

**Desde el principio anabautistas:
la historia de las iglesias menonitas
y hermanos menonitas en Colombia,
1946-1975**



Elizabeth Miller
Traducción por Clara Helena Beltrán

Desde el principio anabautistas:

**la historia de las iglesias menonitas y
hermanos menonitas en Colombia,
1946-1975**

Elizabeth Miller

2022

**Desde el principio anabautistas: la historia de las iglesias menonitas
y hermanos menonitas en Colombia, 1946-1975**

Editorial: Editorial Gente Nueva SAS (Cra 17 30-16 3202188)

Copyright: © Elizabeth Miller, 2022;

© Clara Helena Beltrán, por la traducción

ISBN: 978-958-49-5358-2

Derechos: Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico o de fotocopia, sin permiso previo de la autora.

Financiación:

Esta publicación fue patrocinada por el Comité Central Menonita.



Nota de la autora

Llegué a este proyecto por una ruta enrevesada, y aunque ha demorado más años que yo había esperado o querido, ha sido el honor y privilegio de mi vida. Agradezco la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia, las Iglesias Hermanos Menonitas de Colombia, y la Hermandad en Cristo por su colaboración, su apertura, y su gran paciencia con este proceso. Los miembros, actuales y históricos, compartieron sus fotos y historias conmigo con una confianza que me humillaba e impulsaba para seguir adelante. Ha sido un honor poder recibir, guardar e interpretar sus historias y testimonios.

Debería ser muy claro que la historia como se encuentra escrita en estas páginas no es la definitiva. Yo —siendo norteamericana, blanca y mujer— tengo mis propias falencias y perspectivas que seguramente afectaron mis interpretaciones de las fuentes consultadas. No pertenezco a estas iglesias como miembro ni soy colombiana con todas las ventajas que brindaría para un trabajo así. A la vez mi nacionalidad estadounidense y etnicidad menonita-blanca brindan ciertos privilegios y poderes que podrían haber afectado el acceso a las fuentes y mis interpretaciones de ellas. Pero en todo caso he intentado priorizar las perspectivas e historias de los mismos miembros de las primeras iglesias. Y aunque creo en la interpretación de eventos que se encuentran en estas páginas, espero que haya otras interpretaciones distintas, correctivas y enriquecedoras. Cualquier inconsistencia narrativa que se encuentre en este libro es por equivocación mía y no la culpa de otros.

La lista de personas y entidades para agradecer es muy larga, pero vale la pena mencionar algunas por nombre:

- El Comité Central Menonita, por su financiación del proyecto y el apoyo personal. No son todas las instituciones que priorizarían las investigaciones históricas, y me alegra que el CCM pudiera compartir la visión de las iglesias anabautistas colombianas en este sentido. Mi agradecimiento a Bonnie Klassen por su apoyo clave y constante en medio a lo largo de este proyecto.

- A Manuel Mosquera, Pedro Stucky, Alix Lozano, Francisco Mosquera, y César García, líderes que me facilitaron el acceso a archivos, documentos personales, y a personas claves para entrevistar.
- La Biblioteca Luis Ángel Arango en Bogotá; Mennonite Library y Archives en North Newton, Kansas; y Mennonite Library y Archives en Fresno, California. Un agradecimiento especial a John Thiessen y Kevin Enns-Rempel por facilitar la digitalización de ciertos archivos y fotografías relacionados a Colombia.
- Las personas que me hospedaron durante visitas de investigación, especialmente Doris Cardona, Otilia Garzón, María de Melo, Kathy y Jon Friesen, y Gordon y LeAnna Wiens.
- Las personas que leyeron borradores de los capítulos del libro en sus diferentes etapas y dieron retroalimentación, especialmente Jan Bender Shetler, Steve Nolt, Bonnie Klassen, Alix Lozano, Pedro Stucky (gracias por sus llamadas fieles), Gabriel Mosquera, Américo Murillo, Armando Hernández, Rutilio Rivas, Pablo Stucky, Santiago Espitia, Hugo Zorrilla, Gayle Koontz, y Walter Sawatsky.
- Las iglesias, seminarios, e institutos que me brindaron espacio para presentar las investigaciones y explorar interpretaciones con otros: Iglesia Menonita de Teusaquillo, Iglesia Menonita La Mesa, el Centro de Desarrollo Ministerial, Anabaptist Mennonite Biblical Seminary y el Seminario Bíblico Menonita de Colombia.
- Un agradecimiento especial a los y las ancianos y líderes que me contaron sus historias. Muchos de ellos ya no están con nosotros, sino que han entrado a la presencia del Señor. Aunque yo era desconocida para muchos de ellos, me contaron sus historias y testimonios con una apertura y honestidad que ha impactado mucho mi vida. Sus historias se componen el núcleo de esta obra histórica.
- Clara Helena Beltrán, por su dedicación a la traducción fiel de este texto, y a Rocío Neme-Neiva, por su creatividad con la puesta de papel y su paciencia con muchas interrupciones en el proceso.
- Y mi esposo por su infinita paciencia y apoyo.

Mi oración es que este libro pueda bendecir a las iglesias en su camino y que sea una manera de unir el testimonio de la iglesia en sus distintas etapas, a pesar de las distancias y los años.

Contenido

Nota de la autora	5
Capítulo 1. Introducción	9
Capítulo 2. “Ser menonita no es una iglesia de dulzura”	
Capítulo 3. “Así como no sé cuántas veces como”	50
Capítulo 4. Los Colegios Menonitas y de los Hermanos Menonitas durante La Violencia	95
Fotografías Menonitas	125
Fotografías Hermanos Menonitas	137
Capítulo 5. Cali: Crecimiento y Expansión de los Hermanos Menonitas	149
Capítulo 6. Cali: Crisis Administrativa y Financiera	173
Capítulo 7. Comienzos de los Menonitas en la Ciudad: De Formar Comunidad a Ministerio Social	195
Capítulo 8. La Vida Eclesial de Los Hermanos Menonitas en el Valle Rural durante la Urbanización	219
Capítulo 9. Los Hermanos Menonitas en Chocó después de La Violencia	237
Capítulo 10. Parte I: Menonitas Rurales en una Colombia Urbanizada Parte II: Proyectos de desarrollo comunitario y acción social en la Iglesia Menonita	261 271
Capítulo 11. Conclusión	285

Capítulo 1

Introducción

La historia de los menonitas y hermanos menonitas en Colombia se ha contado muchas veces como si fueran dos historias separadas. Por una parte, fueron creadas en diferentes regiones del país por agencias misioneras que no estaban relacionadas entre sí: los hermanos menonitas en el borde occidental de Colombia, entre la cordillera de los Andes y el océano Pacífico, mientras que los menonitas empezaron a trabajar en la región agrícola de Cundinamarca hacia el centro del país. A pesar del hecho de que compartían el nombre “menonita” y eran denominaciones con raíces históricas en la corriente anabautista de la Reforma Radical, no existió un esfuerzo de misión coordinado entre las agencias misioneras de Norteamérica. De hecho, las tensiones importadas de Norteamérica entre las dos denominaciones, se aumentaron debido a la polarización religiosa y política del país en los años 70. A pesar de que el crecimiento llevó a un mayor contacto entre las dos denominaciones, durante muchos años las historias de los menonitas y hermanos menonitas no discurrieron dentro de diálogo recíproco.

A pesar de que sus historias compartían mucho en común, desde la aparición de La Violencia —guerra civil que se extendió desde finales de 1940 hasta finales de 1950— hasta la turbulencia social de los años 70, los menonitas y los hermanos menonitas reaccionaron y respondieron a sus contextos en formas creativas y distintas que moldearon su fe y sus comunidades de fe emergentes. Tanto los creyentes de los menonitas como los de los hermanos menonitas enfrentaron los retos de la persecución religiosa durante La Violencia, la fragmentación social como resultado de la rápida urbanización de Colombia en los años 60 y la polarización política y religiosa de la década de los años 70. En cada período buscaron aplicar su práctica de fe a las realidades de su contexto, discerniendo un camino para que sus comunidades lo siguieran. A pesar de las diferencias, los menonitas y los hermanos menonitas colombianos con frecuencia tuvieron que enfrentar los mismos retos y encrucijadas, aunque no hayan seguido el mismo camino. A partir de la década de los 70, la necesidad de conocer las historias de los otros ha crecido por haber afirmado sus raíces compartidos en el bautismo y por su cooperación a través de Mencoldes, el Comité Central Menonita, la Conferencia Mundial Menonita y otros proyectos y agencias.¹

Crecimiento de la Misión Protestante

Debido a que no existían vínculos formales o relaciones que unieran las juntas de misiones de la Iglesia de los Hermanos Menonitas de Norteamérica y la Conferencia General de la Iglesia Menonita en Norteamérica, las dos entidades enviaron misioneros norteamericanos a Colombia con un año de diferencia: los primeros misioneros menonitas llegaron en 1945, mientras que los de los hermanos menonitas llegaron en 1946. De esta manera, los misioneros menonitas y hermanos menonitas de Norteamérica llegaron a Colombia pocos años antes del inicio del período de La Violencia, que fue una especie de guerra civil violenta que marca el comienzo del subsiguiente conflicto colombiano y, particularmente, el período antiprotestante de la historia colombiana.

Su llegada a Colombia tan cerca una de la otra no fue coincidencia sino, más bien, el resultado de un número de fuerzas confluentes en Norte y Suramérica. Al inicio del siglo veinte, los protestantes en Norte América y en Europa todavía veían a Latinoamérica como “cristianizados”, debido a la influencia de la iglesia católica en la región.² Sin embargo, con el surgimiento de la participación económica y política en Latinoamérica y el cierre de muchos países asiáticos, China especialmente, a los misioneros extranjeros entre 1928 y 1949, se produjo un cambio notable entre los protestantes que los llevó a reconocer a Latinoamérica como un campo misionero aceptable.³ El período comprendido entre 1930 y 1946 marcó un auge en las misiones protestantes a lo largo de Latinoamérica, en Colombia estos años se entrelazaron con la República Liberal, que fueron dieciséis años de administraciones liberales continuas que dieron como resultado una relación más cercana entre Colombia y Norteamérica y una actitud receptiva hacia las misiones protestantes. Aunque todavía existían dificultades para obtener las visas misioneras, fue mucho más fácil durante estos dieciséis años que durante los períodos del gobierno conservador.

Respondiendo a estas dinámicas, catorce nuevos grupos misioneros protestantes llegaron a Colombia durante la República Liberal, marcando un cambio dramático respecto de las pocas épocas anteriores. ⁴ De igual manera, el número de misioneros creció de 59 en 1929 a 163 en 1938. Para la víspera de la llegada de los menonitas y los hermanos menonitas, ese número se había multiplicado a más de 300. ⁵ Los grupos misioneros que llegaron a Colombia entre 1930 y 1946 eran en su mayoría de fuera de Norteamérica y, aunque los Presbiterianos —el primer grupo protestante en Colombia— habían estado en Colombia durante casi un siglo para esas fechas, fue el crecimiento durante esos dieciséis años lo que sentó los cimientos y estableció las características del protestantismo en el siglo veinte en Colombia. ⁶

La Violencia y la Persecución Religiosa

A pesar de la aparente estabilidad política de la República Liberal, las décadas de los años 1930 y 1940 fueron particularmente volátiles. Colombia experimentó fluctuaciones económicas significativas debido a la subida y la caída de los precios del café, la expansión del comercio en la Primera Guerra Mundial y la Segunda Guerra Mundial, se contrajo el comercio entre las dos guerras, y la inflación monetaria. Aunque dividida por montañas, selva y vastas llanuras de los ríos, los colombianos en todo el país tuvieron de repente la posibilidad de comunicarse entre sí con mayor facilidad debido a la mejora de la tecnología de comunicación y el transporte aéreo. Además, el inicio de la urbanización empujó a la antigua población rural hacia lugares cerrados y fue favorable para la difusión de nuevas ideologías. Al mismo tiempo, las posiciones de los partidos tradicionales de centralismo contra el federalismo ya no eran pertinentes en la actual Colombia. Se produjo un vacío político que llevó las lealtades de los partidos liberal y conservador hacia los extremos, por lo que la presión liberal en torno a la separación entre la Iglesia y el Estado se convirtió en una de las diferencias más fácilmente reconocibles respecto de los dos partidos. ⁷ Estos amplios cambios sociales fueron fundamentales para hacer posible La Violencia y el generalizado sentimiento antiprotestante.

La opinión popular marca como fecha de inicio de La Violencia el día 9 de abril de 1948, con el asesinato del candidato liberal a la presidencia Jorge Eliécer Gaitán. En realidad, sin embargo, la violencia empezó a principios de 1946, durante la transición de los dieciséis largos años de la república liberal a la presidencia conservadora de Mariano Ospina Pérez. ⁸ Tal como cuando la violencia estalló en 1930 durante la transición del partido Conservador al Liberal, así fue marcada por brotes violentos la primera etapa de la presidencia de Ospina. A diferencia de su contraparte histórica, la violencia que acompañó la transición de 1946 no se disipó, sino que, más adelante, se desató por el asesinato de Gaitán en las calles de Bogotá en 1948. Inmediatamente después de su muerte estallaron motines en las grandes ciudades y en los pequeños pueblos de mayoría liberal, sin embargo, los disturbios más destructivos ocurrieron en Bogotá.

Aquellos disturbios en la ciudad, finalmente, escalaron en una guerra civil que duraría toda una década de la historia de Colombia y que dio como resultado las muertes horribles de más de 200.000 colombianos, además de un millón de personas que fueron desplazadas por esta violencia. Aunque empezó en las ciudades, La Violencia fue principalmente un fenómeno rural.⁹ Esta se puede clasificar en una serie de categorías. Una parte fue simplemente bandolerismo, otros hechos fueron económicamente motivados pero enmarcados como acontecimientos políticos. De hecho, la violencia más cruda ocurrió en regiones donde los títulos de propiedad eran particularmente vagos y discutibles, lo que es ilustrativo de las relaciones que existían entre tierra, economía y violencia.¹⁰ Incluso otra violencia se asocia a la lucha por el control de los gobiernos locales y regionales después de la conmoción y por causa de la centralización política en regiones más distantes.¹¹

En este contexto de violencia e incertidumbre, empezaron a levantarse la oposición al protestantismo, las iglesias protestantes y sus practicantes. La Misión Presbiteriana exhortó al recientemente creado Consejo de Iglesias Evangélicas de Colombia (CEDEC)¹² a que implementara un proyecto para documentar los incidentes de discriminación y violencia contra los protestantes.¹³ El proyecto de documentación del CEDEC, retomado más adelante por el misionero presbiteriano James Goff como su tesis doctoral, reportó 2.406 hechos violentos contra los protestantes entre 1948 y 1958.¹⁴ De acuerdo con las categorías de Goff, 60 iglesias fueron destruidas y 126 protestantes fueron asesinados debido a su fe. CEDEC también documentó incidentes no violentos.

No hay discusión en cuanto a que los protestantes colombianos sufrieron durante La Violencia, sin embargo, muchos han debatido si sufrieron porque eran asociados con los liberales por ser víctimas de la violencia residual o si se intensificaron los niveles de violencia debido a su fe. La alianza liberal-protestante —fundamentada en los esfuerzos que realizaron los protestantes por la educación y la creencia mutua en la separación de la Iglesia y el Estado— fue común en toda Latinoamérica, pero en Colombia fue aún más fuerte debido a la longevidad de los partidos Liberal y Conservador y al dominio de la Iglesia católica en la vida política y cultural. El historiador Hamblin ha llamado al catolicismo colombiano “la fuerza social más cohesiva de la nación”, mientras que el antropólogo Daniel Levine describió a la Iglesia católica colombiana como “inusualmente favorecida” en comparación con los países vecinos.¹⁵

Parte de la cohesión y fortalecimiento del catolicismo en Colombia se deriva de su relación legal de larga duración con el Estado. Aunque ésta ya no existe oficialmente, históricamente ha determinado la posición dominante del catolicismo en la sociedad colombiana. El hecho más significativo fue el Concordato que firmó el presidente Rafael Núñez con el Vaticano en 1887, el cual restituyó muchos de los privilegios y poderes que la iglesia había tenido en el período de la colonia antes de la independencia en 1819. El Concordato reconoció a la iglesia católica como un “elemento esencial del orden social” y sometió las leyes del Estado a la ley canónica.¹⁶

La actividad protestante en Colombia fue mínima a lo largo del siglo diecinueve y estaba exclusivamente relacionada con la educación, un punto de controversia entre Liberales y Conservadores. La primera actividad protestante en Colombia empezó en 1856 con la llegada de los misioneros presbiterianos y fue centrado en la educación y el alfabetismo, con frecuencia invitados por los Liberales. Los presbiterianos, al igual que muchos misioneros protestantes que vinieron después de ellos, hicieron énfasis en el alfabetismo como una habilidad importante para la lectura independiente y el estudio de la Biblia. También inauguraron colegios que finalmente se convirtieron en algunos de los más respetados en Colombia. Los grupos protestantes que llegaron al país después del Concordato siguieron replicando el modelo presbiteriano del trabajo en educación.

No obstante, de acuerdo con los términos del Concordato, toda la educación pública debía regirse por la enseñanza católica. En esencia, esto significaba que todos los colegios públicos eran católicos hasta cierto punto, con frecuencia usados para realizar funciones catequéticas en nombre de la Iglesia. Al abrir colegios que no tenían la orientación católica, los protestantes claramente se distanciaban de la línea del partido Conservador e indicaban una afiliación con los liberales, quienes favorecían una mayor separación entre el Estado y la Iglesia.¹⁷ Cuando La Violencia estalló en 1948, se aumentaron las tensiones políticas: había más de 200 colegios protestantes en Colombia, número que incluía el colegio menonita en Cachipay y el colegio de los hermanos menonitas en La Cumbre.¹⁸ Estos colegios se convertirían en un punto de ignición del conflicto entre protestantes y el Estado durante los años de La Violencia.

Marginalización y Persecución

Aunque la afiliación política ciertamente proporcionó un marco y actuó como catalizador para La Violencia, ésta no fue el resultado de la lealtad ciega a un partido en particular.¹⁹ De acuerdo con la historiadora Mary Roldán, en muchos casos las expresiones locales de violencia estaban más “íntimamente ligadas a las luchas entre los estados regionales y el central y entre el estado regional y sus habitantes de las periferias sobre *el derecho a determinar prácticas políticas, sociales, económicas y culturales* [énfasis añadido].”²⁰ Al igual que otros que eran considerados como cultural, racial, geográfica y religiosamente periféricos a los centros del poder regional, los protestantes enfrentaron su más fuerte oposición durante este período de parte de los gobiernos locales y las autoridades religiosas que trataban de forzarlos a cumplir con las normas dominantes y los valores culturales.

A pesar de no ser numerosos, los protestantes se constituían en una amenaza porque rechazaban las pretensiones del gobierno regional que les exigía conformarse y adherirse al catolicismo por el bien de la estabilidad y progreso económico. Esta interpretación ayuda a explicar por qué los menonitas y otros protestantes eran vulnerables, incluso cuando estaban ubicados en la parte central y liberal, del país. Ellos no se adherían a las normas católicas y sus prácticas: sus bautismos, matrimonios y muertes

eran percibidos como anómalos e inválidos porque tenían lugar fuera del reino de la Iglesia católica; su fe los sacaba de sus festividades anuales que marcaban la vida del pueblo; sus hijos no asistían a los colegios públicos; y tenían relaciones estrechas con los misioneros norteamericanos en un tiempo de creciente nacionalismo.

A medida que La Violencia avanzaba, incluso personas del común sin posiciones oficiales, podían justificar la violencia en contra de la periferia, usándola como una forma de definir la identidad.²¹ De la misma forma, las personas de la región justificaban la discriminación contra sus vecinos protestantes, usándolos como instrumento para reforzar su propia identidad como normativa. Adicionalmente, de 1953 hasta 1957, durante la administración de Rojas Pinilla, nueva legislación nacional agregó otras restricciones al culto y actividades educativas de los protestantes, multiplicando las capas de oposición que tenían que enfrentar.

La relación del protestantismo con el liberalismo puede haber contribuido a la oposición que los protestantes experimentaron durante La Violencia, pero también es cierto que experimentaron discriminación y persecución incluso en departamentos de mayoría liberal, como Cundinamarca, donde las primeras comunidades menonitas se ubicaron. Aunque el caos de La Violencia, ciertamente, contribuía a la impunidad con la que los protestantes podían ser perseguidos y presionados a salir de sus propias comunidades, ésta no explica por qué había tal consistencia de experiencia en los informes de persecución que CEDEC recibía de los protestantes a lo largo de todo el país. Los menonitas y los hermanos menonitas, por ejemplo, compartieron experiencias similares de oposición durante La Violencia a pesar de vivir en regiones muy diferentes. La experiencia protestante durante La Violencia fue el resultado directo de la identidad no católica de los protestantes, la cual era percibida como una amenaza por los líderes locales y regionales quienes estaban buscando formas de reforzar la conformidad como camino a la unidad y al fin de la violencia.

La experiencia de los menonitas y los hermanos menonitas durante La Violencia

Aunque separados por enormes cordilleras, los creyentes de los menonitas y los hermanos menonitas sufrieron similar oposición, debido a su fe, durante La Violencia. En estos años, los miembros de la iglesia enfrentaron acoso, apedreamientos, amenazas, procesiones antiprotestantes, boicots y detenciones. Las iglesias tuvieron que lidiar con cierres forzados de sus colegios y centros médicos, además de prohibiciones del culto. Por ejemplo, los lunes, los niños menonitas enfrentaban castigo corporal por no haber asistido a la misa del día anterior. Fue en este contexto increíblemente adverso que a los colombianos se les invitaba a dejar la religión dominante y unirse a unas pequeñas e incipientes comunidades menonitas y hermanos menonitas.

Dada la oposición que enfrentaban, los inicios de las iglesias menonita y hermanos menonitas en Colombia no eran ni muy grandes ni dramáticos. Un viejo hotel se

convirtió en las instalaciones del colegio; un dispensario médico y capilla funcionaban en una antigua oficina minera a lo largo de una ruta fluvial principal; los campesinos y artesanos seguían congregándose semanalmente en la iglesia del pueblo después de reunirse en casas durante muchos meses; las personas analfabetas aprendían a leer estudiando la Biblia. A pesar de estos comienzos adversos, surgieron iglesias diversas y dinámicas cuya eclesiología y prácticas misionales se habían formado a partir de sus contextos particulares.

Para cuando La Violencia empezó a menguar a finales de 1950, los pequeños comienzos de los menonitas y hermanos menonitas en Colombia se habían convertido en algo totalmente diferente. Surgieron iglesias transformadas por sus dificultades, con mayor claridad con respecto a su compromiso de fe y una identidad de comunidad más desarrollada. Había líderes colombianos —mujeres y hombres con experiencia en evangelismo, enseñanza, cultos en casas y estudios bíblicos. La humilde apariencia de sus iglesias de bahareque y madera contradecía la perseverancia que mantuvo estas iglesias abiertas a pesar del vandalismo y ataques. Ya no había una dependencia total de los misioneros para el liderazgo de la iglesia ya que quienes se habían graduado de los colegios de la misión permanecían en sus comunidades de fe para servir como profesores u obreros de la iglesia.

A pesar de que había poca interacción entre las dos denominaciones en este período, para finales de la década de 1950, las comunidades de menonitas y hermanos menonitas tenían semejanzas impresionantes. Aunque no tenían un concepto desarrollado del anabautismo, identificándose, principalmente, como evangélica (no católica). Su fe y experiencias de comunidad durante el período de La Violencia los había guiado a desarrollar prácticas históricamente anabautistas: la no violencia, la iglesia como comunidad de creyentes, la ayuda mutua, la separación de la Iglesia y el Estado, y la adoración tanto como el estudio bíblico como prácticas comunitarias determinantes.

Más allá de La Violencia

Como Colombia se urbanizó rápidamente en los inicios de *La Violencia*, los Menonitas y Hermanos Menonitas trajeron estas experiencias para sobrellevar los cambios demográficos que estaban rehaciendo las ciudades y regiones rurales. Los jóvenes de las iglesias se trasladaban a las ciudades y ambas denominaciones se vieron forzadas a responder. En este caso, las dos tomaron caminos radicalmente diferentes: una se centró en evangelizar y plantar iglesias y la otra en la formación e identidad de la comunidad. Aunque los dos enfoques llevaron nueva vida y experiencia a las iglesias, también, finalmente, dieron como resultado un período de crisis para cada denominación.

Entretanto, los creyentes y las iglesias en las áreas rurales luchaban contra las dinámicas cambiantes de poder que llevaban más recursos a las áreas urbanas. Aquí, la experiencia de los menonitas y de los hermanos menonitas fue muy diferente, a pesar de que ambas denominaciones siguieron dirigiendo colegios de primaria en

pequeños pueblos y empezaron nuevos ministerios rurales. Aunque con frecuencia no eran tan visibles como las que estaban en las urbes, los jóvenes de las áreas rurales se dedicaban a sus comunidades y surgieron líderes en las congregaciones e instituciones de la iglesia.

Al mismo tiempo, los menonitas y hermanos menonitas negociaban su independencia como denominaciones diferenciadas de sus agencias misioneras norteamericanas. En ninguno de los dos casos fue una transición rápida, sino más bien, un proceso que involucró años de comunicación y cambio. La independencia acompañada de la autorreflexión sobre el significado de las identidades menonita y de hermanos menonitas en un contexto colombiano. A finales de los años 70, el surgimiento del pentecostalismo, urgió a estas iglesias — la Iglesia Menonita, especialmente — a considerar el anabautismo como marco teológico histórico conveniente que no dependía de conexiones norteamericanas.

Los menonitas y los hermanos menonitas se unieron en 1984 a una tercera denominación con raíces anabautistas: la Hermandad en Cristo. Hoy en día la membresía conjunta de la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia (IMCOL), las Iglesias Cristianas Hermanos Menonitas de Colombia (ICHM), y la Hermandad en Cristo supera los 3.800; los Hermanos Menonitas es el grupo más grande. Las iglesias de los hermanos menonitas todavía se encuentran concentradas en el Chocó y en el Valle del Cauca, donde se establecieron las primeras iglesias pero, ahora también cuentan con iglesias en Bogotá y Cauca. Aunque los menonitas permanecen concentrados en Cundinamarca y Bogotá, también han fundado iglesias en el Eje Cafetero, Ibagué, la Costa Caribe y Girardot. La Hermandad en Cristo está ubicada en Bogotá. Las denominaciones también sostienen un número impresionante de instituciones, entre las que se encuentran: Mencoldes (IMCOL y ICHM), Justapaz (IMCOL), Edupaz (ICHM), el Seminario Bíblico de Colombia (IMCOL), Centro para el Desarrollo Ministerio (ICHM), Colegio Meno (IMCOL), Colegio Américas Unidas (ICHM), y una infinidad de comedores, centros infantiles y otros ministerios. Las tres denominaciones están asociadas a través del Comité Central Menonita y la Conferencia Mundial Menonita.

Este libro abarca las historias de los menonitas y de los hermanos menonitas desde los años de la primera actividad misionera a finales de los años 40 hasta mediados de la década de los 70. Obviamente, las historias continúan más allá de esta década (y la historia de la Hermandad en Cristo no empezó sino hasta 1984), pero este período de tiempo se escogió como ideal por diferentes razones. Estos años marcaron, simultáneamente, el fin del período de la rápida urbanización y el comienzo de la vida de la iglesia independiente de las juntas de misión norteamericana.

La década de los 70 también marcó el comienzo de la creciente relación e interacción entre las dos denominaciones. Mencoldes, organización de desarrollo comunitario, fue fundada conjuntamente por las dos denominaciones en 1975. Los hermanos menonitas empezaron a plantar iglesias en Bogotá en la segunda mitad de 1970 al

mismo tiempo que los menonitas fundaron comunidades en el Eje Cafetero, cerca de regiones donde los hermanos menonitas habían funcionado históricamente. Una serie de encuentros en la década de los 80 crearon lazos adicionales entre las dos denominaciones. Aunque la historia siguiente a los años 70 no es menos interesante que la de sus inicios, es una historia distinta para ser narrada en un formato diferente.

Nuestra historia empieza en el Capítulo 1, detallando los primeros años del crecimiento menonita en Cundinamarca durante los años de La Violencia, en los pequeños pueblos de Cachipay, Anolaima y La Mesa. En el Capítulo 2, recogeremos la historia de los hermanos menonitas en el Chocó durante el mismo período. Las dos misiones, los menonitas y los hermanos menonitas, tuvieron internados durante estos años, en Cachipay y en La Cumbre respectivamente; la historia del impacto de los internados y las experiencias de los jóvenes que estudiaron allí se narra en el capítulo 3. El Capítulo 4 explora la urbanización en Cali, Valle del Cauca y la centralización y crecimiento de los hermanos menonitas en esa ciudad occidental; la crisis resultante y la resolución de ese período aparecen en el Capítulo 5.

La migración de los menonitas a Bogotá y los subsiguientes retos que enfrentaron para definir su misión y un nuevo contexto urbano es el centro del Capítulo 6. En el Capítulo 7, volvemos a las iglesias rurales de los hermanos menonitas del Valle del Cauca, poniendo particular atención a la clase de liderazgo que sostenía a esas iglesias a lo largo del período de la urbanización. El Capítulo 8 recoge los años de los hermanos menonitas en el Chocó inmediatamente siguientes a La Violencia y explora sus procesos de maduración teológica, en medio de la incertidumbre y aislamiento del centro de la denominación en Cali. La historia de las iglesias rurales menonitas en los años 60 y 70 aparece en el Capítulo 9, con un enfoque particular en el surgimiento del compromiso de la acción social dentro de la denominación como un todo. Las historias parciales de la formación de las denominaciones independientes, separadas de las juntas de misión norteamericanas aparecen en los Capítulos 5 y 9. Finalmente, concluimos dando una mirada más allá de 1970, con una exploración de cómo los menonitas y hermanos menonitas colombianas llegaron a declarar el anabautismo como su identidad teológica principal.

Notas capítulo 1.

Introducción

- 1 Mencoldes es una organización de desarrollo, fundada en 1975 y dirigida conjuntamente por las iglesias Menonitas y Hermanos Menonitas. El Comité Central Menonita es una agencia norteamericana de ayuda, desarrollo y paz que ha apoyado proyectos en Colombia desde la década de los 70 y abrió una oficina en el 2002; su trabajo es dirigido por la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia, las Iglesias Hermanos Menonitas de Colombia y la Iglesia de la Hermandad en Cristo. La Conferencia Mundial Menonita es una fraternidad mundial de iglesias anabautistas. Su oficina central fue trasladada de Strasbourg, Francia a Bogotá, Colombia en 2011, con el nombramiento de César García, miembro de la iglesia de los Hermanos Menonitas, como secretario general de CMM.
- 2 Pablo Alberto Dieros, *Historia de Cristianismo en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992), 716.
- 3 Deiros, 740; Arturo Piedra, *Evangelización Protestante en América Latina: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960* (Quito, Ecuador: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2002), 93-95. El historiador y teólogo Arturo Piedra ha sostenido que este cambio no se puede entender como algo separado de los intereses políticos de Norteamérica de principios del siglo veinte, ya que la expansión de la misión en Latinoamérica se compara a la expansión del interés económico e inversión del Norte.
- 4 Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1995), 13.
- 5 David W. Hamblin, "A Social History of Protestantism in Colombia: 1930-2000" (Ph.D. dis., University of Massachusetts, 2003), 16.
- 6 Hamblin, 71-77.
- 7 Suzanne Dailey, "Religious aspects of Colombia's La Violencia: explanations and implications," *Journal of Church and State* 15.3 (1973): 385-387.
- 8 David Bushnell, *The Making of Modern Colombia* (Berkeley, California: University of California Press, 1993), 204.
- 9 Bushnell, 206.
- 10 Bushnell, 206.
- 11 Mary Roldán, *Blood and Fire: La Violencia in Antioquia, Colombia, 1946-1953* (Durham, North Carolina: Duke University, 2002), 285-286.
- 12 CEDEC se unió a la iglesia ecuménica pentecostal para convertirse en CEDECOL, como se le conoce en la actualidad.
- 13 James E. Goff, "The Persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948 to 1958, with an Investigation of its Background and Causes" (Th.D. Dis., San Francisco Theological Seminary, 1965), 10-11.
- 14 Goff, 121. Los ataques violentos incluían ataques contra el culto o la edificación de la iglesia, arrestos o violencia personal.
- 15 Hamblin, 14; citando a Daniel H. Levine, *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Colombia and Latin America* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 70, citado en Brusco, *The Reformation of Machismo*, 32.
- 16 Citando a Daniel H. Levine, *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Colombia and Latin America* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), 70, citado en Brusco, *The Reformation of Machismo*, 33.
- 17 Hamblin, 58.
- 18 Goff, 48.
- 19 Roldán, 22, 40-41.
- 20 Roldán, 28.
- 21 Roldán, 39.

Capítulo 2

“Ser menonita no es una iglesia de dulzura”

Los menonitas y la persecución religiosa en Cundinamarca

A pesar de que las comunidades menonitas se arraigaron en Cundinamarca, región que sufrió una violencia relativamente menor durante el periodo denominado La Violencia, no obstante, se vieron afectados por los episodios de antiprotestantismo de ese período. Estas condiciones únicas afectaron tanto la clase como el número de personas que deseaban responder al Evangelio. Muchos de los primeros creyentes fueron personas marginadas por la sociedad colombiana. En contraste, aquellos económicamente pudientes, con fuertes lazos familiares y cierto poder político tenían mucho más que perder al unirse a un movimiento religioso disidente y oprimido. Quienes se unieron y participaron en estas comunidades nacientes, tuvieron que en-

frentar retos significativos. Los folletos evangélicos se quemaban ceremoniosamente en la plaza central; en los colegios públicos, los niños eran ridiculizados y castigados físicamente por asistir a los servicios de la menonita; los negocios de los menonitas eran saboteados por órdenes de los sacerdotes del pueblo; algunos creyentes fueron encarcelados o golpeados y los cultos de adoración eran frecuentemente interrumpidos por las procesiones católicas o las pedradas que les lanzaban. Para muchos menonitas, las características que los definieron en aquellos años fueron la persecución y la oposición que tuvieron que enfrentar al tratar de profesar y vivir su fe.

La persecución y la membresía fluctuante debidas a la inestabilidad política, conducían a la formación de cuerpos muy pequeños de creyentes. En virtud de la oposición que se creó contra ellos, estas comunidades desarrollaron identidades fuertes que se expresaban a través de la ayuda mutua, el evangelismo, adoración, divulgación local y construcción de iglesia. Además de la formación de prácticas internas comunitarias, los creyentes también respondían directamente a la oposición adaptándose y con resistencia. Ante la persecución, algunas comunidades adaptaban sus prácticas, cambiando frecuentemente el lugar y la hora de sus servicios para evadir a las autoridades. En otras ocasiones, los creyentes se resistían mediante la denuncia de las formas en que eran tratados por las autoridades locales y exigiendo el reconocimiento de sus derechos. Muchos creyentes se resistieron al perseverar en sus prácticas de fe a pesar de las amenazas y órdenes de los contrarios. Otros respondieron a las amenazas y discriminación con muestras de amor y compasión. A lo largo de los años, estas respuestas dieron forma a una clase particular de comunidad religiosa, una comunidad en la que se privilegiaba la adoración colectiva y se preocupaban por los miembros más vulnerables. Ésta también dio como resultado una comunidad de fe que se volvió experta en diferenciarse del Estado y de sus exigencias.

Inicios en Cachipay

Después de que China cerró sus puertas a los misioneros de occidente, la agencia internacional de misiones de la Conferencia General de la Iglesia Menonita en Estados Unidos y Canadá, envió a William C. Voth y Gerald Stucky en viaje exploratorio a Latinoamérica en 1943, para buscar lugares para un posible trabajo misionero.¹ Voth había sido misionero en China durante un largo tiempo. En Colombia Stucky entró en contacto con los presbiterianos y fue invitado a visitar un municipio poblado por personas que sufrían la enfermedad de Hansen.² El sanatorio de Agua de Dios albergaba familias que tenían por lo menos un miembro de la familia con Hansen. En este tiempo, todavía se creía que los niños que tenían padres con Hansen se contagiaban de la enfermedad, lo cual era una preocupación para la Iglesia Presbiteriana que anhelaba un sitio donde la niñez podía recibir una educación cristiana alejada de la enfermedad. Además, ir al colegio en Agua de Dios era especialmente problemático para las familias evangélicas que vivían allí, puesto que los niños y niñas eran acosados en el colegio católico de la colonia.

Antes de que Voth y Stucky salieran para continuar su viaje, el misionero presbiteriano Robert Seel invitó a los menonitas a volver a Colombia con el propósito de abrir un internado para los niños de familias protestantes en Agua de Dios.³ En este período, los presbiterianos frecuentemente cooperaban con los nuevos misioneros que llegaban a Colombia con el fin de asegurarse de que los diferentes grupos no duplicaran sus esfuerzos y cubrir una mayor área geográfica.⁴ Después de la aprobación de la Junta de Misiones Extranjeras de la Conferencia General, quienes-pronto-serían-misioneros estaban esperando sus visas. A Gerald y Mary Hope Stucky, Mary Becker y Janet Soldner, los primeros cuatro misioneros en Colombia, se les negó la visa en 1944, a pesar del control del gobierno por el partido Liberal. En estos años la Iglesia Católica supervisaba la educación en los leprosarios, por lo que obtener una visa para empezar una unidad evangélica con esa población específica era especialmente complicado. Sin embargo, por la ayuda del representante legal presbiteriano, los cuatro misioneros obtuvieron sus visas al año siguiente.⁵ Desde el principio, el colegio que se proponía era un esfuerzo de cooperación entre los menonitas y otros grupos protestantes, que involucraba, no sólo a los presbiterianos, sino también a la Misión Antileprosa Americana, que cubría el 80% de los costos del colegio durante los primeros años de funcionamiento.⁶

Gerald y Mary Hope Stucky, Becker y Soldner llegaron a Colombia en 1945, un año después de la transición de gobierno del partido Liberal al Conservador. Puesto que Agua de Dios estaba ubicada en el departamento de Cundinamarca, los misioneros limitaron a esa región su búsqueda respecto a una posible propiedad para el colegio. Finalmente, encontraron un hotel y terreno a unos 80 kilómetros fuera de la capital de Bogotá. Ubicada entre los pueblos de Anolaima y Cachipay, en medio de una región de cultivo de café y frutales, el sitio parecía el lugar ideal para empezar un colegio evangélico y el trabajo evangelístico. Por su altitud a 1,600 metros, el clima era muy cómodo, y la finca contaba con agua y electricidad, lo cual le ahorra a la misión un considerable gasto inicial. Adicionalmente, en la propiedad había árboles de café y de frutas y podía presumir de una impresionante vista del frondoso valle en la parte inferior; muchos ex alumnos que vivieron en la propiedad lo han descrito como un “paraíso”.⁷

En enero de 1947, después de un año de estudiar español, los misioneros se trasladaron a El Recreo. Las clases para los niños evangélicos empezaron dos meses después, el 4 de marzo de 1947.⁸ Ese primer año, todos los estudiantes eran de Agua de Dios, pero muy pronto el colegio abrió cupos para los niños evangélicos del pueblo. Tanto para los colegios privados como para los públicos de Cachipay, el Colegio Menonita era una anomalía. Desafortunadamente para mediados del siglo XX la educación pública era muy deficiente. En todo el país, en 1960, sólo cinco de cada 1.000 estudiantes que iniciaba primaria, se graduaba.⁹ En las regiones rurales, terminar la primaria era aún más difícil, debido a que la mayoría de escuelas no ofrecía todos los grados. Elvia Sánchez, originaria de una región rural fuera de Anolaima y miembro de la iglesia allí, tuvo acceso únicamente a dos años de primaria en la escuela rural.¹⁰

Incluso en 1973, sólo el 15.2% de las escuelas rurales en Colombia ofrecía todos los cuatro o cinco años de educación elemental.¹¹ Aún cuando se ofrecieran todos los grados, era raro que un estudiante terminara.¹²

Existían múltiples razones para estos índices tan altos de deserción. Algunas eran debidas a normas sociales del campo que priorizaban la producción de las fincas y del trabajo en la casa sobre la asistencia al colegio. Las niñas debían quedarse para cuidar de la casa y de sus hermanitos menores cuando se requería que la madre trabajara en los campos. A los hijos mayores, con frecuencia se les sacaba del colegio para que ayudaran con las tareas agrícolas de la finca.¹³ Además de estos problemas de asistencia, las escuelas rurales tenían menos posibilidades de recibir ayuda del Estado para materiales escolares que los colegios de las ciudades. Como resultado, los colegios en las regiones rurales con frecuencia carecían de los materiales necesarios tales como cuadernos, lápices, tableros y otros elementos. Para compensar esta falta de materiales, algunas veces, los profesores les pedían a los estudiantes que compraran sus propios elementos, una estrategia que con frecuencia sólo servía para desanimar más a los que asistían.¹⁴ La inestabilidad económica y política también llevaba a unas tasas de deserción muy altas, puesto que, frecuentemente, obligaba a que las familias se trasladaran a otros lugares.

Comienzos de la Iglesia

Puesto que el colegio era el centro de la misión y compromiso menonita en Colombia, inicialmente la mayor parte del esfuerzo misionero se centró en hacer que el colegio funcionara, enseñarles a los estudiantes y ayudarles a adaptarse a su nuevo hogar.¹⁵ Sin embargo, al poco tiempo, la comunidad de creyentes empezó a crecer en los pueblos cercanos de Cachipay, Anolaima y la Mesa. En julio de 1947, los dos primeros creyentes colombianos fueron bautizados en la Iglesia Menonita.¹⁶ Ambos eran jóvenes solteros de Cachipay. Siguiendo sus conversiones, una comunidad de creyentes poco a poco empezó a formarse en el pueblo. Para 1953 se habían incorporado como una iglesia oficial.¹⁷ Alrededor del mismo tiempo, la misión menonita envió a Alice Bachert para que viviera en Anolaima, un pueblo de 2.500 personas, ubicado aproximadamente a hora y media a pie de Cachipay.¹⁸ El primer servicio de adoración se celebró en 1948 y, para 1955, también había una iglesia oficial en Anolaima. La congregación del tercer pueblo estaba en la Mesa, un municipio un poco más grande ubicado más lejos de Anolaima y Cachipay. Allí había algunos creyentes evangélicos antes de la llegada de los menonitas, y ellos le pidieron a la misión que le enviara a alguien para que les ayudara con las reuniones regulares, a comienzos de 1951. Esta comunidad también empezó un colegio que fue incorporado en 1955.¹⁹ Anolaima y La Mesa, a diferencia de Cachipay, eran las sedes municipales para sus regiones, aunque todos tres tenían una iglesia católica y un sacerdote en el pueblo. Además de estas comunidades de los pueblos, la misión hizo algunos acercamientos en las veredas vecinas, que estaban muy pobladas en ese tiempo. Los datos del censo de 1951, por ejemplo, arrojaron que había 20.000 personas viviendo en las áreas rurales en los alrededores de Anolaima.²⁰

Como lugar periférico dentro de la sociedad colombiana, en el período de La Violencia las iglesias menonitas atrajeron, en especial, a personas y familias que eran consideradas como marginadas. Se requería de un significativo grado de desarticulación social para que un colombiano dejara un contexto formado por normas católicas fuertes.²¹ La distancia física de instituciones tradicionales y un mayor contexto de cambio social aumentaron la probabilidad de estar abiertos a la fe protestante; realmente, este hecho fue precursor para la conversión.²² Dicha desarticulación social ocurría cuando las personas encontraban ideologías o sistemas alternativos.²³ Por lo tanto, era mucho más probable que los marginados, más que los prominentes o incluso los menos marginados, se unieran a la comunidad evangélica, ya que con frecuencia ellos tenían menos capital social y económico que perder. Como resultado, muchos de los primeros creyentes menonitas eran desplazados, discapacitados, hijos de padres con enfermedad de Hansen o campesinos alejados de los centros municipales. Estas personas ya estaban desvinculadas de sus redes de parentesco, las normas sociales y de los centros de poder tradicionales en un grado significativo, haciendo que fuera más fácil aceptar una fe evangélica y unirse a la Iglesia Menonita. No obstante, al unirse a una comunidad protestante, eran aún más marginados de las comunidades centrales colombianas y se convertían en blanco de la discriminación y persecución.

En la experiencia menonita, la mayoría de miembros de la iglesia venían de las veredas rurales más que de los pueblos durante La Violencia. En 1955, Rutschman anotó, “Muchos de los evangélicos en La Mesa viven en áreas rurales. Con algunas excepciones destacadas, las personas del pueblo han mostrado una gran indiferencia”.²⁴ Los colombianos que vivían en áreas rurales tenían mucho menos que perder que aquellos que habitaban en el pueblo quienes tenían tiendas e inversiones en el gobierno local. Ellos también estaban retirados de la esfera principal de influencia del sacerdote, lo que significaba menos repercusiones directas para su conversión. En realidad, Anolaima fue la única iglesia que tenía en su congregación un número significativo de personas del pueblo. Tanto en la iglesia de Cachipay como de La Mesa se congregaban personas que, en su mayoría, eran de las áreas rurales, que viajaban al pueblo para las reuniones.²⁵

Las historias de las familias desplazadas que se unían a las iglesias en esos años ilustran el espacio marginal que la iglesia ocupaba y la atracción que ejercía en las personas marginadas. Comparado a otros departamentos altamente poblados, durante La Violencia, Cundinamarca era relativamente pacífica, disfrutaba de una de las tasas de muerte más bajas del país.²⁶ Buscando más estabilidad y huyendo de la violencia en sus propios departamentos, miles de refugiados se volcaron a Cundinamarca durante los años de la guerra. Un buen número de ellos pobló Cachipay y Anolaima y sus alrededores. Mientras que las misiones protestantes en lugares más complejos del país reportaban pérdidas significativas de miembros en los primeros años de La Violencia, las iglesias en Cundinamarca tuvieron crecimiento en su membresía debido a la entrada de refugiados protestantes de otras regiones.²⁷

Como recién llegados a quienes se les había quitado todo lo que conocían, las personas desplazadas encontraron que las iglesias menonitas eran redes sociales accesibles y atractivas para ellos. En 1957, el misionero Gerald Stucky observó que los desplazados estaban “más dispuestos a aceptar el evangelio que el promedio de los habitantes”.²⁸ Después de haber sido puesto sobre aviso por el comandante de un grupo armado acerca de un ataque planeado para esa noche, la familia Vargas huyó de su finca en el Quindío, cubiertos por una lona en el platón de una volqueta. Los padres de la familia Vargas, Verónica y Antonio, habían empezado a participar en una iglesia protestante antes de llegar a Cachipay, pero aún no habían sido bautizados.

Familiarizados con los evangélicos a partir de sus experiencias antes de La Violencia, la familia Vargas recurrió a los menonitas para que los ayudaran. Cuando estaba explicando por qué su familia se había conectado con los menonitas, Guillermo Vargas, el hijo de Verónica y Antonio, reflexionó: “Porque todos teníamos algo en común. Todos éramos personas muy pobres, desplazados... con muchas dificultades. Con familias con problemas, y todos llegamos a este lugar donde parecía que todos nuestros problemas se iban a acabar”.²⁹ Como refugiados con pocos recursos materiales, la familia Vargas encontró tranquilidad al identificarse con una comunidad de otras personas que—en virtud de sus experiencias como personas desplazadas, discapacitadas, campesinos, que tenían que soportar el estigma de la enfermedad de Hansen en su familia—comprendió profundamente lo que significaba ser marginado.

Además de las personas desplazadas que encontraron la Iglesia Menonita porque estaban buscando específicamente una comunidad evangélica, otros fueron atraídos por el evangelismo y los servicios sociales que la misión ofrecía. La enfermera misionera Janet Soldner viajaba a los diferentes pueblos y al campo, brindando atención médica a los inválidos, a los ancianos y cuidados prenatal y posnatal a las madres. Durante su trabajo, ella conoció a muchas gente desplazada que respondían abiertamente a sus invitaciones a estudiar la Biblia y a participar en la comunidad menonita.³⁰ Otras veces llegaban cuando había algún programa en la iglesia y así creaban relaciones con otros creyentes.³¹ Junto con la atención médica, la misión les proporcionaba a los refugiados ropa, que era muy difícil de encontrar en los tiempos de La Violencia. Guillermo Vargas recuerda cómo su familia recurría a la misión para que lo ayudara. “Al igual que todos los desplazados, nosotros necesitábamos ayuda... Creo que mi hermano mayor fue al colegio [menonita] para ver si ellos nos podían ayudar con algo de comida o ropa, o cosas por el estilo”.³²

Para la misión, ayudar a gente desplazada los enfrentaba a un dilema. “Nuestro corazón va por el necesitado”, escribió un misionero, “los maltrajeados, mal-alimentados, sin hogar y analfabetas. Pero a través de esta ayuda siempre existe el peligro de ser acusados de comprar almas. Con los nuevos refugiados, el peligro es creciente”.³³ Además de cualquier beneficio material que ellos recibieran, sin embargo, las personas desplazadas encontraron que las comunidades menonitas de Cachipay eran lugares que brindaban seguridad y apoyo en medio de una época incierta y tensa. Las iglesias, como comunidades marginadas, “estaban más dispuestas a aceptar a los refugiados

que otras instituciones sociales”. Por supuesto, la llegada de muchas personas que estaban sufriendo traumas y atravesando por una necesidad física muy grande retó a la iglesia en muchas formas, pero también obligó a los primeros menonitas a integrar el ministerio social y espiritual más estrechamente de lo que podría haber sido posible si la situación hubiera sido diferente.

Formas y Experiencias de Persecución

A pesar de la relativa estabilidad que tenía Cundinamarca durante La Violencia, la combinación de fe protestante con la “amenaza” que se percibía de un grupo organizado de personas marginadas causaba muchas dificultades a los menonitas. Parte de la persecución que los menonitas enfrentaban a nivel local se podría atribuir a la confusión general con respecto a quiénes eran los evangélicos y qué creían. Con los años, los menonitas eran confrontados con diversos rumores acerca de sus creencias. Algunos creían que se debía tener relaciones sexuales con una mujer para convertirse en evangélico. Otros acusaban a los menonitas de enseñar “extrañas teorías de una forma escandalosa”. Algunos pensaban que sus hijos irían al infierno si estudiaban en el colegio menonita. Incluso algunos los acusaban de difundir el comunismo.³⁴ Tales malentendidos realmente contribuían a la resistencia que los menonitas enfrentaban en sus comunidades.

No obstante, gran parte de la persecución que los menonitas sufrían no se podría describir simplemente como “malentendidos”. Con mucha frecuencia, el párroco era la raíz de toda acción discriminatoria.³⁵ Los sacerdotes tenían un grado de control sobre los habitantes de los pueblos, con el poder de influir en sus hábitos de compra, incitaba al odio y la violencia a través de enardecidos sermones e incluso guiaban las acciones de los funcionarios públicos y municipales. Esto sucedía especialmente en La Mesa y en Anolaima. En primer lugar, estos dos pueblos eran sedes municipales respectivamente y por lo tanto, lugares centrales importantes para todos los católicos en las regiones rurales de los alrededores, al igual que para el pueblo. En segundo lugar, debido a la presencia del colegio menonita en Cachipay, había más simpatizantes evangélicos. La voluntad que tenían los misioneros para llevar a las personas al hospital durante una emergencia y compartir los suministros de ropa y comida de la misión, generaba más benevolencia en Cachipay. Con el tiempo, aquellos que se consideraban amigos de la misión servían como mediadores entre los menonitas y los más rotundos antiprotestantes en la comunidad.³⁶ En La Mesa y Anolaima, sin embargo, no existía tal mediador, y los sacerdotes y funcionarios públicos tenían más libertad para acosar e incitar acciones contra los menonitas, capitalizando los malentendidos que ya existían con respecto a su identidad.

La historia de Armando Hernández, uno de los creyentes iniciales de Cachipay, quien se convirtió en el primer colombiano en ser ordenado como pastor menonita, ilustra la clase de persecución que los creyentes menonitas y líderes enfrentaban. Originario de otra región de Colombia y separado de su familia, Hernández llegó a

Cachipay a los 17 años buscando trabajo como sastre. Poco tiempo después se casó con una joven de la comunidad, pero la tragedia lo golpeó cuando ella murió seis meses después de su boda. Considerado forastero en Cachipay y viudo antes de los veinte, Hernández no se involucró en las estructuras familiares y sociales del pueblo como los residentes oriundos de Cachipay lo hubieran hecho. Él también dudaba del catolicismo. Tal vez, a raíz de la muerte de su esposa, él había empezado a cuestionar el sistema de creencia que formaba su mundo. Estas características lo marginaron de la vida central del pueblo y lo ayudaron a abrirse a otras alternativas religiosas.

Cuando un amigo de Hernández lo invitó a una reunión evangélica en las instalaciones del colegio menonita poco después de la muerte de su esposa, Hernández aceptó. Durante la reunión, el predicador hizo la invitación a la oración de fe en Cristo. Hernández observaba a las personas que caminaban hacia el frente y muy pronto hizo lo mismo. Esa noche le regalaron la Biblia, algo que muy pocos católicos hubieran tenido como posesión personal, ya que el estudio personal de la Biblia era rechazado por la Iglesia Católica en esa época. Al regresar a la casa, Hernández se quedó despierto leyendo el Nuevo Testamento. En los siguientes días, continuó leyendo, buscando pasajes que había escuchado que usaban en los sermones católicos durante varios años. Tres meses más tarde, Hernández se bautizó.

Después de su bautismo, se matriculó en curso de evangelismo de seis meses que el misionero Laverne Rutschman estaba dictando. Cuatro de los estudiantes, incluyendo Hernández, se convirtieron en un equipo evangelístico que viajaba por todo el campo, distribuyendo tratados y tocando puertas, a pesar de que el evangelismo protestante fuera de las paredes de la iglesia era considerado como un hecho ilegal en ese tiempo. En una ocasión, mientras distribuían tratados en el pequeño municipio de La Florida, Hernández y otro joven del equipo fueron arrestados y encarcelados. Ellos habían escuchado historias de personas que habían sido torturadas mientras estuvieron en la prisión, y temían encontrar un destino similar. Para su alivio, los miembros del equipo evangelístico solicitaron su liberación, aludiendo que estos hombres eran buenas personas, y la policía los liberó sin causar ningún incidente. Hernández continuó su entrenamiento tomando cursos por correspondencia con el Seminario Bíblico Latinoamericano en Costa Rica. Tiempo después, empezó un curso tiempo completo en el Instituto Bíblico de la Cruzada Evangélica Mundial en Bogotá. Durante el semestre, de marzo a noviembre, Hernández estudiaba en el Instituto y viajaba a Cachipay, Anolaima y La Mesa cada quince días a ayudar en el evangelismo y dirigir servicios en las comunidades menonitas. Durante sus meses de vacaciones del Instituto, él dirigía la obra en La Mesa.

Hernández había estado involucrado en el trabajo de La Mesa desde el principio, puesto que era uno de los pueblos que visitaba con otros tres evangelistas que distribuían tratados y folletos. En realidad, ya había algunos creyentes evangélicos en La Mesa, aquellos que habían respondido a los esfuerzos iniciales de la Cruzada de Evangélica Mundial, cuando ellos llegaron, pero no había una comunidad organizada.³⁷ Después de aprender de los menonitas a través de los folletos que Hernández ayudaba

a distribuir, uno de los creyentes de La Mesa, Eliécer Buitrago, fue a Cachipay e invitó a la misión a empezar el trabajo en La Mesa. Buitrago era barbero y ofreció su barbería para las primeras reuniones semanales. En corto tiempo los servicios se expandieron a las casas. También había un grupo de creyentes en San Javier, ubicado en la zona rural fuera de La Mesa pero, finalmente, esa comunidad se unió con la de La Mesa.³⁸

Con el tiempo, la comunidad compró una casa de bahareque, con paredes hechas de guadua cubiertas de barro. En este lugar fue donde Hernández empezó su trabajo como líder de la comunidad menonita en La Mesa. A principios de 1955, Hernández también asumió el trabajo de profesor de la escuela primaria en un colegio asociado a la iglesia. En aquellos días, en donde se iniciaba una iglesia protestante había necesidad de crear un colegio debido al acoso que los niños protestantes tenían que enfrentar al asistir a los colegios públicos o católicos. Por ejemplo, los niños que asistían al colegio en La Mesa, se les ordenaba que no asistieran a las reuniones menonitas y eran amenazados de sufrir castigo físico por hacerlo.³⁹ Además, a los niños se les permitía continuar con su educación si participaban en las procesiones y ritos católicos. Dada la importancia de la educación de sus hijos, por supuesto, muchos padres toleraron la imposición de las creencias católicas para que sus hijos no fueran expulsados.⁴⁰ De lunes a viernes Hernández les enseñaba a los catorce estudiantes cuyos padres decidieron sacarlos del colegio público. Los domingos, cambiaba de rol y predicaba en la iglesia.

A pesar de que Hernández había enfrentado persecución religiosa antes por ser evangélico, su posición como el líder más visible de la única comunidad protestante en La Mesa atraía aún mayor resistencia. El 21 de abril de 1955, Hernández recibió una orden del alcalde para que se presentara de inmediato a la Alcaldía. Se le exigió que cerrara el colegio porque no tenía licencia para funcionar.⁴¹ El cierre era especialmente frustrante, porque los menonitas habían solicitado la licencia pero sólo habían logrado que se la negaran.⁴² Sin embargo, terminar la educación de los chicos sin más ni más no era una opción, teniendo en cuenta lo que tendrían que enfrentar en el colegio. Con el fin de evitar cualquier extremo —enviar a los niños a la escuela pública o dejarlos sin ningún tipo de educación ese año— Hernández siguió dándoles clases a los niños en sus casas hasta volver a sus estudios en el Instituto Bíblico en junio.⁴³ Después de esto, la misionera menonita Vernelle Yoder se encargó de la educación de los niños.

La iglesia también enfrentaba oposición. El domingo después de que cerraran el colegio, dos policías armados se presentaron en el servicio de la tarde, justo en el momento en que Hernández estaba empezando el sermón. Los agentes le exigieron que diera por terminado el servicio de inmediato y amenazaron con encarcelar a aquellos que estaban allí. Ante esta situación, la condición de extranjera le permitió al misionero Laverne Rutschman enfrentar las autoridades sin temor de ir a la cárcel. Mientras los policías empezaron a recoger los nombres de todos los que se encontraban en la iglesia, Rutschman salió a hablar con el alcalde de La Mesa y le confirmaron que la intrusión había sido ordenada por el sacerdote, no por el alcalde. Entonces, Rutschman volvió a la iglesia y les dijo a los policías que no tenían derecho de prohibir

esta reunión, y así la policía salió. Aunque la amenaza de ir a la cárcel nunca se llevó a cabo, los miembros estaban preocupados de que el padre pudiera usar esa lista de nombres para excomulgarlos o amenazarlos.⁴⁴

También se presentaron otros incidentes. Un jueves, después de que ya habían recogido la basura del pueblo, alguien vació una caneca de basura en frente de la casa de la Iglesia Menonita. "Era para decirnos: 'Todos ustedes son basura'" recordó Hernández. En esta situación puso la queja a la comisaría y retiraron la basura. Otro día, cuando Hernández estaba en la iglesia, les lanzaron piedras a las pequeñas ventanas de vidrio de la puerta de madera de la iglesia, rompiéndolas todas. Por supuesto, la iglesia enfrentaba oposición incluso cuando Hernández no estaba presente. Una mañana, cuando regresaba de una conferencia en Cachipay encontró que alguien había esparcido excremento en la puerta de la iglesia mientras los miembros estaban asistiendo a un servicio.⁴⁵

La historia de Hernández ejemplifica varios componentes que eran comunes para los menonitas de ese tiempo. Él, como casi todos los primeros creyentes, venía de un trasfondo católico. Después de hacer la decisión personal de fe, Hernández empezó a estudiar la Biblia individualmente y con otros. Este era uno de los hábitos de fe que más distinguía a los evangélicos de los católicos en ese tiempo. Los católicos laicos rara vez leían las Escrituras—los clérigos los desanimaban de hacerlo—mientras que para los evangélicos era una práctica principal de su fe. Para Hernández, el estudio bíblico lo llevó al bautismo, al evangelismo y, finalmente, al liderazgo de la iglesia. Sus experiencias de persecución también eran típicas, simultáneas con su movimiento hacia una posición más visible de liderazgo. Cuando era simplemente un laico creyente menonita, Hernández enfrentaba menos oposición. Sólo cuando él retó directamente a la ley, como cuando lo cogieron distribuyendo literatura protestante, él enfrentó la censura.

No obstante, como líder de la comunidad menonita, Hernández tuvo frecuentes encontrones con el alcalde, la policía, los funcionarios del municipio y el sacerdote. Las experiencias de la comunidad de La Mesa no fueron incidentes aislados. En 1953, el misionero Laverne Rutshman hizo una lista de actividades antiprotestantes en una carta dirigida a la Junta de Misiones: habían colocado una estatua de la Virgen María en frente de la iglesia menonita de Cachipay, las personas del pueblo estaban boicoteando los negocios que poseían los evangélicos en La Mesa y, con frecuencia, se hacían procesiones antiprotestantes en el pueblo de Anolaima.⁴⁶ A medida que La Violencia avanzaba en los años cincuenta y la unidad del país se hacía un asunto político más urgente, los menonitas, tanto laicos creyentes como líderes, enfrentaban oposición creciente.

Algunos de las historias de persecución más dramáticas en este período venían de la comunidad menonita en Anolaima. Anolaima, a una hora y media a pie del colegio menonita en Cachipay y la cabecera municipal, era un destino frecuente para los misioneros. En 1947, Gerald Stucky visitaba el pueblo en camino al mercado.

Además de recoger los comestibles para el colegio en El Recreo, Stucky también intentaba reunirse y hacer contactos con los simpatizantes evangélicos en Anolaima. En estos primeros años, no había servicios oficiales o estudios bíblicos en Anolaima, así que las personas interesadas simplemente se reunían con un misionero en la casa de alguno para hablar y hacer visita informal.⁴⁷

Una comunidad más organizada de creyentes empezó a crecer después de que la misión envió a Anolaima a la misionera canadiense Alice Bachert en 1948. Bachert e Irene Tanaka, misionera de Corea, arrendaron un apartamento en el pueblo que también servía de lugar para los servicios de la iglesia y un colegio de primaria que duró poco tiempo. Para 1949 había una comunidad de 30 personas, y la escuela evangélica tenía dieciocho estudiantes. Los primeros creyentes de Anolaima fueron bautizados en el Río Cachipay en junio de 1949.⁴⁸ Cuando Alicia Bachert salió de Anolaima en 1950, fue reemplazada por Arthur y Helen Keiser, que se trasladaron allí de Cachipay. Sin embargo, la familia Keiser se quedó en Anolaima corto tiempo y regresó a Cachipay. Esta fue la última vez que misioneros vivieron en Anolaima hasta los años 60, pero la iglesia siguió creciendo. En 1955, la iglesia fue incorporada como un cuerpo auto gobernado, con casi 30 miembros y una comunidad regular de 50 a 60 personas.⁴⁹

Los primeros siete años del crecimiento de la iglesia fueron muy desafiantes para los creyentes de Anolaima, sin embargo, y tuvieron que enfrentar una resistencia más significativa que los creyentes de Cachipay. Por ejemplo, en julio de 1950, uno de los creyentes de Anolaima se contagió de tifo. A pesar de su condición, los soldados lo obligaron por la fuerza a abandonar su casa, lo golpearon con el bastón de mando y el arma y lo llevaron a la cárcel del pueblo, por ninguna razón diferente a su opción religiosa. Finalmente lo dejaron salir, pero la experiencia ciertamente fue impresionante para la comunidad.⁵⁰ El sacerdote de Anolaima estaba especialmente comprometido en mantener a raya la amenaza protestante y les hizo la vida extremadamente difícil a los habitantes del pueblo que se habían convertido y se habían hecho miembros de la Iglesia Menonita.

Uno de los primeros convertidos en Anolaima fue Tulio Pedraza, un hombre invidente que también era el fabricante de ataúdes del pueblo.⁵¹ Pedraza y su esposa, Sofía Álvarez, se habían bautizado en 1949 y se convirtieron en una de las familias fundadoras de la comunidad menonita.⁵² Sin embargo, su compromiso con la iglesia trajo muchísimas dificultades a su hogar. A pesar de ser ciego, Pedraza había montado un negocio donde vendía ataúdes en Anolaima. No obstante, después de su conversión en 1949, el sacerdote declaró que los ataúdes de Pedraza no eran apropiados para los entierros católicos, y trajo a otro carpintero de fuera del pueblo. Por lo tanto, el negocio de Tulio Pedraza se arruinó. Raúl Pedraza recuerda la experiencia de su padre cuando perdió el negocio:

Hubo una fuerte reacción [ante su conversión]. El primero en reaccionar enérgicamente fue el sacerdote... Luego éste anuncio desde el púlpito que no presidiría ningún funeral que trajera un ataúd de Marco Tulio Pedraza. Por lo tanto, obviamente, las ventas cayeron... Hubo dos o tres casos en los que, por ignorancia, tal vez... y por amistad, alguien iba y compraba su ataúd a papá. Y el sacerdote no quiso hacer el servicio funerario... Entonces tenían que ir a alguno de los pueblos cercanos a Anolaima y tener el servicio allí...

Este sacerdote... había empezado una parroquia en un pequeño pueblo llamado Vianí. Y allí había conocido a un carpintero... Y el sacerdote fue a su pueblo, llevó al carpintero, y se las arregló para hacerlo [venir], le ayudó a conseguir una casa, a comprar las herramientas, en realidad, le organizó todo. Hizo todo esto con la intención de que se convirtiera en la competencia de mi padre. ¡El sacerdote tenía todo el poder! Aproximadamente entre 1950 y 1951 mi padre no pudo continuar con el negocio. Tenía muchas deudas con sus proveedores.⁵³

Ante la pérdida de su negocio de ataúdes, Pedraza y su esposa trataron de empezar otros negocios, incluso una pastelería, una finca de pollos y una fábrica de velas. Desafortunadamente, ninguno de estos negocios era suficiente para sostener a su familia con el mismo nivel de estabilidad que habían tenido con el negocio de ataúdes. Raúl Pedraza recuerda este tiempo como un periodo muy descorazonador para su padre, lo que lo hacía que cada día estuviera más desanimado.⁵⁴

Además de la amenaza física, encarcelamiento y boicoteos comerciales, con frecuencia los creyentes tenían que enfrentar interrupción de sus servicios por turbas o la policía. Otras veces, los lugares de reunión de la iglesia eran dañados y pintarrajados. El incidente más dramático de daño a la propiedad fue cuando la casa de los misioneros en Anolaima fue apedreada en 1950. La casa era principalmente la residencia de los misioneros Arthur y Helen Keiser, pero también servía como el lugar donde se realizaban los cultos, reuniones de oración y estudios Bíblicos de la comunidad menonita. De acuerdo con Arturo Keiser, el 8 de diciembre de 1950:

.....

Dos hombres golpearon a la puerta esta mañana y nos recomendaron que huyéramos a las montañas. Incluso otro nos ofreció su casa. Nosotros le agradecemos su interés, y le dijimos: 'Muchas gracias por preocuparse por nosotros, pero confiamos en Dios y por tanto nos quedaremos'. Dos horas más tarde las piedras empezaron a llover sobre nuestras ventanas. Una gran piedra como de 7 centímetros atravesó la ventana con un gran estruendo y saliendo por el otro lado del cuarto rompiendo la ventana.

...Hoy es el día de la Inmaculada Concepción de María. A las cuatro de la mañana todas las personas del campo despertaron con la explosión de pólvora. Esta es una forma común de la celebración de las fiestas aquí...

El sacerdote estableció la costumbre de defender la santidad del día por medio de denunciar a los protestantes con tanto odio y fuerza como fuera posible en la misa de la mañana. Él prometió dirigir la procesión hacia nuestra puerta después de la segunda misa, y esta fue la razón por la que los dos hombres vinieron a recomendarnos que huyéramos.

Naturalmente nosotros esperábamos que sucediera lo que había prometido con mucha anticipación... a la hora indicada elevaron una estatua de María en frente de nuestra casa y las personas de cerca y lejos se reunieron. Debe haber habido unas 500 personas reunidas en la calle en frente de nuestra casa, la mayoría de personas eran las que habían asistido a la segunda misa.

Había murmullos y luego silencio cuando el sacerdote se subió a la plataforma a hablar. Él no desperdició ni palabras ni tiempo, fue directo al punto: 'Esta es la casa de Satanás... aquellos que entren allí son condenados...nadie puede hablar con aquellos que entren...', etc. Continué hablando de esta manera durante casi diez minutos gritando con uno de los odios más grandes que alguna vez haya oído. Luego cerró su intervención agitando a la muchedumbre a gritar, 'Casa de Satanás, no queremos a los protestantes... no queremos protestantes'. Hubo una oración de cierre a María contra nosotros y una canción de los malos que éramos. Luego la muchedumbre se fue...

Pasó un corto tiempo después para que la multitud empezara a lanzar piedras en serio. La mayoría de las ventanas del frente están

rotas y piedras y vidrios por toda la casa. La policía y el alcalde estaban entre la multitud, pero esto no era de ayuda puesto que eran ellos quienes antes habían amenazado con sacarnos y clausurar nuestras reuniones. Esta tarde la gente está llegando de todas partes del pueblo a ver la casa de Satanás y la obra que las piedras hacen en los vidrios.⁵⁵

.....

El hecho de que este incidente sucediera el día de la celebración de la Inmaculada Concepción de María es crucial para entender su significado. El conflicto protestante-católico en estos años con frecuencia se centraba en el tema de María y los diferentes papeles que ella tenía dentro de los dos credos cristianos. Una gran procesión y reunión en el día santo católico en honor a María, además, deja conclusiones claras acerca de las lealtades que estaban en juego.

Durante La Violencia, con frecuencia, se asociaba la creencia protestante con otras fuerzas que estaban dispuestas a destruir el tejido social de la nación. En otros contextos en los que cristianos han enfrentado persecución como minoría religiosa, los historiadores han hecho observaciones similares con respecto al espectáculo público, aberraciones y castigos. El experto en religión Tripp York ha sostenido que la naturaleza pública de estas confrontaciones constituían "declaraciones públicas que los gobiernos [hacían] para su pueblo: lealtades que compiten entre sí no se tolerarán".⁵⁶ El Presidente Rojas Pinilla (1953-1957), por ejemplo, asociaba al protestantismo y la falta de unidad religiosa en Colombia con el comunismo internacional.⁵⁷ Las protestas públicas con frecuencia pretendían implicar asociaciones similares. Al desfigurar el lugar de reunión determinado de los menonitas en Anolaima en un día religioso dedicado a una de las figuras más sagradas de catolicismo, el sacerdote estaba comunicando quién pertenecía a una Colombia pacífica, unida y bendecida y quién no. Además, la naturaleza pública y comunal de la procesión en dirección a la casa servía para identificar qué tanta lealtad se había formado y se mantenía. En otras palabras, asistir a misa y participar en el ritmo religioso de la iglesia católica aseguraba a las personas que la lealtad a Colombia estaba intacta. De otra parte, la relación con los protestantes, sus servicios y mensajeros, separaba a las personas de su relación a la comunidad cívica y era interpretada como aberración merecedora de castigo.

La oposición física disuadía a muchos de unirse a estas jóvenes comunidades menonitas y mermaba su crecimiento. Los párrocos eran conscientes de esta correlación y trataban de proporcionar regularmente estos impedimentos a los simpatizantes. El apedreamiento de la casa de Anolaima fue el acto antiprottestante más grande y destructivo que enfrentaron los menonitas y determinó la dirección de la comunidad para el resto del año. La familia Keiser dejó a Anolaima, por temor a que su presencia como extranjeros atrajera la indeseada atención sobre el resto de los creyentes de Anolaima. Cuando se retomaron los servicios después, pocos asistieron.⁵⁸ Después de unos pocos meses, sin embargo, la asistencia empezó a mejorar de nuevo, entre simpatizantes y

creyentes. El sacerdote, con el fin de desanimar el resurgimiento de la comunidad, ordenó a la policía que arrestara a cualquiera que encontraran distribuyendo literatura evangélica en el pueblo. Después de esta amenaza, la asistencia disminuyó otra vez.⁵⁹

El sacerdote y su habilidad para afectar el comportamiento y creencias de los adeptos católicos casi siempre jugó papel central en los temores de los simpatizantes, desanimándolos a que se unieran a la comunidad evangélica. Después de que un hombre borracho armado con un machete y una linterna pasó la noche cazando a dos líderes evangélicos en un área rural cerca a La Mesa, la asistencia a los servicios menonitas declinó significativamente. Más temprano esa misma noche, el hombre había oído el sermón del sacerdote identificando a los protestantes como el enemigo de Dios.⁶⁰ En un informe de 1955 el misionero Laverne Rutschman escribió: “La mayoría de simpatizantes mantienen un profundo temor al sacerdote. A ellos no les preocupa la excomunión, pero sí temen a la violencia o muerte a través de sus representantes o al menos la ruina financiera y el ostracismo social”.⁶¹ Aunque los simpatizantes siguieron asistiendo con frecuencia y participando en la vida evangélica, se inhibían de identificarse completamente como comunidad evangélica y se distanciaban cuando la persecución recrudecía.⁶²

Sólo unos pocos estaban dispuestos a comprometerse en el bautizo, conociendo los retos que deberían enfrentar. En estos años, la asistencia a la iglesia superaba en número considerablemente la membresía de la iglesia. Cuando la persecución se incrementó para los menonitas en Cundinamarca a mediados de los años cincuenta, los bautismos se redujeron. En 1954, el misionero Arthur Keiser informó: “El trabajo en Cachipay no ha sido muy alentador este año. No hemos tenido bautismos y muchos se han trasladado a otros pueblos; nuestro número ha disminuido en vez de aumentar”.⁶³ El mismo año, Laverne Rutschman lamentó que sólo había habido cinco bautismos entre todas las iglesias ese año.⁶⁴

En ese periodo de más intensa persecución, los creyentes de comunidades rurales en los alrededores de Anolaima, Cachipay y La Mesa se convirtieron en actores cruciales en el mantenimiento de las iglesias menonitas en esos pueblos. En 1948, cuando la misión abrió “puntos de predicación” en Anolaima y Cachipay, también empezaron extensiones en una pequeña comunidad llamada La Esperanza.⁶⁵ Para 1955, la mayoría de los creyentes de La Esperanza se habían trasladado a Cachipay o La Mesa y estaban participando en las iglesias e incrementando su número. Incluso dos de los creyentes de La Esperanza trajeron nuevas personas a la comunidad a través del evangelismo y testimonio.⁶⁶ La otra comunidad rural que trajo nueva vida a las iglesias más establecidas fue Peña Negra, una vereda ubicada cerca de dos o tres horas a pie de Cachipay. Esta comunidad empezó como una proyección de la iglesia de Cachipay en 1955. Tres casas, aunque separadas la una de la otra a media hora de camino, respondieron al evangelio y se reunían una vez al mes. Como las familias y personas en Peña Negra experimentaron transformaciones, la comunidad de Cachipay sintió su propia fe revivida. “Durante estos meses”, escribió Rutschman, “Cachipay ha mostrado un interés renovado especialmente debido al estímulo de nuevos creyentes del pueblo”.⁶⁷

A pesar del apoyo de los creyentes en las veredas, para 1955 sólo había 112 miembros en total en las iglesias (22 en Anolaima, 50 en Cachipay y 40 en La Mesa).⁶⁸ Pero el tamaño pequeño de las congregaciones no impidió el proceso de formación. A lo largo de los años de La Violencia, maduraron de grupos inestables de personas a comunidades de iglesia con eclesiologías desarrolladas, que surgieron de sus experiencias de oposición y que ponían en práctica. Aunque ciertamente afectadas por la persecución y la violencia a su alrededor, las comunidades menonitas no eran recipientes pasivos. Por el contrario, eran creyentes que enfrentaban la persecución en una diversidad de formas creativas que incluían la adaptación y la resistencia. Generalmente, la adaptación incluía respuestas que pretendían reducir el grado de persecución o visibilidad de la comunidad creyente. Con mucha frecuencia, adaptaban las prácticas del culto, de tal manera que podían seguir adelante a pesar de la persecución. Al mismo tiempo, la resistencia se daba en el no cumplimiento de las exigencias de funcionarios del gobierno o religiosos. Para estos líderes, con frecuencia, esto significaba confrontación directa con los religiosos o funcionarios municipales. Los miembros laicos, más probablemente, se comprometían con la resistencia porque ignoraban las órdenes oficiales y perseveraban en sus prácticas religiosas. De esta forma, los creyentes identificaron lo que era más importante para su vida comunitaria de iglesia y dejaban el resto, así iban formando profundamente su eclesiología naciente.

Respondiendo a la Persecución: Adaptación

En la vereda de Peña Negra, las familias que respondieron al evangelio enfrentaron una intensa discriminación con severas consecuencias financieras. En un artículo sobre sus experiencias, la misión escribió que “la tienda rural rechazó venderles; un hombre fue multado porque el misionero cruzó un puente para llegar a su casa; más recientemente han sido amenazados con fuertes multas si siguen teniendo los servicios en sus casas”.⁶⁹ Los creyentes en Peña Negra vivían con muy pocos recursos materiales; ver sus recursos reducidos y tener que pagar altas multas no era una situación sostenible. Entonces, ellos se adaptaron. Les pidieron a los misioneros que no visitaran en sus casas, esperando que esto evitara las multas por servicios y cruce del puente, al igual que redujera su visibilidad. Por el contrario, decidieron estudiar la Biblia en secreto en sus casas. Algunos de los creyentes en Peña Negra también enviaron a sus niños al colegio menonita de Cachipay, así sus hijos no tenían que enfrentar el castigo y otros problemas en las escuelas.⁷⁰ Estas opciones identificaban el corazón de los compromisos de los creyentes en Peña Negra. Reunirse y estudiar las Escrituras fueron determinantes para no negociar prácticas centrales de su vida de fe. Por otra parte, decidieron que la presencia de misioneros en Peña Negra, aunque era valiosa, no era vital para la vida de la comunidad. Al hacer estas adaptaciones, pudieron reducir los daños financieros para sus familias, evitar el acoso de sus hijos, y seguir desarrollando sus prácticas de fe más importantes.

La adaptación como respuesta a la persecución también fue implementada en otras comunidades. En La Esperanza, una vereda a pocas horas de Cachipay, tres familias menonitas eran interrumpidas continuamente por el inspector de policía

cuando trataban de reunirse. Como respuesta a esta situación, empezaron a tener su reunión semanal en el campo fuera de la vista de la policía.⁷¹ En otro ejemplo, los creyentes y trabajadores de la misión cambiaron su estrategia en Anolaima frente a la oposición del párroco. Después de que la casa de Keiser fue apedreada en Anolaima, los creyentes cambiaban frecuentemente la fecha y la hora de sus reuniones, con la esperanza de evadir los ojos de la policía y prevenir interrupciones y amenazas.⁷² Estas dos adaptaciones priorizaron la adoración en grupo regular. A pesar de la oposición y las amenazas, las comunidades en La Esperanza y Anolaima mantuvieron sus prácticas de adoración semanales, adaptando el lugar y el horario de las reuniones con el fin de reducir la visibilidad y la probabilidad de interrupciones y persecuciones.

Algunas veces, las adaptaciones eran acciones individuales, no necesariamente la respuesta de toda una comunidad. Algunas veces las amenazas eran dirigidas a la comunidad en general, pero ocasionalmente lanzaban amenazas más concretas a personas o sus familias. La vida de Tulio Pedraza, por ejemplo, fue amenazado muchas veces durante las procesiones religiosas en Anolaima. Aunque la familia creía que las amenazas no se iban a cumplir, no querían arriesgarse a ser heridos, así que Tulio y su esposa, Sofía, pasaban la noche en el colegio de Cachipay de vez en cuando.⁷³ Estas acciones no daban forma a las prácticas de adoración per se, pero sentaron un precedente de respuesta no violenta a las amenazas y violencia. En vez de reunir a un grupo de hombres armados para defender a la familia Pedraza, Tulio y Sofía silenciosamente salían furtivamente del pueblo por la noche, hasta que las emociones se habían calmado.

Por supuesto, la adaptación no siempre fue una solución ideal, algunas veces llevaba a los creyentes más lejos de las comunidades de la iglesia lo que no les permitía que recibieran ningún tipo de apoyo ni formación. Por ejemplo, en 1955 la misionera Janet Soldner visitó a una pareja en su casa y los acompañó mientras aceptaban a Cristo. Sin embargo, como respuesta a la fuerte oposición de la familia de la esposa, la pareja decidió no asistir a los servicios. En vez de esto, ellos estudiaron las Escrituras juntos en su casa, sacando sus propias conclusiones de fe. Aunque estaban desarrollando una fuerte práctica personal del estudio de las Escrituras, lo estaban haciendo sin el acompañamiento y discernimiento de la comunidad de fe. Un año después de su conversión, Soldner los visitó y encontró que estaban estudiando Ezequiel, concluyendo del texto que sólo los sacerdotes podían perdonar los pecados. Aunque Soldner lamentó su falta de experiencia con el mensaje del Nuevo Testamento, también afirmó su impulso, y escribió: “Ellos están buscando sinceramente la verdad y el Dios verdadero permitirá ver Su voluntad a un verdadero buscador”.⁷⁴

Como se ha visto en los anteriores ejemplos, una de las más comunes adaptaciones hechas por los creyentes menonitas en Cundinamarca fue reducir la visibilidad de sus servicios de adoración. Los creyentes estaban dispuestos a hacer concesiones en muchas de las áreas de su vida religiosa. Por ejemplo cuando repartían folletos y eran quemados o ellos eran enviados a prisión, recurrieron al evangelismo personal con amigos y familiares. Pero la adoración en comunidad era uno de las prácticas centrales de su fe,

junto con el estudio bíblico personal. Puesto que los creyentes vivían en lugares esparcidos en todo el campo y, naturalmente, no se encontraban en sus actividades diarias, congregarse era el fundamento para la identidad de la comunidad. Por lo tanto, cuando aumentaba la resistencia, se hacían adaptaciones para seguir la adoración comunitaria con regularidad. Cambiaban los horarios y lugar de las reuniones frecuentemente, algunas veces cada semana, para que así fuera más difícil que los detectaran. En vez de hacer las reuniones en un lugar público central que pudiera ser fácilmente ubicado por las autoridades, los servicios se hacían en casas. Estas reuniones más pequeñas, además, permitían espacios de adoración más participativa que recaían menos en cualquier líder en particular, y en lugar de esto, incorporaba creyentes de todos los géneros, edades, y etapas de fe. En medio de épocas de oposición más severa, los menonitas en Cundinamarca decidieron adaptar sus prácticas en formas que no sólo reducían la visibilidad sino también fortalecían las relaciones dentro de la comunidad y priorizaban la adoración en comunidad como práctica central de fe menonita.

Respondiendo a la Persecución: Resistencia

La adaptación no fue la única forma en que los menonitas respondieron a la persecución. En muchas situaciones, los menonitas —misioneros extranjeros y colombianos— decidieron resistir en vez de adaptarse a las circunstancias de discriminación. En la historia menonita, la resistencia tomó por lo menos tres formas de incumplimiento de la ley y recurrir a las autoridades para que cambiaran el trato que le daban a los evangélicos. La resistencia acudiendo a las autoridades fue el método más comúnmente empleado por los menonitas cuando la oposición que estaban enfrentado venía de las autoridades municipales (más que del sacerdote). En muchos casos, estas apelaciones ayudaron a mejorar las circunstancias que los menonitas estaban enfrentando, como cuando Armando Hernández presentó una queja al inspector para que retirara la basura que habían lanzado al frente de la iglesia en La Mesa.⁷⁵

La persistencia fue una segunda forma de resistencia: un rechazo a adaptar las prácticas por exigencias de la oposición. Probablemente esta fue la forma más común de resistencia, practicada por casi todos los creyentes menonitas en algún momento durante La Violencia. Finalmente, hubo un número de ejemplos de menonitas que activamente trataban de mostrar amor a todos aquellos que se les oponían o los amenazaban. Ésta también fue una forma de resistencia que expresaba incumplimiento porque se rehusaba a aceptar la oposición en sus propios términos. En vez de tratarlos como enemigos, los menonitas respondían a sus oponentes en formas tan completamente opuestas al marco aceptado de la autoridad justa versus el perturbador malvado.

Hay otro ejemplo en la historia menonita de solicitud a la jerarquía católica para que hubiera un trato menos discriminador. Uno de los primeros convertidos a la fe menonita en Colombia fue un joven de Cachipay, llamado Luis Eduardo Saravia. No se intentó evangelizarlo formalmente, pero él tenía un interés establecido por la religión desde la época que se estaba formando para ser sacerdote. Sin embargo, sus

dudas lo llevaron salir de ese entrenamiento y, tal vez, también a considerar una fe evangélica. En julio de 1947 visitó la oficina de Gerald Stucky y le hizo algunas preguntas acerca de la fe menonita durante dos horas, decidiendo, finalmente, aceptar a Cristo al final de la reunión. El 21 de julio de 1947, fue bautizado en el primer bautismo de la Iglesia Menonita en Colombia.

Debido a que Saravia se había estado preparando para ser sacerdote en la Iglesia Católica, su conversión no pasó desapercibida, poniéndolo en desacuerdo tanto con su familia como con todo el pueblo. A finales de julio, el sacerdote de Cachipay emitió un mandato oficial contra cualquiera que hablara con Saravia; aquellos que lo hicieran eran amenazados de ser excomulgados de la Iglesia. Los amigos de Saravia no lo saludaban en la calle, y su familia le pedía que saliera del pueblo. Rehusando aceptar las amenazas del sacerdote, Saravia viajó a Bogotá a hablar con el Arzobispo. El sacerdote de Cachipay era relativamente nuevo en el puesto, y Saravia esperaba que la situación mejorara antes de que se tornara más difícil. Al día siguiente el Arzobispo envió a un sacerdote de Bogotá para que investigara y, a las pocas semanas, las amenazas de excomunión, aparentemente, cesaron y los residentes de Cachipay volvieron a saludar abiertamente a Saravia.⁷⁶ En este caso particular, un creyente menonita se resistió al tratamiento que recibía del sacerdote recurriendo a la autoridad más alta en la jerarquía católica. Sin embargo, este relato viene de 1947, un año antes de que empezara La Violencia. Este relato es un testimonio de la clase de tratamiento que los evangélicos tenían que enfrentar aún antes de ese período, pero es difícil imaginar que apelar al liderazgo católico haya dado un resultado similar a principios de los años cincuenta.

Como representantes legales del colegio menonita, los misioneros tenían frecuentes encuentros con los oficiales con respecto al status del Colegio Evangélico (luego Americano) en Cachipay, especialmente durante la presidencia de Rojas Pinilla. Su principal modo de operación en estos encuentros era apelar a los funcionarios del gobierno para que hubiera un cambio en el tratamiento o en la aplicación de la ley. En estas negociaciones, ellos se inclinaban por el apoyo e intervención de la Embajada de los Estados Unidos, una postura que está abierta a la crítica. Al mismo tiempo, sin embargo, los misioneros diseñaban un método de resistencia que se acercaba bastante a la incidencia política. La historia más completa de los intentos de cerrar el colegio de Cachipay y la respuesta de los misioneros será narrada en el Capítulo 4.

Todos estos ejemplos apuntan a una realidad importante en la experiencia de persecución menonita en Colombia: se resistió a la persecución que parecía extenderse desde el abuso de poder. Al mismo tiempo que los menonitas se adaptaban al acoso, ostracismo, e interrupciones de los vecinos, no aceptaron de manera pasiva el abuso de poder de los funcionarios del gobierno, la policía o sacerdotes. En las situaciones en que los menonitas fueron encarcelados, se les ordenó cerrar sus colegios o que dejaran el evangelismo y la adoración, invariablemente se recurría a las autoridades más altas. Esta no siempre fue una estrategia efectiva, entendida como resultante en una situación completamente resuelta, sino que, de manera consistente llevó a una reducción en la persecución o demora del resultado esperado.

Respondiendo a la Persecución: Resistencia en la forma de Perseverancia

Además de confrontar a los funcionarios, los menonitas también tenían que resistir la persecución que recibían por mantener sus prácticas de fe a pesar del acoso y persecución. Esta clase de resistencia, que continuaba frente a la oposición, se expresaba a nivel individual y de comunidad. Excepto por un corto período de tiempo en Anolaima, nunca acabaron los servicios en La Mesa, Anolaima o Cachipay. Tal vez no pudieron tener grandes servicios evangelísticos afuera, pero los creyentes seguían reuniéndose regularmente, incluso haciendo nuevas construcciones para sus reuniones.

La construcción era una especialmente flagrante forma de resistencia, y los últimos años de persecución fueron irónicamente el período clave para el desarrollo de permanentes construcciones y propiedades para la iglesia. Hasta 1952, la comunidad de Cachipay se estaba reuniendo en casas de bahareque que se construían en dos días. Ese año empezaron a construir una casa en cemento y bloque, aunque no terminaron hasta 1956.⁷⁷

La comunidad en Anolaima decidió que necesitaban su propia construcción por ese mismo tiempo. Después de 6 años de reunirse en casas o afuera en patios, ya querían algo más permanente, con un espacio para la escuela dominical y los cultos. En 1954 la congregación de Anolaima estaba en capacidad de pedir prestado suficiente de un fondo rotatorio para comprar un lote y construir de acuerdo con sus propios propósitos.⁷⁸ Ellos habían ahorrado una pequeña cantidad de dinero para contribuir al proyecto, y los creyentes proporcionaron la mayoría de la mano de obra para el edificio. Los miembros esperaban que al tener un lugar permanente de reunión podría atraer más personas del pueblo.⁷⁹

El historiador David Hamblin ha observado la importancia de estos procesos de construcción en la vida de las comunidades protestantes de Colombia. Al trabajar juntos para ahorrar, pagar los préstamos, construir y remodelar su lugar de reunión, los creyentes se separan físicamente de la comunidad general y forman su identidad particular.⁸⁰ Las generalizaciones de Hamblin ciertamente se aplican a los menonitas de Cachipay y Anolaima, que se habían convertido a la fe menonita desde una fe católica repleta de velas, imágenes de santos, y procesiones. Mientras los católicos se basaban en acciones muy concretas en la adoración, la expresión evangélica tendía a centrarse alrededor de conceptos abstractos como la creencia.⁸¹ A demás en una pequeña comunidad, el edificio de la iglesia católica era el principal símbolo social y cultural y una fuente de profundo orgullo que expresaba el valor de la religión dentro de la comunidad.⁸² En este contexto, una construcción que los menonitas pudieran identificar como "propia" era significativa en la legitimización de su fe y comunidad, especialmente ante los ojos de sus amigos residentes del pueblo.

En segundo lugar, es significativo que estos dos edificios fueran levantados o comprados durante un período de persecución. La reunión en casas era una forma más se-

gura y menos amenazante para el estatus quo que consagrar un edificio exclusivamente para la reunión de cristianos protestantes. Sin embargo, la necesidad de estos edificios vino de las comunidades y en el proceso de ahorrar dinero cada semana, poniendo el cemento y decorando, ellos se resistieron a las exigencias de permanecer callados y proclamaron su identidad con más denuedo en medio de aquellos que los discriminaban.

Las personas también perseveraban en su fe, a pesar de pruebas personales muy duras. Vernelle Yoder escribió acerca de una joven mujer de la comunidad de La Mesa: "Apenas la semana pasada una de las jóvenes volvió a casa después de una reunión de oración [pero] ellos no la dejaron entrar argumentando que no alojaban protestantes. Ella estuvo fuera de casa por varios días. Ahora ha vuelto, pero la tratan cruelmente. Su determinación es seguir a Cristo, cueste lo que cueste".⁸³ Verónica Vargas fue otra creyente que resistió la oposición siguiendo su práctica de fe. Un año después de su conversión, Vargas continuaba compartiendo su fe abiertamente con todos aquellos que pasaban por su casa. Aun cuando su arrendatario la amenazó con una acción legal y sus vecinos se quejaron, Vargas siguió evangelizando públicamente.⁸⁴

Un aspecto interesante de la historia de Verónica es que el mensaje evangélico y su experiencia le dieron las herramientas que necesitaba para resistir la oposición. En 1957 la iglesia católica organizó una semana de misión cruzando la calle del colegio menonita en Cachipay. Cada mañana, un grupo de monjas y sacerdotes tocaban música y daban sermones con los parlantes, y durante la semana ofrecieron bautismos gratis a cualquiera que estuviera interesado. La familia Vargas vivía cerca y, por lo tanto, estaban un poco presionados por los religiosos católicos. A medida que la semana avanzó, sin embargo, Verónica sintió más denuedo por defender su fe. En un punto, las monjas interrogaron a Vargas acerca de María, preguntándole si María había tenido otros hijos además de Jesús. Vargas respondió que Jesús era el primogénito de María y unigénito de Dios. Las monjas estaban impresionadas por su conocimiento de las Escrituras y no le hicieron más preguntas.

Gerald Stucky, que había observado el intercambio de Verónica con las monjas, escribió más tarde en su diario: "fue increíble que una mujer que escasamente podía leer no hubiera tenido problema en responderle con la Palabra a estas hermanas educadas ... La Palabra de Dios ... dio nuevo nivel a los creyentes".⁸⁵ Cuando Antonio y Verónica empezaron a estudiar las Escrituras juntos, años antes de trasladarse a Cachipay, Antonio tenía que leerle los pasajes a Verónica, porque ella era analfabeta.⁸⁶ La vida en una comunidad de fe donde todos aprendían y estudiaban juntos, sin embargo, la empoderó para responder enérgica y abiertamente. Incluso cuando las monjas altamente educadas trataron de atraparla con juegos de palabras teológicos, Verónica pudo resistir recibiendo su trampa como una oposición. Al contrario, ella la convirtió en una oportunidad para evangelizar.

De acuerdo con los relatos disponibles, en términos generales los líderes y los creyentes laicos pudieron haber respondido en forma diferente a la persecución. Como los representantes más visibles de sus comunidades, los líderes de las iglesias eran los

que se relacionaban más directamente con las autoridades. Por otra parte, los creyentes laicos eran probablemente los que más resistían perseverando en el evangelismo, asistencia a la iglesia, y con los estudios bíblicos. Mientras que la adaptación conservaba las prácticas más importantes para su fe, la resistencia mostró que los creyentes no serían disuadidos de su fe o prácticas con amenazas y persecución. Esto no quiere decir que ellos no creyeran que esto sucedería; había muchos ejemplos que mostraban lo contrario. Más bien, al continuar sus prácticas, los creyentes liberaban a sus comunidades para proclamar y vivir sus creencias en medio de todas las restricciones y obstáculos que amenazaba con refrenarlos.

Respuestas a la Persecución: Resistir con Amor al “Enemigo”

La resistencia tomó una tercera forma en estos años. Simplemente, los creyentes y misioneros trataron de amar a aquellos que traían amenazas y violencia contra ellos. Por supuesto, no siempre tuvieron éxito. Los misioneros, en especial, algunas veces empezaban a vilipendiar la fe católica y especialmente a los sacerdotes. A pesar de estas fallas humanas, también hubo ejemplos de resistencia con amor. Tulio Pedraza, el creyente de Anolaima quien perdió su negocio de ataúdes después de convertirse, fue uno de los que sobresalió por su muestra de amor a la luz de tanto odio. El misionero Gerald Stucky escribió lo siguiente acerca de Pedraza dos años después de que perdiera su negocio.

.....

La persecución ha continuado. Los hijos de Tulio fueron humillados en la escuela pública por ser protestantes. Su propiedad y las vidas de su familia han sido continuamente amenazadas. Sus amigos se rehúsan ahora a hablar con él en la calle; las tiendas se rehúsan a venderle; él se ha convertido en un paria por causa de Cristo. A pesar de esto, Tulio continúa firme en su fe, confiando en el Señor día a día. Él no guarda odio en su corazón hacia aquellos que le han hecho maldades. Él sigue dando testimonio de la luz que encontró en Cristo. Tulio es un testigo viviente del poder del Evangelio para superar el bien con mal.⁸⁷

.....

Raúl, el hijo de Pedraza, recuerda la forma en que su padre se volvió amigo del carpintero que montó el sacerdote para que le hiciera competencia. En vez de rechazar al hombre que le había quitado todos sus clientes, Pedraza le causó tal impresión que el carpintero donó el ataúd para el entierro de Pedraza cuando murió en 1964 y asistió a su funeral, aunque era un servicio explícitamente menonita.⁸⁸

Para otros, el camino de amor era más difícil. En medio de las amenazas de cerrar el colegio de Cachipay, el misionero Arthur Keiser escribió: “Hemos estado orando por el alcalde y los sacerdotes y por la experiencia pasada esa es una cosa peligrosa de hacer. También hemos estado pidiéndole a Dios que nos ayude a amarlos y perdonarlos”.⁸⁹ A pesar de fuertes incidentes de anticatolicismo –hubo algunas cartas bastante fuertes que los misioneros enviaron a la Junta de Misiones– los misioneros menonitas trataron de buscar la reconciliación con las autoridades católicas. En 1950 el lugar de reunión de Anolaima fue apedreada mientras la comunidad estaba reunida adorando. En respuesta, la comunidad empezó a orar por el sacerdote, y pronto el misionero Keiser pudo concretar una reunión con él. “Hemos tenido largas conversaciones acerca de doctrina y hemos estudiado la Biblia juntos”, escribió Keiser. “Un sacerdote y un misionero hablando, estudiando la Biblia juntos, era algo que nunca se había escuchado aquí en Colombia. Es verdad que Dios con frecuencia responde a nuestras oraciones más allá de nuestra fe”.⁹⁰

Algunas veces estas acciones de amor daban como resultado que el enemigo se convertía en amigo o creyente. Wenceslao Flores y su esposa, Anatlilde, habían sido de los primeros que habían respondido al evangelio en Cachipay y su casa fue el primer sitio de reuniones para los servicios en ese pueblo. Debido a su fe evangélica y su involucramiento en la comunidad menonita, el vecino de Flores, Anselmo Guerrero, amenazó con matar a Wenceslao. Guerrero y su padre poseían un arma y un machete, así que esta amenaza debía tomarse en serio; la familia Flores tenía miedo. Sin embargo, poco tiempo después, la esposa de Guerrero se enfermó gravemente. La camioneta de la misión, con frecuencia, servía de ambulancia en las urgencias que ocurrían, así que Flores fue a pedir su uso para llevar a su vecina al hospital. Gerald Stucky la llevó y ella se recuperó muy pronto. Después de este incidente, Guerrero estaba más abierto al Evangelio y Flores empezó a guiar estas dos familias a la adoración y al estudio de la Biblia. El primero de enero de 1953, Flores, Guerrero y sus esposas fueron bautizados en la iglesia.⁹¹ La respuesta no violenta de Flores ante las amenazas de su vecino, la forma en que encontró ayuda para la esposa de Guerrero, y su voluntad para perdonar a su vecino y compartir las escrituras con él son todos ejemplos de amor como resistencia. Al responder a la persecución con amor y oración, los creyentes desarmaban a sus detractores, haciendo difícil probar que los protestantes en realidad eran moralmente perturbados y una amenaza al orden social. Al mismo tiempo, los creyentes profundizaban su fe y practicaban el modelo de Jesús de amar a los enemigos.

Nuevas Prácticas y Teología en Medio de la Persecución

Las jóvenes comunidades menonitas en Cundinamarca se estructuraban siendo moldeadas por la persecución y discriminación que experimentaron durante La Violencia. Algunas ya se han descrito anteriormente: cómo la adoración en comunidad y el estudio de la Biblia surgieron como prácticas centrales y no negociables; cómo las reuniones en casa animaron la participación e intimidad; cómo las comunidades reivindicaron el espacio público e identidad construyendo iglesias; cómo los creyentes

aprendieron a preservar sus prácticas de fe personales; y respondieron a las amenazas con amor en vez de violencia. Hay otros ejemplos, sin embargo, que no se ajustan a las categorías de adaptación y resistencia. Por el contrario, estos ejemplos muestran como las prácticas internas de la comunidad fueron moldeadas durante el período de persecución, no necesariamente como una respuesta directa a la oposición, sino afectada por ésta.

Experiencias compartidas de persecución inspiraban tanto la reflexión teológica como la acción concreta dentro de las comunidades. Aunque no parecía que hubo una extensa reflexión teológica sobre esta situación, por lo menos había una asociación entre ser cristiano menonita y ser perseguido, puesto que ésta era la única experiencia en la que los creyentes tenían que inspirarse durante los primeros años. Raúl Pedraza, de Anolaima, también recuerda algunas discusiones internas que mostraban paralelos entre la experiencia colombiana y la historia de los primeros anabautistas.

.....

[La experiencia de persecución] nos enseñó que parte de la vida cristiana menonita es ser una iglesia perseguida. Los misioneros tuvieron esto en cuenta. Al mismo tiempo nos enseñaban acerca de la Reforma del siglo 16, también nos mostraron que los creyentes eran perseguidos y usaban estas historias en los sermones o en los devocionales. Entonces, todo esto nos hizo tomar conciencia de que ser menonita no es ser una iglesia de dulzura, sino ser una iglesia perseguida.⁹²

.....

En el periodo de La Violencia, estos temas teológicos permanecieron sin desarrollarse; fueron reflexiones más que cualquier otra cosa. Sin embargo, en los años ochenta, cuando la Iglesia Menonita en Colombia empezó a dar pasos adelante hacia un involucramiento mayor en el contexto local y nacional, estas asociaciones entre ser perseguido y seguir a Cristo se desarrollaron en consideraciones más complejas sobre la iglesia sufriente.

Al compartir el desprecio de las autoridades y, algunas veces, de sus vecinos, los menonitas aprendieron a considerarse el uno al otro como su comunidad primaria, formada por la adoración en comunidad y el estudio bíblico. Esta identidad de comunidad pronto evolucionó en varias expresiones de ayuda mutua, que servían para fortalecer los lazos entre los miembros de la iglesia. Después de que Tulio Pedraza perdiera su negocio de ataúdes, por ejemplo, la familia luchaba para subsistir hasta el fin de mes. En respuesta, los creyentes que tenían fincas traían productos para compartir con la familia Pedraza cuando había servicios de adoración o estudio bíblico en Anolaima.⁹³

Algunas veces, la ayuda mutua era una respuesta a circunstancias generadas por la persecución, pero otras veces, era simplemente respuesta a las necesidades generales dentro de la comunidad. Elvia Sánchez, un miembro de la iglesia de la región rural de Peña Negra, recuerda como la comunidad se organizaba para ayudar a los miembros que estaban enfermos.

.....

Por ejemplo en las áreas rurales, si un niño, niña o mujer se enfermaba, generalmente buscaban a alguien, cualquiera que estuviera cerca, que pudiera acompañarla, puesto que salir del campo para ir al pueblo, siempre era difícil. Entonces, si una persona estaba enferma y no podía irse por sus medios, hacían una cama portátil, ponían ahí a la persona y la cargaban. Un grupo de hombres se reunían y cada uno cargaba durante un rato hasta que llegaban al hospital o al lugar en que le prestaran la ayuda que esa persona necesitara. Cuando no era tan grave, como cuando alguien necesitaba alguna medicina o tenía que pagar una cita médica, cualquiera que tuviera, aportaba o entre todos hacían una colecta y le ayudaban. Pero nunca permitimos que alguno sufriera necesidades si podíamos ayudar con algo. Esta siempre ha sido nuestra forma, siempre desde que la iglesia llegó a nosotros.⁹⁴

.....

Al compartir la comida, los recursos y los servicios dentro de su comunidad, los menonitas formaron una identidad de comunidad de ayuda mutua y asistencia que los ayudó a sostenerse en tiempos de oposición. Al mismo tiempo que perdían la aprobación de sus vecinos y autoridades municipales, ganaban nuevas amistades que sustituían a sus familias en tiempos de prueba. La persecución y el tamaño pequeño de las comunidades llevaron a un grado mayor de formación de la comunidad para las jóvenes iglesias menonitas durante La Violencia. Al tener que trabajar juntos para enfrentar las presiones externas, estas comunidades marginadas desarrollaron un fuerte sentido de su propia identidad y aprendieron a responder a la opresión que enfrentaban desarrollando prácticas de ayuda mutua que aseguraba que los miembros más vulnerables de la comunidad recibieran cuidado.

Conclusión

Las experiencias de persecución y discriminación en los años 40 y 50 moldearon profundamente las nacientes iglesias menonitas. Parte de esta formación fue externa, forzada sobre los creyentes y sus comunidades. El crecimiento fue lento porque solo unos pocos estaban dispuestos a enfrentar la ira de los sacerdotes y vecinos y los miembros fluctuaban como las subidas y bajadas de la estabilidad política. Como resultado, los primeros creyentes aprendieron lo que significaba el amor de Dios y vivir con otros en pequeñas comunidades compuestas por nuevos creyentes. Gran parte de la formación de este período, sin embargo, se originó desde dentro de la comunidad. Aunque las comunidades eran pequeñas se sostenían y revivían por el testimonio de creyentes rurales que se trasladaban a los pueblos y la presencia de creyentes de mucho tiempo que podían ser parte de la comunidad eclesial por primera vez. En medio de gran antagonismo, los creyentes se centraban en compartir su fe con los vecinos y apoyar a aquellos cuyos negocios habían sido boicoteados por ser “protestantes”. Ellos también trabajaban para proporcionar algunos vestigios de estabilidad para sus comunidades. Aunque eran propietarios de pequeños negocios, campesinos, amas de casa, y niños, los creyentes generosamente donaban dinero, suministros, y mano de obra para construir sus lugares de reunión, edificaciones que serían el testimonio físico a pueblos que deseaban negar su presencia.

Además, los creyentes respondían directamente a la persecución que experimentaban. Algunos adaptaban sus prácticas para reducir la visibilidad de su comunidad; se reunían en secreto en casas, enviaban a sus hijos a los colegios menonitas, y cambiaban los lugares de reunión al campo, lejos de la vigilancia de los sacerdotes e inspectores de policía. En otras ocasiones los creyentes resistieron la discriminación que tenían que sufrir, exigiendo los derechos y exigiendo a las autoridades locales para que cambiara la forma en que eran tratados. Los creyentes también resistieron perseverando en sus prácticas. Una de las respuestas más comunes a la persecución era seguir reuniéndose, dando testimonio, orando y estudiando la Biblia juntos a pesar de las órdenes contrarias. Aunque menos común, algunos creyentes y misioneros hicieron

un esfuerzo concertado de amar a aquellos que se les oponían. Se reunían para orar por los sacerdotes de los pueblos o trataban de entablar amistad con vecinos particularmente hostiles.

Sus respuestas de adaptación y resistencia moldearon su eclesiología en formas particulares. Al adaptar sus prácticas, con el tiempo los creyentes, inevitablemente, priorizaron ciertas prácticas como centrales de la vida menonita; otras prácticas, mientras tanto, eran consideradas como valiosas pero prescindibles en tiempos de crisis. Por lo general, las tres prácticas que nunca abandonaron durante los años de persecución fueron los servicios de adoración, el estudio de la Biblia y el evangelismo personal. Los creyentes adaptaron estas prácticas para que fueran menos visibles a las autoridades, organizándolas alrededor de la vida doméstica en vez de una iglesia formal o un horario programado. Verónica Vargas, por ejemplo, evangelizó a otras mujeres cuando se reunían a lavar la ropa en el río, una opción que atraía mucha menos atención de las autoridades.⁹⁵ Otras prácticas, tales como el evangelismo itinerante o servicios públicos fueron descontinuados hasta que la oposición disminuyera. De esta forma, los creyentes afirmaron que estudiar la Biblia junto con otros creyentes y compartir su fe con familiares y amigos eran prácticas centrales de su comunidad de fe, sin importar la persecución que enfrentaban.

La resistencia definió la eclesiología de los primeros menonitas colombianos de otra forma. En vez de redefinir las prácticas internas de la comunidad eclesial, la resistencia causó reivindicaciones de las relaciones entre la iglesia y el Estado. En primera instancia, cuando los miembros de la iglesia se resistían perseverando en sus prácticas a pesar de la oposición y órdenes de hacer lo contrario, estaban haciendo un pronunciamiento claro acerca de la división entre iglesia y Estado y su lealtad a la iglesia. Mientras la Iglesia Católica fusionaba la membresía de la Iglesia con la ciudadanía, la resistencia menonita proclamaba que su iglesia estaba totalmente separada del Estado, hasta el grado que rechazaba las leyes del Estado cuando entraban en conflicto con las convicciones y prácticas de la iglesia. Por otra parte, cuando la resistencia tomaba forma en la apelación a las autoridades, hicieron reclamaciones nuevas e innovadoras acerca de la libertad religiosa. A pesar de la falta de precedentes, los líderes de la iglesia seguían insistiendo en la delimitación entre gobierno y autoridad eclesial orientada hacia las libertades de las comunidades menonitas. Aunque no hubo una completa provisión legal para la libertad religiosa en Colombia hasta 1991, la resistencia de las comunidades menonitas en los años cincuenta puede ser vista como la precursora hacia un movimiento más amplio que finalmente llevó al cambio de la Constitución de Colombia. El hecho de que esta clase de resistencia se hubiera llevado a cabo sin violencia y en algunas ocasiones con la intención explícita de “amar al enemigo”, indica los comienzos de una eclesiología anabautista que abrazaba una comprensión de la iglesia como una alternativa, una comunidad de contracultura.

Las iglesias también desarrollaron un fuerte sentido de iglesia como una comunidad de creyentes. Las comunidades eclesiales eran pequeñas y marginadas, por lo tanto, las personas aprendieron a depender los unos de los otros no solo en su

edificación espiritual, sino también para apoyo emocional y comunidad social. La iglesia para ellos era mucho más que simplemente un lugar para adorar y estudiar la Biblia; también era una comunidad de personas a quienes recurrir cuando se sentían aislados o rechazados por los otros y un espacio al que sabían que pertenecían. Para los creyentes comprometidos, estas primeras iglesias menonitas conformaban una nueva familia.

Durante La Violencia esta identidad de comunidad se extendió a la ayuda mutua entre los miembros de la iglesia. Los creyentes voluntariamente compartían los bienes y recursos con el fin de que las personas más necesitadas de la comunidad no se quedaran sin nada. Volviéndose hacia dentro y fortaleciendo entre sí no sólo sus lazos espirituales, sino sus conexiones materiales, sociales y emocionales, los primeros creyentes menonitas proclamaban una eclesiología que visualizaba a la iglesia como una comunidad de creyentes, tanto dentro como fuera de los espacios oficiales de adoración. Esta eclesiología fue determinante en la identidad de la Iglesia Menonita durante décadas y fue especialmente destacada a medida que los creyentes se trasladaban a Bogotá en los años sesenta e intentaban crear comunidades en ese disperso ambiente urbano.

A nivel teológico, las iglesias desarrollaron una idea de la relación entre ser seguidores de Cristo y ser perseguidos. Esta primera generación de cristianos no tenía ninguna otra asociación de lo que significaba ser evangélico más allá de ser una minoría perseguida. Durante los años cincuenta, ésta fue una impresión básica, no una eclesiología desarrollada. No obstante, fue algo que las iglesias vivían y experimentaban. Además, esto evitó una eclesiología que identificara a la iglesia como un paraíso, un lugar protegido donde los creyentes serían inmunes al sufrimiento que el resto del mundo experimentaba. Así como la idea de iglesia como familia surgió más adelante en su historia, más allá del período de La Violencia, así la idea de iglesia como un cuerpo que sufre reaparecería en años posteriores cuando los creyentes empezaron a comprometerse con los retos del contexto colombiano más abiertamente. La formación del período de la persecución, la forma en que los creyentes se unieron y se vieron obligados a responder creativamente al contexto, tuvo repercusiones que fueron más allá de un período histórico.

Notas capítulo 2. “Ser menonita no es una iglesia de dulzura”

- 1 Se llamaba esa agencia el General Conference Foreign Mission Board.
- 2 Jaime Prieto, *Mission and Migration*, trad. y ed. por C. Arnold Snyder (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2010), 134. Popularmente se conoce la enfermedad Hansen como lepra.
- 3 Mary Becker Valencia, “Commission on Overseas Mission General Conference Mennonite Church 100-Year History: Colombia,” manuscrito (sin fecha), en posesión de la autora, 1.
- 4 David Hamblin, “A Social History of Protestantism in Colombia,” 66.
- 5 Becker Valencia, “Colombia,” 1-2.
- 6 Carta de Arthur Keiser a “Whom it May Concern,” 2 de junio, 1955.
- 7 “A Short History of the Mission Work in Colombia by the General Conference of Mennonites in N.A.,” 1 de nov, 1940; Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 de julio 2011.
- 8 AE Kreider, “Report to the Board of Missions”, 1948.
- 9 Mary Liam Gallagher, “Social Class and Social Change in the Colombian Family” (Tesis del doctorado, Saint Louis University, 1964), 25.
- 10 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller; 21 de junio de 2011.
- 11 Rodrigo Parra Sandoval, *Análisis de un Mito: La Educación como Factor de Movilidad Social en Colombia* (Bogotá: Universidad de Los Andes, 1973), 58.
- 12 Aline Helg, *La Educación en Colombia: 1918-1957, Una historia social, económica y política* 2 ed. (Bogotá: Plaza & Janes, Universidad Pedagógica Nacional, 2001), 251.
- 13 Helg, 50.
- 14 Helg, 253
- 15 Para una historia más completa del Colegio Americano en Cachipay, ver Capítulo 4.
- 16 Gerald Stucky, Station Diary: 1945-1951, julio 21, 1947.
- 17 Raúl Pedraza, “Memorias de la iglesia menonita de Cachipay” (Tesis, Seminario Bíblico Menonita de Colombia, 1993), 10.
- 18 Jorge Saenz Olarte, Jesus Megarejo Rey, y Ernest Santos Serrano, “Censo de Población de 1951: Departamento de Cundinamarca” (Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 1954), ftp://190.25.231.247/books/LD_809_1951_V_1.pdf (accedido 3 Aug 2011), 12.
- 19 “Churches Organized,” *Colombian News* 11 (Abril 1, 1955).
- 20 “Censo de Población de 1951: Departamento de Cundinamarca,” 12.
- 21 William Philip Thornton, “Protestantism: Profile and Process. A Case Study in Religious Change from Colombia, South America” (Tesis del doctorado, South Methodist University, 1981), 101.
- 22 Thornton, 101.
- 23 Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia* (Cranbury, New Jersey: Associate University Press, 1976), 19.
- 24 Laverne Rutschman, Activity Report First Quarter—1955.
- 25 Laverne Rutschman, Activity Report First Quarter—1955.

- 26 James D. Henderson, *Modernization in Colombia: The Laureano Gómez Years, 1889-1965*, (Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2001), 414. Ver Apéndice 1. Distribution of Violencia-Related Deaths by Department.
- 27 Juana B. Bucana, *La Iglesia Evangélica en Colombia: Una historia* (Bogotá: Asociación Pro-Cruzada Mundial, 1995), 155; Quarterly Report from Helen and Arthur Keiser to Board of Missions, Octubre-Diciembre, 1958.
- 28 Carta de Gerald Stucky a Conservative Baptist Foreign Mission Society, 11 de febrero, 1957.
- 29 Guillermo Vargas Rincón, entrevista por Janna Hunter-Bowman y Elizabeth Miller, 8 de julio, 2010.
- 30 Carta de Janet Soldner a un miembro de Board of Missions, junio 18, 1953.
- 31 Carta de Alice Bachert, 31 de enero, 1956.
- 32 Guillermo Vargas Rincón, entrevista por Janna Hunter-Bowman y Elizabeth Miller, 8 de julio, 2010.
- 33 “Souls Can Be Bought Only with the Blood of the Lamb,” *Colombian News* 4 (1 de enero, 1953), 3.
- 34 Gerald Stucky, Station Diary: 1952-1961, 24 Nov 1952; 10 May 1954; 8 May 1956; *Colombian News* 3 (Abril 1, 1953), 3.
- 35 Hamblin, 186.
- 36 Gerald Stucky, “It’s Happening in Colombia,” 13 de enero, 1952.
- 37 Armando Hernández, “La Obra Menonita en La Mesa, Cundinamarca, Colombia,” email de Armando Hernández a Elizabeth Miller, 11 de agosto, 2013.
- 38 Laverne Rutschman, “Report”, Feb 1953; Laverne Rutschman, “Report of Activities of the Mennonite Mission in Colombia,” Sept 30, 1953.
- 39 Raúl Pedraza, quien estudió en un colegio cerca a Anolaima, relata de haber sido golpeado con un látigo en la espalda y en las piernas en las mañanas de los lunes como castigo por asistir a los servicios menonitas en vez de ir a la misa el día anterior. Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 de mayo, 2011.
- 40 Carta de Vernelle Yoder a Board of Missions, Nov 23, 1954.
- 41 Laverne Rutschman, “Activity Report,” First Quarter—1955.
- 42 Armando Hernández, entrevista por Sarah Histan, 2007.
- 43 Laverne Rutschman, “Activity Report”, abril-octubre, 1955.
- 44 Laverne Rutschman, “Activity Report”, First Quarter—1955.
- 45 Armando Hernández, entrevista por Sarah Histan, 2007.
- 46 Laverne Rutschman, “Activity Report of the Mennonite Mission in Colombia,” 31 de dic, 1953.
- 47 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 de mayo, 2011.
- 48 Raúl Pedraza Álvarez, “Hechos y crónicas de los menonitas en Colombia”, Vol. 1., manuscrito.
- 49 Laverne Rutschman, “Activity Report”, First Quarter—1955.
- 50 Carta de Laverne Rutschman a Howard Nyce, 10 de julio, 1950.
- 51 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 de mayo, 2011.
- 52 Raúl Pedraza Álvarez, “Hechos y crónicas de los menonitas en Colombia”, Vol. 1., manuscrito.
- 53 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 de mayo, 2011.
- 54 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 de mayo, 2011.
- 55 Carta de Arthur y Helen Keiser a “Friends in Christ,” 8 de dic, 1950.
- 56 York, 29.

- 57 Hamblin, 208.
- 58 Arthur Keiser, “A Call to Prayer,” 7 de enero, 1952.
- 59 Alice Bachert, “Report of Activities in Anolaima,” 5 de nov, 1951; “Habakkuk Found in Anolaima,” *Colombian News* 4 (1 Jan 1953), 2.
- 60 “Priest Attacks Work in La Mesa,” *Colombian News* 10 (1 Dec 1954), 4.
- 61 Laverne Rutschman, Activity Report for First Quarter—1955.
- 62 Laverne Rutschman, Activity Report for April-October—1955.
- 63 Carta de Art Keiser a Wilhelmina Kuyf, 13 de mayo, 1954.
- 64 Carta de Laverne Rutschman a Wilhelmina Kuyf, 13 de enero, 1955.
- 65 “A Short History of the Mission Work in Colombia by the General Conference of Mennonites in N.A’”, manuscrito (Nov 1, 1949), MCUSA Archives, North Newton, Kansas.
- 66 Laverne Rutschman, Activity Report, First Quarter—1955.
- 67 Laverne Rutschman, Activity Report, April-October, 1955.
- 68 Carta de Arthur Keiser a Evangelical Foreign Missions Association, 24 de julio, 1959.
- 69 “Difficulties in Peña Negra”, *Colombian News* 14 (1 Abr 1956), 3.
- 70 “Difficulties in Peña Negra,” 3.
- 71 Laverne Rutschman, Activity Report, First Quarter—1955.
- 72 Carta de Gerald Stucky a “Dear Ones”, 21 de julio, 1951.
- 73 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 de mayo, 2011.
- 74 Carta de Janet Soldner a Board of Mission, 3 de sept, 1956.
- 75 Armando Hernández, entrevista con Sarah Histan, 2007.
- 76 Relato tomado de las siguientes entradas de 1947 en Station Diary de Gerald Stucky: 1945-1951: Feb 4, Abr 18, Jul 1, Jul 20, Jul 21, Jul 24, Jul 25, Jul 27, Jul 29, Jul 30, Ago 10.
- 77 “Cachipay Church Expands,” *Colombian News* 14 (Abr 1, 1956), 4.
- 78 “Anolaima Buys Church Home,” *Colombian News* 10 (Dic 1, 1954), 5.
- 79 “Anolaima Plans to Build a Church,” *Colombian News* 8 (1 Apr 1954), 4.
- 80 Hamblin, 126.
- 81 Hamblin, 98.
- 82 GW Peters, “A People on the Move,” *Christian Leader* (8 Nov 1966), 11.
- 83 Vernelle Yoder, “Activity Report to the Board of Missions,” 31 Dic, 1955.
- 84 “Veronica’s Story,” *Colombian News* 16 (1 Dec 1956), 3.
- 85 Gerald Stucky, Station Diary: 1951-1961, entries from Oct 17-20, 1957.
- 86 “Veronica’s Story,” *Colombian News* 16 (1 Dec 1956), 3.
- 87 Gerald Stucky, “Tulio Pedraza,” 1952
- 88 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 de mayo, 2011.
- 89 Carta de Arthur Keiser a Wilhelmina Kuyf y Gerald Stucky, 4 de julio, 1955.
- 90 Carta de Arthur y Helen Keiser, 7 de nov, 1950.
- 91 “The Gospel Changes a Would-Be Murderer,” *Colombian News* 4 (1 Jan 1953), 2.
- 92 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 mayo 2011.
- 93 Raúl Pedraza, entrevista por Elizabeth Miller, 16 mayo 2011.
- 94 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 95 Otilia Garzón, entrevista por Elizabeth Miller, 8 nov 2012.

Capítulo 3

“Así como no sé cuántas veces como”

Intersecciones de Adaptación y Resistencia entre los Hermanos Menonitas en el Chocó

Aunque las iglesias menonitas y las iglesias de los Hermanos Menonitas compartían un contexto de discriminación religiosa y persecución en los años cuarenta y cincuenta, las diferencias culturales, geográficas e históricas entre sus respectivas regiones llevaron a experiencias y resultados que los distinguían para las misiones y los primeros creyentes en este período. Cundinamarca era una región andina agrícola en el centro ubicada cerca de la capital del país, Chocó se encontraba en la margen occidente de Colombia, separado del corredor andino por la densa jungla. La población de Cundinamarca era mestiza en su mayoría, mientras que aquellos en el Chocó eran

principalmente afrocolombianos o indígenas. Misioneros y creyentes en Cundinamarca tenían fácil acceso a los funcionarios y oficinas del gobierno nacional a tan solo unas horas de Bogotá, pero en el Chocó era increíblemente complicado obtener atención o ayuda de los políticos nacionales. Debido a estas variaciones, los creyentes en el Chocó y Cundinamarca experimentaban diferentes formas de persecución e igualmente respondían en formas muy particulares.

Las diferencias entre Cundinamarca y el Chocó volvieron a ser como las de aquellos días del gobierno español cuando la estructura colonial sometió al Chocó a los intereses de otras regiones en las que estaba El Virreinato de Nueva Granada. En aquellos días, las principales metas de los españoles eran: primero, poner a las comunidades indígenas bajo el control de la Corona y la Iglesia y, segundo, extraer los extensos depósitos de oro de la región usando la mano de obra de la gente africana esclavizada. Trescientos años más tarde, los descendientes de estos dos grandes grupos —las tribus indígenas y las comunidades afrocolombianas— serían el centro principal de la primera década del trabajo de la misión de los Hermanos Menonitas en Colombia.

En la época en que llegaron los españoles, había decenas de miles de indígenas viviendo en los ríos y tributarios de los ríos de la región. En este número estaban incluidos alrededor de 20.000 del grupo de la lengua waunana, cuyos descendientes en el siglo veinte serían el centro de un proyecto intensivo de lengua y traducción dirigido por los Hermanos Menonitas.¹ Cuando estos grupos indígenas se resistieron a la colonización, los españoles recurrieron a la fuerza, llevando a las comunidades indígenas migratorias a los resguardos y coaccionándolos para que ocuparan puestos de trabajo secundarios para mantener las minas de oro funcionando, que cultivaran alimentos, suministraran transporte, y construyeran edificaciones.² Para 1660, las órdenes católicas se encargaban de la colonización de los exploradores privados en un intento por asimilar a los pueblos indígenas.³ Sin embargo, nunca se logró la asimilación y el proyecto sirvió sólo para ocasionar un intenso anticatolicismo entre los indígenas de la región.⁴ Después de la última y significativa rebelión armada por los grupos indígenas en 1690, los españoles mantenían el control militar y económico de la región, ayudados por las enfermedades epidémicas que habían casi exterminado a todos los grupos en el siglo pasado.⁵

Con el fin de suministrar la mano de obra para las minas, los inversionistas españoles y terratenientes trajeron a la fuerza africanos esclavizados. Se les exigía a los africanos esclavizados que tomaran el apellido de sus propietarios, y para este día, muchos chocoanos llevaban el nombre de Mosquera o Arboleda, quienes eran prominentes esclavistas de la colonia. A diferencia de otras operaciones mineras españolas en la Nueva Granada, los propietarios de las minas del Chocó no vivían en el sitio, preferían vivir en Popayán y manejaban las operaciones mineras desde lejos.⁶ Las ganancias de la minería iban inmediatamente del Chocó a Popayán y más allá, lo que dio como resultado unos pueblos mineros “pequeños e inadecuadamente preparados” en el Chocó.⁷ Puesto que Chocó era considerada una región fronteriza, anota la historiadora Caroline Williams, los patrones de asentamiento fueron muy diferentes a los de otras ciudades.

Para todos los mineros, excepto un grupo de mineros a pequeña escala y supervisores, la residencia en la frontera... era temporal. Por lo tanto, los blancos comprendían una pequeña fracción del total de la población de Chocó. Ningún centro urbano se iba a desarrollar allí, ni 'comerciantes, granjeros, educadores y familias pioneras', como comentó William Sharp: llegan en número suficiente 'para brindar estabilidad y además... desarrollo social'.⁸

Este arreglo llevó a que se formara una población que era principalmente descendiente de africanos e indígenas; a diferencia de otras donde había mucho más mestizaje con los españoles. Además, el sistema esclavista dominó por más tiempo en el Chocó que en otras regiones. A lo largo de los primeros años de 1700, la mayoría de las personas esclavizadas en el Chocó había nacido en África y para 1778, personas esclavizadas comprendían el 39% de la población, un porcentaje dos veces mayor que el de cualquier otra provincia en Nueva Granada.⁹ Los negros libres, en contraste, comprendían sólo el 21% de la población.¹⁰

Después de la legislación de 1821, estos niños libres nacidos de madres esclavizadas y la ley de abolición de 1851, sólo el 3.9% de la población en el Chocó todavía era considerada esclavizada. A diferencia de otras regiones de Colombia, sin embargo, las personas libradas de la esclavitud no tenían una transición fácil al trabajo libre, porque el sistema esclavista había estado profundamente arraigado en la cultura.¹¹ A las personas esclavizadas del Chocó se les había exigido trabajar cinco días a la semana y se les dejaba dos días libres para sus labores de subsistencia, usualmente caza, cultivo, pesca, minería. El dinero que ganaban por estas actividades lo usaban para comprar ropa, tabaco, o manumisión.¹² Todos los pueblos de negros libres, conectados con las operaciones de minerías españolas por las redes familiares y de comercio, crecieron alrededor de las actividades económicas alternativas y constituían una forma real de resistencia al sistema esclavista, similar a los cimarrones y palenques encontrados en Brasil y Haití.¹³ Después de la abolición, este patrón continuó, e incluso en el siglo veinte, los negros del Chocó preferían pasar tiempo trabajando en agricultura y minería, en vez de trabajar para los blancos.¹⁴ "Los blancos veían a los negros como unos perezosos", escribe el sociólogo Peter Wade, "pero es probable que dada la naturaleza de los regímenes esclavistas en la región, los negros hayan optado por una mayor independencia y hayan evadido el trabajo asalariado".¹⁵

En el ámbito religioso, la Iglesia Católica no estableció una presencia entre las comunidades afrodescendientes en el Chocó hasta 1878 cuando llegaron los Capuchinos.¹⁶ El catolicismo fue aceptado lentamente después y muchos elementos africanos se

entretrejieron en la fe popular.¹⁷ Entre los que han permanecido y se han incorporado a la práctica católica están los ritos y tradiciones de enterramiento comunal, prácticas de nacimiento y bendición de los recién nacidos, y prácticas de oración que incorporan tambores y otros instrumentos tradicionales.¹⁸ Por otra parte, los indígenas habían sido expuestos al catolicismo a principios de 1600, pero originalmente respondieron con un rechazo absoluto. Después de que la iglesia empezó a usar la fuerza para inducir “la conversión”, las creencias indígenas fueron clandestinas. Aunque escondidos a los extranjeros, los sistemas de creencias indígenas permanecieron vivos para cuando los misioneros de los hermanos menonitas llegaron a finales de 1940.¹⁹

Dado el dominio del catolicismo y las creencias tradicionales, el protestantismo hizo pocos acercamientos en la región antes de la llegada de los hermanos menonitas en 1947. Los primeros protestantes que empezaron el trabajo formal de la misión en el Chocó fue la Unión Misionera Evangélica quienes empezaron en Quibdó a principios de los años cuarenta. En la región del San Juan, sin embargo, no había misiones protestantes formales o iglesias antes de la llegada de los hermanos menonitas, aunque vendedores ambulantes —que vendían Biblias, porciones de la Biblia, y tratados evangélicos— habían estado en toda la región. (Casi todos los vendedores ambulantes eran protestantes, puesto que el catolicismo oficial antes del Vaticano II desalentaba a los laicos la lectura de la Biblia). Leopoldo Sánchez, miembro fundador de la iglesia de los hermanos menonitas en Condoto, recuerda a los vendedores ambulantes cuando distribuían las Biblias en su villa muchos años antes de la llegada de los misioneros. Su padre compró una Biblia de uno de estos vendedores, a pesar de las amenazas del sacerdote, y con frecuencia la leía en el porche de su casa donde tenía mejor luz natural.²⁰ También hubo otras primeras señales de interés. Durante un viaje exploratorio a lo largo de Chocó en 1946 —un año antes de empezar el trabajo de la misión en la región— los misioneros de los hermanos menonitas dejaban tratados evangélicos en las villas por las que pasaban. Por lo menos una persona respondía, se convertía en creyente, se escribía con frecuencia con los misioneros, y apoyaba en los primeros esfuerzos de la misión en Istmina.²¹ Aunque los hermanos menonitas eran los primeros residentes evangélicos en la región del San Juan de Chocó, el interés en la Palabra y en una alternativa al catolicismo empezó con los chocoanos.

Comienzos de los Hermanos Menonitas en el Chocó

El impulso para el trabajo colombiano vino de un grupo de jóvenes estudiantes hermanos menonitas del Instituto Bíblico de Bethany en Hepburn, Saskatchewan, quienes eran partidarios de abrir una nueva misión en el campo en Colombia, especialmente en el Chocó.²² En los años cuarenta, la Unión Misionera Evangélica (UME) fue la misión protestante más grande en el sudeste de la región de Colombia. Aunque empezaron sus primeros esfuerzos misioneros en 1908, hasta los años cuarenta permanecieron consolidados en el Valle del Cauca. Sin embargo, a principios de la década de los cuarenta, la UME empezó a trabajar en el Chocó, cerca de la capital de Quibdó. No obstante, el Chocó era una vasta región y para 1943, estaban solicitando que

se les unieran más misioneros.²³ John Dyck, un estudiante de los hermanos menonitas en el Instituto Bíblico de Bethany, tenía un hermano que trabajaba en Ecuador con la UME y probablemente la información acerca de la presencia de ésta en Colombia y su interés en abrir nuevos campos en el Chocó haya pasado de boca en boca hasta que alcanzó las redes formales de la misión.²⁴ Por lo tanto, obviamente, había interés en la región y conexiones con la UME antes de que los hermanos menonitas las tuvieran.²⁵

En el proceso de buscar nuevos campos de misión en Latinoamérica y por los contactos de los hermanos con la UME, en 1944 la Junta de los Hermanos Menonitas para las Misiones envió a G.W. Peters a investigar qué posibilidades había en Colombia. El boletín informativo nacional de la UME informó sobre la visita de Peters, confirmando que había interés en el Chocó y que el trabajo indígena estaba manejando la búsqueda de la Junta: "Dr. G.W. Peters, de Canadá, está aquí donde hay un grupo de jóvenes que desean trabajar en este campo, especialmente en el Chocó".²⁶ Al final de la visita de Peters, la UME había extendido una invitación formal a los hermanos menonitas para empezar a trabajar en el Chocó, porque vieron esta región como la parte de Colombia más necesitada y el mayor reto para la Iglesia Cristiana.²⁷ Otros grupos evangélicos que estaban trabajando en Colombia en esa época aprobaron esta recomendación y los representantes de la sociedad misionera de todo el país enviaron una "calurosa bienvenida" a la Junta de los Hermanos Menonitas para las Misiones en 1944. Al volver de su viaje, Peters recomendó que la Junta enviara misioneros al rincón suroriente de Antioquia y a la región del Chocó, puesto que era una oportunidad para empezar desde "el puro principio".²⁸

Puesto que la UME ya estaba trabajando en Quibdó y en los pueblos cercanos, los hermanos menonitas buscaron más hacia el sur una región que tuviera poblaciones indígenas y afrocolombianas con mayor representatividad. Se asentaron en la cuenca del Río San Juan y, finalmente, escogieron Istmina y Noanamá como los centros para el trabajo futuro, Noanamá sería el centro del trabajo con la lengua indígena e Istmina como el lugar para el alcance con los afrocolombianos. Aunque las iglesias del futuro en Istmina y en sus alrededores finalmente se convertirían en el centro, en esta etapa inicial, la misión dio igual importancia al trabajo con afrocolombianos y con las comunidades indígenas.²⁹ Istmina era un pueblo de menos de 3.000 personas, pero había alrededor de 19.000 personas viviendo en las regiones y villas dentro la municipalidad, un hecho que produciría extensos esfuerzos evangelísticos junto con los tributarios más remotos de la región.³⁰ Ubicado en el Río San Juan, el pueblo ha sido históricamente una región minera, y la mayoría de la población que vivía en las regiones rurales en los alrededores todavía estaba involucrada en la minería de subsistencia a mediados del siglo veinte. Después de que los hermanos y misioneros David y Daniel Wirsche hicieran un viaje exploratorio en 1946, ellos determinaron que Istmina era "un importante centro administrativo" y una puerta de entrada para los lugares ubicados más lejos río abajo del Río San Juan.³¹

Una de las prioridades de la misión en este tiempo era trabajar con los grupos indígenas en el suroccidente de la región de la Costa Pacífica. Río abajo de Istmina en el San Juan, Noanamá fue escogida como el centro para el alcance indígena y el trabajo con la lengua waunana. Un asentamiento mucho más pequeño, en los tiempos precolombinos había sido la capital del pueblo wounaan y un próspero centro urbano. Después de que los españoles lo convirtieron en un campo minero, la mayoría de los indígenas huyeron a lugares más remotos a lo largo de los tributarios del Río San Juan o adentro del bosque.³² Para la época en la que llegaron los hermanos menonitas, no había indígenas viviendo en Noanamá, sin embargo, los misioneros esperaban que ésta fuera una base desde la cual ellos podrían alcanzar regiones más remotas.³³

Noanamá

El enfoque de la misión en Noanamá tenía dos componentes. Uno era el ministerio y evangelismo entre los hispanohablantes, la población afro en Noanamá. El segundo era el trabajo lingüístico y de traducción entre indígenas wounaan que vivían en la selva y en los tributarios cerca de Noanamá. A pesar de que la misión trabajaba con los dos grupos, había la posibilidad de que el trabajo indígena haya llevado al establecimiento de una estación de la misión en Noanamá en primer lugar. Con el tiempo, sin embargo, el trabajo de los chochoanos vino a opacar el trabajo lingüístico indígena, creando tensión y conflicto entre los misioneros y los wounaan. A pesar de la alta prioridad que se le dio al trabajo lingüístico indígena, la estación en Noanamá fue la última en empezar, siguiendo el establecimiento de las estaciones en La Cumbre (en Valle del Cauca) e Istmina. Sólo hasta enero de 1948 el primer misionero David Wirsche se trasladó a Noanamá. Ese mismo año, Jacob y Anne Loewen llegaron para ayudar a Wirsche en la recolección de datos lingüísticos, con el objetivo de traducir porciones de la Biblia a la lengua waunana.

Los dos primeros años fueron difíciles. En vez de empezar inmediatamente con el estudio de la lengua, Wirsche y la pareja Loewen se ocuparon de encontrar dónde vivir y terminar los proyectos de construcción en Noanamá. Al mismo tiempo, otros misioneros y trabajadores empezaron un trabajo extenso entre la población que hablaba español, que incluían campañas evangelísticas, estudios bíblicos semanales, Escuela Bíblica Vacacional, un dispensario, colegio de primaria, y diferentes proyectos para generar ingresos. En general, recibieron una respuesta positiva de los habitantes de Noanamá. En 1953, por ejemplo, una serie de reuniones evangelísticas atrajeron más de 200 personas al final de la reunión.³⁴ Las misioneras solteras dirigían la mayoría de este trabajo excepto por las campañas evangelísticas y los proyectos de generación de ingresos. A pesar de la presencia de estos otros misioneros, Wirsche y la pareja Loewen con frecuencia eran llamados para ayudar a predicar, enseñar y encargarse de algunas responsabilidades administrativas, en detrimento del trabajo de lengua indígena.

Un ministerio que unió a los chocoanos y el trabajo indígena fue el dispensario médico que atendía un gran número de personas de ambos grupos. En 1950, la misión explicó sus razones para tener el dispensario. "El pueblo no tiene centro de higiene del gobierno o un hospital como el de Istmina donde se pueda encontrar ayuda médica".³⁵ Los pacientes con frecuencia viajaban durante varios días para llegar a la clínica, y las enfermeras que trabajaban allí trataban desde úlceras hasta complicaciones de parto.³⁶ En realidad el dispensario había sido creado sólo para atender pacientes externos, frecuentemente las enfermeras se veían presionadas a proporcionar ayuda y cuidado a los pacientes hospitalizados.³⁷

Además de las misioneras norteamericanas, el dispensario empleaba una continua rotación de enfermeras colombianas.³⁸ Las enfermeras colombianas también eran evangélicas —la mayoría había sido entrenada por la UME— entonces, además de las obligaciones de enfermería, ayudaban con actividades evangelísticas del dispensario, que incluía la enseñanza de coros evangélicos y lecciones bíblicas.³⁹ En 1953, el dispensario se trasladó a una nueva edificación que contaba con una sala de espera, gabinetes para los medicamentos y algunos servicios que faltaban antes.⁴⁰ Considerando que ellas atendían casi 80 pacientes por día en 1952, el cuarto adicional fue muy bien recibido. Para 1954, el dispensario había ampliado sus servicios y alcance al punto de que estaba abierto seis días a la semana, distribuía antipalúdicos y almacenaba medicinas y comestibles para los pacientes.⁴¹ Sin embargo, dos años después, las autoridades cerraron el dispensario por última vez, rompiendo así el último vínculo entre los chocoanos y el trabajo indígena.⁴²

A pesar del progreso con el trabajo con la población chocoana y los alcances en la comunidad indígena por medio del dispensario, para 1951 la misión en Noanamá estaba bajo gran tensión porque los asuntos diarios urgentes del trabajo constantemente opacaban el objetivo a largo plazo del trabajo de la lengua indígena. En la reunión del Consejo Misionero en agosto, Jacob Loewen informó que los seis meses anteriores, él y Anne habían pasado sólo dos o tres semanas trabajando con los wounaan.⁴³ Loewen, posteriormente, admitió que en este período los wounaan "empezaron a dudar de la seriedad de nuestro propósito y esto nos ocasionó conflictos internos".⁴⁴ Cuando llegaron la pareja Loewens y Wirsche les explicaron a los wounaan que ellos habían venido a estudiar la lengua y a enseñar a leer y a escribir a la comunidad wounaan. Sin embargo, la mayor parte del tiempo se lo dedicaban al trabajo en Noanamá:

.....

Finalmente, han pasado cuatro años. Un día, una delegación de indígenas vino y nos dijo: "Jaco, usted es un mentiroso. Años atrás usted vino y dijo que quería aprender nuestra lengua y así nos podía enseñar a leer. Pero usted es un mentiroso. No ha aprendido nuestra lengua. Habla menos que en los primeros días cuando llegó aquí". Creo que esto posiblemente precipitó una de las crisis más serias de nuestra vida.

Además era cierto. No habíamos cumplido el propósito que habíamos proyectado. Nuestro fracaso en cumplirlo ahora ocasionó que los wounaan cuestionaran tanto nuestra honestidad como nuestro carácter y la validez de nuestro mensaje.⁴⁵

.....

Al darse cuenta de que habían perdido credibilidad ante las personas con quienes ellos más querían construir relaciones, hicieron ajustes significativos. En 1952, el Consejo Misionero liberó a la pareja Loewen y la pareja Wirsche (David se había casado con Dora) de todo el trabajo con español, y los cuatro misioneros empezaron a enfocar toda su energía en aprender la lengua waunana.⁴⁶ El objetivo a largo plazo era crear una forma escrita de la lengua wounaan y luego traducir la Biblia a esa lengua. Para 1953, David y Jacob habían logrado una limitada habilidad oral, y los Loewens habían terminado una "gramática descriptiva del dialecto wounaan". Además, Alcedes Chamarra, Elisas Ismara Pariga, Ottelia Ismara Bariga y Josecito Puchicama realizaron una serie de 31 entrevistas en total acerca de la mitología wounaan y los acontecimientos diarios de mitología, que servían para proporcionar los fundamentos para el diccionario wounaan.⁴⁷ Poco a poco, los misioneros volvieron a ganar la confianza del pueblo indígena en la región.⁴⁸

Aunque su principal enfoque era el trabajo con el idioma, no el evangelismo, David Wirsche y Jacob Loewen tenían una oportunidad para compartir el evangelio con los wounaan antes del Convenio de Misiones en 1953, que prohibió todas las actividades religiosas no católicas con los grupos indígenas en el Chocó. Los wounaan tenían dos ceremonias religiosas importantes. La primera era el ritual de curación que invocaba ocho espíritus diferentes para ayudar a curar o prevenir enfermedades. La segunda era llamada una ceremonia de súplica. En contraste con el ritual de cura, la ceremonia de súplica estaba dirigida a Ewandama, el Dios Creador de los wounaan. Después de seis años de trabajo en la región Wirsche y Loewen fueron invitados a una ceremonia de súplica, aunque comúnmente se creía que la presencia de extranjeros podía arruinar la ceremonia y atraía la atención del demonio. La invitación confirmó que la decisión de 1952 en centrarse sólo en el trabajo con indígenas había ayudado a volver a ganar la confianza de estas comunidades.

Durante la ceremonia, que se centraba en liberar al grupo de una serie de pecados recurrentes, Wirsche y Loewen se sintieron motivados a dar un mensaje del evangelio por primera vez, usando el conocimiento que tenían de la espiritualidad y mitología de los wounaan. La siguiente es una aproximación de mensaje de Loewen:

Sus padres les dijeron que Dios hizo a las personas. Eso es correcto. Les contaron que él hizo a las personas de arcilla. Eso es correcto. Les narraron cómo un día el pueblo escuchó la voz del diablo en vez de escuchar la voz de Dios. Eso es correcto. Les dijeron que entonces Dios dejó a las personas, pero eso no es correcto. Las personas, debido a sus corazones culpables, se alejaron de Dios.

Pero ¿cómo sabemos lo que Dios dijo en realidad? Definitivamente lo sabemos porque tenemos el libro de Dios, la Biblia. La Biblia dice que después de que las personas habían hecho el mal, Dios todavía los amaba, por lo tanto decidió comprarlos de las manos del diablo. Esto lo hizo a través de su Hijo a quien él envió al mundo para morir por ellos y enseñarles cómo caminar con Dios una vez hayan sido redimidos... Hoy Él está rogando por todas las personas: 'Sus padres escucharon al diablo y le dieron la mano. Ustedes mismos con frecuencia han escuchado al diablo. ¿Me escucharán ahora y me darán su mano y luego caminarán conmigo en mi camino?'

Se les ha dicho que cuando mueran su alma debe volverse correcta para llegar a la casa de Dios. Eso no es lo que la Biblia dice. Ésta establece que si le damos a Dios la mano durante nuestra vida, Dios sostendrá nuestra mano aun cuando muramos, Él tomará nuestra alma y la llevará a su morada. ¿Hoy oirás a Dios? ¿Le darás tu mano?⁴⁹

Aunque los misioneros ni habían mencionado ni cuestionado la ceremonia de sanidad, el grupo que se había reunido allí para el ritual de súplica decidió detener la práctica del ritual de curación y "darle a Dios la mano y seguir en Su camino". Unas semanas después, a los misioneros se les notificó que el cacique o líder había enviado este mismo mensaje a otro wounaan, río arriba y río abajo del Río Siguirusua, y todas las personas respondieron positivamente a éste. Los misioneros fueron escépticos cuando recibieron esta noticia, porque el grupo en la ceremonia de súplica era en total de treinta personas y especialmente porque el cachique no había llegado. Wirsche y Loewen les preguntaron a sus amigos wounaan ¿cómo eran posibles esas noticias? Ellos respondieron:

Después de que usted salió, nosotros esperamos durante tres días hasta que el cachique volviera de su viaje. Le dijimos lo que nos había dicho, y él dijo que esto era exactamente lo que su pueblo necesitaba. Luego nos llevó a la casa más cercana a las cabeceras del río, y tuvimos que contarle la historia. Así, fuimos de casa en casa hasta que todas las personas supieran. Y ahora todos han decidido darle la mano a Dios y seguir su camino.⁵⁰

Un mes después de ese evento, sin embargo, se firmó el Convenio de Misiones —una legislación antiprotestante particularmente restrictiva— y los misioneros no pudieron tener contacto con ese grupo en particular.⁵¹ La historia completa de la forma en que el Convenio de Misiones afectó el trabajo de la lengua indígena se narrará más adelante en este capítulo.

En cuanto al trabajo con la población chochoana, éste continuó a lo largo de los años de persecución, a pesar de que la comunidad sufría muchas restricciones y retos. Los misioneros salieron en 1957, y los trabajadores de UME Juan y Rita Gutiérrez—de Valle del Cauca—se encargaron del pastorado de la iglesia; les siguió el chochoano Esquivel Mosquera en 1960.⁵² En 1963 la estación de la misión Noanamá fue cerrada⁵³ y unos años después la comunidad eclesial dejó de reunirse. Debido a la migración ocupacional común en Chocó, sin embargo, algunos de los creyentes de Noanamá se unieron y contribuyeron con otras comunidades de los hermanos menonitas. Por ejemplo, Víctor Mosquera, un miembro de muchos años de la iglesia de Istmina, se unió primero a los hermanos menonitas en Noanamá. Él y su familia vivieron en Noanamá durante seis años, y cuando salieron se establecieron en Istmina y se unieron a la iglesia de los HM de allí. Otro miembro activo de la comunidad de Noanamá fue Alejandro Murillo. Al igual que Víctor Mosquera, la familia Murillo no era originaria de Noanamá, pero ellos llevaron el evangelio cuando regresaron a su pueblo.⁵⁴

Istmina: Primeros Contactos y Conversaciones

A diferencia de los menonitas en Cachipay y la misión de los hermanos menonitas en La Cumbre, la misión de los Hermanos Menonitas en Istmina no empezó en un colegio. Los misioneros iniciaron un programa extenso de evangelismo y abrieron un dispensario médico en 1947, el mismo año que llegaron a Istmina. La noticia de la llegada de un grupo de misioneros norteamericanos a Istmina se extendió rápidamente. No era tan común encontrarse con extranjeros en la región, y la novedad de los misioneros y su habilidad de hablar inglés generaron mucho interés lo que ayudó a que los hermanos menonitas fueran conocidos muy rápidamente.⁵⁵

Además, los misioneros y dos evangelistas colombianos que habían sido nombrados por la UME iniciaron un intenso programa de visitación en los barrios de Istmina. A pesar del alto nivel de interés y curiosidad en los misioneros y su trabajo, sin embargo, hubo pocas conversiones o compromisos. Aquellos que se unieron a la iglesia con frecuencia lo hacían porque tenían un contacto personal con los misioneros, porque miembros de sus familias se habían convertido, a través de la música que se tocaba en los servicios, o a través del contacto con las instituciones de la misión, especialmente en el dispensario médico.

Muchas veces, la conversión de una persona, especialmente la cabeza de familia, tenía un efecto dominante en las familias. El padre de Dagoberto Minota, por ejemplo, primero conoció al misionero John Dyck cuando Dyck fue a visitar a Minota en su casa en Istmina.

.....

A mi padre realmente le gustó el mensaje. Así fue como no sólo mi padre se convirtió, sino que quería que sus hijos —éramos cuatro— también oyeran el evangelio. Porque él nos lo pidió, nosotros empezamos a escuchar la Palabra de Dios. Todos nosotros llegamos a conocer al Salvador por John Dyck. Y nos pareció algo bueno para nosotros a pesar de que éramos adolescentes en ese tiempo.⁵⁶

.....

La combinación del ejemplo de su padre y su influencia dentro de la familia, Minota y sus hermanos llegaron a aceptar una fe evangélica.

El contacto personal con los misioneros o una relación cercana con un creyente fueron los precursores más comunes de la conversión, pero otra puerta fue a través de la música que se tocaba en los servicios. Filomena Mosquera, habitante de Andagoya, un pueblito río abajo de Istmina, fue atraída a la iglesia principalmente por su música. Un domingo en la mañana de 1959, como parte de su rutina diaria, fue a recoger agua de una corriente cercana. En este día en particular, escuchó a un grupo de personas cantando dentro de una casa. A Mosquera siempre le había gustado la música, entonces se paró cerca de la corriente para escuchar. Ansiosa de escuchar más, pero temerosa de hablar con alguien, salió corriendo con su agua tan pronto la música se detuvo. Cada domingo siguió la costumbre de escuchar en secreto, hasta que un día alguien la vio escondida detrás de la casa. Aquellos que estaban adentro eran los creyentes de esta comunidad de Andagoya, quienes se reunían semanalmente con algunos líderes de Istmina, y ellos invitaron a Mosquera a que entrara. Ese día ella escuchó el mensaje del evangelio por primera vez. "Lo que más me gustó del evangelio fueron los himnos", comentó. "Por los himnos, vine a los pies del Salvador".⁵⁷

La música era un componente cultural importante en la vida de los chocoanos. Especialmente en el valle del Río San Juan se había desarrollado un singular estilo musical conocido como el currulao que combinaba la marimba, los tambores cónicos llamados cununos, tambores de dos cabezas conocidos como bombos, y maracas guasá. Las voces líricas que acompañaban la instrumentación eran cantadas en formato de llamado y respuesta con un líder masculino y un grupo de cantantes mujeres.⁵⁸ La música y la danza jugaron un papel importante en las expresiones de la fe católica, especialmente durante los festivales de los santos y otras demostraciones públicas.⁵⁹ Para el siglo veinte, la música, la vida en comunidad, y la espiritualidad habían estado tan ligados que aquellos artesanos que tallaban y fabricaban los tambores para el currulao eran considerados hombres sabios espirituales dentro de la comunidad.⁶⁰

Dado el papel de la música en la vida espiritual de los chocoanos, no es de sorprender que la música fuera un importante atractivo para que nuevas personas vinieran a la iglesia. Sin embargo, las tensiones de canto coral acompañado por instrumentos extranjeros, seguramente no les eran familiares. Antonio Mosquera, que era joven en Istmina cuando llegaron los misioneros hermanos menonitas a finales de los años cuarenta, recuerda a uno de los misioneros cuando estaba tocando un acordeón durante los servicios. "El sonido del acordeón era inusual", según su relato, "era desconocido en este pueblo, tampoco conocíamos la guitarra. Todo lo que conocíamos era el tambor, la maraca y la charrasca. Por esta razón, muchos vecinos de la villa venían a oír el sonido extraño de la música".⁶¹ Para algunos, la música inusual llevaba un sentido de santidad y solemnidad; incluso hoy, muchos ancianos de la iglesia asocian el canto de los himnos antiguos con estos atributos. Recuerda un creyente de Istmina: "Cuando llegué a conocer al Señor, ésta [la adoración] era solemne, los himnos eran una forma solemne [de adoración]".⁶²

Un patrón final significativo guiaba a las personas a reconocer a los hermanos menonitas e incluso la conversión se hacía a través de las instituciones de la misión, especialmente en el dispensario médico. En agosto de 1947, los cinco primeros misioneros canadienses llegaron a Istmina, arrendaron una casa de la Compañía Minera Chocó Pacífico en el Río San Juan y lo dividieron en dos apartamentos misioneros, un espacio para los servicios de la iglesia, y un dispensario médico.⁶³ En esa época, la única instalación médica en Istmina era el hospital católico, una situación que con frecuencia causó problemas para aquellos que habían desarrollado un interés en la fe evangélica. El misionero presbiteriano James Goff describió la situación de esta manera:

.....

Los colombianos de recursos económicos limitados que requerían cuidado médico iban a uno de los hospitales públicos, todos son atendidos por órdenes de enfermeras católicas romanas y los sacerdotes sirven como

capellanes de los empleados. Los pacientes protestantes que se rehúsan a confesar sus pecados al capellán durante su visita en la cama se convierten muy rápidamente en objeto de discriminación por parte de las monjas.⁶⁴

.....

A los protestantes oficialmente no se les prohibía la atención en los hospitales públicos, pero muchos experimentaban acoso y eran presionados a confesarse durante su tratamiento. Ciertamente, Istmina no era una excepción a esta tendencia general. María Ruffa Gutiérrez fue una de las primeras que se convirtió en Istmina y era enfermera en el dispensario de los hermanos menonitas durante siete años, recuerda el tratamiento que recibían los evangélicos en el hospital público de Istmina durante las décadas de los cuarenta y cincuenta.

.....

Las monjas eran las que dirigían el hospital. Ellas nos decían a todos aquellos que éramos evangélicos: "Ah, sí, usted es evangélico y viene aquí", y empezaban a molestarnos. Si usted iba a consulta o cualquier tratamiento allá, tenía que pasar por sus manos, entonces a nosotros no nos gustaba ir a ese hospital, porque nos sentíamos amenazados y pensábamos que nos podían hacer algo...era mejor ir a Andagoya al doctor de la compañía [minera]. No podíamos hacer nada contra esa discriminación.⁶⁵

.....

En Andagoya había un hospital secular dirigido por la Compañía Minera Chocó Pacífico, pero en ese tiempo, sólo se podía ir de Andagoya a Istmina por el río, y transportar a una persona enferma en canoa a una distancia de más de dos horas, podía ser peligroso.

Con frecuencia los misioneros evangélicos en Latinoamérica iniciaban los ministerios médicos en comunidades que eran antagónicas al protestantismo, porque con el tiempo el trabajo de las clínicas llevaba a aumentar la aceptación y apertura entre toda la población. De acuerdo con el historiador Pablo Dieros: "Toda esta inversión en la comunidad servía para romper las barreras culturales y anular los prejuicios, creando una verdadera apertura al trabajo evangelístico y una oportunidad para el desarrollo y aceptación del Protestantismo en los países latinoamericanos".⁶⁶ Puesto que proporcionaba una alternativa para la calidad del cuidado de la salud a bajo costo, el dispensario tenía un impacto significativo en la comunidad de Istmina y en la reputación del protestantismo de la región. Ya que la misión subsidiaba el costo de las drogas y pagaba

los gastos de vivienda de las enfermeras misioneras, una consulta en el dispensario costaba una tarifa mínima de diez centavos.⁶⁷ Y aunque el dispensario beneficiaba especialmente a los evangélicos en Istmina, estaba disponible y abierto a cualquier persona de la comunidad. Cada vez que se cerraba el dispensario durante los años de La Violencia, los creyentes y no creyentes por igual protestaban para que lo volvieran a abrir.

El dispensario también era un lugar de evangelismo. Dagoberto Minota recuerda el dispensario como un ministerio cuyo propósito era compartir el evangelio a través de los servicios médicos. "Jesús completó todas estas cosas", dijo Minota, recordando el trabajo de sanidad que se hacía en el dispensario.⁶⁸ El personal del dispensario evangelizaba explícitamente. Se les entregaban tratados a los empleados cuando salían, y frecuentemente sonaba música evangélica en la radio de la emisora popular de una estación evangélica ecuatoriana, "La Voz de los Andes".⁶⁹ Entonces, desde la perspectiva de la misión, el dispensario nunca fue visto simplemente como un ministerio que satisfacía las necesidades físicas de la comunidad, sino también como un vehículo para el evangelismo.

Además de proporcionar servicios de salud asequibles y generar oportunidades para el evangelismo con los miembros de la comunidad, el dispensario era una fuente de empleo, educación, y capacitación del trabajo para los miembros de la comunidad evangélica. Muchas jóvenes mujeres de la comunidad, incluyendo a Ruffa Gutiérrez, Marciana Arango, Carmen Dorila Martínez, and Luzmila Rumié, trabajaban en el dispensario aprendiendo cómo inyectar, curar heridas y dirigir la farmacia. En 1960, las enfermeras del dispensario también empezaron a tener más alcance en la comunidad. Ese año ellas dictaron una clase de enfermería comunitaria usando el currículo de la Organización Mundial de la Salud. Luzmila Rumié recuerda: "las clases eran para cualquiera que quisiera asistir".⁷⁰ Ruffa Gutiérrez, mencionada anteriormente, trabajó en el dispensario durante siete años, usándolo como el lanzamiento de una carrera de veintiocho años de enfermera.

.....

Me gustaba la enfermería pero no sabía cómo hacerlo. Entonces Doris Harder —ella era enfermera— estaba aquí junto con Esther. Estas dos mujeres me dijeron que si me gustaba la enfermería debería continuar trabajando en el dispensario. Yo trabajé siete años en el dispensario. Yo hacía de todo: inyecciones, los usos de los medicamentos... cómo hacer tratamientos.⁷¹

.....

La experiencia de Gutiérrez en el dispensario contribuyó directamente a su carrera. "Lo que aprendí en el dispensario me ha ayudado muchísimo —todo lo que aprendí acerca de ser enfermera fue de los misioneros".⁷² Diecisiete años después de que

éste abrió por primera vez, cerró para bien en 1964 debido a mejores instalaciones médicas en Istmina y al cambio de las prioridades de la misión. El eco de ese ministerio inicial repercutió en las carreras de personas como Ruffa Gutiérrez, y hasta hoy en día los chocoanos se refieren al dispensario como uno de los más significativos alcances de los hermanos menonitas en el valle donde el Río San Juan. A través de los servicios que el dispensario ofrecía, su alcance evangélico, y las oportunidades de empleo asociadas al dispensario, muchos venían a conocer quiénes eran los hermanos menonitas, y como resultado, algunos —como Ruffa Gutiérrez— se unieron a la iglesia.

Así como había cierta consistencia en las formas en que a los chocoanos se les presentó la iglesia, hubo algunas cosas en común entre aquellos que dieron el salto al bautismo y a la membresía. Primero, la mayoría de convertidos era hombres. En 1952, un artículo en el boletín misionero lamentaba el número de esposas que no asistían a los servicios, a pesar del hecho de que sus esposos fueran miembros activos.⁷³ No fue hasta 1950 que la primera pareja en Istmina, Carlos Díaz y su esposa, tomaron una decisión concreta de fe.⁷⁴ Aquellas mujeres que se unieron a la iglesia en los primeros años tendían a ser jóvenes, solteras y que se llegaban a la misión porque les ofrecía empleo en el dispensario o ayudándoles a los misioneros en sus casas. Una segunda característica de los primeros convertidos era que eran desproporcionalmente discapacitados o marginados en cierto modo, realidad consistente con la experiencia menonita en Cundinamarca.

En un primer bautismo de los hermanos menonitas en 1950, por ejemplo, dos de los cinco hombres que se bautizaron en San Juan ese día eran discapacitados. Esto llevó a que el sacerdote de Istmina le restara importancia al significado del evento, diciendo: "Oh, están bautizando a los lisiados y ciegos".⁷⁵ Al igual que con los menonitas, muchos de los primeros creyentes de los hermanos menonitas en el Chocó eran marginados, incluso antes de que empezara el período de la persecución. Aquellos de la comunidad de los hermanos menonitas que sufrieron lo más fuerte de la oposición durante los años de Rojas Pinilla, fueron hombres o mujeres solteras o personas socialmente marginadas debido a su discapacidad, y atraídas a la comunidad eclesial por la conversión de los miembros de su familia, por sus relaciones con los misioneros, por la música o por el contacto con el dispensario médico.

Istmina: Ecología y Economía

El Chocó está entrelazado por una red de ríos que son alimentados por las cantidades masivas de lluvia anual que recibe la región —más de 120 metros por año— y son el centro y el sustento de la vida diaria. Antes de que la esclavitud fuera abolida, las personas esclavizadas que escapaban y vivían en comunidades dispersas a lo largo de los tributarios del río en lo profundo del bosque.⁷⁶ Además, la mayoría de las ocupaciones de subsistencia se realizaban en el río o a lo largo de éste. Casi todo el transporte —excepto cuando viajaban a pie— también se realizaba por el río. Para muchos, el río era, y todavía es, el principal centro cultural. El sociólogo Peter Wade escribe:

Las personas se establecieron a lo largo de éste y con frecuencia se identificaban geográficamente con referencia a éste más que al pueblo. Este proporciona el medio de transporte, provee agua para tomar, lavar, para la minería y la pesca. Es un centro social, como la plaza del pueblo en el interior del país: los niños juegan, las mujeres lavan la ropa, la gente se baña y se queda ahí charlando, llegan canoas y botes, y la gente se reúne ahí para los viajes.⁷⁷

Istmina no era diferente, ubicada como la afluencia de los ríos San Juan y San Pablo. Antonio Mosquera, uno de los primeros creyentes en la región, recordaba el río como un espacio central en su niñez. “Yo tenía el privilegio de jugar constantemente en el río, viajar en canoa, nadar, jugar en la playa con otros niños... Yo pescaba cuando el río estaba seco [y] cuando estaba turbio o se subía.”⁷⁸ Así como el río era vital para la vida diaria y la economía, también llegó a jugar un papel importante en la práctica evangélica.

Sin embargo, para la época en que los hermanos menonitas llegaron a finales de los años cuarenta, las compañías mineras internacionales habían contaminado el río durante más de treinta años. Dominando el paisaje económico, ellos extrajeron y exportaron los recursos del Chocó a una tasa increíble. No obstante, había muy pocas inversiones paralelas y la región que rodeaba Istmina permanecía en desventaja económica y subdesarrollada, a pesar de décadas de extracción de oro y platino que costaban millones.⁷⁹ Mucha de esta desigualdad se debía a las prácticas no éticas del negocio que no reinvertía los recursos de la región y a su pueblo. Durante el auge del platino de 1916 a 1925, por ejemplo, la Compañía Minera Chocó Pacífico—la más grande compañía minera en el San Juan en ese tiempo—no pagaba ni un centavo de impuestos al gobierno colombiano.⁸⁰

Para cuando los hermanos menonitas llegaron, los intereses de la minería internacional ya habían tenido un profundo impacto en el área. Los efectos en el San Juan eran especialmente dramáticos. Formadas a partir de un acuerdo en 1916 entre General Development Company (Nueva York) y Anglo Colombian Development Company (una subsidiaria británica del Consolidated Gold Field of South Africa Ltd.), la Compañía Minera Chocó Pacífico introdujo métodos de dragado que raspaban el fondo del lecho del río buscando oro.⁸¹ Este método estaba en marcado contraste con los métodos tradicionales de minería de los afrocolombianos, quienes usaban unas bateas para sacar el oro a mano, o en años posteriores, usaban pequeñas máquinas que lavaban secciones del suelo.⁸² El dragado era más eficiente, pero también causaba depósitos de sedimentos lo que causó que los botes ya no pudieran atravesar el delta

donde el río desemboca al Océano Pacífico.⁸³ Para los chocoanos esta destrucción era mucho más que una preocupación intelectual para la salud ecológica. En los años 1960, una profesora de Condoto, reflexionando sobre los efectos del dragado del río, dijo: "A los chocoanos nos duele ver las dragas devastando la tierra y dejándonos sólo los escombros".⁸⁴

La centralidad del río y el dominio de la minería —a nivel de subsistencia y multinacional— en la región de Istmina formaron los primeros años de la misión de los hermanos menonitas y el crecimiento de la iglesia. Los primeros esfuerzos de evangelismo estaban determinados por el flujo del río y sus tributarios, mientras los chocoanos evangelistas viajaban río abajo en las canoas tradicionales durante semanas, dependiendo del río para su sustento y transporte. Rumores y malentendidos de los hermanos menonitas también se centraban alrededor del río. Por ejemplo, puesto que los protestantes no podían ser enterrados en cementerios públicos católicos—los únicos disponibles—los rumores crecieron hasta el punto que decían que los hermanos menonitas arrojaban sus muertos al Río San Juan, un acto que no sólo deshonraba a los muertos y familias sino que también contaminaba el río.⁸⁵

La influencia de la Compañía Minera Chocó Pacífico también impactó la forma de la misión de los hermanos menonitas. Los misioneros norteamericanos recurrieron a la compañía minera para que les ayudara a rentar una propiedad, servicios médicos, cuestiones mecánicas, y alimentos. También usaron sus conexiones para conseguir trabajos para los creyentes en la mina. Los chocoanos se dieron cuenta de las conexiones entre la misión y la mina y percibieron un conflicto de intereses que podría haber lastimado la integridad de la misión y de la iglesia de los hermanos menonitas en sus primeros años. Aunque podían aparecer periféricos a los relatos de conversión y comunidad que construyó la historia de la iglesia en el Chocó, la ecología y la economía fueron elementos cruciales en su historia.

En efecto, con frecuencia la economía estaba relacionada con la oposición que los sacerdotes montaron en contra de los hermanos menonitas en Istmina. Cuando el sacerdote de Istmina y un grupo de policías armados interrumpieron el culto en 1954, los misioneros usaron una grabadora para capturar la confrontación. Su intención al grabar era tener una prueba concreta de la persecución para que pudiera ser enviada a Bogotá para ser revisada, pero hoy en día es más útil como evidencia de la forma en que los líderes católicos percibían a los hermanos menonitas. En medio de la confrontación el sacerdote de Istmina dirigió las siguientes palabras al misionero John Dyck:

.....

Ustedes están violando la Constitución al dejar las puertas abiertas cuando deberían estar cerradas. La puerta sólo puede estar abierta para los extranjeros, pero estos que están aquí sentados...son colombianos, son proselitistas. *Ustedes compran a estos proselitistas con trabajo y dinero, y en-*

vían jóvenes al Colegio Misionero La Cumbre para que más almas se pierdan. Ustedes son como pescadores que con su carnada esconden el anzuelo así pueden coger a los peces despistados. El protestantismo es sólo para los extranjeros [se agrega el énfasis].⁸⁶

.....

La queja del sacerdote de que los misioneros estaban “comprando” convertidos era un cargo común contra los evangélicos en Colombia. Un artículo de la edición de 1943 de la revista jesuita *La Revista Javeriana*, se quejaba acerca del “río de dinero” que fluía de Norteamérica a Colombia con el propósito de arrancar a los colombianos de la fe católica. La asociación del protestantismo con el liderazgo y recursos extranjeros fue uno de sus principales retos en los años previos a La Violencia, lo que impidió de manera significativa el crecimiento del movimiento en Colombia.⁸⁷ La crítica que se hacía a los misioneros en Istmina resonó en un contexto más amplio; así que el conflicto entre los católicos y los hermanos menonitas en el Chocó no era sólo un conflicto religioso, sino también cultural y económico.

Aunque los misioneros se encontraban trabajando en el reino del espíritu, su llegada al Chocó tuvo un significativo impacto económico, como hizo referencia el sacerdote con su analogía del pez. Jacob y Anne Loewen analizaron este papel en sus últimos escritos:

.....

Frecuentemente los mercaderes y comerciantes han precedido al misionero en un área. Su papel e intereses económicos se han entendido muy bien. Aunque el misionero desmiente el interés económico y no se compromete en ‘negocios’, solo hay algunos lugares en los que la imagen del misionero no ha sido ‘culpable por asociación’ con el interés económico... Por supuesto, los misioneros no pueden alegar total inocencia. Algunos programas de la misión han sido lanzados sin ejercer influencia en la economía local.⁸⁸

.....

En el caso de los hermanos menonitas, parece que el modelo de la misión ciertamente ayudaba a proyectar una imagen de negocio y a hacer el propósito de su presencia menos obvia para los desconocidos. Hasta finales de 1950, el modelo dominante de la misión dentro de la Junta de los Hermanos Menonitas para las Misiones Extranjeras era trabajar desde las estaciones de la misión. En este modelo, la mayoría del poder de la toma de decisiones descansaba en los misioneros y en el consejo de la

misión, compuesta por todos los misioneros extranjeros dentro de una determinada región. J.B. Toews, ex administrador de la Junta para las Misiones, escribió: "En práctica se convirtió en misioneros bien diferenciados y entidades centradas en la estación de la misión, cada programa se desarrollaba como mejor le parecía al respectivo misionero. Ellos adoptaron el sistema de organización y relación colonial y los adaptaron a sus objetivos espirituales".⁸⁹

Como ejemplo de cómo el modelo de misión de este tiempo reflejaba los patrones coloniales de la organización, las estaciones de la misión en Istmina y Noanamá se pueden comparar con la organización de la Compañía Minera Chocó Pacífico en Andagoya, otra institución que afectó significativamente la economía de la región de San Juan. Los misioneros no buscaban hacer dinero o explotar los recursos como lo hacía la compañía minera, pero su estructura era muy similar. Además de las instalaciones necesarias para el funcionamiento de la mina, Chocó Pacífico también tenía su propia tienda de comestibles, taller de mecánica, botes, lanchas, y hospital. De forma similar, la misión se mostraba como una institución que necesitaba una presencia física que encajara en su identidad institucional. La primera actividad de los misioneros hermanos menonitas en el Chocó se centró en comprar tierra, comprar madera, arrendar edificaciones, construir, y crear industria. Para mediados de 1950 en Istmina y Noanamá, la misión construyó, poseía y operaba dos lanchas, dos motobombas, y un taller de mecánica, dos dispensarios, un aserradero, una planta eléctrica, una librería, una tienda de comestibles, y numerosas casas y apartamentos para los trabajadores nacionales y extranjeros. Dichos esfuerzos tuvieron un profundo efecto en la economía local además de que empleaban docenas de chocoanos. Ésta era la intención de la misión, pero al hacerlo, sin darse cuenta, copió los patrones de las compañías internacionales, opacando la claridad de lo que pretendía la comunidad cristiana de los hermanos menonitas en el Chocó, y más adelante atrajo persecución a la comunidad.

Durante los primeros años, muchos de los proyectos de la misión fueron diseñados intencionalmente para generar trabajo para los evangélicos en el Chocó.⁹⁰ El misionero John Dyck estaba particularmente interesado en mejorar la situación económica de las personas de las iglesias encontrando o creando trabajo remunerado para ellos. Él una vez justificó un proyecto agrícola en Noanamá ante el Consejo Misionero argumentando que éste no sólo les proporcionaría a las personas un suministro de alimentos más estable, sino también les "enseñaría cómo podrían ganarse mejor la vida".⁹¹ Víctor Mosquera, un creyente que fue parte de los primeros años en Noanamá y posterior pilar de la iglesia en Istmina, recuerda las impresiones que él escuchó de John Dyck al llegar a Istmina. Dyck era reconocido por emplear creyentes directamente en trabajos de la misión—construcción, mecánica, aserradero, mantenimiento de la lancha, etc.—o encontrarles trabajo en otras industrias. Mosquera recuerda cómo el misionero les consiguió trabajo a algunos creyentes con la Compañía Minera Chocó Pacífico. "Él tenía buenas relaciones con ellos [la mina] entonces, para muchos aquí—recuerdo que alrededor de seis personas que eran creyentes— él influía en la mina para que les [a los creyentes] dieran trabajo. Así, después de que los contrataban podían trabajar allí hasta que se pensionaban".⁹² El taller de mecánica que la misión

abrió en Istmina y el dispensario también servían como una fuente de empleo para los creyentes o simpatizantes evangélicos. Cuando era joven, Dagoberto Minota trabajaba en el taller de mecánica. En sus palabras, “mi carrera viene precisamente del evangelio”.⁹³ La esposa de Minota, Ruffa Gutiérrez, cuya historia se narró anteriormente en la historia del dispensario, también empezó su carrera de enfermera por el trabajo con la misión.

Muchos de los evangélicos más antiguos miran este período como el período “dorado” de la iglesia, cuando parte de la misión era trabajar para el mejoramiento de su pueblo. Como lo demuestran las palabras del sacerdote, sin embargo, este énfasis también se convirtió en fuente de conflicto y algunas veces la misión era acusada de “comprar” convertidos. En efecto, más adelante cuando les recortaron los fondos para el Chocó y la estrategia de la misión cambió, especialmente, la iglesia de Istmina perdió unos pocos miembros. A pesar de algunas críticas de principios de la estructura de la misión, los creyentes en el Chocó reclamaron el dispensario, el taller de mecánica, y los otros proyectos como evidencia de que el evangelio tenía algo que decir acerca de la pobreza terrenal y el bienestar físico. Esta historia se narrará en su totalidad en el Capítulo 9.

Persecución Religiosa en el Chocó

La historia de estas primeras iglesias de los hermanos menonitas —quienes se convirtieron y por qué, los diferentes ministerios, el intercambio entre misioneros y colombianos, y el lento desarrollo de las comunidades de creyentes— habría sido una historia suficientemente dinámica en sí misma, pero la persecución durante La Violencia se conformó y afectó toda la otra historia que estaban creando los primeros creyentes en el Chocó. Al principio, los misioneros y primeros creyentes de esta región enfrentaron obstáculos similares a aquellos de los menonitas de Cundinamarca. Entre 1947 y 1952, los creyentes y misioneros tenían que lidiar con interrupciones durante sus servicios, cierre de sus colegios, apedreadas, consignas, insultos y procesiones antiprotestantes. Similar a la experiencia menonita, dicha oposición llevó al crecimiento lento y a que se formaran pequeñas comunidades. El boletín de la misión de los hermanos menonitas con frecuencia informaba sobre personas que, aunque simpatizaban con el evangelio, luchaban por tomar una decisión final porque le temían al sacerdote y a sus vecinos.⁹⁴ Aquellos que tomaban una decisión pública de fe, frecuentemente tenían que enfrentar el ridículo y ostracismo. Por ejemplo, en 1950 en el bautismo en Istmina, cientos de personas fueron a burlarse de los cinco creyentes que entraron a las aguas del Río San Juan.⁹⁵

Estas experiencias eran comunes para los protestantes en toda Colombia, pero en 1953 la experiencia del Chocó cambió dramáticamente. En ese año Gustavo Rojas Píñilla, un conservador y jefe de las fuerzas armadas colombianas, asumió la presidencia por un golpe militar. Rojas persiguió una corporación mayor con la Iglesia Católica, creyendo que “colaboración estrecha entre la iglesia y el Estado era esencial para la regeneración moral que él tenía en mente”.⁹⁶ Uno de los primeros acuerdos formales

de la administración de Rojas con el Vaticano fue el Convenio de Misiones, un acuerdo que revivía un estatuto similar al de 1902.⁹⁷ En términos sencillos, el Convenio de Misiones designó a las regiones del país más despobladas— geográficamente grandes pero que representaban un pequeño porcentaje de la población— como Territorio de Misión bajo la dirección y control de la Iglesia Católica. Uno de los principales propósitos del Convenio era restablecer relaciones que habían estado inactivas por mucho tiempo entre la Iglesia Católica y los grupos indígenas. Puesto que el Chocó tenía una población indígena significativa, estaba destinada a ser un Territorio de Misión bajo la nueva legislación.

A través de una serie de circulares emitidas por la administración Rojas entre 1953 y 1955, el Convenio tenía consecuencias cambiantes para los protestantes y los Territorios de Misión, incluyendo a los hermanos menonitas en el Chocó. Al principio la ley prohibió la presencia de los misioneros no-católicos en los Territorios, pero pronto fue reformada para permitir a los misioneros no-católicos extranjeros, siempre y cuando no fueran pastores activos o hicieran proselitismo. Unos meses más tarde en 1954, la ley cambió otra vez, y prohibió cualquier trabajo de educación por parte de extranjeros no-católicos en los Territorios y declaró ilegal cualquier reunión no católica que no se celebrara en una iglesia formal. Para junio del mismo año, se permitieron nuevamente los servicios en las casas, pero únicamente si se les había informado con anterioridad a las autoridades civiles. Además, las autoridades interpretaron que una de las circulares requería que todos los servicios religiosos no-católicos se debían llevar a cabo a puerta cerrada.⁹⁸

A principios de 1955, el gobierno emitió recurrentes órdenes prohibiendo todos los servicios religiosos no-católicos en los Territorios ya fueran públicos o privados, en capillas o en casas.⁹⁹ Durante todos los años de la dictadura de Rojas, los creyentes y misioneros de los hermanos menonitas en el Chocó fueron obligados a navegar en estas aguas legales en permanente cambio, haciendo ajustes en sus horas de adoración y prácticas, sus lugares de reuniones, y su grado de participación en la comunidad en general.

Las memorias de persecución permanecen vívidas en los círculos de ancianos de los hermanos menonitas del Chocó. Algunas de las memorias más comunes se relacionan con las procesiones dirigidas por el sacerdote. Ruffa Gutiérrez recuerda estas procesiones que se realizaban con regularidad en Istmina. "En el pueblo los sacerdotes venían con una multitud de niños que buscaban para que nos lanzaran piedras y nos gritaran: '¡Protestantes mentirosos!' 'Esa iglesia no es de Cristo. Es de Lutero, Calvino y otros ministros'. También, '¡no queremos protestantes!' No vengan a Istmina a engañar y mentir"¹⁰⁰ Luzmila Rumié concuerda, agregando que el dispensario era un blanco particular. "Los sacerdotes venían a cantar al dispensario, cargando la Virgen y cantando: '¡Protestantes mentirosos!' 'Esa iglesia no es de Cristo', eso era lo que cantaban ... y venían y arrojaban piedras y seguían cantando con las imágenes de la iglesia. Era difícil".¹⁰¹ Además de la oposición y la marginalización social que acompañaba la conversión, los creyentes chochoanos eran confrontados por las restricciones legales que los menonitas de Cundinamarca

nunca tuvieron que enfrentar. Ellos tenían menos autoridad legal a su disposición y menos acceso a los centros de poder del país, sin embargo, respondieron en formas que preservaron sus prácticas y sus comunidades.

Adaptación

Los creyentes adaptaron sus prácticas para reducir la atención y reaccionar contra las autoridades religiosas pero esa definición comprendía una amplia gama de acciones. Algunas veces, la adaptación era menor, simplemente una forma de esquivar la ley, mientras mantenían esencialmente la misma práctica que antes. Otras veces, la adaptación era mucho más significativa, al cambiar la forma real e incluso el contenido a la práctica de fe. En las circunstancias más drásticas, ciertas prácticas eran transformadas por completo, usualmente porque la oposición resultaba poco práctica.

Muchas de las adaptaciones menores eran diseñadas por los misioneros. La cultura norteamericana afirmó fuertemente la separación entre Iglesia y Estado, mientras que muchos colombianos consideraban que una separación absoluta entre la vida religiosa y la vida civil no era recomendable.¹⁰² Para los misioneros protestantes norteamericanos en Colombia en ese tiempo, la unión entre la Iglesia y el Estado parecía como un vestigio “medieval”, mientras que la influencia de la iglesia y los sacerdotes en la educación pública era vista como una “violación moral del derecho de la personas al libre examen”.¹⁰³ Los misioneros menonitas y los hermanos menonitas compartían muchas de estas opiniones, pero con los hermanos menonitas había un cambio adicional. Con algunas excepciones, los primeros misioneros en el Chocó eran hermanos menonitas nacidos en Canadá con recientes raíces rusas o hermanos menonitas nacidos en Rusia que habían emigrado a Canadá. Sus comunidades natales estaban íntimamente conectadas con las historias de negociar privilegios especiales bajo el Estado para sus comunidades religiosas, o migrar si esto no era posible. Cuando se vieron confrontados por la persecución religiosa de la época de La Violencia, los misioneros de los hermanos menonitas posteriormente cambiaron a las técnicas que avergonzaban al Estado o que astutamente lo ignoraban. En el contexto colombiano, sin embargo, estas estrategias usualmente sólo servían para crear acciones antiprotestantes por parte de la Iglesia Católica o para generar soluciones temporales e inestables. Los creyentes colombianos, mientras tanto, respondían más frecuentemente en formas tales que harían sus prácticas más viables a largo plazo, así que cambiaban sus prácticas.

Un ejemplo de adaptaciones menores, organizadas por los misioneros servirá para ilustrar este punto. Los Embajadores Reales era un grupo de jóvenes evangelistas de Istmina que viajaban visitando comunidades todos los domingos por la tarde para compartir el mensaje del evangelio y entregar tratados. Cuando el gobierno prohibía todas las actividades evangelísticas en el Chocó en 1956, al grupo no le quedaron opciones. Entonces se sugirió que los Embajadores Reales pusieran el mensaje evangelístico grabado durante sus salidas, en vez de ellos predicar.¹⁰⁴ La única persona en la iglesia que tenía una grabadora eran los misioneros, y esta estra-

tegia muy seguramente vino como una sugerencia de ellos. (Los misioneros también habían usado la grabadora otras veces, más notoriamente para grabar las diatribas antiprotestantes del sacerdote).¹⁰⁵

Aunque esta clase de reacciones eran recursivas, también eran producto de una perspectiva nortamericana-rusa que buscaba retar, exponer y ridiculizar la cercana relación entre la Iglesia y el Estado en Colombia. Además eran adaptaciones menores y superficiales. Usar la grabadora les permitía a los Embajadores Reales evadir la ley, pero esto no provocaba nuevas y creativas formas de evangelismo que pudieran haber sobrevivido a la persecución. Los creyentes chocoanos, en contraste, respondían a la persecución de una manera más estructurada, creando nuevos hábitos y prácticas que en última instancia tendrían en la comunidad. Ejemplos de estas respuestas se explorarán en la próxima sección.

Un tipo más dramático de adaptación era dejar por completo una actividad o práctica. Durante un período de tiempo la librería de los hermanos menonitas en Istmina colocaba tratados evangélicos dentro de los libros que vendían en la tienda. Pronto, sin embargo, descubrieron que el sacerdote estaba ofreciendo premios a todos aquellos que reunieran más tratados, entonces descontinuaron esta práctica.¹⁰⁶ La adaptación no siempre significaba quedarse con una práctica, no importaba cuáles fueran las consecuencias. Puesto que los empleados de la librería seguían compartiendo su fe con los clientes, dejar de poner tratados en los libros no le quitaba mérito al propósito central de la evangelización; en cambio, esto llamó la atención de los sacerdotes y evitó la pérdida de un recurso muy valioso para la librería.

La adaptación más significativa de este tipo fue el cierre del trabajo de idiomas con los indígenas en el Chocó en 1957. Como ya lo hemos visto, el Convenio de Misiones afectaba las actividades religiosas entre la población chocoana, pero también restringió el trabajo de lengua con los indígenas. A lo largo de los primeros años de la persecución, los trabajadores de la lengua indígena lucharon para trabajar con sabiduría en un clima cada vez más políticamente hostil. En un informe de 1953 de la Junta de Misiones, misionero Jacob Loewen escribió acerca de la forma que esta restricción legal afectó su trabajo en Noanamá:

.....

No podemos empezar a enseñarles a los indígenas a leer en el colegio, o incluso en una campaña de evangelización... porque esto no sólo viola el Concordato general entre el gobierno colombiano y el Vaticano, sino que viola la prohibición específica de que nosotros como [una] misión recibiéramos del Ministerio Colombiano de Relaciones Exteriores, del Ministerio de Educación y de nuestras autoridades departamentales y locales.¹⁰⁷

.....

Él continuó describiendo los peligros de la ley, la forma en que ésta puso a las comunidades indígenas en un peligro mayor y aumentó la posibilidad de que toda la misión —incluso el trabajo entre las poblaciones que hablaban español— estuviera en riesgo.¹⁰⁸ Loewen estaba especialmente preocupado por los riesgos de evangelización entre los wounaan, algo que había sólo había sucedido una vez antes de que se firmara el Convenio de Misiones. En el mismo informe de la Junta, él escribió acerca de los riesgos que acarrearían el evangelismo para los wounaan:

.....

“Igualmente hemos observado la forma en que nuestros indios han sido multados, encarcelados y acosados por las autoridades civiles sin ninguna solicitud de protección. Así la posibilidad de atacar a los indios para hacer que los misioneros se retiren no es remota... Es especialmente fácil entender puesto que se afirma que todos los indios del Chocó son miembros del partido de la oposición y con el pretexto de que ellos son guerrilleros podrían ser asesinados sin misericordia”.¹⁰⁹

.....

A medida que la oposición aumentó, la naturaleza del trabajo indígena cambió. En 1955 cuando la pareja Loewens volvió de su permiso, no volvieron a Noanamá. (La pareja Wirsche, sin embargo, se quedaron en Noanamá durante este período). De 1955 a 1957 los Loewens viajaron por todo el Chocó, reuniendo datos de cinco de los dialectos de la familia de la lengua (incluyendo los idiomas de los wounaan y de los emberá), con la esperanza de medir “la inteligibilidad mutua entre los dialectos con el fin de establecer el número de traducciones para hacer la Biblia inteligible a todos los indios del Chocó”.¹¹⁰

Para 1957, parecía que seguir trabajando con los wounaan en el Chocó en Colombia era imposible. En 1953, los misioneros habían recomendado a la Junta de los Hermanos Menonitas para las Misiones Extranjeras que el trabajo de lengua con los indígenas debería ser transferido a Panamá, donde había grupos cuyos dialectos tenían correspondencia con la familia de la lengua del Chocó y allí no existían las presiones políticas como las de Colombia. La Junta, sin embargo, opinó que era muy pronto para juzgar el impacto del Convenio de Misiones, y aplazó la propuesta.¹¹¹ Cuatro frustrantes años más tarde se tomó la decisión de transferir el trabajo de la lengua indígena a Panamá. Y los Hermanos Menonitas de Colombia dejaron todo el trabajo de la misión con los grupos indígenas. Desde 1957 en adelante, toda la vida de la iglesia y la misión de los hermanos menonitas fueron con las comunidades hispanohablantes en Colombia.

Esta fue una de las más grandes y fundamentales adaptaciones que se hizo durante el período de persecución. Muchas adaptaciones con las comunidades de los hermanos menonitas durante La Violencia eran pequeños ajustes hechos repetidamente por los creyentes, configurando lentamente sus prácticas durante este período de tiempo. El trabajo de lengua con los indígenas era diferente. Prácticamente no hubo evangelismo entre los wounaan entre 1948 y 1957 o intentos de desarrollar las comunidades eclesiales, porque esas posibilidades se enfocaron principalmente en que los misioneros manejaran la lengua wounaan y se tradujeran las Escrituras, un proceso que tomaría décadas. Se había dejado un trabajo preliminar fuerte, pero para 1957 parecía que la mejor forma de continuar con el trabajo de la misión entre los grupos que pertenecían a la familia de la lengua del Chocó era terminar el trabajo en Colombia y en vez de eso trabajar conjuntamente con las misiones existentes en Panamá.

Desafortunadamente, existen muy pocas fuentes que describan cómo afectó esta decisión a la comunidad wounaan en el Chocó. ¿Se sintieron traicionados por segunda vez, porque se había roto el acuerdo entre los misioneros y las comunidades? ¿Se sintieron aliviados, que el retiro de los misioneros redujera su visibilidad e inseguridad? A pesar de que no hay respuesta para estas preguntas, parece que hubo por lo menos impactos a largo plazo. Cuando la Junta de los Hermanos Menonitas para las Misiones Extranjeras decidió transferir el trabajo de lengua indígena a Panamá, las familias Wirsche y Loewen no se trasladaron allí como misioneros residentes; en vez de eso, prestaron apoyo pastoral y lingüístico a las comunidades de la fe que ya habían empezado a evolucionar entre los grupos wounaan y emberá en la región del Darién de Panamá.¹¹² Durante la siguiente década, creció un número de iglesias, todas aquellas que habían tenido liderazgo indígena desde el principio.

Aunque estaban ubicados en Panamá, estos creyentes estaban estrechamente relacionados con los wounaan en el Chocó, y parece que, por lo menos, algunos de aquellos que se habían creado relaciones con los Hermanos Menonitas en Colombia migraron a Panamá para unirse a las comunidades de fe allí. De acuerdo con Jacob Loewen, las comunidades wounaan se comprometieron en una resistencia significativa a medida que la legislación del Convenio de Misiones se aplicaba y también crearon contactos con las nuevas comunidades de los hermanos menonitas en Panamá.

.....

La iglesia del Estado trató de hacer cumplir los nuevos cargos del Concordato pero esto fue rechazado rotundamente! Como resultado de este rechazo, la iglesia del Estado perdió la esperanza en la generación más vieja y la declaró como irremediablemente perdida y se llevó a todos los niños wounaan a orfanatos para hacerlos cristianos. Los padres de la tribu estaban furiosos y totalmente frustrados con esta situación. En su desesperación se robaron a sus hijos de los orfanatos y huyeron a la selva. De vez en cuando volvían a sus jardines a hurtadillas a recoger comida,

pero no permitían que los descubrieran. Después de dos años de andar como nómadas por la selva, empezaron a circular rumores de que Tigre y Zorro (los nombres que los wounaan usaban para mí y para mi amigo Dave) habían estado trabajando en Panamá. Supieron que Tigre y Zorro sí estaban allí y volverían pronto.¹¹³

.....

Este intercambio entre Chocó y Panamá siguió durante varios años. Por ejemplo, Otoniel Chocho —un hombre wounaan que había sido tratado en el dispensario en Noanamá por una mordida de culebra— y su esposa, Polita, salieron de Colombia en 1970 para unirse a las comunidades del Darién. Su primera motivación fue económica, pero también deseaban una mayor libertad religiosa.¹¹⁴ Hoy en día existen trece congregaciones y más de 500 miembros en la Iglesia Evangélica Unida Hermanos Menonitas de Panamá, varios de ellos tienen lazos con los wounaan de Colombia.¹¹⁵

Resistencia

Los creyentes también respondieron a la persecución con resistencia o desobediencia. En vez de cambiar sus prácticas para reducir las repercusiones negativas, ellos retaban a las autoridades municipales y religiosas o perseveraban en mantener sus prácticas a pesar de la oposición. Algunas veces recurrían directamente a las autoridades a través de peticiones o visitas oficiales; otras veces surgían conversaciones informales, por ejemplo, cuando interrumpían el servicio. Estas eran los ejemplos más dramáticos de resistencia, porque involucraban contacto directo y conflicto entre los creyentes y las autoridades. Sin embargo, la forma más común de resistencia era la perseverancia —siguiendo en una práctica de fe particular a pesar de la oposición, amenazas e interrupciones.

Por ejemplo, en Istmina y Noanamá cuando los sacerdotes o la policía interrumpían los servicios, los creyentes se resistían. Esperaban hasta que los funcionarios salieran, luego recogían las sillas y las llevaban a la orilla del río y continuaban su servicio. Dagoberto Minota y Víctor Mosquera recuerdan que se trasladaban a un lugar más escondido como una forma de resistencia continua.

.....

Estábamos en una casa, escuchando la Palabra de Dios, y luego el sacerdote llegaba con la policía para detener el servicio. Luego cada uno de nosotros teníamos que recoger un asiento o silla y llevarla a otro lugar lejos.¹¹⁶

Entonces teníamos que salir y reunirnos cerca a un arroyo. Los domingos pasábamos en la orilla, fuera de Noanamá. Y era lo mismo en Istmina, el evangelio era muy perseguido.¹¹⁷

.....

Algunas veces era difícil identificar las diferencias entre adaptación y resistencia, pero este ejemplo puede ayudar a iluminar algunas de las distinciones. Una respuesta de adaptación habría sido programar los servicios a la orilla del río en primer lugar, así no podían ser vistos por las autoridades y ser interrumpidos; pero esto no fue lo que hicieron. La comunidad siguió teniendo reuniones en su edificación, a pesar de saber que probablemente serían interrumpidos. De esta forma, les hacían saber a las autoridades que sus reuniones continuarían, sin importar las interrupciones. Cuando las autoridades llegaban a dispersar el grupo, la comunidad simplemente se reunía cerca al río, de nuevo negándose a doblegarse a la oposición.

Al negociar una práctica de resistencia que ni escondía ni abandonaba su práctica de adoración en grupo, las congregaciones de Noanamá e Istmina fortalecieron su papel central dentro de sus comunidades. Los anteriores ejemplos muestran las formas generales de adaptación y resistencia que los hermanos menonitas en el Chocó implementaron en respuesta a la persecución en el Chocó durante La Violencia. Sin embargo, al explorar cuatro diferentes áreas de la vida de la iglesia y la misión, en la próxima sección tendremos una comprensión más profunda de la forma en que el contexto de persecución y la respuesta de los creyentes y las comunidades creyentes conformaron su eclesiología emergente.

Adaptación y Resistencia: Dispensario, educación, evangelismo y adoración

Existían cuatro áreas principales en las que los hermanos menonitas en el Chocó no sólo enfrentaban la oposición, sino también creaban estrategias de adaptación y resistencia: el dispensario médico, la educación, el evangelismo y la adoración. Estas áreas eran ordenadas de acuerdo con el grado relativo de involucramiento de los misioneros y creyentes chocoanos. La respuesta a las dificultades que enfrentaban en el dispensario era una respuesta principalmente misionera, por ejemplo, mientras las acciones que tomaban para preservar los espacios de adoración en comunidad en medio de la persecución eran principalmente de los creyentes. Juntos, los misioneros y creyentes diseñaban respuestas a las restricciones al evangelismo público y la educación alternativa para sus hijos.

Repetidos cierres del dispensario de Istmina y resistencia femenina

El dispensario de Istmina, aunque era muy popular entre la población, enfrentaba numerosos retos legales como resultado de la discriminación antiprotestante y fue cerrado muchas veces. El primer cierre fue a finales de 1947, cuando el gobierno local suspendió el trabajo en el dispensario mientras esperaban un permiso.¹¹⁸ En enero de 1948, el dispensario recibió su permiso legal del Ministerio de Salud, pero el gobierno lo cerró nuevamente en 1951. En ese momento, Ruth Loewen, una enfermera misionera del Canadá, estaba a cargo del dispensario. Le prohibieron dirigirlo, puesto que ella no tenía un diploma del gobierno colombiano.¹¹⁹ Loewen había cumplido con todo el papeleo y completado todas las certificaciones requeridas para recibir el certificado, no obstante, el gobierno colombiano nunca se la otorgó. El dispensario gozaba de un alto nivel de apoyo popular, sin embargo, y los miembros de la iglesia al igual que los habitantes del pueblo pedían que lo volvieran a abrir tan pronto como fuera posible.¹²⁰

Dos años después, finalmente volvieron a abrir el dispensario en junio de 1955, pero fue cerrado nuevamente ese octubre. En estos cuatro meses, el dispensario atendió 737 pacientes de un total de quince diferentes pueblos, resaltando la desesperada necesidad de más servicios médicos en la región.¹²¹ Finalmente, la misión decidió que el dispensario sólo podría seguir bajo la dirección de un médico colombiano, un arreglo que se esperaba podría evitar futuros cierres. En mayo de 1956, el doctor Omar Quintero empezó a trabajar en el dispensario. A diferencia de las enfermeras misioneras extranjeras, el doctor Quintero —un creyente colombiano de la Unión Misionera Evangélica que era un médico certificado— estaba legalmente habilitado para dirigir el dispensario. Junto con el doctor y una enfermera misionera, también había dos enfermeras colombianas trabajando allí. En un mes, ellos atendieron más de 200 pacientes.¹²²

Todos tenían expectativas muy altas de que el dispensario tuviera éxito, pero el doctor Quintero salió inesperadamente en 1957, debido a problemas mentales y acusaciones de uso de drogas alucinógenas.¹²³ Anticipando que el dispensario pudiera ser cerrado nuevamente, las enfermeras empezaron a prestar servicios médicos clandestinamente de inmediato, tratando a las personas al visitarlas en sus casas. Al final de 1957, la enfermera misionera Doris Harder informó en su respuesta: “poco a poco, trabajando al principio, las enfermeras nacionales y yo hemos seguido tratando a aquellos que vienen”.¹²⁴ Además, las enfermeras viajaban a pueblos tan lejanos como Basurú—a más de una hora de viaje en bote a motor en condiciones ideales— donde había una necesidad médica significativa, pero no había servicios. Todo esto lo realizaban las mujeres en el dispensario, a falta de un médico colombiano y la aprobación oficial del gobierno. Para sorpresa de todos, el dispensario nunca fue cerrado otra vez por autoridades locales o nacionales, y las enfermeras pudieron atender pacientes abiertamente. Para 1960, estaba en completo funcionamiento abiertamente. Había dos enfermeras misioneras trabajando tiempo completo, además de cuatro colombia-

nas que se estaban entrenando en la práctica del conocimiento médico. En un período de doce meses, el dispensario atendía 8.926 pacientes. Las enfermeras misioneras también recibieron sus credenciales de enfermería ese mismo año, previniendo cualquier futura suspensión del trabajo en el dispensario.¹²⁵

La demanda médica y popularidad local de que el dispensario disfrutaba, le permitió mantener una posición de resistencia a pesar de la oposición legal que enfrentaba. En vez de esperar a que el gobierno les impusiera sus propios mandatos contra la clínica, los misioneros, las enfermeras colombianas y auxiliares, alentados por el apoyo de la comunidad, tomaron acciones proactivas. Archivaron todos los papeles del dispensario, reestructuraron la administración, y trabajaron clandestinamente cuando era necesario. Aunque efectivamente el dispensario fue cerrado en repetidas ocasiones, las exigencias de los residentes y la persistencia de los misioneros junto con las enfermeras colombianas, doctores y practicantes llevó al tratamiento exitoso de miles de pacientes durante 1950.

Las decisiones en cuanto a la forma de responder a los repetidos cierres del dispensario las tomaban principalmente los misioneros, pero hay dos factores que hacen que los relatos de adaptación y resistencia sean significativos para la historia general de la iglesia. Primero, quienes respondieron a los cierres del dispensario fueron predominantemente las mujeres. Algunos hombres se involucraron, en especial para contratar al doctor Quintero o para manejar el bote a motor que transportaba ministerios médicos, pero los principales actores fueron las mujeres. Incluso más sorprendente fue que eran mujeres solteras. Durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta, los papeles del ministerio en la iglesia de los hermanos menonitas eran determinados por sexo, y eso por la influencia de los misioneros. Las misioneras casadas sólo podían hacer visitación, mientras que las solteras podían servir como enfermeras y profesoras de jóvenes en las iglesias.

Entre los creyentes chocoanos, sin embargo, había muy pocas mujeres en el liderazgo o en las sillas. En 1952, los misioneros, incluso, informaron que había escases de mujeres casadas que estuvieran interesadas en la iglesia.¹²⁶ Esto se podía deber a que los misioneros mostraban un papel muy restringido para las mujeres casadas, o porque las mujeres encontraban muy pocas oportunidades para ellas en las iglesias. Cualquiera que fuera la razón, el dispensario era un lugar en donde las mujeres eran las que tomaban las decisiones y los principales actores. Durante los años de persecución, eran las mujeres las que decidían cuando administrar un tratamiento, cuando ofrecer públicamente los servicios médicos, y cuando trabajar clandestinamente. Significativamente, muchas de las mujeres chocoanas que trabajaban en el dispensario en aquellos años se convirtieron en partícipes de la congregación a largo plazo.

En segundo lugar, aunque las mujeres misioneras eran cabeza de los dispensarios, ellas eran apoyadas por un grupo de enfermeras colombianas y enfermeras auxiliares. Algunas veces eran trabajadoras apoyadas por la Unión Misionera Evangélica, pero igualmente con frecuencia eran jóvenes de la región. Jóvenes como Ruffa Gutiérrez y

Luzmila Rumié frecuentemente compartían hombro a hombro las responsabilidades cuando a las enfermeras misioneras extranjeras no se les permitían que dirigieran; ellas distribuían medicinas, dirigían la farmacia, supervisaban los tratamientos, ponían inyecciones, y hacían las visitas domiciliarias.¹²⁷ En muchas formas, era su adaptación y resistencia a la persecución lo que sostuvo el dispensario a través de los años más difíciles y les permitió prosperar para 1960.

Por medio de una variedad de adaptaciones, misioneras solteras y mujeres colombianas trataron de proporcionar constante asistencia médica a los residentes dentro y en los alrededores de Istmina, a pesar de las legislaciones restrictivas y frecuentes cierres por parte del gobierno. Algunas veces, debido a recortes de enfermeras, el dispensario permanecía cerrado durante un tiempo—como cuando sólo había enfermeras suficientes enfermeras para un dispensario, y la misión decidió que era más importante mantener el de Noanamá. Otras veces, los misioneros probaban varias combinaciones para solicitar las licencias y contratar nuevo personal que sería aceptado por el gobierno colombiano, mientras que mujeres del pueblo trabajaban como auxiliares de enfermería ayudando en trabajos de rutina, aplicando inyecciones, y distribuyendo medicamentos.

En los ejemplos más dramáticos, estas mujeres —misioneras y colombianas— mantenían un horario de visitas domiciliarias clandestinas que tenían por objetivo prevenir otro cierre del gobierno. Los dispensarios eran organizaciones sin ánimo de lucro, eran para ayudar a los enfermos. En efecto, algunas de las mujeres criticaban al doctor Quintero por estar más interesado en las ganancias que en ayudar a los enfermos.¹²⁸ Los dispensarios se percibían principalmente como un servicio de la iglesia, y la energía que dedicaban aquellas mujeres para mantener el dispensario funcionando daba testimonio de una fe que no se basaba sólo en palabras, sino también en acciones para la comunidad en general.

De hecho, los dispensarios en Istmina y Noanamá son uno de los ministerios de la iglesia más reverenciados y frecuentemente citados por los ancianos chocoanos que recuerdan de ese período.¹²⁹ Hernán Mosquera describió al dispensario de la siguiente manera: “En Istmina había un dispensario o farmacia. Y la gente necesitaba medicamentos. Y los evangélicos tenían la característica de tener muy buenos medicamentos. Tenían un buen doctor, y el costo era muy bajo. Pero el objetivo era promulgar el evangelio”.¹³⁰ El comentario de Hernán deja en claro que el dispensario era visto por los chocoanos no simplemente como un alcance para mejorar las relaciones en la comunidad, sino como una expresión legítima y central del evangelio y la práctica de la iglesia. Si las mujeres no hubieran resistido los cierres del gobierno y en vez de esto hubieran cerrado el dispensario durante los años de la persecución, es posible que esta eclesiología —de una iglesia involucrada y relacionada con las necesidades de su contexto— nunca hubiera tenido tan fuertes raíces en el Chocó. Después de que disminuyó la persecución, este testimonio encalló en nuevas asignaciones a los misioneros y personalidades, pero no obstante permaneció como una fuerte corriente en la identidad de los hermanos menonitas chocoanos.

Esfuerzos en la educación evangélica en Chocó: castigos, secuestros, y resistencia

Los misioneros y creyentes chocoanos querían abrir un colegio para los hijos de los creyentes en Istmina. Pero sus esfuerzos fueron frustrados en repetidas ocasiones por las estrictas limitaciones de la legislación de Territorio de Misión. Durante un período de muchos años, los misioneros, creyentes colombianos y sus hijos respondieron adaptándose y resistiendo a la persecución y frustración que estaban enfrentando. El ímpetu original para formar un colegio provino del deseo de proporcionarles a los hijos de los creyentes de los hermanos menonitas un ambiente escolar seguro. En aquellos años todas las escuelas públicas eran católicas y los niños podían ser castigados por todo, desde no asistir a la misa del domingo hasta la primera comunión en tercer grado. En el Territorio de Misión, la supervisión católica en las escuelas era más manifiesta, puesto que los sacerdotes y órdenes religiosas cumplían los cargos de administradores y profesores. Al no haber alternativas educativas, con frecuencia estos niños adoptaban sus propias estrategias de adaptación.

Antonio Mosquera era un estudiante de primaria de seis años en Istmina cuando a su familia la visitó por primera vez la misionera Ana Dyck; poco tiempo después Mosquera y su familia empezaron a asistir a los servicios de los hermanos menonitas. Porque él iba a los servicios protestantes en vez de ir a misa los domingos, Mosquera era castigado en el colegio todos los lunes. "Me quitaban el recreo, y tenía que arrojarme en el piso sobre granos de maíz tostado, con los brazos en alto".¹³¹ Temeroso de otros castigos, Mosquera dejó de asistir a la escuela, adaptando su comportamiento para reducir la visibilidad y mantener sus prácticas religiosas. En vez de dejar de asistir a los servicios de la iglesia, él dejó la escuela, a pesar de las protestas de su padre. Obviamente la situación de Mosquera no era sostenible, pero él se adaptó a esta forma hasta que se encontrara una mejor.

Otros niños enfrentaban retos similares. Cuando Dagoberto Minota llegó al tercer grado, se esperaba que hiciera la primera comunión junto con el resto de los estudiantes de su clase. Las escuelas públicas de este tiempo cumplían una función de catequesis importante para la Iglesia Católica, y la primera comunión era considerada como un componente del currículo de la escuela.¹³² Los miembros de la familia Minota eran participantes fieles de la comunidad de los hermanos menonitas, y el padre de Minota se oponía rotundamente a que su hijo hiciera la primera comunión.

.....

Si yo no lo hago [tomar la comunión], me van a echar de la escuela. Entonces, aunque mi padre no quería que lo hiciera —pero yo quería estudiar— yo le desobedecí y lo hice. Lo más difícil para mí era que

para tomar la comunión, tenía que confesarle mis pecados al sacerdote. Y yo había aprendido... que tú debes confesar tus pecados a Dios. Pero lo hice... Sinceramente lo hice porque quería estudiar... Así terminé la escuela primaria con esta dificultad, pero terminé.¹³³

.....

Minota también adaptó sus acciones para atenuar la oposición que enfrentaba, pero él puso en la balanza esta consideración con el deseo de tener educación. En Istmina no había otras opciones; era la escuela pública o nada. Entonces él decidió confesarse y hacer la primera comunión y quedarse en la escuela. De esta forma pudo seguir estudiando, pero a su corta edad, no creó un conflicto con su participación en la congregación local. Más adelante, cuando estaba listo para casarse, se bautizó y se unió a la iglesia.

Dadas estas dinámicas, los misioneros y padres sintieron que era crucial encontrar una alternativa para los estudiantes evangélicos, así ellos no tenían que escoger entre una educación y la expresión abierta de su fe. En junio de 1954, la misión propuso que el siguiente año académico diez estudiantes del Chocó, incluyendo a Antonio Mosquera, fueran al Colegio Los Andes, el colegio de primaria de los hermanos menonitas en La Cumbre, Valle del Cauca.¹³⁴ Deseando proporcionarles a sus hijos educación y fundamentos en la fe evangélica, los padres y misioneros tomaron medidas drásticas para adaptarse a la difícil situación. Los chicos tuvieron que volar del Chocó a Cali en el Valle del Cauca y luego fueron transportados en tren al colegio en La Cumbre. Debido a la distancia entre La Cumbre e Istmina, los niños chocoanos sólo iban a su hogar durante las vacaciones de medio año. Enfrentados ante la elección entre una situación escolar abusiva o el rechazo de la fe escogida por la familia, muchos padres decidieron enviar a sus hijos al Colegio Los Andes, a pesar de la distancia y la separación. Al recordar la decisión de enviar a su hijo a estudiar a La Cumbre, Víctor Mosquera, creyente de Istmina afirmó que no había sido difícil, dada la relación del colegio con la iglesia. "No, porque sabíamos dónde estaba. Sabíamos dónde estaba".¹³⁵

Durante un tiempo, esto parecía una solución aceptable, hasta 1957. En ese año, treinta y dos niños dejaron el Chocó para ir a estudiar al Colegio de los Andes. Esto enfureció a Gustavo Posada, el Apóstol Vicario en Istmina. Contactó al Secretario de Educación del Chocó, quien ordenó al Inspector de Policía de no permitir que los niños salieran. A pesar de la oposición, la misión llevó a los niños del Chocó al Valle ese septiembre. En protesta, Posada envió telegramas a los oficiales en el Valle, pidiéndoles cooperación. Pronto empezaron a aparecer en los periódicos artículos sobre el "secuestro" de niños, incluyendo esta declaración del obispo de Cali.

El alcalde de La Cumbre... urgentemente ordena al rector del Seminario Protestante de La Cumbre [Colegio Los Andes] devolver a sus hogares en el Chocó a los niños que fueron ilegalmente desplazados de sus familias... Los niños, deben regresar de inmediato a sus casas... En Misión de Territorios los proselitistas no se pueden reunir aquí afirmando que cuando los trajeron ya eran protestantes y habían dejado de ser católicos".¹³⁶

A pesar de la prensa negativa, se decidió que los niños podían quedarse en La Cumbre, siguiendo una serie de reuniones con un grupo de ministros de alto nivel del gobierno, incluyendo el Ministro de Educación. Esto no redujo la acusación de secuestro, pero las acusaciones y el desastre en las relaciones públicas sólo duró el año escolar. En 1958 no hubo quejas cuando los niños del Chocó ingresaron al Colegio Los Andes.¹³⁷

Aunque la adaptación era una respuesta común en busca de una alternativa viable para la educación, los creyentes también recurrieron a la resistencia, presionando al gobierno para que cambiara la práctica o dejara funcionar los colegios a pesar de la falta de un permiso claro. Los únicos dos pueblos de la región de San Juan que abrieron colegios de los hermanos menonitas, aun temporalmente, fueron Istmina y Noanamá. Otros pueblos, sin embargo, particularmente los más rurales, algunas veces solicitaron sus propios colegios. En 1954, por ejemplo, un número de pueblos a lo largo del Río San Juan, le escribieron al gobernador del Chocó pidiendo permiso para abrir colegios evangélicos.¹³⁸ Sus solicitudes fueron negadas o nunca les respondieron, pero el hecho de hacer la solicitud al gobierno departamental demuestra una fuerte posición de resistencia.

Después de que el escándalo del 1957 pasó, los niños del Chocó siguieron viviendo y estudiando en el Colegio Los Andes. Sin embargo, sólo unos años más tarde, se determinó que la solución de este colegio internado era una solución demasiado costosa para ser sostenida por largo tiempo. Entonces, en 1959 los misioneros y padres decidieron una vez más tratar de abrir los colegios en Istmina y Noanamá. Las clases en Istmina se dictaban en el salón de la escuela dominical de la iglesia, mientras que el colegio de Noanamá usaba las instalaciones del dispensario. El colegio de Istmina fue cerrado por el alcalde sólo unos pocos meses después de abrir, pero puesto que ellos no recibieron ningún documento oficial de las autoridades superiores al alcalde, los padres de familia y misioneros decidieron seguir delante de todas formas, empleando dos profesores para su colegio hasta julio. Además de las solicitudes que enviaron los padres de familia a Bogotá y a Quibdó pidiendo permiso para el colegio, algunos

viajaron a Quibdó a visitar al Gobernador de Chocó con el fin de discutir el tema. Cuando les negaron la aprobación, desacataron esta resolución. Aunque el colegio de Noanamá había recibido la orden de cerrar, ellos continuaron las clases con un pequeño grupo de nueve estudiantes. Mientras tanto en Istmina, los niños recibían instrucción del profesor en sus casas, en vez de ir a la escuela.¹³⁹ Cuando ya no recibieron más comunicaciones del gobierno a principios del siguiente año escolar, los colegios de Istmina y Noanamá empezaron con clases en una edificación para el colegio. En esta ocasión los colegios permanecieron sin ser molestadas por las autoridades.¹⁴⁰

Originalmente los misioneros dirigieron la respuesta de los cierres de los colegios, y ellos dieron la solución de educación remota en La Cumbre. Después de la terminación del plan del colegio interno, sin embargo, los padres tuvieron más control de la situación educacional, y el método evolucionó de adaptación a resistencia. Fueron los padres quienes contactaron a los profesores, enviaron las peticiones, visitaron a las autoridades, abrieron sus casas, y decidieron cuándo y dónde llevar a cabo las clases. A pesar de la orden de cerrar sus colegios, nunca dejaron las clases o terminaron los contratos con los profesores. Por el contrario, resistieron la oposición enfrentándola al mantener las clases y buscar el cambio del sistema, en vez de sus emplear sus propias prácticas.

Más que cualquier otra experiencia del período de persecución, la historia de la educación inculcó tenacidad en la comunidad. Y a diferencia de las otras tres áreas principales de respuesta —el dispensario, evangelismo y adoración— los niños estaban al frente. Enfrentados al castigo en los colegios públicos, ellos tomaron decisiones difíciles en cuanto a cómo responder y hasta qué grado debían adaptar su comportamiento para mejorar su difícil situación. Durante un tiempo, una combinación de adaptación y resistencia hizo posible que los niños tuvieran acceso al conocimiento académico y entrenamiento. Sin embargo, al mismo tiempo, los niños recibieron educación informal fuerte y desacato y aprendieron que algunas veces las exigencias del Estado estaban sujetas a los valores de la comunidad de fe.

Evangelismo: de la salud a la alfabetización y de lo urbano a lo rural

El Convenio de Misiones también afectó los métodos de evangelización más usados por los creyentes en esos años. De la correspondencia y otros registros, es claro que la misión vio al completo del Chocó como un posible lugar para la misión, no solamente Istmina y Noanamá. Como resultado de esto, los primeros diez años en el Chocó se concentraron en un evangelismo extendido, pero también hubo años de mucha oposición. Porque el evangelismo, y especialmente el evangelismo personal, era una práctica menos visible que el dirigir un colegio o dispensario, los creyentes usualmente se comprometían en la resistencia por medio de la persistencia en el evangelismo ambulante durante La Violencia. En 1952, por ejemplo, misioneros y miembros de la iglesia visitaban y evangelizaban con regularidad en doce pueblos fuera de

Istmina.¹⁴¹ Incluso cuando la persecución se encruceció a mediados de los años 50, ellos mantuvieron estas prácticas. Solamente en 1957, creyentes de Istmina visitaron por lo menos diecisiete asentamientos rurales a lo largo del río: Rspadura, San Pablo Adentro, Las Ánimas, Aguaclara, Certeguí, Santa Bárbara, Platinero, Andagoya, Pie de Pepé, Taitó, Managrú, Basurú, La Honda, Velásquez, Peradó, Cárdenaz, and Boca de Suruco.¹⁴²

En una época en la que viajar por río y caminar eran en realidad las únicas dos opciones para transportarse, el compromiso con el evangelismo requería una significativa inversión de tiempo, dinero y esfuerzo físico. La misión tenía dos lanchas, una en Noanamá y la otra en Istmina, que eran usadas para hacer evangelismo ambulante a lo largo del San Juan. Sin embargo, muchos creyentes, donaron su tiempo y canoas para evangelizar en pueblos arriba y abajo del río. Hernán Mosquera, un hermano de Condoto, recuerda viajar en canoa con otros creyentes en intentos de evangelización. Por las distancias, ellos usualmente se quedaban por lo menos tres o cuatro días en un pueblo. En las mañanas ellos estaban con los niños, mientras los adultos hacían minería en el río. Luego, en las tardes, cuando los adultos habían regresado, los creyentes viajaban de casa en casa, visitando y compartiendo el evangelio.¹⁴³

En otros momentos los creyentes chocoanos viajaban con misioneros de los hermanos menonitas o misioneros colombianos que trabajaban en la UME. Por ejemplo, en 1952, Francisco Mosquera, un miembro activo en Itsmina, viajó a diferentes pueblos con dos trabajadores de la Unión Misionera. Ellos cargaban paquetes a la espalda con comida, tratados, libros, y hamacas que necesitarían, dependiendo completamente de la comunidad que visitarían para quedarse. Con frecuencia, cuando atravesaban la selva a pie, Mosquera y los otros pedían hospedaje en una casa y así podían acomodar sus hamacas. Luego se organizaban para cocinar. Cuando las personas del pueblo empezaban a volver de sus trabajos de agricultura o minería, ellos se reunían en el cuarto más grande del pueblo para comer y escuchar el mensaje del evangelio hasta las 11 ó 12 de la noche. Si había una respuesta positiva, los visitantes se quedaban unos días más.¹⁴⁴

Este tipo de esfuerzos evangelísticos continuaron, pero en la medida que la oposición se intensificó, los creyentes adaptaron sus estrategias de evangelización para que se ajustaran mejor al contexto. Los hermanos menonitas habían visitado el corregimiento de Bebedó antes de 1956, y ya había una edificación y algunos creyentes allí. No había una comunidad reuniéndose con regularidad, sin embargo, en 1956 la misión empezó un trabajo más intenso en Bebedó, mandando a los miembros de la comunidad de Istmina, Belarmino y Veneda Sánchez y a los misioneros John y Mary Dyck para que trabajaran allí. El año en el que debieron restringirse más los protestantes en el Chocó fue 1956, a los hermanos menonitas se les prohibió hacer cualquier trabajo médico fuera del dispensario en Istmina. El trabajo médico había sido una manera común para los hermanos menonitas de, simultáneamente, conocer las necesidades en una nueva comunidad y abrir puertas para un futuro evangelismo y formación de una comunidad. Sin embargo, en 1956, ese tipo de acercamiento no

fue posible, incluso cuando los residentes de Bebedó lo solicitaron. La pareja Dyck y la familia Sánchez, en cambio, crearon un curso bíblico de dos meses de duración que se centraba en la alfabetización, en vez de la salud. Luego estudiaron el libro de Juan, el Nuevo Testamento y trabajaron con estudiantes aprendiendo los diferentes libros de La Biblia. Cuando la familia Dyck se marchó, los Sánchez continuaron allí hasta julio de 1957, enseñando caligrafía, escritura, ortografía y enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamento.

Estos cursos fueron dados en las noches de 7 a 11 p.m., después de que el día de trabajo había acabado. El analfabetismo era alto en el Chocó en esos años y los rigurosos horarios destacaban tanto el hambre por la literatura entre los residentes de Bebedó como la perseverancia de la familia Sánchez. Adicional al estudio de la Biblia y las clases de alfabetización, ellos también dirigían servicios los domingos en la mañana. Curiosamente, en el informe de Belarmino al Consejo Misionero en 1957, él menciona que el programa también tenía un aspecto "físico" o "material". "Hemos organizado un sistema de trabajo cooperativo" escribió, "tales como la construcción de casas y la siembra en sus fincas, según sus finanzas lo permitan. Todo parecía muy bien con este sistema incluso algunos no creyentes se han unido a nosotros".¹⁴⁵

Incluso cuando la persecución alcanzó su punto más alto en 1956 y 1957, prohibiendo las reuniones de misioneros con creyentes colombianos y cualquier servicio público, el trabajo evangelístico continuó e incluso evolucionó en formas nuevas y creativas (como los proyectos agrícolas). Habitualmente había menos oposición en los pequeños pueblos, ya que fueron sacados de los centros municipales y religiosos. Como resultado los creyentes con un don para evangelizar y enseñar se adaptaron al dejar Istmina a enseñar a lo largo de los ríos y en lo más profundo de la selva, en áreas que atrajeran menos la atención. En vez de estar limitados por las prohibiciones contra su trabajo médico, los creyentes y las parejas misioneras evangelizaron a través de la alfabetización, proporcionando un nuevo camino para que otros encontraran una fe evangélica.

Culto: "Ellos estaban hambrientos de la Palabra"

Uno de los más poderosos ejemplos de compromiso en la resistencia bajo condiciones de persecución de los creyentes colombianos se presentó en 1956, cuando todo tipo de reuniones religiosas eran no sólo limitadas, sino también prohibidas. En abril de ese año, todas las actividades evangélicas fueron suspendidas, las capillas cerradas, y a los misioneros se les prohibió reunirse con los colombianos. Por tanto, las actividades en todas las áreas se vieron afectadas. Los hermanos menonitas fueron obligados a dejar de predicar en Condoto, les prohibieron seguir con la construcción de una nueva capilla en Istmina, y fueron amenazados con cuchillos para que detuvieran sus planes de construcción de capillas en las comunidades rurales de Las Ánimas y Aguacalara.¹⁴⁶ En este periodo los hombres y mujeres chocoanos

se levantaron para tomar el liderazgo en circunstancias particularmente difíciles y riesgosas, simultáneamente desafiando a las autoridades locales y enriqueciendo la experiencia de liderazgo dentro de sus propias comunidades.

En este ambiente tan hostil, los hermanos menonitas en el Choco resistieron, negándose a cumplir los mandatos del gobierno y así mantuvieron su culto y prácticas comunitarias. Aunque las reuniones eran prohibidas, los creyentes continuaban reuniéndose para adorar y estudiar, aunque fuera a puerta cerrada. En vez de reunirse en el templo con los misioneros presentes, las reuniones eran organizadas y dirigidas por creyentes chocoanos en sus propias casas. Por ejemplo, en Noanamá, un grupo de 5 a 10 personas se reunían con regularidad en la casa de Alejandro Murillo.¹⁴⁷ Mientras tanto, en Istmina, los creyentes se reunían en sus casas para el servicio del domingo en la mañana, en cuatro o cinco diferentes lugares alrededor del pueblo. Unos meses después, un misionero reportó que "los cristianos nacionales fueron animados a reunirse en sus propias casas y pronto reportes muy interesantes llegaron".¹⁴⁸ De vez en cuando la asistencia total de las reuniones en los hogares llegó a superar el total de la asistencia en la capilla, sugiriendo que un culto más íntimo con liderazgo colombiano era más atractivo para los chocoanos que el culto público liderado por un misionero.

No fueron solamente las iglesias de los hermanos menonitas en Chocó las que experimentaron nuevo liderazgo y estructuras de adoración durante La Violencia. A nivel nacional, La Violencia fue un periodo de "colombianización" para el protestantismo en el país. Mientras que los hermanos menonitas se quedaron, muchas otras misiones sacaron a sus misioneros extranjeros del territorio durante esos años, y los trabajadores locales entraron a ocupar esos puestos de liderazgo. Al principio de La Violencia en 1948, había 99 pastores colombianos, evangelistas y vendedores de biblias; diez años después, cuando La Violencia estaba llegando a su fin, ese número había aumentado a 156.¹⁴⁹ Sin embargo, más que el incremento en números, este periodo permitió el surgimiento del liderazgo colombiano y una profundización del evangelio.¹⁵⁰ Los colombianos usaron su creciente representación dentro de la estructura de la misión, para que una vez terminada La Violencia, el protestantismo colombiano fuera una entidad diferente, única a la fe misionera de la que había crecido. Fue también durante este tiempo que la conexión del protestantismo al hogar fue reforzada, cuando la persecución empujó las expresiones evangélicas fuera del ambiente público hacia el privado, la esfera del hogar.¹⁵¹ Reuniones de oración en casas, estudios bíblicos, y servicios fueron determinantes para la historia del protestantismo colombiano desde el comienzo, pero el enfoque del hogar fue reforzado en el tiempo de la persecución cuando la ley no permitía ninguna otra opción. Además de estas reuniones en las casas y de cultos de adoración dirigidos por colombianos, surgieron estructuras de poder y liderazgo.

Históricamente, estas reuniones eran un espacio importante de liderazgo par a las mujeres, quienes ofrecían sus casas para encuentros "personales, íntimos y privados" que proveían una alternativa importante a otros métodos de evangelismo "impersonales, anónimos y públicos" como las cruzadas al aire libre.¹⁵² También, en el Chocó,

estos servicios en hogares fueron un espacio donde las mujeres podían hacer más gestión y tener más liderazgo. Carmela Mosquera, un miembro de la iglesia en Istmina, recuerda cuando su madre preparaba todo para tener el culto en su casa. Siempre que su familia era la anfitriona, la madre de Mosquera guiaba las oraciones, leía los pasajes de la Biblia, y luego dirigía al grupo en una discusión alrededor de las Escrituras.¹⁵³ Esto no es para decir que todos los servicios realizados en casas eran dirigidos por mujeres, pero era ciertamente un espacio que cedió al liderazgo femenino más que los servicios públicos en el templo. Las mismas mujeres misioneras de los hermanos menonitas eran relegadas a trabajar con los niños, jóvenes, en los ministerios médicos y de música, estableciendo un modelo rígido de papeles de género para las iglesias del Chocó. Las reuniones en casas eran uno de los espacios poco comunes en donde las mujeres podían tener más liderazgo en un ambiente de adoración colectiva.

La experiencia de los hermanos menonitas en el Chocó encaja perfectamente con la experiencia nacional, demostrando la importancia de las reuniones en casas y las nuevas opciones de liderazgo durante el periodo de persecución. Sin embargo, en el momento, las reuniones en casa estaban cargadas de riesgo y peligro. Un domingo en la mañana en 1956, dos policías interrumpieron un culto en una casa en el barrio de Pueblo Nuevo en Istmina y ordenaron que todo el mundo saliera. En respuesta, uno de los creyentes dio un paso adelante y le dijo al policía que el grupo no se había reunido "porque hubieran sido invitados con campanazos como en la iglesia católica sino porque ellos estaban hambrientos por la Palabra" y que no serían intimidados. Luego el policía interrogó a Francisco Mosquera, quien estaba en el consistorio de la iglesia en ese momento. Ellos le preguntaron si él alguna vez había tenido cultos en su casa, y Mosquera respondió, "Sí, todos los días". Cuando hubo más preguntas sobre cuántos de estos servicios había tenido en su casa, él dijo, "Mi familia es evangélica, y así como no sé cuántas veces como, no sé cuántas veces he dirigido servicios en mi casa. Nosotros los tenemos todos los días".¹⁵⁴ Luego el policía se fue, pero sólo después de amenazarlos con disparar si volvían a encontrar al grupo reunido una segunda vez. A pesar de las amenazas, el grupo continuó reuniéndose con regularidad en resistencia directa a la persecución ejercida contra ellos.

El testimonio de Francisco Mosquera y otros creyentes de Pueblo Nuevo nos dan una idea de la eclesiología que se estaba forjando en medio de estas difíciles circunstancias. Primero, ellos resaltaron la importancia de *reunirse*, esa base de su fe no descansaba en creer solo, sino en compartir físicamente prácticas con otros que también estaban "hambrientos". Su fe estaba diseñada para vivirla con otros en comunidad, no en aislamiento. Segundo, ellos se reunían para oír, recibir y compartir la Palabra. Un mensaje de buenas nuevas, cualquiera que fuera lo que percibían que era la esencia del evangelio, era el propósito y lo que estaba detrás que dirigía que se reunieran físicamente. Tercero, ellos se reunían no porque estuvieran obligados por fuerzas externas—de hecho, mucho en su entorno estaba diseñado para evitar que se reunieran—sino por su deseo, incluso necesidad, de hacerlo. Mosquera comparó su culto con comer, una práctica necesaria para sobrevivir, mientras que los otros creyentes describieron el impulso como "hambre". En medio de la persecución, los creyentes vinieron a ver

su fe, la reunión de creyentes, y el compartir de la Palabra como una práctica esencial tal como comer, tan necesaria como el pescado y el plátano que comían diariamente. Finalmente, su resistencia y voluntad de reunirse en diferentes lugares, incluyendo las orillas de los ríos y las casas de los miembros, separaron el culto de un lugar particular y reafirmaron el principio anabautista de la comunidad reunida como iglesia, y no en una edificación o lugar específico.

Es importante resaltar que Francisco Mosquera se volviera el primer pastor chocono de la iglesia de Istmina en 1957, después del periodo de persecución más intenso. Mientras que había muchos espacios en Chocó, especialmente en los pueblos fuera de Istmina y Noanamá, donde los colombianos habían presidido los cultos de sus comunidades de fe, aún dependían de los misioneros para dirigir conferencias, campañas, cursos bíblicos, etc. En Istmina y Noanamá la predominancia de los misioneros era aún más pronunciada. Había un pastor colombiano en Istmina –subcontratado por la UME– quien supervisaba el trabajo, pero los misioneros seguían dirigiendo la música, manejaban a los grupos bíblicos y hacían una buena parte de la enseñanza. Adicionalmente, la gran mayoría de los pastores nacionales antes de 1957, incluyendo Solomón Manchola, Alfredo Saavedra, Juan Gutiérrez, Luis Carlos Agudelo y David Vivas, eran profesores y evangelistas de la UME del Valle y otras regiones, no del Chocó. El papel de Francisco Mosquera como líder de una iglesia en casa y su experiencia desafiando una obligación legal para mantener las prácticas de fe de su comunidad, llevaron a una nueva era en la historia de los hermanos menonitas choconos, donde las iglesias eran pastoreadas no sólo por misioneros extranjeros o colombianos de otras regiones, sino por los mismos afrochocoanos.

Conclusión

Las experiencias de persecución de los menonitas en Cundinamarca fueron diferentes a las de los hermanos menonitas en el Chocó en diversas formas, la más significativa fueron las principales fuentes de oposición en cada grupo. A diferencia de los menonitas en Cundinamarca, los hermanos menonitas del Chocó enfrentaban poca oposición de sus hermanos y vecinos. Puesto que el catolicismo había sido rotundamente rechazado o adaptado en el Chocó, su dominio cultural era mucho más reducido que en una región central montañosa como Cundinamarca. Mucha de la persecución experimentada por los hermanos menonitas en el Chocó no vino de sus vecinos sino del gobierno y religiosos que estaban siguiendo las órdenes del gobierno. Esto explica por qué antes de 1953 los evangélicos en el Chocó experimentaron poca oposición; no fue hasta la legislación del Territorio de Misión bajo Rojas Pinilla que los misioneros y reuniones evangélicas fueron procesadas conforme a la ley. Debido a esto, hay pocos ejemplos de hermanos menonitas recurriendo al gobierno local, regional o nacional para que hubiera un cambio en el trato. En Cundinamarca había libertad legal para solicitar el reconocimiento de sus derechos, mientras que en el Chocó, los derechos de los evangélicos eran restringidos por los límites de la ley.

Entonces, las principales respuestas a la persecución fueron la adaptación y resistencia como perseverancia. Cuando las actividades evangelísticas eran consideradas ilegales, los creyentes cambiaban sus métodos de evangelización y trasladaban sus actividades evangelísticas de los centros de los pueblos a regiones rurales. Cuando cerraron el dispensario, los misioneros y enfermeras trabajaban para cumplir con los cambiantes requisitos del gobierno, y en situaciones desesperadas, siguieron atendiendo a los pacientes en secreto en sus casas. Cuando los niños chocoanos de familias evangélicas sufrían abuso en las escuelas públicas, los misioneros y creyentes creaban alternativas que iban desde enseñar en las casas de los niños hasta escribirle peticiones al gobernador de Chocó. En algunas ocasiones, incluso, decidieron que el colegio siguiera en funcionamiento en Istmina sin aprobación oficial. Cuando los cultos involucraban misioneros y a los colombianos se les prohibía, los hermanos menonitas

en el Chocó continuaban reuniéndose por su cuenta, con asistencia que superaba anteriores servicios dirigidos por los misioneros. Cuando el gobierno cerró todas las iglesias no católicas y les exigió a los creyentes que se reunieran exclusivamente tras puertas cerradas en el clima caliente y húmedo de Chocó, las reuniones siguieron en el horario regular en las casas de los creyentes. Aun cuando las reuniones en las casas eran interrumpidas y se les amenazaba con violencia a los que se encontraban allí, ellos siguieron congregándose.

Todo esto conformó la eclesiología de las iglesias de los hermanos menonitas en el Chocó en formas específicas. Aunque los hermanos menonitas descontinuaron numerosas actividades religiosas durante los años de persecución, ellos mantuvieron prácticas de adoración en grupo, evangelismo, educación evangélica, y siguieron atendiendo en el dispensario a través de diferentes combinaciones de adaptaciones y resistencia. Mantener estas instituciones o prácticas llevó a una clase de vida de iglesia en comunidad. Al continuar con el dispensario, a pesar de los reveses que sufrieron, la iglesia mantuvo una conexión importante con las necesidades del contexto. Aunque la misión nunca expresó explícitamente la intención de unir los ministerios espiritual y físico en una presentación unificada del evangelio, los chocoanos interpretaron al dispensario como un compromiso de las necesidades físicas y materiales del contexto y lo incorporaron en su comprensión de la fe cristiana.

Las elecciones que se hicieron para proporcionar una educación alternativa a los hijos de familias evangélicas llevaron a las iglesias de los hermanos menonitas a una confrontación directa y pública con el Estado. Los castigos, acusaciones y la intervención de la policía, todas fueron tácticas dirigidas contra los creyentes chocoanos y misioneros a lo largo de la historia del colegio. Persistiendo en su deseo de espacio educativo seguro para sus hijos, los padres finalmente escogieron desafiar al Estado y seguir adelante con su ilícito colegio sin aprobación, entendiendo que valía la pena correr el riesgo para que sus hijos tuvieran un lugar educativo no abusivo.

Aunque las reacciones de la comunidad ante los cierres del colegio y del dispensario eran respuestas a las instituciones y no estaban directamente relacionadas con la vida interior de la iglesia, no obstante, ellos configuraron la eclesiología que se posicionó primero como independiente del Estado y, segundo, abierta e involucrada en su contexto. En contraste, las respuestas de la comunidad a las restricciones del evangelismo y adoración sirvieron para definir más precisamente la vida interior de la iglesia. En medio de una estricta oposición, los cultos regulares y el evangelismo se mantuvieron como prácticas centrales, llevando a una eclesiología que hacía énfasis en el compartir de la Palabra y la importancia de una comunidad que se congrega. Tiempo después la Iglesia de los Hermanos Menonitas en Colombia empezó a "aprender" acerca del anabautismo de los libros y predicadores invitados en las últimas décadas, entonces, los primeros creyentes ya lo estaban practicando —evangelizando a sus vecinos, estudiando la Palabra en comunidad, respondiendo a las necesidades de aquellos a su alrededor y separándose del Estado.

Notas capítulo 3. “Así como no sé cuántas veces como”

- 1 *Colombian News and Views* 2.1 (January, 1953).
- 2 Caroline A. Williams, “Resistance and Rebellion on the Spanish Frontier: Native Responses to Colonization in the Colombian Chocó, 1670-1690,” *Hispanic American Historical Review* 79.3 (Aug. 1999): 405-406, 408.
- 3 Caroline A. Williams, *Between Resistance and Adaptation: indigenous peoples and the colonization of the Chocó, 1510-1753* (Liverpool: Liverpool University Press, 2005), 75.
- 4 Williams, *Between Resistance and Adaptation*, 128, 180, 193.
- 5 Williams, *Between Resistance and Adaptation*, 29, 400.
- 6 Aquiles Escalante, *La Minería del Hambre: Condoto y la Chocó Pacífico*, (Barranquilla, Colombia, 1971), 29; Peter Wade, *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1993), 99.
- 7 Wade, 99.
- 8 Williams, *Between Resistance and Adaptation*, 156.
- 9 Wade, 99.
- 10 Wade, 100. En contraste, negros libres se compuso 59% de la población en Antioquia y 64% en Cartagena.
- 11 Wade, 104.
- 12 Wade, 100.
- 13 Mario Diego Romero and Kris Lane, “Miners & Maroons: Freedom on the Pacific Coast of Colombia and Ecuador,” *Cultural Survival* 25.4 (Winter 2001), <http://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/miners-maroons-freedom-pacific-coast-colombia-and-ecuador> (accessed 26 Jan 2012).
- 14 Wade, 104.
- 15 Wade, 105.
- 16 Wade, 108.
- 17 “Ritual Mortuorio en el Pacífico Colombiano,” in *Tradiciones Religiosas Afrocolombianas: Celebrando la Fe desde la Cultura*, ed. por Ayda Orobio Granja, et al. (Popayán, Colombia: Corporación Centro de Pastoral Afrocolombiana, CEPAC), 19; Ivonne Maritza Sánchez Yap, “Id y haced discipulos a todas las naciones: Estrategias de trabajo, evangelización, crecimiento y aceptación del protestantismo: Explorando el caso de las iglesias protestantes de Quibdó,” (tesis de maestría, Universidad de los Andes, 2005), 8.
- 18 “Introducción,” in *Tradiciones Religiosas Afrocolombianas*, 14-15; P. Luis Armando Andrade, “Espiritualidad en la Construcción y los Usos de Instrumentos musicales en Guapi, Cauca,” in *Tradiciones Religiosas Afrocolombianas*, 89.
- 19 Jacob Loewen, “Good News for the Waunana,” *Culture and Human Values: Christian Intervention in Anthropological Perspective: Selections from the Writings of Jacob A. Loewen* (Pasadena, California: William Carey Library, 1975), 111.
- 20 Leopoldo Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 28 Jan 2010.
- 21 J.J. Toews, *The Mennonite Brethren Mission in Latin America* (Hillsboro, Kansas: MB Publishing House, 1975), 88-89; Epp, 111.
- 22 *El Mensajero Evangélico* 27.318 (junio 1944): 5.
- 23 *El Mensajero Evangélico* 26.304 (abr 1943): 4.
- 24 Margaret Epp, “*But God Hath Chosen...*” *the story of John and Mary Dyck*, (North Newton, Kansas: Mennonite Press, 1963), 87.
- 25 Jacob J Toews, “The History of Mennonite Brethren Missions in Latin America,” (tesis del doctorado, Dallas Theological Seminary, 1972), 123.
- 26 *El Mensajero Evangélico* 27.318, June 1944, 5.
- 27 Carta de G.W. Peters a la Junta de Misiones, 1944. Mennonite Brethren Missions/Services: Colombia, Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, A250-13-1: G.W. Peters.
- 28 Carta de G.W. Peters a H.W. Lohrenz (Exec. Sec. of Board of Foreign Missions), 1944.

- 29 "Minutes of the Second Business Meeting," Dec 30-31, Jan 2, 1946-1947. Missionary Council 1946-1953.
- 30 Jorge Saenze Olarte y Jesus Megarejo Rey, et al, "Censo de Población de 1951: Departamento del Chocó," (Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 1955), ftp://190.25.231.247/books/LB_802_1951_V_1.pdf , 10.
- 31 J.J. Toews, *The Mennonite Brethren Mission in Latin America*, 88.
- 32 [Jacob Loewen], *Colombian News and Views* 2.1, January 1953; Williams, *Between resistance and adaptation*, 76-77.
- 33 J.J. Toews, *The Mennonite Brethren Mission in Latin America*, 88.
- 34 "Missionary Council Minutes," July 31-Aug 7, 1953.
- 35 "Minutes of the Regular Missionary Council Meetings of the Mennonite Brethren Mission," La Cumbre, Dec. 30-31, Jan 1-2, 1952-1953, Mennonite Brethren Missions/Services: Colombia, Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, A250-13-1: Missionary Council, 1946-1953.
- 36 Vea "A Difficult Delivery" y "Excerpts from Diaries and Day-Books" por Herta Voth en *Experiences of Mennonite Brethren Missionaries in Colombia*, ed. por Vernon and JoElla Reimer (autopublicado, 2002).
- 37 Herta Voth, "Excerpts from Diaries and Day-Books," en *Experiences of Mennonite Brethren Missionaries*, ed. Vernon and JoElla Reimer (Self-published, 2002), 5.
- 38 "Minutes of the Missionary Council Meetings of the Mennonite Brethren Mission of Colombia," May 31-June 5, 1954, Mennonite Brethren Missions/Services: Colombia, Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, A250-13-1: Missionary Council, 1953-1956.
- 39 "Minutes of the Regular Missionary Council Meetings of the Mennonite Brethren Mission of Colombia," June 9-12, 1952, Mennonite Brethren Missions/Services: Colombia, Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, A250-13-1: Missionary Council, 1946-1953.
- 40 "Missionary Council Minutes," July 31-Aug 7, 1953.
- 41 Herta Voth, "Report on Dispensary in Noanamá" in "Missionary Council Minutes," May 31-June 5, 1954.
- 42 Jaime Prieto, "Peregrinaje histórico de las Comunidades Menonitas y las Iglesias Anabautistas en América Latina (1911-2000)," manuscrito (2005), 12.
- 43 "Missionary Council Minutes," Aug 5-16, 1951.
- 44 J.A. Loewen, "Report on the Work Among the Indians," 1953, Mennonite Brethren Missions/Services: Colombia, Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, A250-13-1: Missionary Council, 1946-1953.
- 45 Jacob Loewen y Anne Loewen, "The 'Missionary' Role," en *Culture and Human Values: Christian Intervention in Anthropological Perspective: Selections from the Writings of Jacob A. Loewen*, (Pasadena, California: William Carey Library, 1975), 438.
- 46 "Missionary Council Minutes," Aug 5-16, 1951; "Missionary Council Minutes," June 9-15, 1952.
- 47 "Missionary Council Minutes," June 11-14, 1956.
- 48 Jacob Loewen, "Report on the Work among the Indians," 1953.
- 49 J.A. Loewen, "Good News for the Waunana," en *Culture and Human Values* (Pasadena, California: William Carey Library, 2000), 113-114.
- 50 J.A. Loewen, "Good News for the Waunana," 114.
- 51 J.A. Loewen, "Good News for the Waunana," 114.
- 52 "Missionary Council Meetings," Sept 5-7, 1958; "Missionary Council Meetings," July 4-8, 1960.
- 53 "Missionary Fellowship Meetings," Jan 7-8, 1963.
- 54 Victor Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 26 ene 2010.
- 55 Epp, *But God Hath Chosen*, 110.
- 56 Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 57 Filomena Mosquera y Ismael Mendoza, entrevista por Sarah Hestand, 30 mar 2007; Filomena Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 25 ene 2010.
- 58 Wade, 275.
- 59 Wade, 268, 291.
- 60 Padre Luis Armando Andrade, "Espiritualidad en la Construcción y los Usos de Instrumentos Musicales en Guapi, Cauca," en *Tradiciones Religiosas Afrocolombianas*, 89, 98.
- 61 Jaime Prieto, "Peregrinaje histórico de las Comunidades Menonitas," 13
- 62 Carmela Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 26 ene 2010.

- 63 J.J. Toews, *The Mennonite Brethren Mission in Latin America*, 89.
- 64 James E. Goff, "The Persecution of Protestant Christians in Colombia," 194-195.
- 65 María Ruffa Gutiérrez, entrevista por Sarah Hestand, 31 mar 2007.
- 66 Pablo Alberto Dieros, *Historia de Cristianismo en América Latina*, (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992), 747.
- 67 Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 68 Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 69 Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010; Esther Wiens, "Physical Healing Leads to Spiritual Life," en *Experiences of Mennonite Brethren Missionaries in Colombia*, ed. Vernon and JoElla Reimer, 2002: 28.
- 70 Luzmila Rumié, entrevista por Sarah Hestand, marzo/abril 2007.
- 71 María Ruffa Gutiérrez, entrevista por Sarah Hestand, 31 marzo 2007. Doris Harder y Esther Wiens eran enfermeras misioneras con los Hermanos Menonitas.
- 72 María Ruffa Gutiérrez, entrevista por Sarah Hestand, 31 marzo 2007.
- 73 *Colombian News and Views* 2.1, January, 1952.
- 74 *Colombian News and Views* 1.3, December, 1950.
- 75 *Colombian News and Views* 1.3, December, 1950.
- 76 Wade, 102.
- 77 Wade, 128.
- 78 Jaime Prieto, *Menonitas en América Latina: Bosquejos Históricos* (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2008), 46. Citando una entrevista con Antonio Mosquera, 1 Oct 1999.
- 79 Wade, 45.
- 80 Claudia Leal León, "La Compañía Minera Chocó Pacífico y el auge de platino en Colombia, 1897-1930," *Historia Crítica* (Nov 2009): 161.
- 81 Escalante, *La Minería del Hambre*, 99; Leal León, 159.
- 82 Escalante, 78.
- 83 [Jacob Loewen], *Colombian News and Views* 2.1, January 1953.
- 84 Escalante, 59.
- 85 *Colombian News and Views* 3.2, January, 1954.
- 86 Goff, 237.
- 87 Hamblin, "A Social History of Protestantism in Colombia," 122.
- 88 Jacob Loewen y Anne Loewen, "The 'Missionary' Role," en *Culture and Human Values*, 433-444.
- 89 J.B. Toews, *A Pilgrimage of Faith: The Mennonite Brethren Church, 1860-1990* (Hillsboro, Kansas: Kindred Press, 1993), 92-93.
- 90 José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia," manuscrito, en posesión de la autora, 6.
- 91 "Minutes of the Missionary Council Meetings of the Mennonite Brethren Church of Colombia," La Cumbre, May 31-June 5, 1954.
- 92 Victor Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 26 ene 2010
- 93 Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 94 Para un ejemplo, vea *Colombian News and Views* 1.3 (December 1950).
- 95 *Colombian News and Views*, 1.3 (December 1950).
- 96 David Bushnell, *The Making of Modern Colombia*, 215.
- 97 Goff, 170-172.
- 98 Goff, 237. En el Chocó, donde la humedad relativa está cerca del 100%, la Política de Puertas Cerradas, como se la llamó, era una dificultad significativa.
- 99 Goff, 170-179.
- 100 María Ruffa Gutiérrez y Dagoberto Minota, entrevista por Sarah Hestand, 31 Mar 2007.
- 101 Luzmila Rumié, entrevista por Sarah Hestand, 30 Mar 2007.
- 102 Dailey, "Religious aspects of Colombia's La Violencia": 401.
- 103 Dailey, 399.
- 104 "Minutes of the Meeting of the Colombia Missionary Council," June 11-14, 1956.
- 105 Epp, 134; Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 106 "Minutes of the Missionary Council," May 31-June 5, 1954.
- 107 J.A. Loewen, "Report on the Work Among the Indians," 1953.
- 108 J.A. Loewen, "Report on the Work Among the Indians," 1953.

- 109 J.A. Loewen, "Report on the Work Among the Indians," 1953.
- 110 J.A. Loewen, "Field, Term, and Timing in Missionary Method," en *Culture and Human Values*, 350.
- 111 J.A. Loewen, "Field, Term, and Timing in Missionary Method," en *Culture and Human Values*, 350.
- 112 J.A. Loewen, "The Church Among the Choco of Panama," en *Culture and Human Values*, 115.
- 113 Jacob A. Loewen, *Educating Tiger: My Spiritual and Intellectual Journey* (Hillsboro, Kansas: Center for Mennonite Brethren Studies, 2000), 298.
- 114 Herta Voth, "Excerpts from Diaries and Day-Books," en *Experiences of Mennonite Brethren Missionaries in Colombia* ed. Vernon and JoElla Reimer (autopublicado, 2002), 5.
- 115 Harold Ens, "Iglesia Evangélica Unida Hermanos Menonitas de Panamá," Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online, noviembre 2010, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/I4429.html> (accessed 31 Jan 2012).
- 116 Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 117 Víctor Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 26 ene 2010.
- 118 "Minutes of the Missionary Council," Jan 2, 1948.
- 119 "Minutes of the Missionary Council," Dec 28-31, 1951.
- 120 "Minutes of the Missionary Council," July 31-Aug 7, 1953.
- 121 "Minutes of the Missionary Council," June 11-14, 1956. Para poner más contexto, la población de Istmina era menos de 3.000 en estos años.
- 122 "Minutes of the Missionary Council," June 11-14, 1956.
- 123 Luzmila Rumié, entrevista por Elizabeth Miller, 28 ene 2010; "Minutes of the Missionary Council," June 10-15, 1957.
- 124 "Minutes of the Missionary Council," June 10-15, 1957.
- 125 "Minutes of the Missionary Council," July 4-8, 1960.
- 126 *Colombian News and Views* 2.1 (Jan 1952).
- 127 Luzmila Rumié, entrevista por Elizabeth Miller, 28 ene 2010; María Ruffá Gutiérrez y Dagoberto Minota, entrevista por Sarah Hestand, 31 marzo 2007.
- 128 "Missionary Council Minutes," June 11-14, 1956.
- 129 Vea: Entrevistas con Víctor Mosquera, Dagoberto Minota, Luzmila Rumié, y Hernán Mosquera.
- 130 Hernán Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 28 ene 2010.
- 131 Jaime Prieto, *Menonitas en América Latina: Bosquejos Históricos*, 50.
- 132 Helg, *La Educación en Colombia: 1918-1957*, 55-57.
- 133 Dagoberto Minota, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 134 "Minutes of the Missionary Council Meetings," May 31-June 5, 1954.
- 135 Víctor Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 26 ene 2010.
- 136 Goff, 310.
- 137 Goff, 310-313.
- 138 "Minutes of the Missionary Council Meetings," May 31-June 5, 1954.
- 139 Martha Kroeker, "Chocó Primary School," Missionary Council Meeting, June 1-6, 1959.
- 140 Martha Kroeker, "Chocó School Report," Missionary Council Meeting, July 4-8, 1960.
- 141 "Minutes of the Regular Missionary Council Meetings of the Mennonite Brethren Mission of Colombia," June 9-12, 1952.
- 142 "Minutes of the Meeting of the Missionary Council," June 10-15, 1957.
- 143 Hernán Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 28 ene 2010.
- 144 Kathryn Lentzner, "Evangelization by Jungle Trail," *Colombian News and Views* 2.1 (Jan 1952).
- 145 "Minutes of the Meeting of the Missionary Council," June 10-15, 1957, Mennonite Brethren Missions/Services: Colombia, Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, A250-13-1: Missionary Council, 1957-1960.
- 146 "Minutes of the Meeting of the Missionary Council," June 11-14, 1956.
- 147 "Minutes of the Meeting of the Missionary Council," June 10-15, 1957.
- 148 "Minutes of the Meeting of the Missionary Council," June 10-15, 1957.
- 149 Goff, 48.
- 150 Elizabeth E. Brusco, *The Reformation of Machismo*, 47.
- 151 Brusco, *The Reformation of Machismo*, 47.
- 152 Brusco, *The Reformation of Machismo*, 132.
- 153 Carmela Mosquera de Martínez, entrevista por Elizabeth Miller, 26 ene 2010.
- 154 "Minutes of the Meeting of the Missionary Council," June 10-15, 1957.

Capítulo 4

Los Colegios Menonitas y de los Hermanos Menonitas durante La Violencia

La persecución religiosa y oposición que las primeras comunidades menonitas y hermanos menonitas enfrentaron durante el período de La Violencia impactó de manera significativa la manera en que las iglesias se formaron. Sin embargo, en estos mismos años, también se establecieron por sus proyectos en educación primaria evangélica. En 1947, tanto los hermanos menonitas como los menonitas abrieron colegios evangélicos para los niños colombianos. Los hermanos fundaron el Colegio Los Andes en La Cumbre, Valle del Cauca, y los menonitas el Colegio Evangélico (más adelante llamado Colegio Americano) en Cachipay, Cundinamarca. Los menonitas también fundaron colegios en La Mesa y Anolaima, mientras que los hermanos más adelante abrieron varios colegios en pequeños pueblos en el Valle del Cauca y en Istmina, Chocó.¹

Durante La Violencia, los colegios funcionaban como espacios principalmente formativos para los estudiantes, los empleados e incluso las mismas iglesias. Primero, jugaban un papel importante para conectar a sus nuevas iglesias a los contextos no evangélicos donde estaban situados. En primera instancia, El Colegio Americano y el Colegio de Los Andes servían como instituciones fundadoras para las iglesias locales en Cachipay y La Cumbre. En segundo lugar, acercaba a los misioneros a una nueva relación con el Estado; debido a la amenaza que la educación religiosa no católica presentaba en el contexto de La Violencia, algunas veces los colegios se convertían en sitios de conflicto entre los menonitas y el Estado colombiano. La resistencia y los esfuerzos de incidencia política que los misioneros empleaban al tratar de evitar el cierre de los colegios, mostraba a las Iglesias con un modelo diferente para colaborar con el gobierno. Finalmente, los colegios les proporcionaban a los estudiantes una fundamentación académica fuerte que les abría oportunidades a la educación superior y a sus vocaciones, que de lo contrario, para muchos habría sido imposible acceder. Más que la formación académica, los colegios proporcionaban formación espiritual y en valores que creaba un modelo de generación para la vida y práctica en la iglesia.

El Colegio Americano en Cachipay

En los principios de la iglesia en Colombia, los presbiterianos invitaron a los misioneros a venir, ellos habían plantado una Iglesia en Agua de Dios, un leprosorio en Cundinamarca, cerca de Bogotá, la capital. Los menonitas aceptaron la invitación, y los primeros misioneros —Gerald y Mary Hope Stucky, Janet Soldner, y Mary Becker— llegaron a Colombia en 1945 con planes de abrir un internado para niños de Agua de Dios. El gobierno colombiano creó a Agua de Dios en 1870, pero en la forma en que funcionaba con el paso de los años fue más restrictivo.² Cuando a las personas les descubrían la enfermedad, el Estado los obligaba a trasladarse a Agua de Dios. Sus casas eran quemadas y sus propiedades pasaban al Estado³, el tratamiento que se les daba a estos residentes reflejaba el temor e ignorancia con la que el Estado manejaba la enfermedad de Hansen. Para 1947, el leprosorio fue rodeado con alambre de púas y puestos de policía para evitar que sus residentes salieran⁴. Ricardo Esquivia, quien estudió en el Colegio Americano en Cachipay y cuyo padre fue obligado a vivir en Agua de Dios, recuerda el aislamiento que muchos pacientes experimentaban:

.....

Eso era un sanatorio pero era una especie de cárcel y era un pueblo interesante porque era un Estado dentro del Estado colombiano. Tenía sus propias leyes, tenía su propia moneda, su propio juez, todo, para... para los enfermos, porque ellos no podían salir y entonces los sanos tampoco podían entrar. Entonces para uno... para ir allá tenía que entrar por una puerta y para salir lo desinfectaban y todo, y eso había policías y eso era impresionante.⁵

.....

De acuerdo con una ley de 1927, los niños que no estaban infectados en Agua de Dios debían ser separados del cuidado de sus padres y ser entregados al gobierno⁶. En práctica, esto significaba que entre 1933 y 1961, los hijos varones eran enviados al internado Nazaret y las niñas eran enviadas al internado Santa Helena⁷. Estos colegios eran dirigidos por órdenes religiosas y con frecuencia estaban sobrepoblados. Antes de llegar al colegio menonita en Cachipay, Esquivia estuvo algún tiempo en el colegio Nazaret:

Yo viví en Agua de Dios un tiempo pero lo sacaban a uno y entonces existían dos [internados]...Entonces mi hermano y yo fuimos al [internado de] Nazareth y eso estaba en manos de las monjas; esas monjitas estaban tan aburridas con todo ese montón de niñitos. Imagínense niñitos con todos esos traumas, separados de los padres y todo... Éramos terribles me imagino y nos trataban tan mal, eso nos daban palo y tú sabes yo recuerdo que dormíamos en un colchón en el suelo.⁸

A los niños sanos de Agua de Dios los habían separado de sus familias por orden del gobierno, pero su única opción era la educación católica en los internados Nazaret o Santa Helena. Por consiguiente, el colegio menonita en Cachipay ofrecía una alternativa inusual y llamativa para muchos de estos niños, incluso para aquellos chicos cuyas familias no eran evangélicas.

Cuando los misioneros menonitas llegaron, el primer paso fue decidir una ubicación para el colegio. Gerald Stucky viajó por todo el departamento de Cundinamarca, esperando encontrar un lugar que satisficiera sus necesidades como colegio y como misión, además que les permitiera a los estudiantes vivir a una distancia razonable de Agua de Dios y sus familias. Finalmente, encontró un prometedor viejo hotel en el camino entre Anolaima y Cachipay. La misión decidió arrendar la propiedad, con la promesa de que más adelante podría comprar la finca y sus edificaciones. El colegio fue fundado por la Junta de Misión Menonita (Mennonite Board of Mission) y la Misión Americana de Lepra (ALM por sus siglas en inglés), ésta cubriría la mayoría de los costos de educación y sustento de los estudiantes de Agua de Dios.⁹ En el primer año de funcionamiento del colegio en 1947, todos los estudiantes provenían de Agua de Dios, pero los evangélicos residentes en Cachipay y Anolaima empezaron a solicitar que el colegio también aceptara a sus hijos. Debido a los castigos que recibían en los colegios públicos y a la calidad de la educación que el colegio menonita ofrecía, muchos padres evangélicos querían que sus hijos estudiaran en el Colegio Americano. Como respuesta a esta petición, el colegio empezó a aceptar estudiantes en 1952.¹⁰ Con el tiempo, el propósito del colegio cambió para recibir más y más niños y niñas que no fueran de Agua de Dios.

Colegio Los Andes en La Cumbre

Aunque al principio la Junta de Misiones Extranjeras de los Hermanos Menonitas envió misioneros a Colombia con la intención de trabajar en el Chocó, surgió otra oportunidad después de la llegada en 1946. La Unión Misionera Evangélica (UME) había sido de gran apoyo para los hermanos menonitas —los había invitado a empezar el trabajo de la misión en el Chocó y había coordinado para que los primeros misioneros recibieran las clases de español y su vivienda en Palmira. Por lo tanto, cuando la UME sugirió que los hermanos menonitas compraran una estación de misión abandonada en La Cumbre, los misioneros siguieron su recomendación. Anna Woof había manejado la estación de La Cumbre como misionera independiente con Los Hermanos de Plymouth. Al poco tiempo de que ella llegara en 1929, inauguró una Iglesia y un colegio.¹¹ Para cuando ella salió de Colombia, 9 años después, había una Iglesia de 55 creyentes, liderada por un grupo de ancianos, diáconos y un pastor colombiano.¹²

A los misioneros les pareció atractiva la propiedad porque era una estación de misión ya establecida con edificaciones, electricidad y agua potable en un clima muy agradable. Ubicada a una altitud de 1.591 msnm en Los Andes, La Cumbre tenía un clima relativamente perfecto para cultivar café, bananos, plátano, yuca, repollo, maíz y otros cultivos de este clima. El pueblo tenía 3.000 habitantes y 5.000 más en las veredas de los alrededores. La Cumbre y sus colegios, farmacias, tiendas, peluquerías, zapaterías y mercados, estaba ubicada en el centro de un conjunto de 15 pueblitos, lo que llamó la atención de los hermanos menonitas para cumplir su propósito de evangelismo.¹³ Puesto que La Cumbre era un destino vacacional para los habitantes de Cali, pasaba un tren regularmente entre la ciudad y las montañas, lo que les permitiría a los misioneros tener acceso fácil a la capital del Valle del Cauca cuando lo necesitaran.¹⁴ Después de consultar con la junta, la misión compró la propiedad por US\$3.660.¹⁵ Ellos esperaban usar la propiedad como un lugar para retiros y descanso para aquellos misioneros que trabajaban en el Chocó y para acompañar a la congregación evangélica ya establecida en La Cumbre que, para 1946, había disminuido a sólo unos pocos miembros.

La UME también le pidió a la misión de los hermanos menonitas que abriera un colegio evangélico en inglés para que pudieran asistir los hijos de los misioneros norteamericanos. (En esta época, ninguno de los misioneros de los hermanos menonitas aún tenía hijos en edad escolar). En gran parte porque los hermanos menonitas habían recibido mucha ayuda de la UME y quería devolver el favor, estuvieron de acuerdo en abrir el colegio El Tabor para los hijos de los misioneros norteamericanos.¹⁶ En 1950 aclaró este intercambio entre la UME y los hermanos menonitas: “La UME ... y la Misión de los Hermanos Menonitas en Colombia trabajaron juntos muy estrechamente. Desde los colegios de la UME nuestra misión ha obtenido la mayoría de sus trabajadores nacionales, a la vez, ha educado a sus hijos en nuestro colegio”.¹⁷ Poco tiempo después, El Tabor empezó clases en 1947, sin embargo, los miembros

de la iglesia local y del pueblo empezaron a solicitar que admitiera a sus hijos. Lilian Schafer, quien era la directora y profesora del colegio El Tabor, recuerda cómo se le acercaban los padres:

.....

Poco tiempo después de que nuestra misión asumió las responsabilidades espirituales en La Cumbre, empezaron a surgir las solicitudes de las personas que se congregaban en la Iglesia de que abriéramos un colegio de primaria. Si otras misiones estaban patrocinando colegios, entonces, por qué nuestra misión no podía emprender ese proyecto? Cuando los padres colombianos se enteraron de que yo iba a empezar un colegio para los hijos de los misioneros, varios padres vinieron a hablar conmigo y expresaron su desilusión porque sus hijos no podían asistir a este colegio. Anteriormente había un colegio al que sus hijos podían ir pero ese misionero se había retirado y cerraron el colegio”.¹⁸

.....

Las solicitudes de los padres fueron atendidas y para octubre de 1947, Oliva Parra, una profesora colombiana estaba trabajando con diez niños evangélicos en La Cumbre.¹⁹

Misión Educativa en Colombia

Al canalizar sus primeros alcances hacia las instituciones educativas, los menonitas y los hermanos menonitas estaban siguiendo un camino ya recorrido. A lo largo de Colombia, las misiones protestantes habían usado los colegios como un medio para fomentar las relaciones en las comunidades donde, de no haber sido así, habrían sido rechazados. Como lo anotó el historiador James Juhnke: “la estrategia de la misión en Colombia en los primeros años se basaba en posibilidades y limitaciones prácticas, más que en una filosofía prescrita por la dirección de la junta de la misión.”²⁰ En la primera mitad del siglo veintiuno, los colegios protestantes ofrecían la mejor educación que había en Colombia y las poblaciones se volvieron más tolerantes a la presencia protestante puesto que sus hijos recibían una educación que beneficiaba a la comunidad.²¹ El historiador Pablo Dieros escribió acerca de la forma en que estos colegios redujeron el prejuicio y las comunidades se abrieron a los evangélicos y sus iglesias. “Los colegios evangélicos no sólo satisfacían una profunda necesidad social”, escribió Dieros, “sino que también ayudaban a combatir los prejuicios y fueron ejemplo de la mayoría de los métodos educativos modernos y exitosos”.²² Los colegios evangélicos con frecuencia se usaban como base para actividades de alcance en la región puesto

que el evangelismo por medio de los colegios y sus programas tendía a producir mejores resultados en el crecimiento de la iglesia que hacer solo evangelismo, por lo menos en un principio.²³

Para los menonitas en Cachipay, el Colegio Americano efectivamente ayudó a que tuviera una mejor acogida en el pueblo. Entre más cercanía tenían al colegio, menos oposición al protestantismo experimentaban los menonitas. Cuando la persecución empezó a llegar a su punto más alto, Gerald Stucky informó que los creyentes enfrentaban menos persecución en Cachipay debido al gran número de simpatizantes que tenían allí. En contraste, en Anolaima había menos familiaridad con el colegio y la misión, por esta razón los evangélicos encontraron una resistencia más fuerte.²⁴ El contacto directo con el colegio y sus operaciones hicieron que los menonitas ganaran muchos más simpatizantes en Cachipay que en lugares más remotos. Allí los vecinos se beneficiaban de la ayuda material, los servicios de transporte, y la asistencia médica que proporcionaba la misión. Todos estos factores servían para que la comunidad se “abriera” al mensaje que los misioneros y los creyentes anhelaban compartir.

A pesar de la aceptación positiva de muchas personas en Cachipay y La Cumbre, ambos colegios enfrentaron retos significativos durante La Violencia. La educación protestante históricamente fue apoyada por el partido liberal, puesto que fue durante los años en que los misioneros menonitas y de los hermanos menonitas llegaron a Colombia. En tiempos de la administración conservadora, sin embargo, estos colegios con frecuencia sufrían fuertes restricciones e incluso eran cerrados. En esta atmósfera tensa de La Violencia, los colegios protestantes se convirtieron en instituciones indispensables para muchas misiones protestantes, eran un refugio para los hijos de familias evangélicas y otras personas marginadas. Al mismo tiempo, frecuentemente era un sitio de conflicto entre protestantes y funcionarios del gobierno y policías. En estos años el Estado veía a los colegios evangélicos como una amenaza. Esta es la razón por la cual éstos tuvieron que enfrentar cierres durante este período, a pesar de su relativa popularidad entre las poblaciones. Estas características contribuyeron profundamente al papel formativo que jugaron los colegios en los principios de la historia de la iglesia y las vidas personales de sus creyentes.

El contexto educativo en Colombia

Dentro del alcance de los colegios privados colombianos, los de los menonitas y de los hermanos menonitas en Cundinamarca y el Valle del Cauca era inusual, puesto que ellos servían poblaciones que generalmente eran excluidas de la opción de una educación escolar privada, y con frecuencia, de una educación pública decente. De lo contrario, los colegios a los que habrían tenido acceso estos chicos hubieran sido públicos rurales o de pueblos. Desafortunadamente, la educación rural en Colombia en los años 1940 era decepcionantemente deficiente. Incluso para 1960 sólo cinco de 1.000 estudiantes que empezaban primaria se graduaban.²⁵ En las regiones rurales,

terminar la primaria era especialmente retador porque las escuelas no ofrecían todos los grados. Por ejemplo, Elvia Sánchez, una menonita originaria de una región fuera de Anolaima, tenía acceso a sólo dos años de primaria en su escuela local.²⁶

Las tasas de deserción también eran increíblemente altas; en 1951, sólo el 0.6% de los estudiantes del campo logró culminar el cuarto año de primaria.²⁷ Esto se debía, en parte, a las normas sociales rurales que priorizaban la producción de la finca y las labores de la casa sobre la asistencia regular a la escuela.²⁸ La inestabilidad económica y política también elevaron las tasas de deserción, ya que las familias se trasladaban a otros lugares en busca de una mejor situación económica. Además de los problemas de asistencia, las escuelas rurales tenían menos posibilidades de recibir suministros escolares del Estado; para suplir estas deficiencias, algunas veces los profesores les pedían a los estudiantes que compraran sus propios cuadernos, lápices, tizas, y otros elementos escolares, una estrategia que sólo servía para desalentar a los que asistían regularmente.²⁹

Debido a la calidad de la educación pública, el gobierno colombiano empezó a implementar una serie de reformas educativas que empezaron en 1930 y se aceleraron a lo largo de 1950, lo cual finalmente dio como resultado una asistencia más elevada y mejores porcentajes de culminación.³⁰ Sin embargo, el éxito de estas reformas tuvo una involuntaria consecuencia. A medida que cada día más niños de las clases bajas tenían acceso al sistema de colegios públicos, los padres de las clases medias empezaron a sacar a sus hijos y a enviarlos a colegios privados. Este contacto tan cercano entre niños de diferentes estratos económicos hizo que los padres de clase media no se sintieran cómodos y su deseo de tener opciones de educación más exclusiva generó el surgimiento exponencial de colegios privados en la década de los cincuenta.³¹

Aunque los colegios de las iglesias menonitas ciertamente calificaban como privados, cobraban una tasa considerablemente más baja que la mayoría de los otros colegios privados fundados a mediados del siglo veinte. El costo promedio mensual para un estudiante interno en un colegio privado en una ciudad mediana en Colombia en esa década era de \$70 o \$80 pesos, además de un costo anual de \$400 pesos para implementos, uniforme, costos de matrícula; en total costaban entre \$1.500 y \$2.000 pesos por año. El costo de la matrícula promedio de los colegios privados superaba la capacidad financiera de la mayoría de las familias que enviaban a sus hijos a los colegios menonitas. Los residentes de Agua de Dios, por ejemplo, no recibían suficiente apoyo para proporcionarles a sus hijos educación privada. En 1953, un adulto con la enfermedad de Hansen recibía del gobierno un apoyo de \$33,13 pesos por mes (equivalente a \$13.20 USD). Una pensión mensual comparada con el costo promedio del internado de (\$80 pesos) equivalía a más del doble del ingreso mensual que recibían del gobierno los residentes de Agua de Dios.³² Sin embargo, el colegio menonita en Cachipay sólo cobraba una pensión de \$5.02 pesos mensuales por cada estudiante internado (~\$2 USD). Para muchas familias, los colegios menonitas les ofrecían la única ruta asequible para que sus hijos tuvieran una educación privada.

Los colegios de los menonitas y los hermanos menonitas les ofrecían a estos estudiantes una opción de educación que les daba la oportunidad de seguir la secundaria y posibilidades de empleo. Es posible que estos chicos no hubieran tenido educación previamente debido a las limitaciones de acceso, escasos ingresos familiares para pagar los implementos escolares o debido a los frecuentes traslados por causa de La Violencia o inestabilidad económica. Puesto que muchos de los niños llegaban con una preparación académica muy baja, a veces les tomaba siete o nueve años para culminar los cinco años de primaria. Un misionero que trabajó en el colegio de Cachipay comentó: “Los niños obviamente son más felices cuando son ‘promovidos’ pero —si pierden el año lo toman un poco filosóficamente; el próximo año serán ‘los inteligentes’ de su clase!”³³ La discriminación antiprotestante evitó que los niños pudieran seguir con sus estudios. Cuando el Colegio de Los Andes abrió en 1947, por ejemplo, algunos de los estudiantes que ingresaron al primer año, lo hacían por primera vez a la edad de doce.³⁴ Otros estudiantes no iniciaban las clases hasta que tenían mucha más de la edad normal para empezar la primaria, pero avanzaban exitosamente cada año y terminaban sus estudios en el tiempo mínimo.³⁵ Incluso había otros estudiantes que llegaban con unas bases académicas fuertes proporcionadas por sus familias. Por ejemplo, el padre de Edilma Gutiérrez, le transmitió su amor por los libros desde muy temprana edad. Ellos vivían en Agua de Dios y puesto que los libros para niños eran escasos, él le enseñó a leer cuando tenía cuatro años usando libros de historia, geografía y literatura que tenían en su casa. Esta fundamentación le permitió adaptarse rápidamente a las exigencias académicas del colegio menonita en Cachipay.³⁶

Conscientes de los retos que muchos estudiantes colombianos tenían que enfrentar para asegurar una sólida educación primaria, los colegios menonitas dirigían sus servicios hacia aquellos chicos que tenían muy pocas probabilidades de encontrar una educación de calidad en otro lugar. La misión menonita, por ejemplo, priorizó a los estudiantes de familias rurales de bajos recursos, sabiendo que las familias más pudientes tenían otras opciones para sus hijos. “Para los ricos hay muchos otros colegios”, escribió un misionero menonita, “y cuando las personas con medios económicos vienen a solicitar educación para sus hijos, los animamos a que envíen a sus hijos a uno de esos colegios”.³⁷ Los niños de Agua de Dios que estudiaron en Cachipay y los niños choconos que estudiaron en La Cumbre eran poblaciones especialmente beneficiadas por estos colegios, puesto que Agua de Dios y el Valle de San Juan ofrecían pocas alternativas para los niños evangélicos. En este contexto, entonces, no es de sorprender que los colegios de los menonitas y de los hermanos menonitas tuvieran tal impacto en la vida de sus estudiantes. Ofrecían a sus hijos una educación evangélica, económica y de alta calidad en regiones donde las posibilidades eran altamente improbables.

La educación religiosa durante La Violencia y experiencias de persecución en los colegios menonitas

Durante La Violencia los colegios evangélicos se volvieron el detonante para la discriminación antiprotestante y el conflicto entre los protestantes y el Estado. Los niños evangélicos que asistían a colegios públicos con frecuencia eran castigados por la identidad evangélica de sus familias. Pero cuando estos estudiantes dejaron las escuelas públicas para estudiar en los colegios evangélicos, los funcionarios católicos y del Estado lo interpretaban como una amenaza a la hegemonía del catolicismo en Colombia. La educación evangélica tocaba una fibra sensible de las autoridades, puesto que la religión católica históricamente había jugado un papel significativo en la educación en Colombia. Especialmente en áreas rurales ubicadas lejos de un sacerdote y de los servicios de una parroquia, la Iglesia Católica dependía de las escuelas primarias para que se les enseñaran a los niños los principios básicos de la fe católica, incluyendo el Padre Nuestro, el Credo de los Apóstoles, el Decálogo y los sacramentos. “Para los campesinos”, escribe la historiadora Aline Helg, “la escuela rural tenía el doble objetivo de proporcionar instrucción religiosa y académica”.³⁸

En el contexto de La Violencia, la instrucción católica en las escuelas se relacionaba estrechamente con temas de identidad nacional.³⁹ Muchos líderes políticos pensaban que restablecer el amor a la patria y sus símbolos —especialmente el español y la fe católica— como elementos centrales de la identidad colombiana restituiría la unidad del país. A los colombianos se les animaba a que reconocieran estas características como algo que todos tenían en común, sin importar la afiliación política o las disputas por la tierra. “La religión católica apareció como el único común denominador nacional y la Iglesia la única fuerza con la capacidad de unir al país, escribe Helg.⁴⁰ Los niños y niñas eran considerados especialmente importantes para la futura unidad y paz de Colombia. Los conservadores y los funcionarios de la Iglesia esperaban que dar un papel dominante al catolicismo en la educación pública, daría como resultado una generación de jóvenes dedicados a su país y a su Iglesia. Si a todos los estudiantes se les enseñara que ser colombiano es ser católico, si se les enseñaran los fundamentos de la fe católica, la unidad y el orden volverían al país. Para un país profundamente dividido por marcadas diferencias regionales y en medio de un conflicto político que no daba señales de disminuir, el catolicismo —promovido desde las aulas y el púlpito— apareció para ser una posible fuerza homogeneizadora.

El lenguaje de *El Niño Patriota*, un texto de cívica popular en los colegios de primaria en Colombia durante este período, proporciona un ejemplo vívido y concreto de la clase de retórica usada en los ambientes educativos durante La Violencia además del papel que se esperaba que jugara la educación para reducir las divisiones. El texto imploraba: “Todo buen colombiano debe hacer lo posible por conocer y defender esos tres tesoros, y también debe trabajar porque sean conocidos y apreciados de los demás hombres”.⁴¹ De estas tres cualidades, el texto particularmente resalta la Iglesia y fe católica como cruciales para el orden y la unidad y como el “más grande y preciado tesoro que los colombianos poseían”.⁴² Por consiguiente, a los estudiantes en los cole-

gios se les amonestaba para que fortalecieran la unidad en Colombia al observar las prácticas católicas.⁴³ Considerado de esta manera, se hace clara la oposición que enfrentaban las escuelas evangélicas por parte de las autoridades educativas regionales. Los niños colombianos, al estudiar la historia, cultura y geografía de su país, debían conformar una nueva generación, devota y unificada en sus tradiciones, incluso en el catolicismo. Aunque su número era pequeño, cuando los chicos dejaban la escuela pública, se consideraba una amenaza a la unidad nacional. Los colegios protestantes — instituciones involucradas en la educación de los niños pero antagonista a la Iglesia católica — en consecuencia, se consideraban una amenaza para la paz y la estabilidad de Colombia. Estas circunstancias forzaron a los colegios de los menonitas y de los hermanos menonitas a estar en permanente conflicto con las autoridades del gobierno, especialmente durante la administración de Rojas Pinilla.

Bajo el mandato de Laureano Gómez (1950-1953), el sucesor más conservador que siguió a Eduardo Ospina, la Iglesia católica retomó la misma función supervisora del currículo del colegio que se sostenía antes de la República Liberal.⁴⁴ Con la toma militar de Rojas Pinilla en 1953, la Iglesia logró una influencia aún mayor. Contradiciendo el espíritu de la Constitución de 1936, Rojas Pinilla estableció públicamente que la sociedad colombiana debía organizarse según los principios católicos. También ayudó a establecer nuevas congregaciones católicas y se les dieron privilegios especiales en la educación a las órdenes católicas, además, el gobierno brindó apoyo al programa de alfabetización de la Iglesia (*Acción Cultural Popular*).⁴⁵

Intento de Cierres del Colegio Americano en Cachipay e Incidencia Misionera

La frecuente combinación de catolicismo, identidad colombiana y educación a través de este período creó retos significativos para el colegio menonita durante los años de la administración de Rojas Pinilla. La Resolución 292, aprobada en febrero de 1955, fue un golpe particularmente brutal. Decretaba que todos los rectores de los colegios se debían registrar ante el Registro Nacional de Profesores y obtener un certificado de conducta moral firmado por el Ministerio de Educación y el sacerdote de la parroquia antes de que el colegio pudiera solicitar la licencia oficial. Parecía casi imposible cumplir con los nuevos requisitos puesto que la mayoría de los sacerdotes consideraba al protestantismo como una posición religiosa inmoral y nunca estarían dispuestos a firmarle una declaración de conducta moral a un protestante. Aunque no cumplían con el requisito del certificado de “buena conducta”, los menonitas siguieron adelante y entregaron la solicitud de licencia para el colegio menonita de Cachipay. Para ese tiempo, ninguno de los 80 colegios protestantes en Colombia tenía licencia, incluso el Colegio Americano presbiteriano de Bogotá que había estado funcionando casi durante 100 años.

No era de sorprender que el primer intento que hicieron los colegios para obtener la licencia siguiendo los lineamientos de la resolución fuera infructuoso. En mayo de 1955, el alcalde de Anolaima se acercó al colegio de Cachipay con una orden de cerrar el colegio por no tener licencia. Después de una larga discusión, el colegio permaneció abierto con el acuerdo de que los misioneros encontrarían los detalles exactos del estatus del colegio.⁴⁶ La siguiente semana, los misioneros menonitas Arthur Keiser y Laverne Rutschman fueron a Bogotá para tratar de obtener la licencia. Consultaron con un abogado evangélico, visitaron la Secretaría de Gobierno del departamento de Cundinamarca y la Embajada de los Estados Unidos.⁴⁷ En la embajada el cónsul escuchó con interés el caso de Keiser y Rutschman y ofreció ayudarles. Acompañados del abogado, se reunieron con el Secretario de Gobierno del gobierno nacional, le presentaron el caso y le informaron que la embajada estadounidense se interesaba en este tema.⁴⁸ En otra visita, el funcionario representante del Consejo de Iglesias Evangélicas de Colombia (CEDEC), Gabriel Muñoz Uribe, acompañó a Keiser a presentar una solicitud oficial para el estatus del colegio.⁴⁹ En conclusión, los misioneros utilizaron casi todas las vías legales y oficiales disponibles en Bogotá, incluso la embajada estadounidense y un grupo de vigilancia de derechos religiosos.

Desafortunadamente, las dificultades seguían. Un mes después, el 3 de julio de 1955, Keiser recibió al alcalde de Anolaima y a otros dos hombres, incluso al inspector de policía, en frente de la misión. En este momento, el alcalde anunció que iba a cerrar el colegio inmediatamente. Keiser le aseguró al alcalde que estaban en proceso de solicitar la licencia y que él no permitiría que cerraran el colegio sin una orden escrita. “Para bien o para mal, todas las cosas fueron un desastre”, escribió Keiser en una carta, al anotar que la conversación llegó a su clímax con la amenaza del alcalde de enviar a los misioneros a la cárcel. Sin embargo, al final, el alcalde acordó que el colegio podía continuar funcionando si Keiser obtuviera una declaración de Bogotá que indicara que el colegio estaba en proceso de obtener la licencia.⁵⁰

En unos pocos meses, la gestión de los misioneros había dado fruto. Después de algunas visitas y cartas a la embajada con respecto a su situación, el embajador de los Estados Unidos envió a un representante para que se reuniera con el doctor Villamizar, director del Departamento de Educación y con el doctor José de la Cruz Gómez, jefe de la División de Educación Primaria, para tratar el caso del colegio de Cachipay. Estos dos funcionarios le dijeron al representante de la embajada que el certificado de conducta moral pronto no se requeriría y animó al colegio menonita a seguir adelante con su solicitud.⁵¹ A pesar de estas señales promisorias y sus conversaciones con los funcionarios, los misioneros siguieron un poco escépticos de que obtendrían la licencia. En junio, Laverne Rutshman escribió:

.....

Nuestro colegio no cumple sus requerimientos. No tenemos licencia ni aprobación oficial, ni la tiene ningún otro colegio evangélico de primaria en Colombia. Sin duda ustedes han escuchado que hace algunos meses los funcionarios locales intentaron cerrarnos por falta de la licencia. Ahora la hemos solicitado para el colegio de aquí y el de La Mesa, pero, en realidad, no esperamos que nos la otorguen.⁵²

.....

Con sorpresa para muchos, poco tiempo después de esta carta, el colegio de Cachipay recibió la licencia. Fue inesperado, considerando que era uno de los dos únicos colegios protestantes en Colombia que habían obtenido la licencia entre 1950 y 1958. En julio, muy cerca de la visita de la embajada a los funcionarios de educación, había sido aprobada otra resolución que reformaba los requerimientos de la legislación de febrero, anulando el requisito del certificado de buena conducta firmada por el sacerdote. Estas eran buenas noticias para los colegios protestantes pero el problema fue que los colegios tenían que volver a hacer todo el proceso para pasar la solicitud de licencia ese mismo mes; el colegio menonita de Cachipay fue uno de los dos colegios que logró entregar la solicitud por segunda vez y obtener la licencia.⁵³ Tanto James Goff, jefe del proyecto CEDEC para documentar casos de persecución religiosa durante La Violencia, como los misioneros menonitas, le dieron el crédito a la intervención de la embajada para ayudarles a que su solicitud de licencia fuera aprobada.⁵⁴

Más que cualquier otro tema, el posible cierre de los colegios enfrentó a los menonitas cara a cara con los funcionarios de alto nivel del gobierno colombiano. Aunque los laicos menonitas no estaban involucrados en estos encuentros, los misioneros modelaron un método de resistencia que se acercó mucho a la incidencia política. Incluso, después de que el colegio de Cachipay recibiera su licencia, los misioneros siguieron instando a la Junta de Misiones Extranjeras (Foreign Mission Board) y a la Conferencia General de la Iglesia Menonita (General Conference of the Menonite Church) para enviar peticiones y cartas a los legisladores en Norteamérica, pidiendo una mayor libertad religiosa en Colombia. En años posteriores, a medida que los menonitas se involucraron más a fondo en las realidades y necesidades de otros grupos marginados en Colombia, también buscaron tener audiencias con los funcionarios del gobierno y confiar en que los organismos de la Iglesia internacional les brindaran apoyo.

Encuentros con el Estado en el Colegio Los Andes

Los primeros años de funcionamiento del Colegio Los Andes fueron similares para los hermanos menonitas en La Cumbre debido al contexto de La Violencia y el sentimiento antiprotestante. Por supuesto, en estos primeros años todos los estudiantes eran de familias evangélicas. “Cualquier familia católica que vivía en La Cumbre que quisiera enviar a sus hijos a nuestro colegio, con seguridad perdería su trabajo, se expondría a que sabotearan su negocio o a ser excomulgado de la Iglesia”, escribió la misionera Lillian Schaffer. “No fue hasta 1960 que los residentes de La Cumbre se sintieron realmente libres de matricular a sus hijos en nuestro colegio, incluso las familias católicas”.⁵⁵ A pesar de que al principio contaba con población exclusivamente evangélica, el colegio enfrentaba obstáculos significativos por parte de los funcionarios locales y regionales. Durante su primer año de funcionamiento, el inspector local cerró el colegio porque le faltaba un permiso (a pesar de que en este tiempo los inspectores locales no tenían jurisdicción sobre los colegios privados).⁵⁶ El misionero John Dyck viajó a Bogotá a reunirse con funcionarios del gobierno nacional para tratar el tema del cierre, sin embargo, al colegio no se le permitió volver a abrir hasta marzo —muy tarde en el año escolar para que se justificara continuar con las clases.⁵⁷ En 1948 volvieron a abrir el colegio con un permiso y se pudieron continuar las clases hasta el final del año escolar. Parecía que ahora el colegio podía funcionar libremente, sin embargo, las constantes tensiones de La Violencia afectarían sus operaciones futuras.

Aunque en 1950 el colegio tenía un nuevo profesor y veintiséis estudiantes, resultó ser el año más difícil. Unos pocos días después de empezar las actividades escolares, llegó un telegrama de Cali con orden de cerrar Los Andes. En respuesta, Dyck se reunió con el Secretario de Educación y se las arregló para obtener un permiso provisional para el colegio. Para enero, sin embargo, los funcionarios acusaron al colegio de “cohabitación” y posteriormente lo cerraron. Aunque los niños y las niñas internados estaban viviendo técnicamente bajo el mismo techo, había entradas separadas para los dormitorios sin ninguna puerta que los conectara.⁵⁸ No obstante, con el fin de cumplir la ley al pie de la letra, la misión arrendó otro predio para los dormitorios de los niños y nombró supervisor de la casa al pastor de La Cumbre. Sólo unos meses después, en marzo, el colegio fue cerrado por tercera vez porque el inspector declaró que la instructora Teresa Rodríguez no estaba calificada para enseñar. A pesar de estos reveses, Los Andes logró contratar a otra profesora y las clases continuaron hasta el final del año escolar.⁵⁹

Hubo cierres y amenaza de cierres en años posteriores pero el año 1950-1951 proporciona un excelente vistazo a la tolerancia que se requería por parte de estudiantes, padres, profesores y misioneros con el fin de mantener al colegio funcionando durante un año en un ambiente antiprotestante. Por supuesto, como vimos anteriormente, el colegio enfrentó una nueva presión en 1957 cuando se le acusó de “secuestrar” a niños del Chocó. Aunque los hermanos menonitas no enfrentaron la misma constante amenaza de cierre que sufrieron los menonitas —y no se involucraron en incidencia política en la misma medida— ellos ejercieron la incidencia a lo largo de La Violencia

la cual buscaba convencer al gobierno de que su colegio era una opción educativa legítima para los niños colombianos. Para ambas denominaciones estas primeras experiencias en negociación e incidencia política sentaron un precedente para futuros esfuerzos políticos en nombre de los creyentes desplazados por la violencia o reclutados para el servicio militar.

Algunos antiguos misioneros han cuestionado los métodos agresivos que emplearon las misiones para mantener sus colegios abiertos. Jacob Lowen, misionero de los hermanos menonitas, escribió en los últimos años de su vida que la estrategia que la misión usó durante La Violencia se calificaba como un tipo de coerción. En retrospectiva, Loewen anhelaba que él y otros misioneros hubieran sufrido como víctimas en vez de tratar de resolverlo todo por los canales oficiales. En su autobiografía escribió:

.....

Pero durante todo el tiempo, no actuamos como víctimas, nos defendimos usando algunas estrategias: fuimos al juzgado, apelamos a la policía y al ejército e incluso involucramos a las embajadas. Pudimos haber sido victimizados, pero ciertamente no tomamos ese papel. Las verdaderas víctimas oran por sus perseguidores en vez de buscar una 'mejor posibilidad'.⁶⁰

.....

Por una parte, el método de los misioneros en respuesta a los cierres del colegio sentó un precedente para los colegios que instaron al gobierno a reconocer ciertos derechos y mejorar las estructuras injustas. Por otra parte, su estrategia también se basaba en cierta forma de coerción y fuerza que dependía en gran parte de la influencia de los poderosos gobiernos en asuntos sobre Colombia. Aunque ciertamente puede haber espacio para criticar los métodos de resistencia utilizados por la misión durante La Violencia, no obstante, estos relatos son significativos para describir todo el papeleo burocrático casi impenetrable que tuvieron que enfrentar las instituciones como ejemplo de la clase de incidencia de los primeros años en las iglesias.

Formación del Colegio Americano en Cachipay

La oposición que tuvieron que enfrentar los colegios menonitas y de los hermanos menonitas durante La Violencia les proporcionó a los misioneros experiencia en nuevas formas de resistencia y modeló nuevas relaciones con el gobierno. Los estudiantes eran conscientes de los obstáculos que los colegios enfrentaban y de las respuestas de los misioneros. Sus primeras experiencias fueron durante las rutinas diarias y las relaciones interpersonales que formaban parte de la vida del internado. Para muchos es-

tudiantes, una formación profundamente espiritual, académica y de valores surgía de estas rutinas y relaciones y dejaron un impacto permanente en su vida. En el Colegio Americano en Cachipay la atmósfera familiar del colegio y la naturaleza intercultural de la formación de los estudiantes eran las características que más prominentemente quedaron en los recuerdos de los exalumnos.

Dado que la intención del Colegio Americano era preparar a los estudiantes para su futura educación y empleo, la formación académica era primordial. El colegio siempre estaba en línea con los requisitos de la educación colombiana, es decir, que los estudiantes recibían las mismas materias que los estudiantes de los colegios públicos. Los estándares de educación del gobierno eran muy rigurosos y los misioneros comentaban que: “el programa de estudios del colegio que el gobierno exige es excesivamente concentrado y difícil, incluso para niños mentalmente dotados”.⁶¹ Por ejemplo, en los primeros grados debían estudiar cívica, historia, geografía, mientras que los de quinto debían pasar álgebra y geometría. Se eliminó la instrucción religiosa católica del currículo del colegio, pero fue reemplazada por los devocionales menonitas y las primeras oraciones antes y después del horario de clases.

Además de las asignaturas centrales, el colegio ofrecía una variedad de electivas que incluían: vida doméstica, higiene, mecanografía, música, costura, jardinería y educación física.⁶² Lecciones de piano, proyectos de arte, lectura libre en la pequeña biblioteca y deportes como básquetbol y softball eran actividades desconocidas para los estudiantes. Sabían jugar fútbol y tal vez tenían algún conocimiento de los instrumentos de percusión, viento o cuerdas, pero dado que muchos colegios públicos rurales tenían que luchar para proporcionarles cuadernos y lápices, muchos de los niños nunca habían tenido acceso a un piano, implementos de arte o elementos deportivos; tampoco eran comunes en los hogares de estos niños. Hoy en día muchos de los estudiantes le dan crédito a estas primeras experiencias de aprendizaje en Cachipay que les inculcaron el amor por la música, la lectura y otras artes. En efecto, estas electivas son las que los exalumnos mencionan más frecuentemente en sus recuerdos.⁶³ Al reflexionar sobre su niñez, describen estas actividades como encuentros culturales formativos que les presentaba el mundo mucho más allá de lo que habían conocido antes. Los misioneros trajeron su visión norteamericana de los deportes, la música, las artes y la naturaleza intercultural de estas actividades, lo que cautivó la atención de los estudiantes.⁶⁴

Para aquellos estudiantes que terminaban satisfactoriamente sus estudios primarios en el Colegio Americano, había un año opcional de cursos diseñados con el fin de preparar a los jóvenes para la fuerza laboral. En los años 50 era común que los jóvenes empezaran a trabajar poco tiempo después de que terminaran la escuela primaria, en algún punto de su pre-adolescencia. Conocedores de las dificultades que enfrentaban para encontrar trabajo, el colegio esperaba ayudarles enseñándoles oficios prácticos y con posibilidades en el mercado laboral. Desde 1954, el Colegio Americano les ofreció a los estudiantes que habían terminado todos los grados de primaria cursos especiales en inglés, mecanografía, taquigrafía, escritura y ortografía. En vez de pagar por los

...
 cursos, los estudiantes trabajaban en el colegio por la instrucción recibida.⁶⁵ Un artículo que apareció en el boletín *Colombian News* describió la necesidad de este curso transicional: “En Colombia existe una gran demanda de personas bilingües y estamos casi seguros que los jóvenes que puedan usar el idioma bien, conseguirán trabajo. Cachipay es un pueblo muy pequeño para absorber en su programa comercial a sus jóvenes. Muchos de ellos deben ir a la ciudad, por ejemplo, Bogotá”.⁶⁶ Estos cursos fueron diseñados para darles a sus estudiantes una ventaja en la ciudad.

Este enfoque, en conjunto con la instrucción académica y las oportunidades de actividades extracurriculares que el colegio proporcionaba, preparaban a los estudiantes para entrar a la clase media del país que se estaba expandiendo recientemente. Muchos exalumnos le dan el crédito al colegio y a la misión de haberles dado la posibilidad de que ellos y sus familias tuvieran una carrera profesional. Otilia Garzón era una estudiante del día en La Estrella, una vereda fuera de Cachipay; después de graduarse del Colegio Americano, tomó los cursos transicionales y al poco tiempo le ofrecieron una beca para estudiar en la Escuela Normal Presbiteriana en Ibagué. La misión también les pagó a dos de sus hermanas para que estudiaran enfermería después de graduarse en Cachipay. Garzón reconoce que la misión y su enfoque educativo les dio a ella y a sus hermanas la oportunidad de tener una clase de vida y vocación diferentes a la que sus padres podían ofrecerles:

.....

Se graduaron como enfermeras, gracias a la ayuda de los menonitas...No era que todo me regalaba, pero entonces nos facilitaban la manera de estudiar. Y después uno podía retribuir con trabajo. Y a ellas, a mi hermana le ayudaron para que iniciara su vida en la enfermería. Y después ella se fue para Bogotá y continua sus estudios hasta que se graduó. Y las dos se graduaron de enfermeras. Ya son pensionadas también hoy en día....La verdad, la vida cristiana, aparte de que nos llevó a conocer a Jesús, nos cambió nuestra vida física, nuestra vida aquí. Porque de no ser así, quién sabe si todo eso hubiéramos sido capaces de salir adelante estudiando y haciendo alguna obra buena, ¿sí?⁶⁷

.....

Para las hermanas Garzón, estudiar en el Colegio Americano y seguir con la iglesia después de graduarse las llevó a tener oportunidades de una carrera de clase media que hizo una diferencia en su estilo de vida y seguridad económica. Al recordar sus primeros encuentros con los menonitas a través del colegio, Garzón los describió como un encuentro intercultural: “Y sí hubo un cambio, un cambio total.. de ambiente. Ya ha tenido, por lo menos, otra perspectiva de la vida. Porque allá donde estábamos, metidos en esa vereda, pues, escasamente conocíamos allí...la gente alrededor

de nosotros, pero no más allá”.⁶⁸ Para muchos, la formación académica ofrecida en Cachipay iba mucho más allá de la simple acumulación de información y habilidades que también incluía una nueva perspectiva y expectativas.

Formación en Valores en Cachipay

Los misioneros, y en años posteriores, los profesores de Cachipay en el Colegio Americano invirtieron energía significativa para crear un ambiente académico sólido para sus estudiantes. Puesto que ésta no era su única preocupación, los misioneros estructuraron un tiempo extracurricular especialmente para inculcar un conjunto de valores que consideraban importantes. La rutina y reglas de la estructura del internado y las relaciones íntimas que se desarrollaron entre los misioneros, profesores y estudiantes comunicaban y transmitían estos valores a los estudiantes. En los primeros años de funcionamiento del colegio, en el antiguo hotel habitaban todos los alumnos y el personal del colegio. Llamada con cariño “La Casa Grande”, tenía diez habitaciones, una cocina inmensa, ocho baños y un comedor; éste era el centro de toda la actividad escolar, social y espiritual. Esta disposición fomentaba un tipo muy íntimo de comunidad para los estudiantes, el personal y los misioneros. Luis Correa, quien fue uno de los primeros estudiantes en el Colegio Americano, recordaba cómo era la vida junto con otros estudiantes y misioneros, casi como una gran familia:

.....

Era muy linda, muy linda porque vivíamos todos en una sola casa, en esa casa de dos pisos grande. Allí vivían los misioneros, en una habitación vivían Don Gerardo y la señora María, y Judith que ya había nacido....

Al principio estudiábamos, dormíamos, y comíamos todo en la misma casa porque no había otra construcción. Era como vivir en una familia. Una familia grande, pero era muy lindo porque los misioneros trajeron sus costumbres de familia de sus pueblos o sus familias allá. Entonces nos reuníamos todos a comer, y pues muchas otras actividades, era todo junto. Y entonces allí mismo estuvieron las aulas para estudiar....

Pero de todas maneras, todas las actividades eran en esa misma casa. Comedor, aulas, dormitorios....Pues fue muy educativo y formativo especialmente. Quizás la educación secular, de aprender a sumar, cosas de esas, pero la otra cosa muy importante fue la formación que tuvimos con Don Gerardo, Doña María, pues ellos. Todos los misioneros.

Porque éramos una familia grande.⁶⁹

.....

A medida que el colegio creció y los niños locales evangélicos se unieron al cuerpo estudiantil, se hizo necesario construir dormitorios adicionales y espacios comunes. Para 1958, el colegio tenía más de 70 estudiantes y estaba equipado con dos nuevos dormitorios, una edificación para el colegio, un apartamento, biblioteca, un comedor separado, cocina, lavandería, gallinero y un taller. Sin embargo, incluso con el crecimiento, el colegio se centraba en promover relaciones cercanas entre los estudiantes y el personal.

El diseño de la planta física del colegio, donde el espacio de vivienda se fusionaba orgánicamente con el colegio y el espacio de adoración, ayudó a promover los valores que los misioneros esperaban inculcar. Este fue un papel que ellos tomaron muy en serio, previendo que en los primeros años lo que los estudiantes aprendieran en el colegio perduraría incluso después de que se graduaran. Cuando se les preguntaba qué clase de valores promovían, la misionera Mary Hope Stucky respondió: “Bueno, valores cristianos como la honestidad, responsabilidad y cosas como esas”.⁷⁰ Aunque la honestidad y la responsabilidad se pueden considerar como valores cristianos, el hecho de que a éstos se les hiciera especial énfasis más que a otros obedece al trasfondo norteamericano de clase media y a la fe cristiana protestante.⁷¹ La misionera Marlene Habegger lo describió sucintamente: “Nosotros tan solo compartimos lo que somos”.⁷² Eran norteamericanos de clase media y trajeron esos valores a Colombia, transmitiéndoselos a los estudiantes e incorporándolos como parte del evangelio.

Estos valores —en especial el trabajo duro, la responsabilidad y honestidad— se veían reflejados en la administración del colegio y las lecciones que se les impartían a los estudiantes. “No era tan difícil enseñar honestidad y responsabilidad”, recuerda Mary Hope Stucky, “ellos tenían que hacer su trabajo...les cambiábamos esas labores cada dos semanas, además realizaban otras tareas”.⁷³ La jornada escolar incluía tres franjas —en la mañana, en la tarde y después de la cena cada noche— en las que se esperaba que los chicos completaran sus labores, un rango de responsabilidades rotativas que constaban en lavar la loza, ayudar en la lavandería, limpiar los pisos, jardinería, agricultura o trabajos de mantenimiento.⁷⁴ Los que terminaban sus oficios regulares se les daba la oportunidad de que hicieran otros trabajos y se les pagaba. Para aquellos que querían ganar dinero en esta forma, el colegio abrió una “cuenta de ahorros” donde los estudiantes podían guardar su dinero. Mediante estas tareas los misioneros pretendían inculcarles responsabilidad y prepararlos para la vida después de graduarse.

El sistema en que realizaban los oficios ocupa un lugar destacado en los recuerdos de aquellos que vivieron y estudiaron en el colegio de Cachipay, un testimonio de su influencia en la vida cotidiana del colegio. Especialmente memorable para muchos era el sistema de méritos que acompañaba el horario de labores. Luis Correa, quien estudió allí en ese tiempo, relataba la experiencia de este sistema:

Entonces tenía un sistema de contabilidad, cuántos méritos acumulaba en el mes por ejemplo. Si pasaba uno la semana sin que le quitara los meritos, magnífico. Pasaba uno limpio. Pero si le quitaban, entonces uno trabajando [para] recuperar los méritos que le quitaron....Si uno no hacía bien un oficio, le quitaban uno o dos méritos. Eso era mucho, que uno no limpiaba bien el piso, que no limpiaba bien las mesas, entonces le quitaban méritos. Y únicamente los misioneros podían quitar méritos o poner méritos.⁷⁵

En un nivel, el sistema de tareas presentaba un elemento punitivo en la vida diaria del colegio y reforzaba la concepción de clase media norteamericana de la relación entre el trabajo duro y la autoestima. Por otra parte, muchos exalumnos señalan el sistema de oficios como una experiencia contracultural que cambió las expectativas de roles de género especialmente para muchos de los jóvenes varones.

Sin embargo, algunas veces había enfrentamientos culturales, puesto que los valores norteamericanos de clase media chocaban con los que tenían los campesinos colombianos. Un ejemplo fue la regla concerniente a los árboles frutales de mandarina, naranja y banano ubicados en la propiedad del colegio. A los niños se les prohibía que recogieran frutos de esos árboles y se les exigía que pidieran permiso para comer cualquier fruta que se callera al suelo.⁷⁶ Para algunos esto parecía injusto.

Si uno cogía bananos, naranjas, o mandarinas sin permiso, eso lo llamamos robar, robar bananos, o robar cosas así. Porque allí teníamos hambre muchas veces. La comida no era muy buena digamos. Además como uno corría, y hacía tanto ejercicio, entonces le daba más hambre. Entonces había bananos allí, maduros, muy bonitos. Y si le agarraban haciendo eso, te quitaban todos los 14 méritos.⁷⁷

Muchos de los chicos que venían de áreas rurales estaban acostumbrados a ver árboles frutales como una propiedad común y una fuente de comida a la que tenían acceso; las frutas están para ser compartidas con amigos y familiares. Para ellos era

duro identificar estas acciones como robo. Para los misioneros, que venían de una cultura con conceptos de propiedad y posesión muy definidos, tomar una fruta sin permiso era una señal de deshonestidad.

No obstante, choques culturales como éstos eran mediados por las relaciones que existían entre misioneros, estudiantes y profesores. Para los estudiantes, las relaciones ayudaban a darles sentido a estos encuentros y a las reglas desconocidas. Muchos exalumnos han hecho énfasis en el papel central que jugaron para moldear su identidad. De las relaciones que se desarrollaban en el colegio surgieron un gran número de conexiones: en primera instancia, muchos estudiantes tenían a los padres o a familiares que vivían en Agua de Dios, y éste fue un punto de conexión natural entre ellos.⁷⁸ En segundo lugar, vivir juntos en el mismo lugar promovía relaciones íntimas entre los estudiantes, misioneros y profesores. Por último, el papel de los misioneros no sólo de profesores o administradores sino también de “padres de la casa” cultivó en el colegio relaciones cercanas como de familia. Correa describió lo que éstas significaron para él:

.....

Yo no tenía buenas relaciones con mi papá. Mi hermano menor tampoco. Y la gran mayoría, sino todos de los exalumnos de Cachipay... las relaciones especialmente con los padres eran muy difíciles. Y llegar a Cachipay y encontrar un paraíso allí, en medio de árboles y flores y misioneros, buena gente, que trataban a uno bien, como papá y mamá y cosas así, y que lo querían a uno y le mostraban amor. Eso fue un cambio muy grande, para la gran mayoría. Para la gran mayoría....Y como éramos tan niños, eso marcó nuestra vida. No podemos negar eso. Yo creo que nadie que estuvo allá pudo negar eso, esa gran diferencia que hubo y que como digo, marcó, marcó la vida nuestra es como era antes y después de Cachipay. Sí, eso fue definitivo.⁷⁹

.....

La combinación de estos tres elementos —la disposición física del colegio, el sistema de labores y reglas establecidas por los misioneros y las relaciones que se desarrollaron entre todos— llevaron a una profunda formación de valores para muchos de los estudiantes de Cachipay.

La Formación Espiritual en Cachipay

Por supuesto, los valores se modelaron a través de las relaciones cercanas que se desarrollaron en Cachipay que también tenían por objeto ofrecer una profunda formación espiritual. Los misioneros percibían que la honestidad y el trabajo duro

estaban estrechamente relacionados con su fe; más que el éxito académico, ellos esperaban que los estudiantes aceptaran una fe evangélica. Dada la centralidad de este propósito, las actividades que no eran académicas estaban estructuradas para proporcionarles a los estudiantes una introducción a los temas de la Biblia y a prácticas evangélicas. Después de visitar el colegio en 1958, un miembro de la Junta de Misiones P.K. Regier escribió:

.....

Además de las materias seculares regulares es necesario dedicarse a los niños para impartirles la instrucción religiosa para que de tal manera, cuando terminen el quinto grado tengan un buen conocimiento de la Biblia... Todos los días en la mañana y en la noche se hacen los devocionales y periódicamente se celebran cultos en la nueva capilla y en una pequeña sala de reuniones en la 'Casa Grande'. Es aquí donde se les presenta a los chicos el reto de aceptar a Cristo y vivir una vida cristiana en su honor y gloria como testimonio en el barrio y en los hogares donde casi no se conoce el nombre de Cristo.⁸⁰

.....

A través de las relaciones con los misioneros y profesores cristianos, las clases bíblicas, los devocionales en la mañana y la noche y los cultos del domingo, los estudiantes del colegio de Cachipay recibieron formación evangélica espiritual. Esta atmósfera, infundida con constantes conversaciones y diálogos de temas espirituales, pronto tuvo efecto.

Los primeros niños respondieron voluntariamente al evangelio en junio de 1974, cinco meses después de que el colegio abrió sus puertas. Estudiante Aura María Correa había estado orando para aceptar a Cristo, entonces, algunos de los misioneros fueron a hablar con ella. Después de esta charla acerca de lo que significaba esta decisión, Aura decidió aceptar a Cristo. Ese mismo día Herminda Rivera trajo a sus dos hermanos, Maximiliano y Marcos, y a su amigo Jorge Jaime Herrera a la oficina de Gerald Stucky para que hablaran. Gerald habló con cada uno de los chicos individualmente, y Jorge y Max tomaron la decisión esa tarde. Relatando en el diario lo que sucedió ese día, Mary Becker escribió: "Alabo al Señor por obrar en los corazones de estos jóvenes sin haber tenido que presionarlos y prácticamente sin ninguna invitación".⁸¹ Más adelante en ese mismo año escolar otros cinco chicos tomaron la decisión de fe; un año más tarde, siete de los niños fueron bautizados y se unieron en comunión por primera vez. Otros estudiantes, moldeados por la fe evangélica de sus padres y la instrucción religiosa del colegio, aceptaron a Cristo durante las campañas evangélicas del colegio.⁸²

Los estudiantes también se integraban a las actividades relacionadas con las incipientes comunidades de la iglesia. Raúl Pedraza, un estudiante proveniente de una familia menonita en Anolaima, relató la integración que existía entre la iglesia y el colegio en los años 50.

.....

Éramos una iglesia de niños....Domingo había escuela dominical. A la escuela dominical eran invitados los adultos de Anolaima y de Cachipay y de por allí del campo, los que quedaban cerquita y que aceptaran o por los menos creyeran un poco. Y se hacía una escuela dominical con ellos. Y nos dividían, ¿sí? Quedaban los adultos allí. Y nosotros íbamos a nuestras clases de escuela dominical....Por las noches el día domingo... un grupo lo llevaban a la iglesia que es de Cachipay....Un grupo iba para la iglesia participar con el culto por la noche, en un carro. Y otro grupo, haber más reducido, quizás apenas se iba una o dos personas de los niños con uno de los misioneros a Anolaima y hacer el culto allá. Todo eso nos fue haciendo, permeaba nuestra conciencia.⁸³

.....

Esta afiliación entre la iglesia y el colegio se hace evidente en las primeras listas de membresía de la Iglesia Menonita de Cachipay ya que la mayoría de los miembros eran alumnos del colegio. En las otras iglesias, por supuesto, había menos conexión y puesto que los jóvenes salieron para trabajar o estudiar después de graduarse, su participación en la iglesia obviamente disminuyó.

La respuesta de estos niños en su rutina diaria de estudios bíblicos, devocionales y charlas espirituales evidencia que el Colegio Americano en efecto brindaba una profunda formación espiritual a sus estudiantes. La misionera Mary Becker anotaba repetidamente en su diario y en las cartas a la Junta de Misiones que a los niños no se les coaccionaba para aceptar a Cristo. “Hemos tratado de enseñarles por medio de la palabra y de nuestro ejemplo lo que significa ser salvo y vivir la vida cristiana. No presionamos a los chicos, nunca les pedimos que alzarán la mano los que querían aceptar a Cristo”.⁸⁴ En parte esto puede ser cierto, pero también, lo es que había incentivos por hacerlo. Ricardo Esquivia, exalumno del colegio, recuerda que los estudiantes que aceptaban a Cristo recibían un pedazo de pastel para celebrar su decisión. “¡Todos los días aceptábamos a Cristo!”, relató Esquivia.⁸⁵ A pesar de las diferentes motivaciones, un número significativo de estos niños creció y se convirtió en participantes activos en la iglesia, por lo menos una parte de su vida adulta.

En definitiva, la formación académica, espiritual y en valores que los estudiantes encontraron en el Colegio Americano no estaba fragmentada sino que se les presen-

taba como una forma de vida integral. Los estudiantes fueron transformados por los años que estuvieron en el colegio menonita, adaptándolos para satisfacer sus necesidades particulares y reflexionar sobre su fe personal. En años posteriores, Edilma Gutiérrez de Reales, ex alumna del colegio, reflexionaba sobre el papel que la vida escolar había jugado en su vida.

.....

A partir de ese colegio en Cachipay y de la obra de evangelización en esa región comienza una nueva época de oportunidades educativas y de formación que hoy constituyen mi patrimonio, el cual ha sido transmitido a mis hijos.

Una formación integral, aún una mezcla fructífera de nuestras culturas, el aprendizaje del idioma inglés, el logro de muchas metas educativas desde la escuela primaria hasta la universidad; la vivencia de mis etapas de desarrollo hasta el momento actual del umbral de la tercera edad, me hacen reconocer las bendiciones de Dios que surgieron por influencia del amor de mis hermanos misioneros que actuaron como padres, maestros, amigos y cuyo cariño ha sido permanente a través de estos años. Recibí de ellos el apoyo y el ánimo para seguir y siempre fui estimulada a seguir las enseñanzas cristianas para aplicarlas en mi vida diaria.

Ver a la Misión Menonita proyectada en muchas de las vidas de los colombianos que han recibido el beneficio de su presencia en mi país y de los que, como mis hijos, con mejores oportunidades y educación, pero también con sus vidas consagradas al Señor, podrán señalar la obra que ayudó a su madre e hizo posible tantas cosas maravillosas para el futuro.⁸⁶

.....

Otros encontraron los años que vivieron en Cachipay igualmente formativos para su vida familiar, su vocación y carrera, sus relaciones y su fe.

Formación en el Colegio de Los Andes en La Cumbre

Al igual que el Colegio Menonita en Cachipay, el de los Hermanos Menonitas en La Cumbre era un espacio importante de formación académica, espiritual y en valores para los jóvenes que estudiaban allí. Hacia finales de los años 50 las matrículas se habían incrementado a más de 80 con un cuerpo de estudiantes cada vez más diverso.⁸⁷ Había estudiantes de La Cumbre y las veredas circundantes, por supuesto, un número de alumnos proveía de las iglesias de los hermanos menonitas en el Chocó.

El Colegio Los Andes también recibía solicitudes de familias de Buenaventura, Cali, Palmira e incluso de Bogotá, que estaban interesadas en enviar a sus hijos al colegio.⁸⁸ A medida que las matrículas se incrementaron, el tamaño de la planta física y los servicios que éste ofrecía. En 1953, empezaron la construcción de una nueva edificación que tenía cinco salones, una biblioteca, una oficina y un auditorio para las asambleas del colegio.⁸⁹ En esta década también se abrió el grado quinto.

Académicamente el colegio se adhirió a los requerimientos del gobierno e hizo los cambios que se exigían. Por supuesto, sus esfuerzos no evitaron los cierres del colegio durante La Violencia. “El principal objetivo”, escribió el misionero Henry Bartel en 1953, “ha sido enseñar a los niños siguiendo el programa del gobierno y llevarlos al evangelio y al Señor”.⁹⁰ La exalumna Carmela Mosquera quien estudió en el colegio en La Cumbre durante dos años, recuerda que sus clases incluían geometría, cívica, aritmética, historia, geografía, inglés y etiqueta.⁹¹ También se ofrecían temas extracurriculares tales como costura, cocina, y agricultura.⁹² Para muchos estudiantes, especialmente en los primeros años, sus estudios en Los Andes fueron las primeras experiencias en un ambiente académico. Viniendo de las familias evangélicas, estos niños no podían asistir los colegios públicos católicos, así su educación formal no empezó hasta que ya tenían una edad avanzada.⁹³

Enseñar la religión no católica durante las horas de colegio iba contra la ley, entonces, toda la instrucción religiosa tenía que darse a través de encuentros o relaciones informales fuera del horario de clases. En 1953, Bartel anotó la dificultad de este arreglo: “Se les debería dar más tiempo [a los estudiantes] en el evangelismo. Es difícil hacerlo durante las horas de clase debido a que los requerimientos del gobierno son tan rígidos en cuanto a cumplir con todas las otras materias que es complicado introducir la enseñanza de la Biblia”.⁹⁴ Una de las formas en las que el colegio trató de remediar la situación fue contratar profesores espiritualmente maduros que pertenecieran a las Iglesias de los Hermanos Menonitas.⁹⁵ Los administradores esperaban que las relaciones que surgían entre los estudiantes y los profesores evangélicos guiaran a los chicos a tomar la decisión personal. Al principio, la mayoría de profesores eran de la UME y otros grupos evangélicos ubicados en el Valle, pero a mediados de 1950, también estaban trabajando en el colegio algunos creyentes de las Iglesias de los HM del Chocó. Por ejemplo, Belermino Sánchez, era un joven de Istmina que enseñó en Los Andes durante el período escolar 1955-1956.⁹⁶ A medida que los estudiantes se graduaban del colegio y volvían como profesores, se hizo más fácil cubrir los puestos. Irma Agudelo, por ejemplo, fue una de las primeras graduadas de Los Andes que volvió como profesora de primer grado en 1958.⁹⁷

A los estudiantes del internado se les exponía más a la instrucción religiosa que a los del día, debido a que no había restricción durante las horas no escolares. Del total de estudiantes, dos tercios estaban internados en Los Andes, lo que les permitía participar en los devocionales y otras actividades explícitamente religiosas. Al igual que los estudiantes en Cachipay, aquellos internados en La Cumbre tomaban parte en los devocionales en la mañana y en la noche, oraban en la capilla en las mañanas, y

asistían a reuniones evangélicas especiales; actividades que contribuyeron a su formación espiritual en el colegio.⁹⁸ Durante estas acciones asequibles para los estudiantes del internado, muchos de ellos tomaron la decisión de fe.⁹⁹ En 1954, por ejemplo, el colegio informó que todos los 25 estudiantes que estaban internados ese año habían tomado “la decisión por el Señor”.¹⁰⁰

Algunos exalumnos recuerdan los servicios evangélicos especiales como particularmente convencedores. Sonja Jensen, creyente de Andagoya quien empezó a estudiar en Los Andes en 1958, recuerda su experiencia de conversión en una de estas reuniones. “(El pastor) predicó un mensaje que me hizo tener miedo morirme y irme al infierno. De esa manera yo hice mi decisión por Cristo”.¹⁰¹ A pesar del temor que originalmente llevó a Jensen a tomar su decisión de fe, la formación espiritual que recibió en Los Andes y su posterior experiencia dentro de la denominación, la llevó no sólo a afirmar su fe más positivamente, sino también, a puestos de liderazgo regional y local en la iglesia.

Aunque ella creció en un hogar evangélico, la exalumna del internado Carmen Mosquera, considera que su tiempo en el colegio La Cumbre jugó un papel primordial en su formación espiritual.

.....

El colegio en el cual estudié, era prácticamente evangélico....Todo lo que era referente a la Biblia. Y para vivir en una vida cristiana, ¿no?Es un colegio que prácticamente yo no he olvidado nunca porque allí comencé a formarme espiritualmente. Hasta cuando fui allí, yo no sabía diferenciar que un camino hacer la salvación. A pesar que yo ya había hecho antes la primería comunión...porque yo venía de una escuela católica....Pero allá, ya yo comencé a aprender de Dios, levando cultos allí los domingos, cultos de oración. Porque el colegio tenía la iglesia allí mismo.¹⁰²

.....

Al igual que en Cachipay, el ritmo diario de la vida escolar y las relaciones que desarrollaron dentro de esa estructura tuvieron un profundo impacto en la formación espiritual de los estudiantes.

La rutina diaria en Los Andes también se diseñó para enseñar los mismos valores norteamericanos de clase media que se habían enfatizado en el colegio Menonita en Cachipay, especialmente, el trabajo duro y la responsabilidad. Al igual que en Cachipay, los estudiantes en Los Andes tenían que realizar oficios como lavar y secar los platos, recoger la basura en el complejo escolar, trabajar en la cocina, etc. También

había una tabla para registrar el comportamiento y las notas de los estudiantes del internado. Por ejemplo, si alguien no había tendido la cama o dejado regada la ropa, esto le podía quitar puntos en la tabla.¹⁰³ El castigo para las faltas leves incluía la confiscación temporal de los artículos personales de los estudiantes.¹⁰⁴ Aprender a cumplir por un sistema regido por puntos y responsabilidades, algunas veces era difícil para los estudiantes. “Pues, al principio le cuento que para mí fue algo difícil”, recuerda Carmela Mosquera, “....llegar a un colegio evangélico donde ya las normas son cristianas. ¡Como un choque! Peleaba a veces con las discípulas. Hasta que fui aprendiendo, ¿no?”¹⁰⁵ Por supuesto, aunque Mosquera describe el shock como religioso, una buena parte de éste se debía a las diferencias culturales entre el contexto de los misioneros norteamericanos y el de los estudiantes colombianos.

Una diferencia significativa entre los colegios menonitas y de los hermanos menonitas es que unos pocos exalumnos de Los Andes hablan sobre las relaciones familiares como lo hacen con frecuencia los de Cachipay. En Los Andes había más rotación del personal misionero que trabajaba en el colegio, y los profesores no necesariamente eran los mismos que servían como padres de casa para los chicos internados. Estos dos factores pudieron haber reducido la intimidad de las relaciones. Además, Los Andes siempre tenía un número mayor de estudiantes externos que Cachipay, lo que tal vez también contribuyó. Esta diferencia tenía repercusiones para los adultos jóvenes cuando salían del colegio. A diferencia de los exalumnos de Cachipay, los estudiantes en Los Andes no necesariamente asociaban la iglesia con un grupo particular de amigos o personalidades de los misioneros, lo que hacía su transición a otras iglesias hermanas menonitas más fácil; tampoco desarrollaban una identidad denominacional que fuera tan fuerte como la de aquellos que habían estudiado en Cachipay.

Conclusión

La historia de los colegios de los hermanos menonitas y de los menonitas en Colombia ciertamente se extiende más allá de los años de La Violencia pero este período sirvió especialmente de instrumento para construir relaciones con las comunidades circundantes, desarrollar estrategias para que se relacionaran las instituciones de la Iglesia con el Estado colombiano y para formar una generación de jóvenes para la membresía de la iglesia y el servicio. Incluso cuando los colegios — especialmente El Americano y Los Andes— fomentaron una nueva relación con las comunidades cercanas, simultáneamente hizo que las instituciones del colegio y los misioneros entraran en conflicto con los funcionarios del Estado. Con el fin de mantener los colegios abiertos y funcionando durante los años de La Violencia, los misioneros perfeccionaron un conjunto de medidas de incidencia política que sentarían un precedente para futuras iniciativas guiadas por las iglesias. El papel más significativo de las Iglesias en estos años, sin embargo, fue la formación académica, espiritual, en valores que les cambió la vida a los estudiantes de los colegios de las iglesias. Los alumnos estudiaban, aprendían y crecían en un ambiente multicultural que promovía un conjunto particular de valores y creencias religiosas que los encaminaba a tener una carrera estable y a involucrarse en la iglesia. A un nivel más profundo, los colegios constituían una comunidad para los chicos, el personal y los misioneros que seguían mucho tiempo después de que terminaba la actividad académica. Una generación de miembros de la iglesia y líderes que llevaba consigo las memorias de estos colegios hacia sus futuras familias, carreras y servicio cristiano.

Notas capítulo 4.

Los Colegios Menonitas y de los Hermanos Menonitas durante La Violencia

- 1 Aunque todos eran colegios de las iglesias, este capítulo se centra en el Colegio Americano y en el Colegio de Los Andes. La historia de otros colegios se tratará en otros capítulos en este libro.
- 2 Hugo Armando Sotomayor Tribín, “Reseña Histórica de Edificaciones de Agua de Dios,” 3, <http://www.sanatorioaguadedios.gov.co/documentos/historiaedificacion.pdf>. [Consultado en abr. 9 de 2012.]
- 3 Hugo Armando Sotomayor Tribín, “Historia de Lepra en Colombia,” 38, <http://www.sanatorioaguadedios.gov.co/documentos/histolepracolombia.pdf>. [Consultado en abr. 9 de 2012]
- 4 Sotomayor, “Reseña Histórica,” 24-27.
- 5 Esquivia, entrevista de Janna Hunter-Bowman, 12 de junio de 2010.
- 6 Sotomayor, “Historia de Lepra,” 38, 70.
- 7 Sotomayor, “Historia de Lepra,” 38.
- 8 Ricardo Esquivia, entrevista de Janna Hunter-Bowman, 12 de junio de 2010.
- 9 Carta de Arthur Keiser to “Whom it May Concern,” June 2, 1955, GC Mennonite Church, Board of Missions, Colombia Files 1948-1963, Correspondence 1948-1963, Folder 1.
- 10 “For the First Time Non-Dormitory Students Are Received,” *Colombian News* 1, 1 Apr 1952.
- 11 Jacob J Toews, “The History of Mennonite Brethren Missions in Latin America” (tesis del doctorado, Dallas Theological Seminary, 1972), 129.
- 12 *Colombian News and Views* 1.3 (December, 1950); Toews, 46.
- 13 *Colombian News and Views* 1.3 (December, 1950); Margaret Epp, “*But God Hath Chosen...*” *the story of John and Mary Dyck* (North Newton, Kansas: Mennonite Press, 1963), 94.
- 14 *Colombian News and Views* 1.3 (December, 1950).
- 15 Minutes of the Missionary Council, February 25, 1946.
- 16 Toews, 129.
- 17 *Colombian News and Views* 1.3 (December, 1950).
- 18 Lillian Schafer, *But Not Alone*, ed. Gerry Friesen (autopublicado, 2003), 35, 39.
- 19 Schafer, 39.
- 20 James Juhnke, *A People of Mission: A History of General Conference Overseas Missions* (Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1979), 148.
- 21 Hamblin, 54.
- 22 Pablo Alberto Dieros, *Historia del Cristianismo en América Latina*, (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992), 738.
- 23 Dieros, 709.
- 24 Gerald Stucky, “It’s Happening in Colombia,” 13 Jan 1952, GC Board of Missions, General 1950-1960, Mission Workers Correspondence.
- 25 Sister Mary Liam Gallagher, “Social Class and Social Change in the Colombian Family,” (tesis del doctorado, Saint Louis University, 1964), 25.
- 26 Elvia Sánchez, entrevista de Elizabeth Miller, jun. 21 de 2011.
- 27 Aline Helg, *La Educación en Colombia: 1918-1957, Una historia social, económica y política* (Bogotá: Plaza & Janes, Universidad Pedagógica Nacional, 2001), 251.
- 28 Helg, 50.
- 29 Helg, 253.
- 30 Helg, 195-196.

- 31 Helg, 282, 296.
- 32 Información acerca de la matrícula tomada de “Education for the Poor but Worthy,” *Colombian News* 3, abr. 1 de 1953. Cálculos basados en los registros de la tasa de cambio de El Banco de la República, “Tasas de Cambio,” Series Estadísticas. http://www.banrep.gov.co/series-estadisticas/see_ts_cam.htm#tasa (Consultado may. 11 de 2011). Ver Tabla “Serie de datos promedio mes y fin de mes” al final de la página.
- 33 “Closing Exercises Are Held,” *Colombian News* No. 4, Jan 1, 1953.
- 34 Lillian Schafer, *But Not Alone*, ed. Gerry Friesen (autopublicado, 2003), 39.
- 35 Ricardo Esquivia, entrevista con Janna Hunter Bowman, jun. 12 de 2010, Coveñas, Colombia.
- 36 Edilma Gutiérrez de Reales, “Una Herencia de Fe, Romanos 8:28,” 1993. Manuscrito inédito.
- 37 “Education for the Poor But Worthy,” *Colombian News* No. 3, April 1, 1953.
- 38 Aline Helg, *La Educación en Colombia: 1918-1957, Una historia social, económica y política*, 2d ed. (Bogotá: Plaza & Janes, Universidad Pedagógica Nacional, 1987), 57. “La escuela rural tenía para los campesinos la doble misión de dar instrucción religiosa y escolar.”
- 39 Helg, 221.
- 40 Helg, 222. “La religión católica aparecía siempre como el único denominador común nacional y la Iglesia como única fuerza con capacidad de unir al país.”
- 41 Hermano Florencio Rafael, *El Niño Patriota: Derechos y Deberes Del Ciudadano* (1955), La Biblioteca Virtual PATRE-MANES, <http://redalfa.estudiantesunlu.com.ar/galerias/colombia/galiniopatriotaderechosydeberesciudadanorafael/index.php>, acceso mayo 25 de 2011, 23. “[La religión, lengua, y raza]... Todo buen colombiano debe hacer lo posible por conocer y defender esos tres tesoros, y también debe trabajar porque sean conocidos y apreciados de los demás hombres.” Esta identidad de tres partes excluía no solo a los colombianos protestantes, sino también a los indígenas y afrocolombianos.
- 42 Florencio Rafael, 27.
- 43 Florencio Rafael, 104.
- 44 Helg, 219.
- 45 Helg, 222.
- 46 Carta de Arthur Keiser a Wilhelmina Kuyf y Gerald Stuky, jul. 4 de 1955.
- 47 Los misioneros decidieron involucrar a la embajada en el caso puesto que la entidad estadounidense (Foreign Mission Board) era propietaria del colegio y ciudadanos americanos (los hijos de los misioneros) asistían al colegio. Arthur Keiser, may. 28 de 1955.
- 48 Laverne Rutschman to “Dear Ones,” June 2, 1955.
- 49 Arthur Keiser a la Embajada Americana acerca del caso del colegio, junio 2 de 1955.
- 50 Carta de Arthur Keiser a Wilhelmina Kuyf y Gerald Stucky, Julio 4 de 1955.
- 51 Carta de Arthur Keiser a Wilhelmina Kuyf, jul. 18 de 1955.
- 52 Carta de Laverne Rutschman a Mr. and Mrs. Flickinger, June 24, 1955.
- 53 Goff, 291.
- 54 Ibid.; Laverne Rutschman, Activity Report, April to October—1955.
- 55 Schafer, 41.
- 56 Schafer, 39.
- 57 *But God Hath Chosen*, 115.
- 58 *But God Hath Chosen*, 131.
- 59 Schafer, 39.
- 60 Jacob Loewen, *Educating Tiger: My Spiritual and Intellectual Journey* (Hillsboro, Kansas: Center for Mennonite Brethren Studies, 2000), 209.
- 61 “Closing Exercises Are Held,” *Colombian News* No. 4, Jan 1, 1953.
- 62 Mary Becker, “Report for the Year 1948,” Board of Missions, General Files 1944-1949, Mary Becker, 1944-1949, Folder 10.

- 63 Conversación en Fe y Café, Iglesia Menonita de Teusaquillo, 28 abr 2011.
- 64 Conversación en Fe y Café, Iglesia Menonita de Teusaquillo, 28 abr 2011.
- 65 “Beginning the Eighth Year in Cachipay,” *Colombian News* No. 7, Nov 1, 1953.
- 66 “The Future of Our Children,” *Colombian News* No. 5, Apr 1, 1953.
- 67 Otilia Garzón, entrevista de Elizabeth Miller, nov. 8 de 2011.
- 68 Otilia Garzón, entrevista de Elizabeth Miller, nov. 8 de 2011.
- 69 Luis Correa, entrevista de Sarah Hestand, 2007.
- 70 Mary Hope Stucky, entrevista de Sarah Hestand, 2007.
- 71 Hamblin, 74; Dieros, 714.
- 72 Marlene Habegger, entrevista de Elizabeth Miller, ene. 25 de 2008.
- 73 Mary Hope Stucky, entrevista de Sarah Hestand, 2007.
- 74 Laverne Rutschman, “Report of the work of the Mennonite Mission of Colombia, 15 Nov 1949; “The Future of Our Children,” *Colombian News* 3, 1 Apr 1953.
- 75 Luis Correa, entrevista de Sarah Hestand, mar. 2 de 2007.
- 76 Mary Hope Stucky, entrevista de Sarah Hestand, 2007.
- 77 Luis Correa, entrevista de Sarah Hestand, 2 marzo 2007.
- 78 Luis Correa, entrevista de Elizabeth Miller, jul. 27 de 2011.
- 79 Luis Correa, entrevista de Elizabeth Miller, jul. 27 de 2011.
- 80 PK Regier, “Report to the Board of Mission on the trip to the Mennonite Mission in Colombia, May 27-June 16, 1958,” GC Board of Missions, Colombia Files 1948-1963, Correspondence 1948-1963.
- 81 Mary Becker, Diary, 15 June 1947.
- 82 Raúl Pedraza, entrevista de Elizabeth Miller, may. 16 de 2011.
- 83 Raúl Pedraza, entrevista de Elizabeth Miller, may. 16 de 2011.
- 84 Mary Becker, “Harvest Time—All the Time,” 1949, GC Board of Mission Files, 1944-1949, Mary Becker 1944-1949.
- 85 Ricardo Esquivia, entrevista de Janna Hunter-Bowman, jun 12 de 2010.
- 86 Edilma Gutiérrez de Reales, “Una Herencia de Fe, Romanos 8:28,” manuscrito, 1993.
- 87 “Missionary Council Meeting Minutes,” June 3-5, 1958.
- 88 “Missionary Council Meeting Minutes,” June 9-12, 1952; “Gacetilla,” *El Pregonero* No. 7 (Dic 1961-Ene 1962), 4.
- 89 “Missionary Council Meeting Minutes,” July 31-Aug 7, 1953; Lillian Schafer, 41.
- 90 “Missionary Council Meeting Minutes,” July 31-Aug 7, 1953.
- 91 Carmela Mosquera, entrevista de Elizabeth Miller, ene. 26 de 2010.
- 92 “Missionary Council Minutes,” June 11-14, 1956; “Missionary Council Minutes,” June 10-15, 1957.
- 93 Lillian Schafer, “*But Not Alone*,” ed. Gerry Friesen (autopublicado, 2003), 35, 39.
- 94 “Missionary Council Minutes,” July 31-Aug 7, 1953.
- 95 “Missionary Council Minutes,” Nov 30-Aug 2, 1955.
- 96 Belermino conoció a su esposa, Veneda Montenegro, en Los Andes, y fue la pareja que trabajó en Bebedó in 1957 con la misión de alfabetización.
- 97 “Missionary Council Minutes.” Sept 5-7, 1958; Lillian Schafer, 41.
- 98 “Missionary Council Minutes,” July 10-15, 1957; “Missionary Council Minutes,” May 31-June 5, 1954.
- 99 “Missionary Council Minutes,” July 10-15, 1957.
- 100 “Missionary Council Minutes,” May 31-June 5, 1954.
- 101 Sonja Jensen, entrevista de Sarah Hestand, abr. 19 de 2007.
- 102 Carmela Mosquera, entrevista de Elizabeth Miller, ene. 26 de 2010.
- 103 Carmela Mosquera, entrevista de Elizabeth Miller, ene. 26 de 2010.
- 104 Carmela Mosquera, entrevista de Elizabeth Miller, ene. 26 de 2010.
- 105 Carmela Mosquera, entrevista de Elizabeth Miller, ene. 26 de 2010.

Menonitas



1. Eduardo Quiñones en su trabajo como zapatero, 1948. Quiñones era uno de los primeros creyentes en Cachipay. Foto cortesía de la familia Stucky.
2. Bautismo de creyentes por Geraldo Stucky en Cachipay, 7 de noviembre del 1948. Foto cortesía de la familia Stucky.



3. El comedor en la Casa Grande del colegio menonita de Cachipay, 1949. Foto cortesía de la familia Stucky.
4. Devocionales a la hora de dormir con María Hope Stucky, 1954. Foto cortesía de la familia Stucky.



5. Casa grande y escuela en Cachipay, 1952. Foto cortesía de la familia Stucky.
6. Tulio Pedraza, uno de los primeros creyentes menonitas en Anolaima. Foto cortesía de Raúl Pedraza.

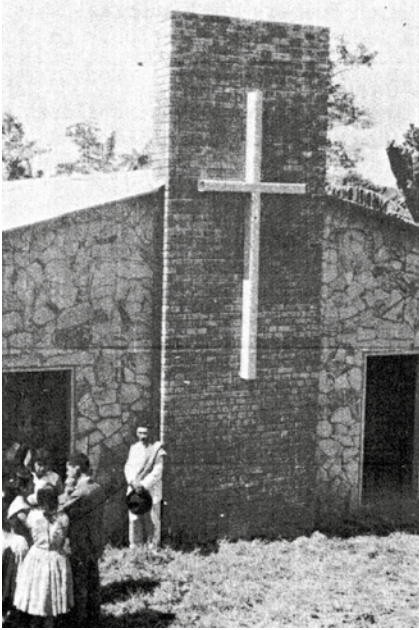


7. Clase con Berta Correa en el colegio menonita en Cachipay, 1955. Foto cortesía de la familia Stucky.
8. Antonio and Verónica Vargas, creyentes en Cachipay, estudiando la Biblia. Foto de *Colombian News* (dic 1957).



9. Octavio Bonilla leyendo su Biblia, sin fecha. Bonilla era uno de los primeros creyentes en La Mesa. Foto cortesía de Otilia Garzón.

10. Interior de la capilla en Cachipay, 1958. Foto cortesía de la familia Stucky.



11. Dedicación de la iglesia en Cachipay, 1961. Publicado originalmente en *Colombian News* (ago 1961).
12. Miembros fundadores de la Iglesia Menonita de Berna, 1964. Publicado originalmente en *Colombian News* (ago 1964).



13. Beatriz Tarquino de Díaz con estudiantes en el Colegio Menno de La Mesa, 1964. Foto cortesía de Vernelle Yoder y Guillermo Vargas.
14. Estudiantes menonitas en la Escuela Normal de Ibagué, 1965. Izq a der: Victor Vargas, Carlina Alfonso, Lidia Rubiano, sin nombre confirmado, Otilia Garzón, sin nombre confirmado, Mery Rodríguez, Fanny Gómez, Elisa Prieto, Ethel Lombano, Luis Lugo. Foto cortesía de Otilia Garzón.



15. Profesores del Colegio de Cachipay, 1976. Foto cortesía de Otilia Garzón.

Atrás: Jorge Vargas, Otilia Garzón, Guillermo Vargas

Adelante: Luzdi Rodríguez, Ana Pedraza, Etilvia Campos

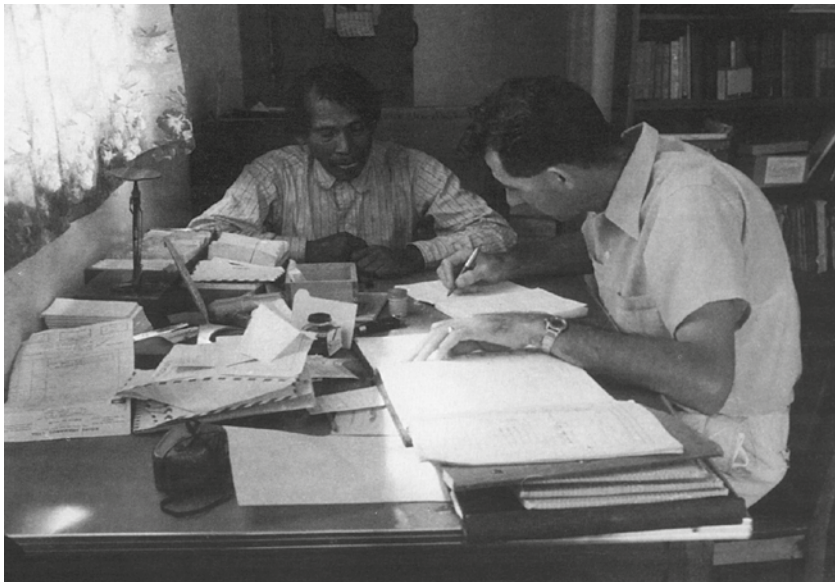
16. Miembros del Grupo Chapinero en una reunión dominical, 1976. Foto cortesía de la familia Stucky.





17. El Centro Menno (hoy en día la Iglesia Menonita de Teusaquillo) en proceso, 1981. Foto cortesía de la familia Stucky.
18. Izq a der: Pablo Stucky, Ricardo Esquivia, y Pedro Stucky. Los tres eran exalumnos del colegio menonita en Cachipay y activos en el Grupo Chapinero, 1974. Foto cortesía de la familia Stucky.

Hermanos Menonitas



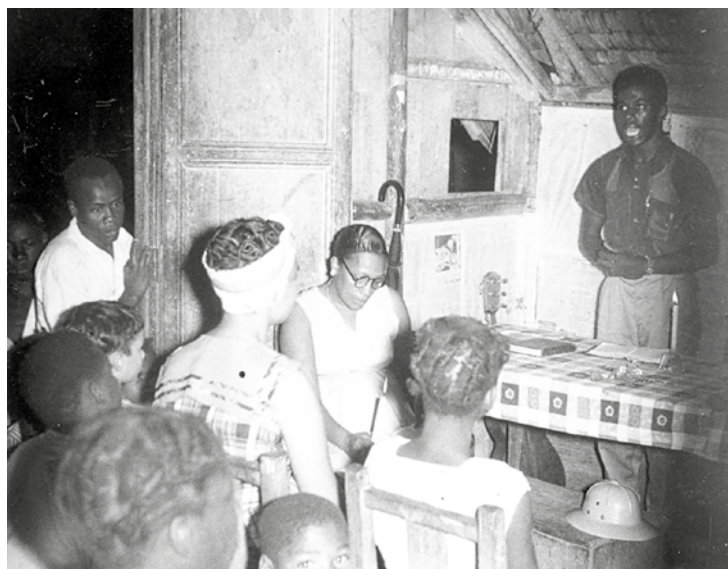
1. Misionero Jacob A. Loewen trabajando en transliteración de la lengua wounaan con un informante, más probablemente Alcedes Chamarra. Sin fecha, pero debería ser de los 1950s. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
2. Propiedad original en Istmina que los misioneros arrendaban de la Compañía Minera Chocó Pacífico. Sin fecha. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



3. Gabriel Mosquera, bautizado por Vernon Reimer. Chocó, abril 1958. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
4. Carmen Dorila Martínez atiende a una herida en el dispensario médico en Istmina. Sin fecha. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



5. Antonio Mosquera, mostrando un mapa de las regiones de evangelismo en el Chocó, sin fecha. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
6. Belén de Docampadó, donde había un grupo de 12 personas reuniéndose como iglesia en 1964. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



7. Pastor Américo Murillo con su tienda. Sin fecha. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
8. Culto a domicilio en Istmina, Chocó, con Esquivel Mosquera predicando. Sin fecha. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



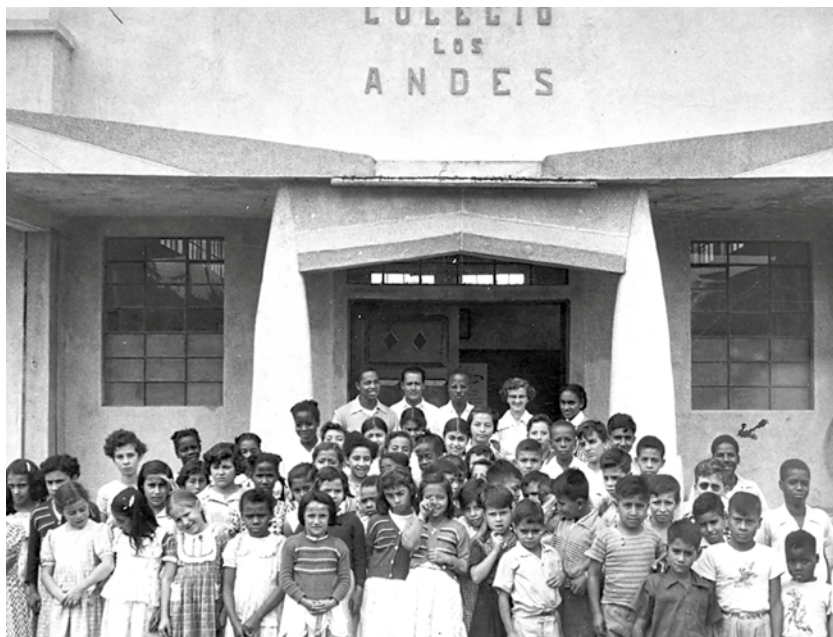
9. Delegados de la conferencia regional del Chocó, 27-29 de oct, 1974. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
10. Instituto Bíblico Decentralizado, listo para desplazarse en lancha, Chocó, 1977-1979. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



11. La escuela en Villa Hermosa, Valle del Cauca, con maestra Lucila Montoya y estudiantes, 1959. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
12. Gildardo Cardona y Blanca Motato (centro) con sus hijas en la ceremonia de la boda de la iglesia. También hicieron parte los padres de Gildardo y dos otras parejas. Sin fecha, pero debería ser alrededor del año 1960. Gildardo Cardona pastoreaba en San José, Jiguales, La Cumbre y Cisneros. Foto cortesía de Doris Cardona.



13. Delegados y obreros asistiendo a la tercera conferencia anual del Valle del Cauca, 23-25 de septiembre, 1961. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
14. Estudiantes en su segundo año en el Instituto Bíblico en Cali, con Vernon Reimer como profesor, 1961. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



15. Profesores y estudiantes del Colegio Los Andes en La Cumbre, Valle del Cauca. Los profesores en la fila atrás son: Alfredo Córdoba, Juan Gutiérrez, Belarmino Sánchez, Lillian Schafer (directora), y Veneda Montenegro. Sin fecha. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
16. El edificio donde se reunían para los cultos en el barrio Alfonso López, Cali, 1963. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



17. Culto a domicilio en Barrio Popular, Cali, en la casa de Eliodoro Gutiérrez, 1964. Eliodoro se ubica por la parte atrás, a la izquierda. Su esposa está sentada en la silla. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
18. El Comité Administrativo de los Hermanos Menonitas, 1964. Izq a der: Alvin Voth, Carlos Osorio, Hernán Mosquera, Juan Gutiérrez, Ebner Friesen, Juan Perea, Ernest Friesen, Dagoberto Minota. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



19. Repartiendo tratados en una campaña evangelística en Cali, 1965. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.

20. Dedicación del templo de la iglesia en Unión de Vivienda Popular, Cali, 1967. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.



21. Pastor Victor Plazas visitando a la familia de José Cárdenas, 1971. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.
22. Primera iglesia de los hermanos menonitas en Bogotá, sin fecha pero debería ser en los 1970s. Foto cortesía de Mennonite Library and Archives, Fresno, California, EEUU.

Capítulo 5

Cali: Crecimiento y Expansión de los Hermanos Menonitas

Los misioneros menonitas y hermanos menonitas se establecieron en regiones rurales al igual que los misioneros de otras misiones que llegaron a Colombia a mediados del siglo veinte. En los primeros años, fundaron colegios de primaria y dispensarios, y pronto muchas iglesias florecieron alrededor de estas instituciones. Tanto los creyentes colombianos como los misioneros viajaban a pie, a caballo o en canoa para recorrer largas distancias para evangelizar a los pobladores del campo. En aquellos años, Colombia era predominantemente rural; el 79% de la población vivía en áreas rurales a finales de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, los acontecimientos en los siguientes treinta años cambiaron completamente estas estadísticas y la vida de muchos colombianos; para 1973, sólo el 39% de las personas vivía en áreas rurales.¹ La emigración de muchas familias hacia las ciudades impactó profundamente a las iglesias anabautistas que se mantuvieron pequeñas y rurales durante los años 1940 y 1950.

Cuando la urbanización llegó a su punto más alto a finales de los años 1950 y principios de los 60, estas jóvenes comunidades anabautistas se dieron cuenta de que un porcentaje significativo de sus miembros se estaba trasladando a las ciudades cercanas de Cali y Bogotá. Las ciudades estaban llenas de transeúntes y familias que habían sido desarraigadas, algunas veces por violencia, de sus comunidades o instituciones sociales. Aunque los menonitas y hermanos menonitas compartían experiencias similares de urbanización, sus respuestas a los contextos cambiantes fueron muy diferentes. Los hermanos menonitas veían la urbanización como una oportunidad para evangelizar y crecer entre estos grupos recientemente establecidos en Cali, mientras que los menonitas se centraban en desarrollar y compartir la identidad de la fe entre los jóvenes menonitas que se habían trasladado a Bogotá. En sus complejos contextos urbanos, ningún grupo recorrió un camino sin problemas hacia la nueva misión e identidad, y ambas encontraron retos significativos a lo largo de este trayecto. En ningún caso los creyentes se trasladaron a las áreas urbanas e inmediatamente formaron una comunidad con un profundo sentido de propósito y contexto urbano. Por el contrario, la respuesta de estas iglesias a su contexto fue lenta y reflejaba sus propias crisis y luchas, en muchos casos dando como resultado nuevas expresiones de la misión.

Centralización en Cali

Cuando los primeros misioneros de los hermanos menonitas llegaron a Colombia en 1945, empezaron a trabajar en la parte nordeste del país en la región tropical del Chocó. Al mismo tiempo, abrieron el Colegio de los Andes y el centro de la misión en La Cumbre en las tierras altas del Valle del Cauca. En estos primeros años, la comunicación entre creyentes de las dos regiones era limitada debido a la falta de opciones de transporte que les permitieran cruzar fácilmente la densa selva y las cordilleras que los separaban. Sin embargo, a medida que la urbanización se fortalecía, los creyentes de las dos regiones empezaron a dejar sus comunidades rurales y a establecerse en Cali, la ciudad capital del Valle y uno de los dos grandes centros urbanos que atraían inmigrantes del Chocó. Aunque vivían en la misma ciudad, los creyentes inmigrantes se dispersaron en barrios donde no había una comunidad eclesial organizada para congregarse. Este cambio atrajo la atención de los líderes de las iglesias quienes estaban preocupados por la pérdida de miembros y empezaron a dirigir los esfuerzos de la misión hacia una nueva dirección. Su preocupación dio como resultado el Nuevo Plan de Trabajo en Colombia, un acuerdo realizado en 1957 entre los misioneros y la Junta de Misiones, que consistía en centralizar las actividades administrativas y evangélicas en Cali.² El plan propuso un rompimiento dramático con la misión en Colombia de los diez años anteriores, en los que la actividad de la misión y el crecimiento de la iglesia se habían hecho exclusivamente en regiones rurales. Ésta planteó tres razones principales para centralizar el trabajo de la misión y el evangelismo en Cali y no en el Chocó o en el área rural del Valle. En primer lugar, el plan identificó la necesidad de que hubiera más capacitación en liderazgo dentro de la denominación y propuso a Cali como una ubicación central

conveniente para fundar un instituto bíblico. En segundo lugar, la concentración en Cali de instituciones financieras y del gobierno la convertía en un centro administrativo más conveniente para la misión que La Cumbre. Por último, el rápido crecimiento de Cali y la migración de algunos hermanos menonitas hacia la ciudad, la destacaban como una ubicación ideal para los esfuerzos concentrados y productivos de evangelismo.³

El crecimiento de Cali era lo suficientemente atractivo para llamar la atención. Mientras que en 1938, sólo el 43.8% de la población del Valle vivía en la urbe, para 1964, el porcentaje se había incrementado a 71.3%.⁴ Cali era uno de los centros de transición: su población aumentó de 88,366 a 618,215 entre 1938 y 1964.⁵ En 1965, la tasa de crecimiento anual alcanzó su punto máximo en un 8.3%, convirtiendo a Cali en una de la ciudades de más rápido crecimiento en el mundo.⁶ Las altas ganancias obtenidas por el café entre 1944 y 1955 financiaron una rápida industrialización en esta ciudad y sus áreas circundantes lo cual ayudó a estimular el auge poblacional. Sólo en 1944 se fundaron 101 compañías. La mayoría de las nuevas industrias no eran agrícolas tradicionales, sino que se centraban en procesamientos químicos, farmacéuticos y en la producción de papel.⁷ Puesto que los trabajos en Cali eran estables y mejor pagos que muchas de las opciones que ofrecían las áreas rurales, éstos actuaron como un “polo de atracción” para los inmigrantes que estaban buscando escapar de la inestabilidad rural y de la violencia de la época. El subsecuente desarrollo de los servicios públicos y de las opciones de recreación que Cali le ofrecía a la creciente población, atrajo más inmigrantes a la urbe.⁸

Para los hermanos menonitas, Cali era atractiva como un nuevo centro para la misión, especialmente por el auge de inmigración que estaba experimentando. La gente estaba más concentrada y logísticamente era más fácil evangelizar allí que en el campo, pero aún más importante, estas personas estaban recién llegadas y sin profundas raíces en su nuevo contexto, haciéndolos más abiertos a nuevas perspectivas religiosas.⁹ En 1962, la misionera Annie Dyck escribió: “Muchas personas.... han inmigrado del campo a este centro industrial con la esperanza de mejorar sus condiciones económicas. Este cambio los afecta en diferentes formas. Algunos han caído en la trampa del placer mundano, mientras que otros han buscado de inmediato a sus hermanos.”¹⁰ Los hermanos menonitas reconocieron la apertura de una nueva comunidad y las ideas que muchos inmigrantes traían, y esperaron conectarse con ellos en su nuevo entorno urbano. Tampoco había muchas iglesias evangélicas en Cali en ese tiempo: sólo una por 40.000 a 50.000 habitantes.¹¹ Dentro de la denominación, los líderes colombianos estaban preocupados por la posibilidad de que sectas marginales se aprovecharan de los nuevos inmigrantes en Cali, y ellos le aconsejaron a la misión que procediera con el proceso de centralización en la ciudad.¹² El último factor que llevó a la misión a radicarse en Cali fue la continua oposición que enfrentaban los misioneros de los hermanos menonitas y los creyentes en las zonas rurales en 1957. Comparada con las regiones rurales cercanas, Cali parecía ofrecerles a los hermanos menonitas un mundo de oportunidades para evangelizar sin obstáculos ni oposición.¹³

Para la siguiente década, el nuevo Plan Colombia de Trabajo sirvió como guía para la misión y sus prioridades. En 1968, el misionero Herman Buller recordó la decisión de 1957 de centralizarse en Cali: “Desde el año 1957 hemos observado un cambio de crecimiento que va en aumento concentrándose en el departamento...el Valle. Con el gran aumento de pobladores en el sector industrial del cual la ciudad de Cali es el centro, ahora tenemos el reto de establecer más iglesias. Este sector constituye uno de los campos más fértiles para el evangelismo en Colombia en nuestro tiempo.”¹⁴ La decisión de ubicarse en el centro de este “campo fértil” ha formado y guiado de manera profunda el crecimiento y práctica de la iglesia a lo largo de estos años, lo que ha llevado a grandes avances y cambios significativos.

San Fernando: la primera iglesia hermanos menonita en Cali

A finales de 1957, los misioneros de los hermanos menonitas nuevamente ubicados en Cali se reunieron con los miembros de la iglesia—la mayoría de las cuales se habían trasladado desde La Cumbre y el Chocó—y ya estaban viviendo en el centro urbano. Juntos hicieron planes para encontrar un lugar y organizar una iglesia.¹⁵ “Al trasladarse a la ciudad algunos miembros de las iglesias rurales formaron un puente natural por el cual el evangelio llegó a esa gran metrópoli occidental”, narró el misionero Herman Buller. “Estos hermanos se reunían regularmente para adorar a Dios y dar testimonio de su fe”.¹⁶ Los creyentes se reunieron en las nuevas oficinas administrativas de la misión en el Barrio Granada y celebraron su primer culto el 31 de diciembre de 1957.¹⁷ En noviembre de 1958, se trasladaron a un lugar que tomaron en arriendo en el barrio Alameda; contaba con sillas, los muebles del púlpito y salones extras para las clases de la escuela dominical. Para mediados de 1959, la iglesia contaba con un grupo central de diez miembros bautizados, pastoreada por Luis Carlos Agudelo. Sin embargo, la asistencia era mucho mayor, aproximadamente 50 personas se reunían para la escuela dominical.¹⁸ En julio de ese mismo año, la comunidad se trasladó a una propiedad que compró en San Fernando, un barrio de clase media ubicado en la principal ruta de buses, haciéndola accesible para los miembros que vivían en diferentes partes de la ciudad.¹⁹ Junto con el cambio vino una transición pastoral y Daniel Duque asumió la labor de pastor—una posición que mantuvo durante muchos años. En la nueva edificación, la iglesia empezó a crecer rápidamente. Para julio de 1960, había 39 miembros—más de los diez miembros que tenía el año anterior— y la asistencia los domingos por la mañana llegó a 100 personas.²⁰

La congregación de San Fernando no sólo fue la primera iglesia de los hermanos menonitas en Cali, sino también el centro y arranque para gran parte de la expansión en la década de los 60. Ésta fue fundamental para fundar iglesias en los barrios Popular, Alfonso López, Villa Colombia, Siloé, y Unión de Vivienda Popular.²¹ Algunas veces los miembros simplemente ayudaban a evangelizar en nuevos barrios, pero más frecuentemente las familias que asistían a San Fernando se trasladaban a otros barrios para apoyar nuevas obras o para empezar una casa de visitación y de

estudio de la Biblia en sus propios barrios. San Fernando también fue sede de las Escuelas Bíblicas Vacacionales alrededor de Cali y en poblaciones cercanas. Éstas eran dirigidas en su mayoría por mujeres de la congregación de San Fernando y, en algunas ocasiones, ellas eran las primeras en hacer contacto con las personas del barrio. Aunque la congregación de Siloé no empezó a reunirse sino hasta 1966, por ejemplo, ya funcionaba la Escuela Bíblica Vacacional en ese barrio, dirigida por los miembros de San Fernando, a principios de 1961.²² Los jóvenes que asistían a esta iglesia eran especialmente activos, e incluso se sugiere que fueron ellos quienes hicieron la primera predicación evangélica en los primeros años de la iglesia.²³

Instituto Bíblico

Algunas de las razones para que hubiera muchos jóvenes en San Fernando era que, en ese tiempo, la iglesia y el Instituto Bíblico de los Hermanos Menonitas compartían la misma edificación. El instituto había sido creado como respuesta a dos preocupaciones compartidas por los misioneros y los líderes colombianos de la iglesia. Primero, la denominación estaba sufriendo una escasez de liderazgo. En 1959 el Consejo de Misioneros observó: “Nuestro campo colombiano tiene la urgente necesidad de líderes de la iglesia y profesores para el colegio de primaria. En el momento se necesitan por lo menos tres pastores y varios profesores para los colegios de primaria”. Para compensar la falta de profesores, el Consejo recomendó buscar posibles estudiantes dentro de las iglesias y “la forma y medios para enviarlos a que se capacitaran como profesores y pastores”.²⁴

Un segundo impulso para el Instituto Bíblico fue el deseo de capacitar y de retener a los líderes dentro de la denominación. A finales de la década, la mayoría de los pastores en el Valle del Cauca — pastores como Daniel Duque, Juan Gutiérrez, Carlos Osorio, etc. — eran de otras denominaciones evangélicas; no habían surgido de dentro de las iglesias de los hermanos menonitas. Los misioneros y líderes de la iglesia esperaban que un instituto bíblico no sólo ayudara a suplir la escasez de líderes, sino también, a formar líderes con la fe de los hermanos menonitas. Aquellos creyentes que siguieron estudios bíblicos antes de abrir el Instituto Bíblico, lo habían hecho en cursos por correspondencia con seminarios de Guatemala o Ecuador, en el Instituto Alianza en Armenia, o en el Instituto de la Unión Misionera Evangélica en Palmira.

Sin embargo, con el tiempo, los administradores de la iglesia empezaron a sospechar que enviar a sus creyentes a estudiar en otras iglesias debilitaba sus lazos con los hermanos menonitas. Desde 1948 hasta 1958, 26 personas de las congregaciones de los hermanos menonitas estudiaron para el ministerio pastoral con la Alianza o la UME. De aquellos 25, cinco salieron a trabajar en otras denominaciones y ocho dejaron de ser miembros activos en la iglesia; sólo trece (50%) siguieron siendo miembros activos.²⁵ Para finales de 1950, hubo un creciente impulso de los hermanos menonitas de empezar su propio Instituto Bíblico, con la esperanza de crear

unos lazos más fuertes entre los líderes y la iglesia.²⁶ Finalmente, en 1957, la Junta de Misiones aprobó los fondos necesarios para crear el instituto, concluyendo que Cali serviría como excelente ubicación central para los miembros del Valle y del Chocó.

El objetivo del instituto era que: “sea el brazo de ayuda para las iglesias preparando a los estudiantes para que sean mejores testigos del Señor, dándoles un cabal conocimiento de la Biblia y para que puedan desempeñar un servicio eficiente”. Las clases empezaron en 1960 con cuatro estudiantes del Chocó y seis del Valle.²⁷ Todos los estudiantes del primer año eran hombres debido a la falta de dormitorios para mujeres en la propiedad que constaba de tres salones de clase, una oficina, una biblioteca, un dormitorio para diez estudiantes masculinos, un apartamento familiar, un comedor, y una cocina. Al año siguiente, las estudiantes mujeres fueron invitadas a asistir y vivir fuera del campus en una casa misionera en el Barrio Santa Isabel.²⁸ A medida que el Instituto se expandía y ofrecía más de un año de estudio, aumentaron las matrículas. Entre 1960 y 1962, por ejemplo, 25 estudiantes tomaron cursos en el Instituto, que equivalía al 10% de toda la membresía de la denominación en ese tiempo.²⁹ A pesar de que todo el programa del Instituto Bíblico estaba diseñado para que durara tres años, la mayoría de los estudiantes sólo tomó el primer año debido a dificultades económicas.³⁰ Las clases de noche sólo se ofrecían para aquellos que trabajaban en otros empleos durante el día. Estas clases eran muy populares entre los miembros de la iglesia; para 1964, el número de estudiantes nocturnos era casi el doble de los estudiantes en el programa tradicional.³¹

Por ejemplo, en 1964 en el Instituto se ofrecían clases y prácticas. En el programa de 3 años, los estudiantes estudiaban el Nuevo Y Viejo Testamentos, oraciones, música, educación cristiana, el evangelio, predicación, apologética e historia de la Iglesia. También se dictaron dos cursos específicos para la tradición de los Hermanos Menonitas: “Constitución doctrinal de la Iglesia de los Hermanos Menonitas e Historia de la Iglesia Menonita”.³² Algunos de los cursos eran específicos para hombres o para mujeres, ya que los hombres estaban encarrilados en papel de pastores, y las mujeres en servicios para los niños y otras mujeres. En 1964, por ejemplo, sólo se les ofrecían a las mujeres en el estudio bíblico “Fronelografía y Manualidades”.³³ Intencionalmente se mantenía un nivel académico bajo en el curso, con el fin de que el Instituto fuera accesible a los miembros de la iglesia. En el primer año del Instituto, por ejemplo, los únicos requisitos para registrarse eran el bautismo en la iglesia de los hermanos menonitas y una recomendación de la congregación a la que pertenecían.³⁴ Más adelante, el Instituto empezó a pedir que los estudiantes que llegaban tuvieran la primaria y pudieran leer y escribir antes de matricularse en el curso.³⁵

La experiencia en evangelismo y en la fundación de iglesias constituía la segunda parte del currículo del Instituto Bíblico. Algunos estudiantes trabajaban en la escuela dominical, clases sobre la Biblia o con jóvenes de la Iglesia de San Fernando, mientras otros iniciaban los programas evangélicos en otros barrios o en los pequeños pueblos en los alrededores de Cali.³⁶ Todos los estudiantes del Instituto estaban involucrados en predicación y estudios evangélicos: tocaban puertas, distribuían panfletos e invi-

taban a las familias a asistir a los cultos. En el segundo y tercer año, a los estudiantes hombres los acompañaba un misionero con el fin de ofrecer liderazgo pastoral a las nuevas iglesias que estaban surgiendo. Por otra parte, las mujeres estaban más dispuestas a planear y dirigir las Escuelas Bíblicas de Vacaciones o a coordinar cultos evangélicos especiales fuera de la iglesia. El trabajo evangélico de los estudiantes hombres y mujeres fue fundamental para el crecimiento de la Iglesia de los Hermanos Menonitas en Cali en 1960. En 19689 Daniel Duque y Juan Savoia reflexionaron: “Con la apertura del Instituto Bíblico nació la visión de extenderse y establecer nuevas iglesias, especialmente en Cali”.³⁷

Evangelismo y expansión de la Iglesia

A diferencia de esfuerzos anteriores en el Chocó y en la zona rural del Valle, la meta de la difusión evangélica en 1960 no era ampliar el territorio físico de los hermanos menonitas en la región, sino por el contrario, fundar iglesias en áreas urbanas densamente pobladas como Cali, Dagua y Yumbo y, especialmente, en los barrios de rápido crecimiento de las clases obreras de las periferias orientales y occidentales de Cali.³⁸ Dentro de la ciudad, estos barrios marginados recientemente establecidos eran los sitios donde hubo un crecimiento explosivo y por lo tanto contextos atractivos en los cuales se podía empezar una adoctrinación evangélica.

A medida que la población de Cali aumentaba, hubo una escasez dramática de terreno y de vivienda. Muchos inmigrantes llegaron a la ciudad sin un trabajo, y las tasas de desempleo se incrementaron rápidamente. Al mismo tiempo, los precios del terreno se dispararon, forzando a muchas personas pobres a salir del mercado.³⁹ Como resultado, muchos de los que llegaban tenían que vivir en inquilinatos. A pesar de las condiciones de hacinamiento e insuficientes servicios sanitarios, los inquilinatos cobraban arriendos altos y eran arrendadas a familias muy grandes. Muchos encontraron esta situación de vivienda intolerable, y como consecuencia, organizaron “invasiones de tierras” en las zonas de inundación no pobladas que rodeaban el oriente de Cali.⁴⁰ Otros se trasladaron a barrios de clase social más baja que eran legalmente establecidos, pero carecían de los servicios públicos básicos. Aún en barrios legalmente reconocidos, la falta de servicios públicos básicos era un problema crónico en Cali en los años cincuenta y sesenta, ya que la población crecía más rápido que su infraestructura. Los servicios de transporte luchaban por movilizar a los habitantes y llegar a los nuevos barrios; muchos de éstos se formaron sin electricidad o acueductos; y en las zonas de inundación, la falta de sistemas de acueducto representaba un riesgo significativo para la salud.⁴¹

A pesar de los retos económicos y la falta de servicios públicos en estas comunidades, en muchos sentidos, éstas eran escenarios ideales para propagar el evangelio. Los sociólogos han mostrado que la dislocación social—la desintegración de las estructuras sociales como religión, clase social y economía—es un precursor importante del crecimiento de los movimientos comunitarios de las clases sociales más bajas.⁴² La situación de aquellos que llegaron a Cali buscando escapar de la violencia política ru-

ral y aprovechar las nuevas opciones de empleo provocaron una serie de factores que hicieron que las alternativas al catolicismo fueran mucho más atractivas. Las clases más bajas experimentaban el nivel más alto de dislocación social, puesto que su situación se volvía más precaria por el alto nivel de desempleo, la falta de servicios públicos y la escasez de viviendas y tierras.⁴³ Hay estudios que sugieren que aproximadamente el 90% de las personas que mostraban interés en una fe evangélica en aquellos años pertenecían a “las clases obreras y no eran profesionales”.⁴⁴ Los movimientos que conectaban a los recién llegados con otros y les ayudaran a entender su situación, se volvían muy atractivos. Los esfuerzos de evangelización de los hermanos menonitas se pudieron dirigir a los nuevos ciudadanos en un momento en que se sentían muy vulnerables para ofrecerles algo importante a qué aferrarse. Por supuesto, muchos otros grupos religiosos también experimentaban un gran crecimiento bajo estas circunstancias, y el movimiento pentecostal en Cali tuvo lugar durante este tiempo.

La mayor parte del crecimiento de la iglesia de los hermanos menonitas ocurrió en los años sesenta en estas circunstancias entre aquellos creyentes que tenían pocos recursos materiales. Muchas de las nuevas iglesias de los hermanos menonitas en esta década se establecieron en barrios relativamente nuevo; el barrio de Villa Colombia fue fundado en 1950, Alfonso López en 1960, y Unión de Vivienda Popular se estableció por invasión a principios de 1960.⁴⁵ Con frecuencia, los residentes de estos barrios jóvenes tenían pocas entradas y vivían sin contar con los servicios públicos básicos. En la Unión de Vivienda Popular —donde los Hermanos Menonitas empezaron a trabajar en 1966— el ingreso promedio de las familias era menos de \$500 pesos por mes.⁴⁶ Cuando los hermanos menonitas empezaron a congregarse en Alfonso López y Villa Colombia, en 1962 y 1963 respectivamente, ninguno de los barrios tenía electricidad todavía. Entonces los creyentes usaban linternas a gas portátiles para iluminarse en sus reuniones nocturnas.⁴⁷ Aunque no todas las iglesias de los hermanos menonitas en Cali en los sesenta se habían establecidos en los barrios nuevos de Cali, el crecimiento de las periferias de la ciudad se entrelazó con el crecimiento de la iglesia de los hermanos menonitas en estos años.

Métodos de Evangelización

Los hermanos menonitas en Cali encauzaron la mayoría de sus esfuerzos evangelizadores a través de tres principales entidades. Primero fueron los estudiantes del Instituto Bíblico, cuyo trabajo del curso incluía experiencia práctica de evangelización en Cali y en sus alrededores. En efecto, los estudiantes del Instituto Bíblico realizaron la mayoría de las actividades para fundar iglesias y de evangelización en la primera parte de los años sesenta. Las congregaciones locales también se comprometieron con la creación de iglesias y con campañas de evangelización a nivel congregacional; su compromiso fue particularmente importante a mediados de los años sesenta. Finalmente, la misión empezó a realizar actividades ministeriales por medio de películas, literatura y radio, con la esperanza de atraer más personas a las iglesias que ya estaban establecidas.

El Instituto Bíblico proporcionó una corriente permanente de jóvenes que se comprometieron y dedicaron su energía a predicar el evangelio en Cali, Dagua y Yumbo. Ellos fueron los que hicieron el llamado puerta a puerta, crearon relaciones con las familias interesadas, dirigieron los estudios bíblicos, y planearon los cultos al aire libre. Además, con frecuencia, los estudiantes del Instituto Bíblico asumían responsabilidades pastorales en las nuevas comunidades, hasta que las iglesias fueran lo suficientemente grandes para necesitar un pastor con más experiencia. Cuando empezaban una nueva predicación, los estudiantes del Instituto pasaban el día yendo puerta a puerta para compartir el evangelio e invitar a las personas para que asistieran a las reuniones. En las noches, ellos dirigían los servicios en las casas de las familias interesadas.⁴⁸ Una vez se formaba un grupo considerable, la comunidad se trasladaba de la casa a una edificación permanente de la iglesia.

Los hermanos Hernán y Gabriel Mosquera de Condoto, Chocó, fueron estudiantes del Instituto durante este período. Gabriel recuerda que el nacimiento de muchas iglesias en los años sesenta se debió a los esfuerzos de los estudiantes. “Así fueron naciendo, porque nosotros hacíamos la obra práctica, por la mañana estudiábamos y en la tarde íbamos a visitar; a tocar puerta a puerta, casa por casa. Fue un momento maravilloso”.⁴⁹ Como un ejemplo de su grado de compromiso, Hernán ayudó a establecer iglesias en Dagua, Yumbo, Villa Hermosa, La Cumbre, Siloé, y Villa Colombia, entre otras. Para los estudiantes del Instituto como Hernán, estas experiencias prácticas de evangelización eran particularmente formativas, tanto espiritual como vocacionalmente. Aunque Hernán nunca quiso ser pastor, le encantó la experiencia que tuvo en Cali de evangelizar. “Tan sólo era que yo era alguien que amaba el evangelio”, él dijo.⁵⁰ Después de que Hernán volvió al Chocó, ayudó a establecer y liderar la comunidad de creyentes en su pueblo de Condoto.⁵¹

Las congregaciones ya establecidas también dirigían sus propias iniciativas de evangelización. Las campañas para propagar el evangelio eran un método común usado por las congregaciones locales para atraer personas nuevas de los barrios vecinos a su iglesia. Para preparar las campañas, los miembros de la iglesia recorrían el barrio, invitando a cada uno de los ocupantes de cada casa para que asistieran y les dejaba un tratado para que lo leyera mientras tanto. Usualmente la campaña duraba unos días y presentaban a un invitado especial, quien daba un mensaje cada noche. Con frecuencia, este predicador era de otra denominación como por ejemplo la Misión Latinoamericana o Overseas Crusade. Además de los sermones, la iglesia mostraba una película sobre el evangelio o distribuía literatura evangélica en el barrio. Cuando la campaña se iba a acabar, la iglesia distribuía “tarjetas de decisión” en las que se les pedía a los asistentes su dirección y si estaban interesados en saber más del evangelio. Los miembros de la iglesia les hacían seguimiento a aquellas personas que habían llenado las tarjetas durante la campaña.

Durante la Semana Santa de 1965, la iglesia de San Fernando fue sede de una campaña evangelizadora que ilustra bien la dinámica de estos eventos. La primera noche de la campaña, la iglesia pasó *Lucía*, una película evangélica que mostraba las

Cruzadas de Billy Graham usada con frecuencia por los hermanos menonitas. Esa noche, más de 700 personas fueron a ver *Lucía*. (San Fernando era la iglesia mejor establecida y grande de los hermanos menonitas en Cali, por lo tanto tendía a atraer multitudes). Hacia el final de la campaña, la iglesia recogió 270 “tarjetas de decisión”. Sin embargo, el seguimiento era complicado porque treinta tarjetas no tenían la dirección y los miembros de la iglesia se sentían frustrados al darse cuenta de que las direcciones estaban usualmente incorrectas o que la persona que había llenado la tarjeta no estaba en casa cuando la visitaban.⁵² El seguimiento era particularmente difícil en los barrios más nuevos donde las calles todavía no tenían nombre ni las casas número de dirección. Adicionalmente, los residentes analfabetos no podían escribir su dirección en la tarjeta.⁵³ Con el tiempo, estas frustraciones llevaron a algunos a cuestionar la eficacia de las campañas como herramienta evangelizadora.

La consecuencia de estas desventajas fue que algunas congregaciones decidieron cambiar sus métodos para lograr relaciones más perdurables con las personas que participaban en las campañas. En 1965, la congregación de Villa Colombia capacitó a un grupo de sus miembros antes de la campaña que se iba a realizar en marzo. El grupo que había sido entrenado le hizo seguimiento a aquellos que habían firmado las tarjetas de decisión. Como resultado, la congregación dobló su asistencia sin la constante rotación que seguía a las campañas. Diez meses después, la asistencia del domingo por la mañana seguía siendo el doble de la asistencia antes de la campaña.⁵⁴ En otras campañas, los miembros de la iglesia dirigían grupos de estudio bíblico para aquellos que habían asistido y firmado las tarjetas de decisión. Este método vinculaba más rápidamente a los recién llegados con los creyentes de la iglesia y les daba un grupo fijo con el cual relacionarse.

Además de las campañas, las iglesias también realizaban reuniones especiales o cultos durante la semana. En Villa Colombia, los miembros dirigían estudios bíblicos en las casas de las personas recién vinculadas una noche a la semana. Aunque estas reuniones no se llevaban a cabo en lugares públicos, frecuentemente tenían impacto entre los miembros de los no creyentes quienes escuchaban el contenido del estudio; un misionero denominó los estudios bíblicos en las casas como “una de las formas más efectivas de enseñar”.⁵⁵ Las congregaciones también ofrecían cultos diseñados para diferentes grupos de personas: mujeres, hombres y jóvenes. Estos servicios y actividades generalmente eran vistas como oportunidades evangelizadoras porque allí probablemente asistían más personas no creyentes que al culto del domingo por la mañana. Algunas veces los servicios regulares eran acompañados de incentivos como competencias de la escuela dominical como una forma de atraer nuevos fieles.⁵⁶

No obstante, no todo el alcance evangélico se centraba en la congregación. El Comité Regional del Valle y la misión constantemente patrocinaban esfuerzos evangélicos que no se encauzaban por medio de ninguna congregación local. Las iglesias fundadas a finales de los años sesenta, especialmente, tendían a ser iniciativas del Comité Regional del Valle (apoyado por la misión) más que del crecimiento excesivo del Instituto Bíblico o de otras congregaciones locales. Una deliberación cuidadosa y bien

estudiada, con frecuencia, precedía la decisión de empezar a trabajar en un barrio particular. En 1963, por ejemplo, Daniel Duque dirigió una comisión regional para investigar un número de barrios de Cali —Villa Colombia, Guabito, La Base y La Nueva Floresta— como posibles sitios para iniciar una nueva obra.⁵⁷ Los miembros de la comisión visitaron casas en estos barrios para medir el nivel de repuesta al evangelio. Después de encontrar en la zona una familia comprometida dispuesta a servir como centro de la nueva comunidad, los barrios —que el informe describía como lugares “ideales” para el alcance— se convertían en un lugar oficial de predicación de los hermanos menonitas.⁵⁸

Otros ministerios evangélicos eran dirigidos por la misión, en vez de serlo por las congregaciones locales o por el Comité Regional del Valle. En 1960, la misión manejaba la propaganda en los medios de comunicación, en la literatura, en la radio, y en películas que eran diseñados para atraer más personas a la iglesia. En realidad, estos esfuerzos eran mucho menos exitosos al largo plazo para atraer nuevos miembros que el evangelismo personal dirigido por los estudiantes del Instituto Bíblico y las congregaciones locales, pero alcanzaban una mayor audiencia. Desde los primeros años de su presencia en Colombia, la misión se había considerado la distribución de tratados y pasajes de las escrituras como una estrategia central de evangelismo. Sin embargo, durante el período más crudo de La Violencia, era muy peligroso distribuir literatura evangélica. A medida que el clima político cambiaba, la misión realizaba esfuerzos de intensificar la difusión de la literatura de acuerdo con sus experiencias de libertad religiosa que había aumentado. En 1963, por ejemplo, se distribuyeron 1.000 evangelios de Juan, 10.800 tratados, 500 copias del Nuevo Testamento, y 5.500 copias de la revista cristiana *El Verbo*.⁵⁹ En 1964 el número de tratados distribuidos se elevó a más de 100.000.⁶⁰ Algunos creyentes comentaron que ellos habían llegado a la fe por la literatura cristiana que habían recibido. William Vega, quien más adelante dirigió el centro de literatura en Cali, le atribuyó su conversión al tratado que encontró un día en el andén. “Yo lo recogí, lo leí, lo destruí, y lo volví a tirar al andén. Pero las palabras no se borraban de mi mente; me calaron de tal forma, que seis meses después recibí a Cristo como mi Salvador”.⁶¹

En 1966, la misión decidió enfocar la distribución de literatura en el Valle en estudiantes universitarios y por lo tanto abrió una librería en la Cruzada Estudiantil para el Centro Cristo en Cali.⁶² Ésta vendía Biblias, Nuevos Testamentos y otros libros; también ofrecían tratados y publicaciones gratis. La librería contaba con sillas para animar a los transeúntes a que entraran, leyeran y charlaran con otras personas.⁶³ La gran mayoría de la literatura era del género evangélico, aunque la misión solicitó treinta y cinco copias de *Se dieron a sí mismos; lecciones en la mayordomía cristiana*, libro menonita de Cornelius J. Dyck.⁶⁴ A pesar de la masiva inversión financiera en el ministerio, para principios de los años setenta, la misión cuestionaba seriamente si valía la pena invertir tantos recursos en la distribución de literatura. La librería no había podido alcanzar el punto de equilibrio —mucho menos obtener ganancias— además, la librería de la Alianza en Cali satisfacía la literatura cristiana que se necesitaba en esta ciudad.⁶⁵

Además de sus inversiones en literatura cristiana, la misión también dedicó varios años a la creación de un ministerio en la radio. A comienzos de 1964, Ernest Friesen empezó conversaciones con la misión menonita cerca a Bogotá con respecto a su predicación por radio allí. En ese tiempo, los menonitas estaban usando un programa transmitido por la Antigua Misión Menonita en Puerto Rico. Por recomendación de los menonitas, la misión en Cali compró los programas puertorriqueños y contrató a una estación local para transmitir el primer programa de quince minutos en diciembre de 1964.⁶⁶ Desafortunadamente, este programa terminaba con la dirección de la misión de Puerto Rico, y no con la información de contacto en Cali. Puesto que el propósito del ministerio era atraer más personas a las congregaciones locales, la misión terminó el programa y diseñó sus propias transmisiones, la primera de las cuales salió al aire en la navidad de 1966.⁶⁷

La predicación por radio era objetivo de la misión únicamente y coincidía poco con el trabajo de las congregaciones locales. La predicación por medio de películas se relacionaba un poco más con las iglesias locales. A principios de 1963, la misión compró una serie de películas bíblicas cortas publicadas por el Instituto Bíblico Moody en los Estados Unidos. Esta aventura de la predicación por medio de películas pretendía ser más educativa, y los misioneros esperaban que el aprendizaje de la Biblia fuera más rápido, más permanente y más divertido para la audiencia.⁶⁸ Sin embargo, durante los siguientes cinco años, el enfoque de la predicación por medio de películas se volvió más evangélico, y el repertorio se expandió mediante el uso de largo metrajes para ser utilizados en las campañas evangélicas.

Al igual que la literatura, les compraban las películas a organizaciones fundamentalistas bien reconocidas. Las dos películas más frecuentemente presentadas eran *Polvo o Destino*, una película producida por el Instituto de Ciencia Moody (MIS por sus siglas en inglés) y *Lucía*, una película de Billy Graham. *Polvo o Destino*, como muchas otras películas de MSI no evangelizaba de forma directa, sino que se disfrazaba de película científica, usaba la lógica y los ejemplos del mundo natural para convencer a las personas de la existencia de Dios. La película fue presentada por primera vez en los Estados Unidos en los años cuarenta. Las películas se volvieron muy populares entre los misioneros en los años sesenta, además eran muy exitosas en Latinoamérica porque se consideraban “culturalmente neutrales” debido a su enfoque científico.⁶⁹ Por supuesto, ese no era el caso ya que las películas nacieron de un movimiento pro ciencia en los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y durante la Guerra Fría.⁷⁰ Los misioneros hermanos menonitas encontraron mucha más apertura hacia las películas tales como *Polvo o Destino* que la que hubieran tenido con otra clase de cintas. En este primer año, esta película se le presentó a un grupo de estudiantes de ciencias de la Universidad del Valle, a los chicos de un colegio gubernamental masculino de bachillerato y en un salón donde estaban los niños castigados. Un misionero escribió: “esta película ha ganado más adeptos al Evangelio que con ningún otro medio que se hubiera podido usar”.⁷¹

Dos años más tarde la colección de películas había aumentado, al igual que la audiencia. En 1967 había 250 presentaciones de películas, alcanzando una audiencia de 54.000 personas.⁷² *Lucía* era especialmente popular entre las congregaciones hermanos menonitas durante sus campañas evangélicas. Hacia finales de la década, el uso de películas se había convertido en algo permanente para los cristianos en toda Cali, no sólo para los hermanos menonitas. Otros ocho grupos cristianos, incluyendo los católicos, alquilaban las películas para usarlas en sus propios ministerios. A pesar del amplio uso de las películas, su eficacia fue cuestionada. Aunque 54.000 personas habían visto por lo menos una de las películas en 1967, únicamente 100 personas habían tomado la decisión de fe, además, sólo unos pocos permanecían en la iglesia después de tomar la decisión. Al hacer una evaluación del ministerio en 1970, el misionero John Savoia comentó que aunque se había probado que las películas eran útiles para abrir puertas para la misión, ellas no formaban iglesias ni salvaban almas.⁷³ En 1973 la misión transfirió el departamento de películas al Comité Ejecutivo Nacional como parte de la reestructuración administrativa entre la iglesia nacional y la misión.⁷⁴

La división de literatura, radio y películas requería un respaldo económico significativo y personal para su funcionamiento, una inversión que la misión estaba dispuesta a hacer. Algunas veces, estas divisiones causaban confusión entre las iglesias, porque tendían a no relacionarse con el liderazgo en Colombia ni con las congregaciones locales. En su reflexión, Hugo Zorrilla dijo que esta falta de relación era el producto de problemas estructurales más grandes en las relaciones entre la misión y la denominación en estos años. “Todo esto es parte de este ‘paternalismo’ o falta de trabajo en la ‘hermandad’ con las (iglesias) colombianas... Los líderes colombianos (peor las iglesias) sabían muy poco de cuándo ‘un ministerio’ empezaba o terminaba. ‘Son cosas de los misioneros’ decían. Por esto es que nunca se supo cuándo y cómo empezaron o se terminaron los trabajos en la librería y en la radio. Fue la misma historia entre las misiones americanas (menonitas o no)”.⁷⁵ Como observó Zorrilla, la falta de comunicación entre los miembros de la denominación y la misión no era un fenómeno exclusivo de los hermanos menonitas, muchas otras iglesias misioneras enfrentaban las mismas dificultades. La confusión y brecha entre las dos entidades finalmente dio como resultado retos significativos para la iglesia en el Valle. Esto se verá en más detalle en el próximo capítulo.

Además de estos esfuerzos, las iglesias hermanos menonitas en Cali y en sus alrededores participaron en el más importante programa de evangelismo ecuménico nacional llamado Evangelismo al Fondo en 1968. El programa fue una iniciativa de la Misión Latinoamericana que dirigió Evangelismo al Fondo en otros países durante 1960. El Evangelismo al Fondo fue fundado por Kenneth Strachan, quien había trabajado con las Cruzadas de Billy Graham. Strachan pensaba que la evangelización debería estar centrada en la iglesia más que en el equipo evangelístico.⁷⁶ Él se acercó a la Misión Latinoamericana y empezaron a coordinar el Evangelismo al Fondo como una iniciativa a un año, centrada en un país particular. La idea principal era que cualquier creyente pudiera evangelizar. Puesto que la meta del Evangelismo al Fondo era movilizar a los laicos, necesitaban expandir la participación de las denominaciones,

las organizaciones sociales y las congregaciones locales. A través de la cooperación de los diferentes actores, los líderes tomaron cursos de evangelismo y luego, a su vez, capacitaron a sus propias comunidades. Una vez alcanzaban el nivel comunitario, los creyentes se esparcían por todas sus comunidades haciendo proselitismo puerta a puerta.⁷⁷ Un misionero describió así la metodología: “el evangelismo masivo tradicional busca multiplicar la audiencia para un evangelista. El concepto de movilización de Strachan buscaba multiplicar a los evangélicos”.⁷⁸

En 1968 este modelo se siguió en Colombia. Se organizaron 7.000 grupos de oración en toda la nación: la programación especial se centraba en poblaciones específicas como mujeres, niños y niñas, y jóvenes y creyentes colombianos que empezaran programas de visitas en sus barrios. En la mayor parte, las iglesias hermanos menonitas consideraron que su experiencia con el Evangelismo al Fondo había sido positiva. El misionero Herman Buller la llamó: “una escuela muy valiosa”, y para algunas congregaciones, Evangelismo al Fondo era incluso una experiencia transformadora. Aunque la congregación de Dagua participó en la capacitación dada por Evangelismo al Fondo, se sintieron “lamentablemente inadecuados” para dirigir una cruzada evangélica de una semana en el pueblo. Por lo tanto, la congregación se reunía, oraba por sus necesidades, y se animaban para seguir en la cruzada. Después de distribuir las invitaciones en todo el pueblo, esperaban que las personas llegaran a la primera reunión. Para su sorpresa, la iglesia se llenó. Además siete de las personas del pueblo hicieron su compromiso con Cristo. Después de la cruzada encontraron que había más aceptación en Dagua. Se les otorgó el permiso para compartir sus películas en la cárcel, y la asociación de padres del colegio los invitó a mostrar algunas películas en la celebración del aniversario del claustro. Tal vez lo más significativo fue que la congregación estaba muy motivada. El pastor de Dagua, Heriberto Lasso, había estado planeando dejar el pastorado porque se sentía muy desanimado en su trabajo. Sin embargo, después del Evangelismo al Fondo, no solamente reafirmó su compromiso, sino también se quedó en Dagua.⁷⁹ Otro líder comentó: “Los cristianos han experimentado un poder espiritual en su testimonio que no han conocido anteriormente. Los miembros de las iglesias locales han sido movilizados y se han unido a otras iglesias para unir esfuerzos, cuyos efectos no se hubiesen vislumbrado de otra manera”.⁸⁰

A pesar de estas historias exitosas, había cierta decepción con el EAF. Algunos esperaban que este año llegaran muchísimas personas a la iglesia. En 1966, por ejemplo, los hermanos menonitas se pusieron la meta de doblar su membresía de 427 a 1000 para cuando la iniciativa Evangelismo al Fondo terminara.⁸¹ El misionero Herman Buller escribió: “Creo que la mayoría de nosotros nos sentimos algo decepcionados. Esperábamos muchas más. No observamos el crecimiento que esperábamos a nivel de las iglesias locales, donde, después de todo, se ha de recoger el fruto de nuestros labores”.⁸² Por el contrario, como con Dagua, hubo un grupo de nuevas personas que tomaron la decisión de fe mientras la iglesia formaba relaciones más fuertes en la comunidad. La fortaleza del Evangelismo al Fondo, para los hermanos menonitas,

estaba en su habilidad para empoderar a las congregaciones locales en su ministerio y expandir sus conexiones con la comunidad, pero aquellos beneficios estuvieron opacados por las expectativas, que no se cumplieron, de aumentar la asistencia y membresía de la iglesia como resultado de la iniciativa Evangelismo al Fondo.

Conversión

Los esfuerzos evangélicos de la década de los sesenta tenían como objetivo “las conversiones” y aumentar la membresía de las iglesias hermanos menonitas. La conversión puede ser difícil de cualificar y varía de persona a persona, pero los siguientes son algunos ejemplos que destacan los cambios que estas personas experimentaron después de participar en una comunidad de los hermanos menonitas. Antes de convertirse en un cristiano evangélico, Daniel Villa era un ladrón declarado quién robaba en las casas y a las personas. Llegó a tal punto que hasta robaba a los amigos de su esposa. Ante esta situación tan estresante, su vida familiar se deterioró hasta que la pareja se separó por un tiempo. “Mi esposa sufrió demasiado al soportar mi vida de hombre degenerado” reflexionó él. Daniel había escuchado el mensaje del evangelio muchos años atrás, pero éste no había surtido ningún efecto en él. Sólo hasta 1956, cuando escuchó una serie de mensajes evangélicos en la iglesia de los hermanos menonitas, se comprometió a tener una nueva forma de vida. “Desde aquel momento mi vida cambió sólo por el poder de Cristo. El Señor me dio facultades para convencer a mi esposa del error en que ella también se encontraba; a los pocos meses el Señor la llamó a Su servicio.” Daniel contó que después de su conversión, su hogar, en vez de generar discordia, “resplandecía por la luz de Cristo”.⁸³

El testimonio de Daniel Villa es un ejemplo de la transformación personal y familiar que era característica de la conversión evangélica en Colombia. La socióloga Elizabeth Brusco ha argumentado que el machismo en Colombia puede ser mejor descrito no como un patriarcado, sino más bien, como una estricta división entre las esferas masculinas y femeninas. El hogar y todas sus actividades y necesidades están dentro de la esfera de la mujer, mientras que la esfera pública es el dominio del hombre y donde reside su primera identidad.⁸⁴ Esta división de esferas puede causar un conflicto significativo en los hogares colombianos porque “las relativas aspiraciones del hombre y la mujer... rara vez coinciden”, suplir las necesidades de la casa —la comida, uniformes de los colegios, etc. — en comparación con las actividades que realizaba el hombre fuera de la casa.⁸⁵ Brusco encontró, sin embargo, que la conversión evangélica “erosionaba la separación esencial de las esferas de los hombres y las mujeres” e inducía a los hombres a identificarse más completamente con el hogar.⁸⁶ Los testimonios de hogares evangélicos convertidos han mostrado que antes de convertirse en evangélicos, los matrimonios carecían de comprensión entre los esposos. Gastaban el dinero de tal forma que no los beneficiaba, o el esposo estaba fuera la mayor parte del tiempo. En contraste, ellos afirman que después de la conversión, encontraron una mutua comprensión.⁸⁷ El testimonio de Daniel Villa

también demuestra que ésta era una dinámica presente también en las comunidades menonitas. Separado antes de su conversión, Villa ratifica sus nuevas relaciones familiares —de armonía en vez de discordia— como evidencia de conversión y transformación.

Adicionalmente, los hogares y familias eran el centro de las historias de conversión. Para mediados de 1960, los líderes de la iglesia reconocían que las nuevas personas tenían más posibilidad de convertirse y permanecer en la iglesia si habían visto la conversión de un miembro de la familia o habían sido recibidos en un grupo de reuniones en casa amiga, más que por una campaña o un mensaje particular. En Dagua, por ejemplo, Belisario García abrió su casa para que se realizaran servicios cuando la comunidad de los hermanos menonitas estaba empezando allí. Poco tiempo después, el hijo de García de quince años se convirtió. Este joven compartió su fe con otro familiar, quien asistió a uno de los servicios de la casa y también se convirtió a la fe.⁸⁸ La conversión en esta línea familiar era común, y las reuniones en las casas con frecuencia servían de lugar para que esto ocurriera. Cuando las comunidades de Villa Colombia y Popular realizaban estudios bíblicos semanales en pequeños grupos, ambas observaban una diferencia en las conversiones y como resultado de éstas, el grado de compromiso de cambio en la vida del convertido. El misionero Ebner Friesen escribió sobre los estudios de la Biblia en las casas en Villa Colombia: “algunas personas cuyas familias no son salvas han testificado que a medida que otros miembros escuchan la Palabra han hecho cambios en sus vidas”.⁸⁹ La iglesia en Alfonso López fue testigo de experiencias similares. Cada jueves por la noche, los creyentes tenían servicios en su casa, y en 1965, la comunidad informó qué: “dos familias y un amigo nuestro se ha entregado a Cristo últimamente, como fruto de estos servicios”.⁹⁰ A pesar de los esfuerzos que se hicieron en los ministerios de radio, literatura y películas durante este período, los relatos de la conversión de los miembros se centran más en la conversión de la familia y de los hogares. La predicación en los medios de comunicación y las campañas evangélicas lanzadas en 1960 pudieron haber hechos los primeros contactos con potenciales personas que se convirtieron, pero las conversiones más duraderas ocurrieron en las casas.

Las Iglesias

Aunque las ocho nuevas congregaciones de los hermanos menonitas que surgieron en Cali, Yumbo y Dagua entre 1958 y 1967 compartían un mismo contexto evangélico, de conversión y de evolución de “nuevas obras” para fundar nuevas iglesias, las condiciones de sus historias congregacionales individuales son diferentes. Yumbo y Dagua empezaron en 1962; Popular, Villa Colombia y Alfonso López en 1963; Unión de Vivienda Popular en 1965; Siloé en 1966, and Maracaibo en 1967.⁹¹ Esta sección no tratará de historias completas de cada una de estas iglesias sino narrativas de varias comunidades que ilustra los métodos y los pasos que tomaron los misioneros, los miembros de las iglesias, los estudiantes del Instituto y los residentes de los barrios en los primeros años de estas iglesias. Estas narrativas se contarán en orden cronológico,

para darle al lector una idea de la forma en que las iglesias se expandieron por toda Cali y por los pueblos circundantes con San Fernando y el Instituto Bíblico en el centro mismo de la expansión.

La comunidad en Dagua, un pueblo a dos horas del noroccidente de Cali y un importante proveedor agrícola, fue la primera en formarse después de la de San Fernando. Estudiantes del Instituto, acompañados por miembros de San Fernando, empezaron a hacer visitas regulares a Dagua en 1960, por invitación de los residentes de Dagua Belisario y Trinidad García.⁹² Anteriormente Dagua había sido territorio de la Unión Misionera Evangélica, pero la UME se había retirado durante La Violencia. Por esto, a diferencia de la mayoría de los barrios más nuevos en Cali, Dagua ya tenía una población de creyentes evangélicos. En efecto un número de los primeros creyentes que se unió a la comunidad de los hermanos menonitas tenía un trasfondo pentecostal o presbiteriano.⁹³ En un año, había una comunidad de alrededor de treinta personas que se reunían regularmente en la casa de los García. Además de las reuniones regulares, los estudiantes y los miembros de la iglesia casa distribuían literatura evangélica en la plaza de mercado de Dagua los domingos por la mañana.⁹⁴

A principios de 1962, la comunidad había comprado un terreno para construir un lugar para congregarse en el futuro y mantenían un horario semanal de actividades en la iglesia incluyendo reuniones de oración, actividades para las mujeres, servicios evangélicos, clases para los nuevos creyentes, y distribución de literatura.⁹⁵ En ese año, Vicente Castillo, un estudiante del Instituto Bíblico, empezó a trabajar de tiempo completo en el ministerio en la iglesia de Dagua, con el acompañamiento del misionero Herman Buller.⁹⁶ En diciembre de 1962, después de dos años y medio de reunirse en la casa de los García, terminaron la construcción de la iglesia, y la comunidad se trasladó a su nuevo espacio.⁹⁷

A medida que la iglesia se establecía, empezó a realizar su propia evangelización. En 1962, empezaron a evangelizar en el Kilómetro 95, un barrio en la línea férrea entre Dagua y Buenaventura. Vicente Castillo viajaba con regularidad allí a dirigir servicios en la casa de Luis Cardona.⁹⁸ Aunque nunca se formó una congregación en el Km 95, los miembros de la comunidad de Dagua siguieron reuniéndose durante casi un año con las personas y familias que estaban interesadas. La Sociedad de Jóvenes, formada en 1963, también trabajaba activamente en la evangelización y distribución de literatura dentro y en los alrededores de Dagua.⁹⁹ Adicionalmente, la iglesia fundó y dirigió un colegio evangélico que tenía dieciocho estudiantes para 1965 (en su segundo año de funcionamiento). Las mujeres de la congregación eran las profesoras.¹⁰⁰

La comunidad de Dagua finalmente adoptó la identidad de los hermanos menonitas, aunque las raíces de sus primeros miembros provenían de otras denominaciones. En contraste, la iglesia en Barrio Popular en Cali se fundó con personas que se auto identificaban como hermanos menonitas. Puesto que algún momento San Fernando era la única iglesia de los hermanos menonitas en Cali, los creyentes viajaban allí para asistir a los cultos y para ser comunidad, incluso aunque no vivieran

cerca. Sin embargo, después de algunos años de asistir siempre a la iglesia de San Fernando, nueve miembros que vivían en Barrio Popular decidieron que querían tener iglesia en su propio barrio.¹⁰¹ Este patrón se repitió en otros barrios donde los miembros de una iglesia más establecida —más frecuentemente San Fernando o La Cumbre— formaban una nueva comunidad en un barrio diferente.¹⁰² A diferencia de Dagua, Popular tenía pocos grupos evangélicos cerca, ya que solamente la Alianza e Iglesia Bautista del Sur estaban trabajando allí.¹⁰³ En 1961, los estudiantes del Instituto empezaron a visitar el barrio, y una pequeña comunidad empezó a reunirse en una casa.¹⁰⁴ Eliodoro Gutiérrez, un creyente de San Fernando que vivía en Popular, también ofreció su casa para realizar los cultos. Cuando la comunidad creció demasiado para hacer las reuniones en la casa, se arrendó un local ubicado en medio de una zona de bares y discotecas.¹⁰⁵ En abril de 1965, la comunidad se organizó oficialmente como iglesia con quince miembros. Vicente y Edna Castillo se instalaron como pastores en septiembre de ese año.¹⁰⁶ Sólo unos meses más tarde, la membresía se elevó a 23 y la iglesia empezó su propia predicación evangélica en Calima, un barrio cercano.¹⁰⁷ En 1966, la comunidad empezó la construcción de la edificación de su iglesia permanente.¹⁰⁸

La comunidad en Popular era diferente a las otras nuevas iglesias que empezaron en Cali en esos años. En primer lugar, Popular era un barrio mejor establecido que había sido fundado en 1940, y los miembros de la iglesia de San Fernando que vivían allí tenían un poco más de estabilidad económica y poseían sus propias casas. En segundo lugar, la comunidad Popular esperó durante casi cinco años para pedir un préstamo y empezar a construir su propio lugar de adoración. Por lo tanto, la comunidad se involucró más en el proceso de conseguir los fondos para el proyecto de la construcción. Las mujeres fueron especialmente activas en este esfuerzo; vendían comida y artículos hechos a mano en las calles para conseguir dinero. Otro miembro que trabajaba en carpintería hizo las bancas de madera y la cruz para el santuario.¹⁰⁹ En contraste, muchas otras comunidades de los HM en Cali empezaron a construir durante un año o dos, una realidad que con frecuencia resultaba más adelante en dificultades económicas. Estos dos factores hicieron que la iglesia de Popular fuera menos golpeada por algunas dificultades financieras que otras iglesias de Cali a finales de los sesenta.

Las iglesias en Dagua y Popular crecieron porque antes hicieron contactos en el barrio que condujeron al evangelio. Otras iglesias, sin embargo, nacieron de la planeación sistemática y de los esfuerzos evangélicos. Por ejemplo, una comisión del Comité Regional del Valle recomendó a Villa Colombia como el barrio más nuevo para encaminar los esfuerzos para fundar una iglesia, después de un extenso estudio que se hizo en diferentes barrios.¹¹⁰ Aunque los creyentes colombianos indudablemente ayudaban con este trabajo, éste se llevó a cabo principalmente bajo la dirección de los misioneros Ebner y Martha Friesen. Puesto que los hermanos menonitas no habían hecho ninguna relación en Villa Colombia como lo habían hecho en Dagua y Popular, la mayoría de los esfuerzos evangélicos eran actividades para niños, reuniones especiales de avivamiento, y conferencias. Una de las compli-

caciones que resultaron de esta estrategia fue que llevó más tiempo formar un grupo central de personas. Muchos asistían a los cultos de los domingos, por ejemplo, pero cada domingo había personas diferentes.¹¹¹ Sin embargo, para 1966, se contaba con una membresía estable de 27 personas.¹¹²

El elemento más vibrante de la vida de la iglesia de Villa Colombia yacía en esos miembros. Como muchas iglesias de los hermanos menonitas de ese tiempo, Villa Colombia tenía una Sociedad de Jóvenes. Cada sociedad era dirigida por una junta compuesta por gente joven y un líder adulto de la iglesia, y su enfoque principal era la evangelización. Incluso cuando la iglesia en Villa Colombia estaba empezando en 1963, ya tenían una Sociedad de Jóvenes con 22 participantes regulares; en menos de dos años, ese número había crecido a 35.¹¹³ En aquellos años, Villa Colombia era un barrio muy nuevo y no tenía servicios públicos básicos. Puesto que gran parte de los habitantes del barrio probablemente eran jóvenes, no era de sorprender que la Sociedad de Jóvenes fuera quien los recibía. Para 1966, la Sociedad había formado un equipo de fútbol, un grupo de teatro y un coro, lo que les proporcionaba a los jóvenes gran variedad de espacios sociales seguros y constructivos.¹¹⁴ La estructura de la Sociedad también les brindaba a estos jóvenes una importante experiencia organizacional y de liderazgo que con frecuencia llevaba a que en el futuro ellos participaran más y fueran líderes de la iglesia.

Incluso otras Iglesias empezaron la predicación evangélica en un área en la que no tenían contactos con personas de los hermanos menonitas. Cuando Daniel Duque empezó como pastor de San Fernando en 1965, por ejemplo, él y otros miembros de la iglesia decidieron centrarse en Unión de Vivienda Popular como el lugar para fundar una iglesia.¹¹⁵ Éste era un barrio extremadamente joven en ese tiempo. Aunque había sido fundado en 1965, para 1967 ya tenía 24.000 habitantes, pero a pesar de su gran tamaño, no había iglesias evangélicas.¹¹⁶ Al principio, los miembros de San Fernando se reunían con personas interesadas en la casa de José Antonio Rey y su esposa. Ellos también empezaron clases de catequismo para los nuevos creyentes y para las familias que mostraban interés y dedicación a la nueva comunidad. Pronto, la comunidad dejó la casa de Rey y arrendó un local en la calle principal lo cual aumentó la asistencia.¹¹⁷ Al igual que otras comunidades en este tiempo, ellos observaban un horario semanal de reuniones de oración, visitas, Escuela Dominical, y reuniones evangélicas, aunque la iglesia de Unión Vivienda Popular también estableció un club de niños que tuvo mucho éxito en el barrio.¹¹⁸

Una forma en la que más adelante la iglesia de Unión de Vivienda Popular tipificó las iglesias que se fundaron en los años sesenta, fue lo rápido que pasaban de hacer las reuniones en una casa a comprar una propiedad para la iglesia. La primera reunión se llevó a cabo en la casa de Rey, y en noviembre arrendaron una edificación para los cultos. En abril de 1966, la iglesia ya había comprado un lote con el fin de construir en el futuro, aunque la comunidad tenía menos de un año y para comprar tuvieron que pedir un préstamo al Comité Regional.¹¹⁹ Su experiencia fue muy diferente a la de Barrio Popular, que esperó cinco años para obtener un préstamo. Para finales de

la década de los sesenta, un grupo de iglesias jóvenes como la Unión de Vivienda Popular estaban luchando contra las deudas financieras relacionadas con los costos de la edificación que habían adquirido para reunirse, lo que les desvió la atención de predicar y fundar iglesias.

El periodo entre 1958 y 1968 fue un momento de un gran crecimiento. San Fernando fue una congregación estable y grande, docenas de estudiantes habían estudiado en el Instituto Bíblico y habían realizado un trabajo práctico en Cali y sus alrededores, también había iglesias de los hermanos menonitas recién establecidas en diversos barrios de Cali y la denominación tenía sus propios medios de comunicación y propagación en la ciudad. En esos años se estimó que el 25% del trabajo de la Iglesia Protestante en Cali se podía atribuir a los hermanos menonitas.¹²⁰ A finales de los sesenta, sin embargo, este crecimiento disminuyó para esta denominación. Al mismo tiempo, surgieron una serie de retos complicados —muchos indirectamente relacionados con el crecimiento explosivo que había experimentado la congregación— que no era fácilmente dirigida por los líderes de la misión. El dinamismo de la década de los sesenta fue real y palpable para los miembros de la iglesia, pero las iglesias pronto descubrieron que no podían limitarse en Cali únicamente a enseñar el evangelio y a crecer.

Notas capítulo 5. Cali: Crecimiento y Expansión de los Hermanos Menonitas

- 1 Alan Udall, "Urbanization and Rural Labor Supply: A Historical Study of Bogotá, Colombia since 1920," *Studies in Comparative International Development*, 15:3 (Fall 1980): 72.
- 2 Jacob J Toews, "The History of Mennonite Brethren Missions in Latin America" (PhD diss., Dallas Theological Seminary, 1972), 151-152.
- 3 Jacob J Toews, "The History of Mennonite Brethren Missions in Latin America," 151-152; José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia," manuscrito, en posesión de la autora (sin fecha).
- 4 Joseph Gilbert Nalven, "The Politics of Urban Growth: A Case Study of Community Formation in Cali, Colombia," (PhD diss., University of California, 1978), 34.
- 5 Harold Banguero and Carlos Castellar, *La Población de Colombia: 1938-2025: Una visión retrospectiva y prospectiva para el país, los departamentos y sus municipios* (Cali: Universidad de Valle, 1993), 165.
- 6 William Wesley Pendleton, "Middle Class Mobility and Values: A Study of the Urban Industrial Transition in Cali, Colombia" (PhD diss., Tulane University, 1965), 41.
- 7 Édgar Vásquez Benítez, *Historia de Cali en el siglo 20: Sociedad, economía, cultura y espacio* (Cali: Emerald Papeles Extrafinos, 2001), 188, 194.
- 8 Vásquez, *Historia de Cali en el siglo 20*, 187-188.
- 9 En 1964 sólo el 10% de las cabezas de hogar en Cali informó que se originaban de allí. Aún más sorprendente, sólo el 42% de las cabezas de hogar reportaron ser de Valle del Cauca; los restantes familias habían emigrado a Cali desde otros departamentos. Pendleton, "Middle Class Mobility and Values," 42.
- 10 Annie E. Dyck, "Our National Churches: Cali," *Christian Leader* (Feb 6, 1962), 6.
- 11 Vernon Reimer, "Mennonite Brethren Plant Churches in Cali," *Christian Leader* (Jan 7, 1967), 6.
- 12 Letter from Salomon Manchola, Juan Gutiérrez, and Luis Carlos Agudelo to Administrative Committee, November, 1956. Administrative Committee/Executive Committee. 1956-1958.
- 13 Jacob J Toews, "The History of Mennonite Brethren Missions in Latin America," 153. La misión había estudiado recientemente la eficacia de las misiones rurales en comparación con las urbanas y llegó a la conclusión de que las misiones rurales que habían establecido nunca iban a crecer a un gran ritmo.
- 14 Herman Buller, "El Evangelismo de los Hermanos Menonitas en Colombia, Pasado y Presente," Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, 4-6 Sept, 1968.
- 15 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, Nov 25-28, 1957. Missionary Council: 1957-1960.
- 16 Herman Buller, "El Evangelismo de los Hermanos Menonitas en Colombia, Pasado y Presente," Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, Sept 4-6, 1968.
- 17 "Formación de la Iglesia de Cali," *El Pregonero* No. 3 (Abril-Mayo, 1961): 1.
- 18 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, Jun 1-6, 1959. Missionary Council: 1957-1960.
- 19 Annie E. Dyck, "Our National Churches," *Christian Leader* (Feb 6, 1962), 6.
- 20 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, July 4-8, 1960. Missionary Council: 1957-1960.
- 21 José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia," manuscrito, en posesión de la autora (sin fecha).

- 22 *El Pregonero* No. 5 (Ago-Sept, 1961), 5.
- 23 Acta #55, Reunión del Comité Regional del Valle, Sept 4, 1962.
- 24 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, June 1-6, 1959.
- 25 Missionary Fellowship Meetings, Jan 7-8, 1963. Missionary Fellowship: 1961-1965.
- 26 De hecho el Instituto Bíblico logró mantener a más estudiantes en liderazgo active en la iglesia, por lo menos al corto plazo. De las 52 personas que estudiaron en el Instituto antes de que se cerró en 1967, 39 estaban trabajando en ministerios tiempo completo o era laicos activos. J.J. Toews, *The Mennonite Brethren Mission in Latin America* (Hillsboro, Kansas: MB Publishing House, 1975), 98.
- 27 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, July 4-8, 1960. Missionary Council: 1957-1960.
- 28 Missionary Fellowship Meetings, Jan 7-8, 1963. Missionary Fellowship: 1961-1965.
- 29 6ta Convención Nacional de los HM, Oct 30-Nov 1, 1962.
- 30 Fellowship Meetings Minutes, Jan 6-8, 1964.
- 31 Acta de la Convención Nacional de los Hermanos Menonitas, 6/9 de ago, 1964.
- 32 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, July 4-8, 1960. Missionary Council: 1957-1960.
- 33 Fellowship Meetings Minutes, Jan 6-8, 1964.
- 34 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, July 4-8, 1960. Missionary Council: 1957-1960.
- 35 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963. Missionary Fellowship: 1961-1965.
- 36 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963. Missionary Fellowship: 1961-1965.
- 37 Daniel Duque and Juan Savoia, "El Establecimiento de Nuevas Iglesias en el Campo H.M. de Colombia," Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, Sept 4-6, 1968.
- 38 Fellowship Meeting Minutes, Dec 28-29, 1961. Missionary Fellowship: 1961-1965.
- 39 Vásquez, *Historia de Cali en el siglo 20*, 230.
- 40 Joseph Gilbert Nalven, "The Politics of Urban Growth: A Case Study of Community Formation in Cali, Colombia", (PhD diss., University of California, 1978), 40-41, 45.
- 41 Vásquez, *Historia de Cali en el siglo 20*, 215, 271.
- 42 Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia*, (Cranbury, New Jersey: Associate University Press, 1976), 22.
- 43 Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia*, 74-75, 96.
- 44 GW Peters, "A People on the Move," *Christian Leader* (Nov 8, 1966), 8.
- 45 Vásquez, *Historia de Cali en el siglo 20*, 204-206, 266.
- 46 Vásquez, *Historia de Cali en el siglo 20*, 277.
- 47 Reunión del Comité Regional del Valle, Apr 2, 1963; Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963.
- 48 Hernán Mosquera, entrevista con Elizabeth Miller, 28 ene 2010.
- 49 Gabriel Mosquera, entrevista con Sarah Histan, 19 abr 2007.
- 50 Hernán Mosquera, entrevista con Elizabeth Miller, 28 ene 2010.
- 51 Hernán Mosquera, entrevista con Elizabeth Miller, 28 ene 2010.
- 52 Letter from Ernest Friesen to HR Wiens, May 1, 1965.
- 53 GW Peters, "A People on the Move," *Christian Leader* (Nov 8, 1966), 9.
- 54 Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966.
- 55 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1965. Sin embargo, la misionera Martha Friesen recuerda que a veces la gente se mostraba reacia a organizar reuniones en casa debido a la desconfianza que existía entre los vecinos de los barrios más nuevos, donde casi todos eran todavía recién llegados. Martha Friesen Hoff, entrevista con Elizabeth Miller, 4 ago 2012.
- 56 Acta #69, Comité Regional, Nov 5, 1963. Actas Comites: 1956-1974.
- 57 "Informe de la Comisión de Buscar Nueva Obra", (1963?), Actas Comites, 1956-1974.

- 58 “Informe del Comité Regional a la IV Convención Nacional,” Sept 11-15, 1963. Actas Comites, 1956-1974. Este esfuerzo inicial se convertiría eventualmente en la Iglesia Villa Colombia.
- 59 Fellowship Meeting Minutes, Jan 6-8, 1964.
- 60 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1965.
- 61 “Colombia Welcomes Christian Literature and Film,” *Christian Leader* (Sept 24, 1968), 9.
- 62 Fellowship Meeting Minutes, Jan 11, 1967.
- 63 “Colombia Welcomes Christian Literature and Film,” *Christian Leader* (Sept 24, 1968), 9.
- 64 Missionary Fellowship Meetings, Jan 4-6, 1966. Puede ser que había otros ejemplos de literatura anabautista ofrecida en la librería, pero este es el único que aparece en los documentos.
- 65 Evaluation Meeting of Missionaries and Christian Service, Jan 19, 1970.
- 66 Carta de Ernest Friesen a HR Wiens, Dec 2, 1964.
- 67 Fellowship Meeting Minutes, Jan 11, 1967.
- 68 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963.
- 69 Heather Hendershot, *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture* (University of Chicago Press, 2004), 169.
- 70 Hendershot, *Shaking the World for Jesus*, 169.
- 71 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1965.
- 72 Missionary Fellowship Meetings, Nov, 1973.
- 73 Missionary Fellowship Evaluation Meeting, Jan 19, 1970. Missionary Fellowship Meetings: 1970-1977.
- 74 Missionary Fellowship Meeting, Apr 9, 1973.
- 75 Hugo Zorrilla, mensaje email a Elizabeth Miller, 8 de abr, 2013.
- 76 Ruth A. Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions*, (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2004), 445.
- 77 Sara Diamond, *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right*, (Cambridge, Massachusetts: South End Press, 1989), 209; *The Cambridge History of Latin America, Vol. VI, Part 2: 1930 to the Present*, ed. Leslie Bethell, (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1994, 597.
- 78 Harvie M. Conn and Manuel Ortiz, *Urban Ministry: The Kingdom, the City & the People of God*, (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001), 242.
- 79 Herman Buller, “Heaven Comes Down in Dagua,” *Experiences of Mennonite Brethren Missionaries in Colombia*, ed. by Vernon and JoElla Reimer (March 2002), 34-35.
- 80 Herman Buller, “Una Evaluación de Evangelismo a Fondo en Colombia,” Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas, Sept 4-6, 1968.
- 81 “Mennonite Brethren Seek to Double Membership,” *Christian Leader* (Dec 19, 1967), 9.
- 82 Herman Buller, “Una Evaluación de Evangelismo a Fondo en Colombia,” Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas, Sept 4-6, 1968.
- 83 Daniel Villa, “Cristo es la Roca,” *El Pregonero* No. 11 (ago-sept 1962), 1, 8.
- 84 Elizabeth E. Brusco, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia* (Austin, Texas: Austin University Press, 1995), 79-81.
- 85 Brusco, *The Reformation of Machismo*, 97.
- 86 Brusco, *The Reformation of Machismo*, 117.
- 87 Brusco, *The Reformation of Machismo*, 62.
- 88 Herman Buller, “Opportunities for Evangelism in Colombia Today,” *Christian Leader* (Nov 28, 1961), 8.
- 89 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1965.
- 90 “Gacetilla,” *El Pregonero* No. 27 (abril-mayo 1965), 6.

- 91 Daniel Duque y Juan Savoia, "El Establecimiento de Nuevas Iglesias en el Campo H.M. de Colombia," Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, Sept 4-6, 1968.
- 92 Reunión Comité Regional del Valle, Jun 6, 1961. Actas Comites: 1956-1974; Herman Buller, "Nuevos Surcos en Valle," *El Pregonero* No. 9 (Abril-Mayo 1962), 4.
- 93 Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966; Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963.
- 94 Reunión Comité Regional del Valle, Jan 2, 1962. Actas Comites: 1956-1974.
- 95 Reunión Comité Regional del Valle, Mar 5, 1962.; Reunión Comité Regional del Valle, Apr 3, 1962. Actas Comités: 1956-1974.
- 96 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963. Missionary Fellowship: 1961-1965.
- 97 Herman Buller, "Lo Que Ha Hecho Dios," *El Pregonero* No. 14 (feb-mar 1963).
- 98 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 11 (ago-sept 1962), 5.
- 99 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 23 (ago-sept 1964), 4.
- 100 Elizabeth Tieszen, "Las Escuelas de Nuestras Iglesias," *El Pregonero* No. 28 (junio-julio 1965), 4.
- 101 6ta Convención Nacional de los Hermanos Menonitas, Oct 30-Nov 1, 1962.
- 102 Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, Sept 4-6, 1968.
- 103 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963.
- 104 6ta Convención Nacional de los Hermanos Menonitas, Oct 30-Nov 1, 1962. Actas de Convenciones: 1960-?.
- 105 Vernon Reimer, "Mennonite Brethren Plant Churches in Cali," *Christian Leader* (Jan 7, 1967), 6.
- 106 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1965. Missionary Fellowship: 1961-1965.
- 107 Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966. Missionary Fellowship: 1966-1967.
- 108 Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966.
- 109 Vernon Reimer, "Mennonite Brethren Plant Churches in Cali," *Christian Leader* (Jan 7, 1967), 6.
- 110 Informe del Comité Regional a la IV Convención Regional, Sept 11-15, 1963.
- 111 Fellowship Meeting Minutes, Jan 6-8, 1964.
- 112 Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966.
- 113 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 18 (oct-nov 1963), 7; "Gacetilla," *El Pregonero* No. 28 (junio-julio 1965), 6.
- 114 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 32 (abril-julio 1966), 4.
- 115 Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966.
- 116 Daniel Duque, "An Open Door in Cali," *Christian Leader* (July 19, 1966), 7.
- 117 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 30 (nov-dic 1965-enero 1966), 4.
- 118 Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966; "Gacetilla," *El Pregonero* No. 31 (feb-marzo 1966), 5.
- 119 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 30 (nov-dic 1965-enero 1966), 4; "Gacetilla," *El Pregonero* No. 32 (abril-junio 1966), 4.
- 120 "Mennonite Brethren Dedicate New Church in Cali, Colombia," *Christian Leader* (August 29, 1967), 8.

Capítulo 6

Cali: Crisis Administrativa y Financiera

La decisión de concentrarse intensamente en evangelismo y crecimiento durante los años 60, mientras Cali se sumía en una rápida urbanización, transformó el tamaño y el alcance de los hermanos menonitas, especialmente en el Valle. Sencillamente, la iglesia creció. En 1960, trece años después de que los primeros misioneros llegaron a Colombia, había solo 183 miembros en las iglesias y una congregación en Cali.¹ Cuatro años después, la denominación contaba con 311 miembros y ocho iglesias en Cali.² Para 1968 la membresía había crecido a 576, aunque la asistencia los domingos llegaba a alcanzar los 1000.³ Casi la totalidad del crecimiento fue en Cali o en los pueblos industriales cercanos como Yumbo. A pesar de la participación de base y el significativo crecimiento numérico, sin embargo, para finales de 1960 había algunos problemas obvios.

Primero, durante los años de expansión la iglesia se había orientado principalmente hacia el evangelismo, llegando a la exclusión del discipulado y casi todo el ministerio social.⁴ Este enfoque en particular produjo resultados increíbles en términos de crecimiento numérico, pero también dejó muchas áreas de la vida de la iglesia sin atender. Como resultado, muchos empezaron a medir la vida cristiana con criterios mucho más legalistas: bautismos, asistencia, cumplimiento con reglas, etc. y no por la evidencia de transformación personal y colectiva.⁵ Al mismo tiempo, muchos de esos estudiantes que llegaron a ser pastores, entonces se sintieron abrumados y que no estaban preparados en sus nuevos roles, especialmente para periodos estresantes de transición al pasar del alcance evangelístico (nueva obra) a las iglesias establecidas. La experiencia práctica de los estudiantes del Instituto Bíblico se había centrado casi por completo en el evangelismo, a expensas de la consejería pastoral, prédicas, planeación del culto y otras habilidades relacionadas con el ministerio.⁶

Mientras tanto, la estructura administrativa de la misión y la conferencia eran lentas para adaptarse a la realidad de mayor membresía en la iglesia y la capacidad del liderazgo colombiano. Exacerbado por tensiones financieras, el desequilibrio de poder sostenido por el cambio lento de las estructuras administrativas produjo dolorosos conflictos entre los líderes colombianos y los misioneros extranjeros que condujo a la pérdida de muchos talentosos líderes de los hermanos menonitas a lo largo de los años 70. Como resultado de estos retos, la membresía de la iglesia empezó a disminuir a mediados de la década del 70. Este periodo de crisis fue sumamente agotador para los hermanos menonitas, y ocupó la mayor parte de la energía de la denominación durante estos años 70. Sin embargo, a pesar de los desafíos, o tal vez a causa de ellos, una nueva visión y misión empezaron a emerger lentamente dentro de las Iglesias.

Conflicto entre los misioneros extranjeros y los líderes colombianos

El crecimiento y expansión de los hermanos menonitas en Cali paralelamente hizo caer en crecientes tensiones entre misioneros y líderes de iglesias colombianas que condujeron a la final nacionalización. En los años 60 y 70, una confluencia de dinámicas más amplias, movimientos nacionalistas a través de Latinoamérica, maduración de líderes nacionales, etc., llevaron a muchas iglesias a pasar por situaciones similares con sus organizaciones misioneras asociadas. Por ejemplo, la Iglesia Pentecostal Unida, desarrolló primero presencia en Colombia en 1949 y para la década de los 60 el tamaño de la iglesia era suficientemente significativo para que los líderes colombianos dentro de la iglesia hubieran empezado a resentir su posición con respecto a los misioneros norteamericanos. En 1965 un grupo de pastores hizo “un manifiesto dirigido a la misión de Estados Unidos con respecto a ciertas quejas sobre las acciones de los misioneros que tenía como base su deseo de nacionalizar el trabajo”.⁷ Dos años después la Iglesia Pentecostal Unida se nacionalizó oficialmente, y toda la actividad misionera extranjera estaba sujeta a una junta nacional.⁸ Sin em-

bargo, la transición no fue necesariamente tranquila y un buen número de misioneros se fue como resultado del proceso de nacionalización.⁹ Por supuesto, la historia de nacionalización de los hermanos menonitas no es idéntica a la experiencia de la Iglesia Pentecostal Unida, pero en ambos casos había consenso entre los líderes de las iglesias colombianas que era tiempo de que se pasara la toma de decisiones administrativas y ejecutivas del cuerpo misionero a las iglesias mismas. En ninguna de las dos denominaciones fue un proceso fácil o sin dolor.

Conversaciones oficiales que se ocupaban de la relación entre los misioneros extranjeros de los hermanos menonitas y los líderes colombianos empezaron tempranamente en 1963, llegando a su cima a mediados de los 70. Además de un anhelo general por el cambio, el conflicto entre misioneros y líderes colombianos en Cali giraba en torno a tres temas principales. El problema central que alimentó el conflicto fue una avalancha de problemas estructurales dentro de la organización de la misión y la conferencia nacional. Un segundo y relacionado problema era la desigualdad de recursos entre los misioneros extranjeros y los líderes colombianos. Por supuesto, hubo intentos de arreglar o lidiar con todos estos problemas pero, a menudo, era un poco tarde.

¿Quiénes son los líderes de la iglesia?

El conflicto estaba relacionado con la estructura administrativa de la misión y de la denominación de la iglesia. Tras el traslado a Cali, los líderes colombianos empezaron a propugnar por una nueva estructura administrativa para la misión y denominación que reflejara mejor el creciente número de iglesias con miembros y líderes colombianos. En este momento había un Comité Administrativo de la Misión, un Comité Ejecutivo y dos Comités Regionales, uno para Chocó y otro para el Valle del Cauca. El Comité Regional estaba a cargo de las actividades evangelísticas en sus respectivas regiones, contratando y supervisando a los trabajadores evangelísticos y buscando pastores para las iglesias regionales. Cada región tenía, también, cada año una convención, enfocada en asuntos regionales, a la cual asistían misioneros, trabajadores evangelísticos, pastores y delegados de las iglesias. Adicionalmente a la Convención Regional, también había una Convención Nacional cada dos años, la cual tenía como propósito supervisar el desarrollo de la doctrina y la práctica dentro de las iglesias.¹⁰ Mientras tanto, el Comité Ejecutivo estaba compuesto por líderes de iglesias colombianas y algunos misioneros pero era prohibido que tuviera cualquier función administrativa por la constitución de la iglesia. En cambio, jugaba principalmente un papel de apoyo dentro de la denominación.¹¹ Luego, a principios de los años 60, el Comité Administrativo de la Misión seguía manteniendo la mayor parte del poder administrativo dentro de la denominación, supervisando todos los ministerios no asociados con una congregación local, planeando directrices generales de la denominación y manejando la mayoría de las finanzas de la denominación.

Sin embargo, para 1962 conversaciones surgieron con respecto a la posibilidad de unir el Comité Ejecutivo y el Comité Administrativo de la Misión “con el fin de que los hermanos nacionales participen con los misioneros en todo relacionado con la obra de la Conferencia”.¹² Se decidió que el consecuente Comité Ejecutivo Unido estaría compuesto por tres misioneros extranjeros y cinco líderes colombianos. Reuniéndose cuatro veces en el año, ellos debían supervisar los siguientes proyectos denominacionales: Colegio Los Andes, el bachillerato, el Instituto Bíblico, las librerías, *El Pregonero*, y todo el trabajo médico.¹³ Hasta 1962, todos estos programas habían estado bajo la exclusiva administración de la misión. Mientras que la formación del Comité Ejecutivo Unido vino a suceder ese año, el Comité Administrativo de la Misión también continuó funcionando y no fue absorbido por el nuevo cuerpo.

La nueva estructura era más igualitaria, pero los colombianos inicialmente jugaron un papel más de asesoramiento en el comité. En 1964, el misionero Ernest Friesen compartió su perspectiva sobre el Comité Ejecutivo Unido: “los misioneros de los hermanos han encontrado un gozo en trabajar y compartir con los hermanos colombianos. Su percepción y consejo han sido de gran ayuda para resolver problemas y tomar decisiones. Aunque algunas de las responsabilidades sean nuevas para ellos, las han aceptado con agradecimiento y la guía del Señor se ha experimentado”.¹⁴ Aunque el comentario de Friesen es cortés en su evaluación sobre la cooperación entre misioneros y líderes colombianos, también sugiere que el papel de los colombianos en el comité era para aconsejar a los misioneros en decisiones que ellos ya estaban tomando, más que ser verdaderos socios con la misión.

A medida que el tiempo pasaba, estas dinámicas cambiaron. Por ejemplo, la Convención Nacional empezó a jugar un papel administrativo mucho más activo en la planeación y visión de la misión. Sin embargo, debido a continuos problemas y críticas con la estructura del Comité Ejecutivo Unido, en 1970 la misión le dio toda la responsabilidad administrativa al Comité Ejecutivo Nacional y a los comités regionales.¹⁵ Por lo tanto, 1970 puede ser identificado como el año en el que empezó el proceso de nacionalización de la Iglesia de los Hermanos Menonitas en Colombia, aunque en realidad muchos cambios no se dieron sino hasta mediados de los 70.

Es importante reconocer que estos cambios no fueron únicamente para Colombia. En 1970, el mismo año de la reforma administrativa en la estructura de los hermanos menonitas en Colombia, la Junta de Misiones y Servicios se reunió en Norte América para delimitar un “nuevo abordaje” para el trabajo de la misión que llevaría a la Junta de Misiones y Servicios de un papel de cuerpo legislativo a una agencia de asistencia, con menos dependencia de los misioneros y más autonomía de las iglesias.¹⁶

Para quienes estuvieran en Cali y alrededores de las décadas de los 60 y 70, el conflicto y los problemas administrativos parecían ser el resultado de factores específicos de Colombia, pero el conflicto colombiano era una parte de un panorama mayor de fuerzas. Las iglesias relacionadas con la misión alrededor del mundo estaban clamando

do por una mayor autonomía y una clase de relación diferente con las organizaciones de misión de Norte América. Sin embargo, hasta que toda la estructura de la misión cambió, fue difícil hacer cambios dentro de las iglesias colombianas.

Todos estos cambios administrativos fueron hechos en un intento por crear una mejor y más igualitaria relación entre la misión y la denominación, pero frecuentemente eran debilitados por otros factores. A pesar de la formación del Comité Ejecutivo Unido en 1962, el Comité Administrativo de la Misión continuó funcionando. Muchos pastores colombianos vieron esto como una amenaza a sus intentos de integrarse a la estructura administrativa y como un voto de desconfianza, por lo que ellos formaron un grupo de oposición, la Asociación Nacional de Pastores Mennonitas, admitiendo que la asociación fue creada “como una unión para traer fuerza en contra del Comité Administrativo de la Misión”.¹⁷ Como resultado a estas tensiones, tanto el Comité Administrativo de la Misión como el Comité Ejecutivo Unido fueron disueltos en 1967. En su lugar, había simplemente una Conferencia Nacional y un Comité de la Misión de los Hermanos.¹⁸ Ninguno de los dos era espacio administrativo para misioneros ni líderes colombianos. En cambio, la Conferencia Nacional llevaba sus preocupaciones directamente a la Junta de Misiones y Servicios en Norte América, dejando a la misión en Colombia preguntándose exactamente cuál sería su papel.¹⁹ Mientras tanto, los misioneros continuaban reuniéndose en encuentros de fraternidad; estos encuentros no tenían funciones administrativas pero, para muchos líderes colombianos, indicaban una falta de transparencia y apertura. Por ejemplo, en 1971, Hugo Zorrilla informó a un miembro de la Junta de Misiones que en Colombia, “siempre han tenido reuniones muy exclusivistas e independientes”.²⁰ En retrospectiva, muchos ex misioneros habían reconocido esta dinámica. “No eran en realidad reuniones de negocios” recuerda Vernon Reimer, “pero probablemente eran percibidas como tal”.²¹ La tensión alrededor de estas reuniones de “fraternidad” muestra bien cómo la tensión y conflicto en este periodo no eran fáciles de resolver con algunos cambios estructurales.

Estilo de vida y la disparidad entre misioneros extranjeros y líderes colombianos

La disparidad entre el estilo de vida de los misioneros y los líderes colombianos agravaron las luchas sobre la estructura administrativa. En 1967, el miembro de la Junta de Misiones y Servicios Henry Brucks se reunió con pastores colombianos para escuchar sus preocupaciones con respecto a la relación entre la misión y la iglesia. Una de las primeras preocupaciones que los pastores mencionaron era la brecha social, educativa y financiera entre los dos grupos.²² Tres años después, la Junta advirtió a los misioneros que su estilo de vida era una barrera para su testimonio y trabajo.²³ “Me parece que nuestro estilo de vida ha sido de alguna ofensa” escribió uno de los miembros de la Junta.²⁴

La disparidad económica estaba basada en una serie de factores. Algunos de ellos eran simplemente dinero. Ya en 1963 los misioneros reconocían que las diferencias entre los sueldos de los misioneros y de los pastores y trabajadores colombianos estaban siendo un problema en su relación.²⁵ La diferencia entre los salarios de los misioneros extranjeros y los líderes colombianos era grande.²⁶ En 1967 el líder de iglesia, Hugo Zorrilla, escribió una carta a Vernon Wiebe, secretario ejecutivo de la Junta de Misiones y Servicios, refiriéndose a esta diferencia. “¿No toma usted en consideración la situación económica del país donde los misioneros viven? Ustedes están tomando sobre sí mismos expandir el abismo socioeconómico que separa a los misioneros extranjeros de las personas que han venido a ministrar”.²⁷ Independientemente de las sumas de dinero exactas, que nos ilustran sobre la brecha económica de los dos grupos, la propia existencia de esa disparidad se volvió una barrera para la relación, cooperación y misión.

Otro problema era la elección y acceso de servicios particulares y beneficios que los misioneros tenían. Por ejemplo, las familias misioneras mandaban a sus hijos a los colegios bilingües de Cali, una decisión que habría podido ser insostenible para la otra mayoría de los miembros de la iglesia en Cali. En años anteriores la misión había dirigido sus propios internados para los hijos de misioneros, en La Cumbre, pero en la medida en que otras misiones mostraban cada vez menos interés en el colegio, lo cerraron, dejando a los misioneros con muy pocas opciones bilingües de educación. La misión también proveía carros y otras comodidades que, a menudo, no estaban disponibles para los pastores colombianos. Reflexionando sobre este periodo, José William Valencia escribió:

.....

En estos años se consolidó un movimiento de carácter nacionalista entre el liderazgo nacional, el cual propugnó por la igualdad de condiciones en el trabajo entre los misioneros y los pastores u obreros nacionales. Las acusaciones vinieron mayormente de los líderes nacionales, quienes pidieron las mismas condiciones de las que gozaron los misioneros... Básicamente la sustentación fue: pagaron arriendos en barrios de estratos altos, todos sus hijos pudieron estudiar en Colegios costosos, todos tuvieron vehículos que fueron usados para ir de la casa a la oficina, para ir a las iglesias a tomar fotografías y para ir de paseo con sus familias y recibieron un sostenimiento completo; predicaron que se debía diezmar pero ellos no diezmaron, etc. y etc. Manifestaron que los pastores y obreros fueron los que hicieron el trabajo, en condiciones infrahumanas, sin recursos y lo que recibieron solo les alcanzó escasamente pagar el arriendo y para medio comer.²⁸

.....

En este periodo, los salarios de pastores y trabajadores todavía estaban subsidiados o completamente financiados por la misión, o sea que, tanto los misioneros como los líderes de iglesia colombianos eran pagados del mismo sitio o por lo menos así parecía a muchos de los espectadores. Para complicar el asunto, muchos líderes recibían todo su apoyo económico de la Junta de Misiones y Servicios, mientras que otros recibían apoyo adicional directamente de misioneros individuales.²⁹ Es decir que aún entre el grupo de líderes colombianos había desigualdad en términos de sus sueldos.

La situación fue más complicada por el abordaje que hizo la misión a este espinoso problema. Los líderes colombianos se sintieron molestos por la inequidad que existía entre ellos y los misioneros pero un punto más grande de preocupación parecía ser las diferentes maneras en que los misioneros y los colombianos veían el papel de los asuntos materiales, incluyendo el dinero, en su relación. Los misioneros sostenían que la relación entre los dos grupos debía ser una relación espiritual, no física ni material. Entonces, muchos misioneros creían que la mejor manera para apoyar a los hermanos colombianos era orar por ellos y estar en comunión con ellos pero no necesariamente compartir bienes materiales o vivir estilos de vida parecidos.³⁰ Algunos misioneros reconocían las divisiones que los recursos creaban en su relación e intentaron vivir de manera más simple como una forma de evitar barreras innecesarias pero estas eran decisiones individuales, no estructurales.³¹

Además, la organización financiera de la misión y la denominación significaba que los recursos eran en realidad compartidos y distribuidos a través del presupuesto de la misión en vez de manera personal. Dada la realidad económica de muchos pastores y las luchas financieras de sus iglesias, esto era difícil de entender para muchos. Una continua queja era que los misioneros no daban sus diezmos a sus iglesias locales. Como grupo, los misioneros habían decidido no hacerse miembros de las iglesias colombianas de los hermanos menonitas y, como no eran miembros, tampoco diezmaraban.³² Para los líderes colombianos, diezmar parecía lo mínimo para compartir los bienes materiales y el tema se volvió emblemático del problema entre los dos grupos. Por ejemplo, cuando los misioneros se opusieron en 1969 a la propuesta de que sus diezmos pagaran la mitad del salario de una nueva posición ministerial dentro del Comité Ejecutivo, esto causó tal reacción que el presidente del comité pasó pronto su carta de renuncia.³³

Crisis Financiera

Subyacente a la disminución de la membresía de la iglesia y los conflictos de liderazgo, había una arraigada crisis financiera que se esparció a través de las iglesias de los hermanos menonitas en el Valle y especialmente en Cali. En la raíz de la crisis había una relación de dependencia financiera entre la misión y la conferencia nacional que era reproducida, en una escala menor, entre la denominación y los líderes de la Iglesia. Durante la década de los años sesenta, la mayoría del dinero para

construcciones o entrenamiento pastoral y salarios venía de la misión y de fondos de Norteamérica, aunque el dinero era canalizado a través del Comité Regional antes de llegar a las iglesias. Cuando la financiación de la misión fue drásticamente cortada en 1970, la inestabilidad fundamental de este sistema se volvió obvia.

La crisis financiera tenía dos focos diferentes. El primero tenía que ver con los préstamos de construcción y la deuda congregacional. Mientras que los hermanos menonitas empezaron a concentrar su trabajo evangelístico en Cali, la misión decidió establecer un fondo de construcción que pudiera proveer fondos para construir iglesias y casas pastorales.³⁴ Más tarde el Comité Regional se hizo cargo de la ejecución y manejo de estos fondos, pero la mayoría del dinero en el fondo seguía siendo de la misión. Varias iglesias que fueron financiadas durante los años 60 recibieron recursos del Comité Regional para ayudarlos a arrendar un espacio y comprar muebles.³⁵ Luego, el Comité les prestó más dinero para comprar una parcela de tierra e iniciar la construcción. Miembros del Comité Regional estuvieron profundamente involucrados en todas estas actividades, gastaron muchas horas de su tiempo comprando los lotes y consiguiendo el material para la construcción de las iglesias.³⁶

Muchas de las iglesias de Cali empezaron a construir templos muy poco tiempo después de su formación como comunidades. El impulso para construir tan rápido vino de una cantidad de fuentes. Algunas fueron simplemente prácticas. Por ejemplo, había muy pocos salones lo suficientemente grandes para tener los cultos en muchos de los nuevos barrios de Cali; otras veces construir parecía la manera más fácil para proveer a la iglesia local de un espacio de adoración.³⁷ También había factores culturales que provocaron que se construyeran iglesias. Las iglesias católicas en Colombia funcionan como símbolos de estatus social y cultural que expresan el orgullo de las comunidades locales. Su tamaño físico y predominio arquitectónico dan testimonio de la importancia de la religión dentro de ese pueblo o barrio. Las iglesias evangélicas, en contraste, eran usualmente vistas negativamente por el barrio que las rodeaba, especialmente cuando la construcción de la iglesia era simplemente un salón o una casa arrendada. “Las iglesias evangélicas han dado la impresión de ser las iglesias del hombre pobre y ser diseñadas para ser pequeñas, insignificantes y sin atractivo, por debajo del nivel o de la cultura que se aplica a una estructura de iglesia,” explicaba un miembro de la Junta de Misiones en 1966.³⁸

Adicionalmente a factores prácticos y culturales que llevaron a la construcción de iglesias, la misión misma animó a que se construyeran iglesias. Desde sus primeros años en Colombia, la misión había deseado que las iglesias sean auto sostenibles, o sea que cada una de las congregaciones pudiera sostener financieramente al pastor y otros ministerios sin ninguna ayuda externa. Sin embargo, desde la perspectiva de la misión, esto era solo posible con una congregación grande. “Se requiere de muchos miembros solamente para mantener la iglesia funcionando” escribió G. W. Peters, miembro de la junta. “Solamente grandes iglesias pueden esperar convertirse en autosostenibles. Membresías más grandes, sin embargo, requieren construcciones más grandes. Una

iglesia que espera ser autosostenible necesita un auditorio con capacidad para 350 a 400 personas”.³⁹ En ese momento, una parte del estímulo por construir, venía del deseo de la misión por tener congregaciones más grandes que fueran financieramente autosostenibles, de acuerdo con sus cálculos. La idea era “si la construyes, ellos vendrán”.

Este sistema, ciertamente, ayudó a mover a las comunidades del estatus de obra nueva a congregaciones establecidas mucho más rápido pero esto también hizo que muchas iglesias quedaran sumidas en deudas. A menudo los préstamos dados a las iglesias eran relativamente grandes, por lo tanto difíciles de pagar. Por ejemplo, cuando Dagua empezó a construir su espacio de adoración en 1962, ellos recibieron un préstamo de \$2.000 solamente para los materiales de construcción.⁴⁰ Para otras iglesias, estos préstamos vinieron muy pronto después de que se formara la comunidad. En Villa Colombia, por ejemplo, la comunidad sacó un préstamo para comprar una propiedad y empezar la construcción, solamente un poco más de un año después de que empezaran a reunirse por primera vez para los estudios bíblicos.⁴¹

En el transcurso de la década, las iglesias empezaron a ver los préstamos de manera negativa, como algo que los oprimía y los ataba, en lugar de una ayuda y asistencia. Notas de las reuniones del Comité Ejecutivo de 1970 sugieren que muchas iglesias sentían que sus edificaciones habían sido “impuestas según las necesidades del pasado y las personas están desilusionadas con las deudas”. En ocasiones, las solicitudes de cancelaciones de las deudas para las construcciones fueron hechas a la Junta de Misiones.⁴² Como resultado de estas percepciones y una genuina falta de financiación, pocas iglesias pagaron sus deudas.⁴³ Este no había sido el plan original del fondo de construcción en 1958. De hecho, en ese año, la Junta sugirió que el Fondo de Préstamo para Construcción se estableciera como un fondo rotativo que pudiera tanto prestar dinero como recibir pagos de los préstamos ya existentes.⁴⁴ Sin embargo, esto no fue implementado y la misión continuó proveyendo el dinero para cada uno de los nuevos préstamos.

Una segunda causa de la crisis financiera fue un patrón, sostenido por largo tiempo, de subsidios para la educación y los salarios del liderazgo. En ambos casos, el desarrollo del liderazgo y el ministerio pastoral estaban sostenidos por financiación de afuera y cargados de expectativas de compensación financiera suficiente. Cuando los cargos ministeriales no proveían a los trabajadores de la iglesia con suficiente apoyo financiero para pagar los préstamos o mantener a sus familias, los trabajadores se sentían traicionados. Al mismo tiempo, el liderazgo de la iglesia y la misión se volvieron cada vez más conscientes que el sistema de entrenamiento del liderazgo y compensación era esencialmente insostenible.

Los primeros años en el Instituto Bíblico pueden servir para ilustrar algunas de estas dinámicas tan complicadas. El estudio en el Instituto era un compromiso de tiempo completo, de tal manera que los estudiantes no podían trabajar ni ganar dinero al mismo tiempo que estaban estudiando. Reconociendo esta realidad, el Instituto ofreció a los estudiantes una beca por la mitad de los costos de alimentación y la mitad

de la matrícula. En los primeros dos años de funcionamiento, podían incluso pedir un préstamo para sus gastos. No obstante, poco después, esta práctica se suspendió, porque los estudiantes no estaban pagando sus préstamos. En cambio, el Instituto empezó a pedir a los estudiantes que pagaran por la mitad de sus gastos desde el comienzo de cada semestre.⁴⁵ Sin embargo, sin medios para trabajar mientras estudiaban esto hizo que estudiar tiempo completo estuviera fuera del alcance para muchos estudiantes. Para 1964, la mayoría de los estudiantes de segundo y tercer año se habían retirado por razones financieras.⁴⁶

Para 1965, las clases en el Instituto habían sido suspendidas debido a la baja inscripción de estudiantes.⁴⁷ Mientras los problemas financieros obstaculizaban al Instituto, los graduados sufrieron por las expectativas que no se cumplieron. En 1969, el misionero Jake Geddert hizo estas reflexiones sobre los efectos de la estructura y diseño original del Instituto:

.....

Bajo nuestro anterior programa de residencia, era fácil para alguien que entraba al Instituto Bíblico sentirse inmediatamente un miembro del club de “trabajadores”. De alguna manera se esperaba que si uno había dado la espalda al “mundo” y a un empleo secular, el Instituto Bíblico, la Misión o el Comité Regional le asignarían a uno un lugar para el ministerio... ¿No sería lógico que los que le habían dado a uno su entrenamiento también fueran los responsables de darle trabajo?⁴⁸

.....

El comentario de Geddert observa correctamente que quienes estudiaron en el Instituto esperaban que luego se les empleara en el trabajo de los hermanos menonitas. De hecho, en sus primeros años de funcionamiento, la denominación en sí misma había propagado esa idea ubicando a casi todos los hombres graduados en posiciones pastorales en nuevas iglesias a través del Valle y Chocó. Para los estudiantes del Instituto esto parecía apenas justo. Toda vez que habían tenido que abandonar otras ocupaciones y trabajos para estudiar en el Instituto y trabajar en evangelismo, ellos esperaban que se les diera el trabajo con la iglesia para el cual habían sido entrenados. Sin embargo, el empleo no era necesariamente dado e incluso graduados empleados en el ministerio encontraron dificultad en pagar los préstamos con el salario pastoral.

A pesar de que muchos pastores encontraron que sus sueldos no eran suficientes, la gran mayoría de las iglesias no podían alcanzar a cubrir el salario por su propia cuenta. En cambio, la misión subsidiaba los salarios pastorales dentro de la conferencia por mucho más tiempo que los dos años o tres años que era recomendado.⁴⁹ Estos

retos llevaron a la denominación a declarar en 1968 que el problema de los salarios pastorales era el problema más apremiante que enfrentaba la iglesia y abogó por una nueva solución.⁵⁰ Sin embargo, cuando la misión retiró los subsidios en un intento por animar a la independencia financiera, los pastores quedaron en dificultades financieras, por lo que un número de pastores talentosos dejaron el ministerio.

Experiencias de los pastores en medio del conflicto

Antonio Mosquera fue uno de los primeros estudiantes del Instituto Bíblico y después líder y pastor en la iglesia por muchos años. Su esposa, Sonia Jensen, recuerda la lucha recorrida por Mosquera para pagar sus créditos a la denominación.

.....

Antonio sólo hizo cuatro años de Instituto Bíblico en Cali... pero no pudo terminar porque la misión le prestaba para estudiar y la denominación nacional le daba un trabajo de pastor que no alcanzaba pagar en las vacaciones las deudas. La misión le prestaba, y entonces un hermano misionero... empezó como a molestar y molestar a Antonio porque no pagaba, entonces él decidió no terminar y ponerse a trabajar secularmente. [Él trabajó] en una empresa de aluminios durante seis años para poder pagarle a la misión lo que le habían prestado para estudiar. Entonces hizo su carrera en el ministerio por sí solo.⁵¹

.....

La experiencia de Mosquera no fue única. Aunque la intención era que los estudiantes fueran recomendados por sus congregaciones, muchos fueron llamados individualmente por misioneros para estudiar en el Instituto Bíblico.⁵² Los estudiantes tuvieron que pedir préstamos para pagar por los estudios que proveía la misión pero sus créditos eran imposibles de pagar durante su año académico, pues sus estudios eran de tiempo completo. Después de todo, muchos esperaban poder trabajar como pastores o evangelistas pero se decepcionaron al descubrir que el sueldo que se les asignaba no les permitía pagar las deudas que habían adquirido mientras se entrenaban en el Instituto Bíblico. O no eran invitados a un cargo remunerado dentro de la denominación. Para algunos parecía un ciclo confuso y contradictorio. El Instituto Bíblico reconoció estas desventajas de su programa y, en 1968, cambió a una estructura más descentralizada diseñada para eliminar algunos de los más graves problemas financieros.

A pesar de los cambios finales en la estructura del Instituto Bíblico, había mensajes y expectativas contrarias con respecto al liderazgo de la iglesia que continuaban circulando alrededor de los líderes de la iglesia. Se esperaba de los evangelistas y pasto-

res que trabajaran tiempo completo en su puesto en la iglesia, pero la paga, que era suficiente para una persona soltera, no era suficiente para sostener una familia. En 1968 el pastor Vicente Castillo comunicó sus preocupaciones a la conferencia. Él dijo estar preocupado por su futuro financiero si seguía siendo pastor. El plan médico dado por la denominación no cubría al resto de su familia y él estaba preocupado sobre poder ahorrar para su retiro y que no podía dar a sus hijos una educación de calidad. Otros hicieron eco al sentimiento de Castillo. El pastor Horacio Prado no esperaba que la iglesia le proporcionara con los mismos beneficios que una compañía secular, pero él también estaba preocupado por su futuro. “Mis inquietudes no son por causa de dinero, pues no pienso ganar más en otra misión de lo que recibo en este. Mi problema es familiar. No pienso que cuando anciano, la misión tenga que sostenerme, sino que cuando lo sea, mis hijos ya preparados y en alguna carrera... Estas son mis razones”.⁵³ Otros pastores de este periodo citaban, frecuentemente, la prioridad en la educación de sus hijos como la razón para dejar el pastorado.

Una solución a este problema hubiera sido tener pastores con dos carreras en las iglesias, para que así los pastores no tuvieran que depender completamente de las iglesias para que les proporcionaran los fondos que necesitaban para educar a sus hijos, ahorrar para el retiro, etc. Sin embargo, esos pastores que trataban de tener dos carreras habitualmente se encontraban con dificultades. Las expectativas de la misión y de la denominación demandaban mucho tiempo y energía en la iglesia, usualmente en detrimento de cualquier actividad económica alternativa.

Gildardo Cardona fue pastor por un largo tiempo con los hermanos menonitas quien pasó sus años de trabajo pastoreando iglesias en áreas rurales del Valle, incluyendo las iglesias en Jiguales, San José, Cisneros y La Cumbre. Para el momento en el que se unió a la iglesia, él y su esposa ya tenían tres hijos; durante el transcurso de su ministerio, añadieron cuatro más a su familia. Adicionalmente, Cardona mantenía una pequeña finca. Sus productos principales incluían ganado y café, pero su familia también producía frutas y vegetales para su propio consumo. Cuando Cardona servía con la comunidad de los hermanos menonitas en San José, a unas pocas horas de viaje de Jiguales, continuaba viviendo en Jiguales, para mantener la finca. Entonces, cada sábado por la mañana, el dejaba Jiguales y se iba a caballo para llegar a San José, quedándose y ministrando a esa comunidad hasta el lunes, cuando regresaba a casa.⁵⁴ Además, Cardona viajaba a Cali cada mes para las reuniones del Comité Regional. Finalmente, era un horario muy extenuante de mantener y Cardona renunció al puesto, a pesar de la consternación y confusión del Comité Regional.⁵⁵ Años después él pudo mantener tanto la posición pastoral como la finca al contratar a alguien que ayudara a cuidar la finca cuando él no estuviera. Deshacerse de la finca nunca fue una opción pues era fundamental para la subsistencia de su familia. “Pues, eso [el sueldo] no era muy suficiente... Yo compraba lo que, hasta donde me alcanzaba... yo completaba el sueldo, lo completaba con los granos de café que me daban aquí en la finca. Así. Así estuve trabajando diecinueve años”.⁵⁶

La historia de Cardona demuestra la estructura en la cual se esperaba que los pastores trabajaran y los desafíos financieros que ese trabajo implicaba. Como vivían en el campo, en vez de en Cali, Cardona pudo complementar los ingresos que provenían de la iglesia con las ganancias de la finca. Aunque los pastores de la ciudad recibían salarios más altos que los pastores de las áreas rurales, como Cardona, no tenían la opción de complementarlo con actividades agrícolas. En cambio, muchos dejaron el ministerio por trabajos financieramente más estables. Carlos Osorio, quien trabajó como pastor en los 60, empezó un restaurante en Cali para complementar su salario pastoral. Él continuó trabajando como pastor tiempo completo mientras también dirigía el restaurante pero, finalmente, el restaurante demandó más y más de su tiempo. Él y su esposa estaban comprometidos en sostener la educación de sus cinco hijos; finalmente, Osorio dejó el ministerio para administrar el restaurante tiempo completo.⁵⁷ Citando problemas financieros, Vicente Castillo, mencionado anteriormente, también abandonó el pastorado para abrir un restaurante. Permaneció activo en la iglesia, evangelizando clientes que llegaban al restaurante, incluso ayudando con las necesidades de visitas en su congregación, pero no volvió como pastor con sueldo.⁵⁸

Se independizó la iglesia colombiana

A medida que el conflicto se arraigó más, surgieron las preocupaciones sobre identidad, método y el enfoque de solo evangelismo de la denominación. Por ejemplo, cuando la misión en Cali propuso trasladar la oficina local a un lugar nuevo, la Junta los confrontó, preguntándoles si siquiera la Conferencia Nacional necesitaba una oficina local. “Mayor esfuerzo se debería poner en el fortalecimiento de las iglesias locales”, les advirtieron “de tal manera que la conferencia nacional se fortalezca estructuralmente desde la raíz. Muchas veces la estructura organizacional es más pesada en la cima”.⁵⁹ Los misioneros eran instruidos y guiados, tanto por la Junta como por los pastores colombianos, para alejarse de tanto énfasis en organizaciones y comités como principal manera de relacionarse con la misión. Sin embargo, a la luz de la nacionalización de la administración de la iglesia en 1970, ellos lucharon para definir los límites de su trabajo. “Cuando sabemos quién somos y bajo quien trabajamos”, escribió un misionero, “seremos capaces de explicar más claramente a la Iglesia Nacional cuáles son sus responsabilidades y cómo podemos ayudarles a alcanzarlas”.⁶⁰ Finalmente, el conflicto se volvió casi paralizante. Las relaciones eran tensas y todos estaban confundidoa sobre cómo la denominación y la misión se iban a comunicar y tomar decisiones sobre metas futuras conjuntas.⁶¹ En 1971, el Secretario Ejecutivo de la Junta de Misiones, J. H. Epp reflexionó, “hay una pregunta acerca del lugar futuro para el personal de la misión y de la relación del Comité Ejecutivo Nacional con la oficina de [la Junta de Misiones y Servicios] en Hillsboro”.⁶² Adicionalmente, cada grupo desarrolló sus propios conflictos internos basados en filosofía y personalidad.⁶³

Estas tensiones fueron agravadas por dificultades financieras en Norte América. En 1970 la Junta de Misiones y Servicios anunció que las donaciones y ofrendas en Norte América no habían seguido el ritmo de los gastos.⁶⁴ Solo había un millón de dó-

lares disponibles para los programas en el mundo, lo cual significaba que muchos programas de países, incluyendo el de Colombia, serían drásticamente recortados. Antes de 1971, por ejemplo, Colombia recibió \$5.700 dólares para subsidios pastorales. Para 1972, ese dinero fue recortado completamente del presupuesto para Colombia. De igual manera, Colombia recibía \$8.000 dólares anualmente para préstamos de construcción de iglesias. Ese dinero también fue recortado completamente por 1972.⁶⁵ La dependencia financiera entre la misión y la denominación había sido una preocupación antes, pero en 1971 se había convertido en una realidad dolorosamente marcada. Los líderes colombianos se dieron cuenta, con toda claridad, de los problemas que resultaban de depender completamente de los fondos de Norte América y, en 1974, un grupo de líderes declaró: “El paternalismo económico que hasta la presente tenemos, nos limita a proyectarnos, por lo tanto se debe crear una conciencia Nacional para no depender del presupuesto del norte. Ahora nos planteamos ‘Cómo crear una fuente de ingresos nacionales para sostener la obra’”.⁶⁶ Los líderes colombianos ya sentían que la estructura de la misión socavaba a la iglesia nacional y la crisis financiera era percibida como una confirmación adicional a esto.

El conflicto entre los líderes de la iglesia y los misioneros continuó, llegando, finalmente, a un punto decisivo a mediados de los 70. José William Valencia resume esa década así:

.....

La década de los años setenta sorprendió a la iglesia Hermanos Menonitas en Colombia, en una lucha de poderes, de relaciones polarizadas entre los líderes y los misioneros y el decaimiento de la iglesia fue evidente. En esta época se acuñó el término de “hermano nacional” o “líder nacional” y “misionero” como términos opuestos que indicaban que unos hacían el trabajo y los otros gozaban de los beneficios.⁶⁷

.....

Finalmente, las tensiones se volvieron tan grandes que una reconciliación parecía imposible. En este punto el liderazgo nacional pidió a la Junta de Misiones y Servicios que retirara todos los misioneros de Colombia pero que siguiera enviando apoyo material, para que fuera administrado por los líderes colombianos de la denominación.⁶⁸ La Junta de Misiones y Servicios rechazó la solicitud, pero, para 1975, un significativo número de misioneros norteamericanos se habían ido voluntariamente. Los que se quedaron era más probable que trabajaran en Medellín o Bogotá, en vez de Cali.

Nueva Visión

En medio del conflicto surgió una nueva forma de pensar sobre la misión y la visión de la iglesia en Cali. De todas las reuniones y conversaciones sobre la dirección de la denominación y de la misión, al tiempo creyentes y misioneros empezaron a pensar el enfoque de solo evangelismo que había estado siendo usado durante los últimos doce años. Lentamente, se desarrolló un consenso que era tiempo de empezar a enfocarse más en el discipulado, la reconciliación y la vida congregacional, en vez de solamente en el evangelismo y la expansión. Por ejemplo, en una reunión de evaluación en 1970, un número de misioneros admitió: “hemos sido fuertes en evangelismo pero débiles en adoctrinamiento más profundo”.⁶⁹ Los misioneros reconocieron que muchos se habían unido a las iglesias pero habían encontrado pocas oportunidades de discipulado y crecimiento más profundo. Como resultado de la falta de formación muchos empezaron a medir la vida cristiana de manera mucho más legalista, que por la evidencia de virtudes y prácticas transformadas.⁷⁰ Al final de las reuniones de evaluación, un miembro de la Junta aconsejó a los misioneros enfocarse menos en cuantas conversaciones o bautizos podían contar y en cambio enfocarse en el discipulado y en mejores relaciones.⁷¹

Sin embargo esto no era solo una decisión de los misioneros. Para principios de los 70 las metas de la conferencia y congregacionales habían cambiado de estar enfocadas solamente en el crecimiento para reflejar también el deseo por una espiritualidad más profunda en la vida de las iglesias.⁷² Por ejemplo, en 1973, la Conferencia Nacional redactó un plan a dos años. Sus metas incluían plantación de iglesias y crecimiento numérico de la membresía pero, adicionalmente, ellos lucharon por desarrollar iglesias saludables y conservar los miembros que ya tenían.⁷³ En un intento por alcanzar estas metas, el Comité Ejecutivo y otros líderes de iglesias trabajaron para proveer más entrenamiento y consejería para líderes, así como cursos sobre varios temas teológicos y eclesiológicos en las propias iglesias.⁷⁴

El periodo de crisis, con todas sus tensiones, conflictos y pérdidas, en realidad sirvió para refinar y profundizar el entendimiento de misión de los hermanos menonitas. Durante los 60 en Cali, el evangelismo era el principal enfoque del alcance congregacional, la interacción con el contexto urbano, e incluso la vida interior de la iglesia. Cuando la asistencia empezó a estabilizarse e incluso a disminuir, la denominación estuvo forzada a preguntarse porqué sus métodos de evangelización estaban “fallando.” Enfrentada a una dramática disminución en el número de conversiones, los retos de liderazgo y los conflictos internos, muchos empezaron a incluir educación teológica y discipulado en su definición de misión. El evangelismo continuaba siendo el centro de la vida de la iglesia y de su labor de proyección pero no la dominaba completamente.

Un ejemplo de la clase de cambios hechos dentro de los ministerios de la iglesia se puede encontrar en la historia del Instituto Bíblico. Aunque muy popular en sus primeros años de funcionamiento, para finales de los años 60 el programa residencial centrado, sobretodo, en entrenamiento evangelístico y práctica, ya no estaba funcionando. El primer problema fue la serie de complicaciones financieras relacionadas a los préstamos y las deudas adquiridas por los estudiantes del Instituto.⁷⁵ Un segundo problema fueron los inesperados choques culturales para los estudiantes que venían de zonas rurales a estudiar en el instituto. En 1969, el director del Instituto Bíblico, Vernon Reimer escribió,

.....

Algunos estudiantes que vienen al campus deben dejar sus hogares, iglesias, trabajos, etc., por un periodo de seis meses cada año. Durante esos meses en la ciudad el sistema tradicional de valores que los estudiantes tienen o son confrontados o son destrozados por estar desarraigados. Por esto, él busca encontrar un nuevo sistema de valores... Él está en capacidad de visualizar la posibilidad de una mejor manera de vida y mejores oportunidades de educación.⁷⁶

.....

El comentario de Reimer aludía al choque cultural que ocurre cuando las personas del campo de trasladan a la ciudad. La misma transición que hizo de los inmigrantes a Cali más abiertos al mensaje evangelístico, también los hizo más abiertos a otras posibilidades. Solo porque los estudiantes del Instituto ya estaban dentro de la cobertura de la Iglesia de los Hermanos Menonitas no significaba que eran ajenos a estas dinámicas. Los estudiantes del Chocó eran especialmente vulnerables, dadas las diferencias culturales que existían entre el Chocó y el Valle. De hecho, muchos de los estudiantes choconos que se graduaron del instituto, decidieron quedarse en Cali y buscar posiciones en el ministerio allí, en vez de volver al Chocó.⁷⁷ Esto creó problemas para el Instituto Bíblico, ya que su intención principal era entrenar líderes para que se devolviera a sus congregaciones y comenzaran un ministerio. Una tercera complicación que estaba surgiendo de la estructura residencial del Instituto Bíblico era que los estudiantes no podían aplicar directamente los conocimientos aprendidos en clase. El estudiante del Instituto Américo Murillo declaró “yo ‘guardaba’ mucho del material que recibía, planeando usarlo después de acabar el Instituto, pero ¡nunca lo hice!”⁷⁸

Dados estos retos y preocupaciones, los líderes del Instituto Bíblico empezaron a buscar alternativas. En 1967 el Instituto empezó a pensar en opciones de transición para descentralizarse el Instituto, en vez de tener un modelo residencial.⁷⁹ El director del Instituto Bíblico Vernon Reimer escribió “estamos considerando seriamen-

te un nuevo enfoque sobre el entrenamiento de trabajadores para evangelización y edificación de iglesias en Colombia. Podríamos llevar el Instituto a los líderes que ya existen en vez de desarraigarlos de sus culturas y trasladarlos a ellos y sus familias a un ambiente desconocido”.⁸⁰ Ese mismo año decidieron unirse al Seminario Bíblico Unido de Medellín, que en ese momento estaba coordinando esfuerzos nacionales en educación teológica de extensión. Un número de otras misiones o denominaciones en el área de Cali también se unieron. Al tiempo que todos estaban bajo la cobertura del Seminario Bíblico Unido, cada denominación era responsable de manejar sus propios centros de extensión e incluso algo del contenido de los cursos.⁸¹

Para los hermanos menonitas, el programa concreto tomó la forma de cinco centros de extensión, en Chocó, Cisneros, La Cumbre, Cali y Queremal, donde los estudiantes del Instituto se reunían una vez por semana para encontrarse con un instructor.⁸² Los cursos de extensión empezaron así en enero de 1968, aunque el centro de extensión cambió en los años siguientes, dependiendo donde se concentraban los que se inscribían.⁸³ Los tutores viajaban a esos lugares para las lecciones, guiar discusiones de grupo, dar tareas y revisar el trabajo de los estudiantes. Cada curso estaba acompañado por un libro de trabajo que les permitía guiarse en el estudio autónomo por parte del estudiante. La mayoría de los libros de trabajo usados por el Instituto en estos años venían del Seminario Evangelístico Presbiteriano de Guatemala, pero los profesores también desarrollaron sus propios materiales para cursos específicos que ellos querían ofrecer.⁸⁴

La respuesta al modelo descentralizado dentro de la iglesia fue bastante positiva. Algunos estudiantes dijeron que extrañaban la compañía y competencia que era parte natural del programa residencial de educación pero, para la mayoría, los beneficios superaban los inconvenientes.⁸⁵ Financieramente, la situación mejoró bastante. De los 13 estudiantes que participaban en el programa en 1968, todos pudieron continuar trabajando en sus profesiones mientras estudiaban. Vernon Reimer recuerda: “fue genial, porque ellos [los estudiantes] podían mantener sus trabajos. No tenían que dejar sus trabajos. Podían estudiar en casa en la noche y nosotros nos podíamos reunir cuando fuera un tiempo conveniente en la tarde”.⁸⁶ Además, ellos estaban más en capacidad de pagar el costo de los cursos, porque tenían un ingreso estable. La misión seguía subsidiando el 90% del presupuesto del programa de extensión, pero el costo por estudiante se redujo de más de \$1000 a \$587 por año.⁸⁷

La reestructuración del Instituto también afectó directamente la forma en que las iglesias eran influidas por el entrenamiento de sus líderes. Debido a que los estudiantes podían quedarse en sus comunidades mientras estudiaban, ellos podían aplicar sus conocimientos inmediatamente. Américo Murillo, un estudiante del instituto descentralizado y pastor en Bebedó, dijo “ahora estoy enseñando Hechos los miércoles en la noche, a medida que lo estudio”.⁸⁸ Antes, se suponía que los estudiantes tenían un “llamado” directo para poder ser aceptados en el Instituto. Sin embargo, con el modelo de extensión, el cuerpo estudiantil estaba abrumadoramente compuesto de

creyentes que ya eran líderes activos, como pastores, diáconos, profesores de escuela dominical, presidentes juveniles, etc., dentro de sus iglesias.⁸⁹ Así, el Instituto tenía un mayor impacto inmediato en las comunidades locales, por lo que alcanzaba a sus líderes actuales, no solo a los futuros. Descentralizar y trasladar el Instituto fuera de Cali tuvo un efecto mayor en la educación teológica que se ofrecía a los estudiantes, la cual estaba menos enfocada en evangelismo y más en temas que podían beneficiar a las iglesias en su desarrollo y en el discipulado de sus miembros.

El Instituto Bíblico es solo un ejemplo de cómo la misión de la iglesia cambió en medio del conflicto sobre el control administrativo y la autonomía financiera. Ilustra un cambio de una estructura institucional mucho más costosa a una más sostenible; de un enfoque casi exclusivo en evangelismo a un enfoque que incluía formación espiritual y discipulado; de un modelo centrado en misioneros a un modelo mucho más centrado alrededor de las necesidades y el contexto de las iglesias. La tensión sobre las finanzas, control administrativo y estilo de vida durante los 60 y 70 implicaron un gran gasto de energía para las iglesias de los hermanos menonitas, especialmente en Cali. Muchos han sugerido que el conflicto limitó un mayor crecimiento y desarrollo de iglesias y es cierto que muchos líderes dejaron la iglesia durante esos años. Sin embargo, en una visión más amplia, los 60 y 70 fue un periodo de refinamiento para la iglesia. Su respuesta inicial a la urbanización había sido extender el evangelio, una estrategia que resultó en un crecimiento y expansión increíbles a través de los años 60. La gente en los barrios nuevos de Cali dio la bienvenida a la estabilidad y a la posible comunidad que la joven Iglesia de los Hermanos Menonitas ofrecía. Sin embargo, como el crecimiento superó las estructuras administrativas y el entrenamiento para discipulado, la membrecía empezó a decaer. A la par con las luchas financieras y un deseo creciente por la nacionalización entre los líderes de las iglesias colombianas, tensiones entre los misioneros extranjeros y los líderes colombianos llegaron a niveles de crisis. Sin embargo, fuera del conflicto, la misión de la iglesia empezó a cambiar, enfocándose más en fortalecer las congregaciones locales, no simplemente creando nuevas iglesias. El compromiso hacia el evangelismo permaneció fuerte dentro de los hermanos menonitas en Cali, pero no siguió siendo el único enfoque.

Notas capítulo 6.

Cali: Crecimiento y Expansión de los Hermanos Menonitas

- 1 5ta Convención General de los Hermanos Menonitas, July 30, 1960. Actas de Convenciones: 1960-?.
- 2 Letter from Ernest Friesen to HR Wiens, Jan 23, 1964. Ernest and Elsie Friesen.; 7ma Convención Nacional, Aug 6/9, 1964. Actas de Convenciones: 1960-?.
- 3 Informe de las Iglesias de la Conferencia Hermanos Menonitas de Colombia, Para la Asamblea General de CEDEC, April 10-14, 1969. Actas Comités: 1956-1974.
- 4 Los colegios administrados por muchas congregaciones en estos años serían una excepción importante, cuya historia se trata en capítulo 8.
- 5 John Savoia and Ebner Friesen, "Objectives of Evangelism," presented at Missionary Fellowship Evaluation Meetings, Feb 2, 1970. Missionary Fellowship Meetings: 1970-1977.
- 6 Letter from Henry Brucks (Executive Secretary of the Board) to the National Conference, Feb 7, 1968.
- 7 Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia*, (Cranbury, New Jersey: Associated University Press, 1976), 63.
- 8 Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia*, 64.
- 9 Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia*, 66.
- 10 José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia," unpublished document, 10.
- 11 6ta Convención Nacional de los HM, oct 30-nov 1, 1962; José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia," unpublished document, 10. In possession of the author.
- 12 6ta Convención Nacional de los HM, oct 30-nov 1, 1962
- 13 6ta Convención Nacional de los HM, oct 30-nov 1, 1962
- 14 Fellowship Meeting Minutes, Jan 6-8, 1964.
- 15 J.H. Epp, "Colombia Church Confident," *Christian Leader* (Oct 5, 1971), 7; José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia, unpublished document, 10.
- 16 Marion W. Kliever, "A New Approach for the 70s," *Christian Leader* (March 24, 1970), 6.
- 17 Fellowship Meeting Minutes, November, 1967.
- 18 Fellowship Meetings Minutes, January 4, 1968.
- 19 Meeting to Define Our Philosophy of Missions, July 25, 1967.
- 20 Letter from Hugo Zorrilla to Vernon Wiebe (Exec Sec), Oct 26, 1971. Folder: Hugo Zorrilla, 1971-1974.
- 21 Vernon and JoElla Reimer, interview by Elizabeth Miller, Reedley, California (U.S.A.), 4 Aug 2012.
- 22 Missionary Fellowship Meeting, November, 1967.
- 23 Meeting of Missionary Fellowship with Vernon Wiebe and Herb Brandt, July 9, 1970.
- 24 Letter from Vernon Weibe to Hugo Zorrilla, Nov 15, 1971.
- 25 Missionary Fellowship Meetings, July 30-Aug 2, 1963.
- 26 En 1963, el subsidio de la misión para un trabajador evangelístico era 350 pesos (o \$38.88 dólares). En 1967, el salario de un misionero joven era de \$1140 dólares (o 15.390 pesos). Es difícil comparar

- las dos estadísticas. Primero, hubo una inflación significativa entre 1963 y 1967, que desvía los “verdaderos” valores monetarios de esas cifras. Segundo, los trabajadores evangelísticos, llamados obreros, no eran necesariamente trabajadores de tiempo completo. Sin embargo, a pesar de estos dos calificativos, el hecho sigue siendo que la diferencia entre los dos grupos era grande. Vea: Acta No. 64, Reunión del Comité Regional de Valle, July 2, 1963. Gildardo Cardona, quien trabajó como pastor en las zonas rurales del Valle en este periodo, recordaba gandando entre 200 y 300 pesos por mes.
- 27 Letter from Hugo Zorrilla to Vernon Wiebe (Exec Sec), Oct 26, 1971. Carpeta: Hugo Zorrilla, 1971-1974.
 - 28 José William Valencia, “Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia,” manuscrito, 13.
 - 29 Gabriel Mosquera, conversación con Elizabeth Miller, Bogotá, Colombia, 28 Sept 2016.
 - 30 Missionary Fellowship Meetings, July 30-Aug 2, 1963.
 - 31 Vernon and JoElla Reimer, entrevista por Elizabeth Miller, Reedely, California, 4 Aug 2012.
 - 32 Fellowship Meeting Minutes, November, 1967.
 - 33 Acta No 1 del Comité Ejecutivo, Jan 24, 1969
 - 34 Meeting of Pastors with Brethren Wiens and Lenzmann in La Cumbre, May 7, 1964. También había financiación privada de la construcción de templos a través de misioneros individuales, no sólo de BOMAS.
 - 35 Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, Sept 4-6, 1968.
 - 36 Missionary Fellowship Meetings, Jan 7-8, 1965.
 - 37 Vernon Reimer, “Now is the Time in Colombia,” *Christian Leader* (July 6, 1965), 9.
 - 38 GW Peters, “A People on the Move,” *Christian Leader* (Nov 8, 1966), 11.
 - 39 GW Peters, “A People on the Move,” *Christian Leader* (Nov 8, 1966), 9.
 - 40 Reunión del Comité Regional del Valle, Jun 12, 1962.
 - 41 Missionary Fellowship Meetings, Jan 7-8, 1965.
 - 42 “Minutes of the Sixth Meeting of the Executive Committee of the Colombia MB Conference,” Feb 3-5, 1970.
 - 43 Meeting to Define Our Philosophy of Missions, July 25, 1967.
 - 44 Meeting to Define Our Philosophy of Missions, July 25, 1967.
 - 45 6ta Convención Nacional de los HM, Oct 30-Nov 1, 1962; Missionary Fellowship Meetings, Jan 7-8, 1963.
 - 46 Missionary Fellowship Meetings, Jan 6-8, 1964.
 - 47 Meeting to Define Our Philosophy of Missions, July 25, 1967.
 - 48 Jake Geddert, “Objectives and Methods of the United Biblical Seminary-Cali Division,” presented December, 1969.
 - 49 Meeting to Define Our Philosophy of Missions, July 25, 1967.
 - 50 Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia Sept 4-6, 1968.
 - 51 Sonja Jensen, entrevista por Sarah Histan, 19 Apr 2007.
 - 52 Hernán Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, 28 Jan 2010.
 - 53 Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, Sept 4-6, 1968.
 - 54 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 Sept 2010.

- 55 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 Sept 2010; Letter from Gildardo Cardona to Comité Regional del Valle, June 30, 1963; Acta 72, Reunión del Comité Regional del Valle, Feb 4, 1964.
- 56 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 Sept 2010.
- 57 Carlos Osorio, entrevista por Sarah Histan, 17 Apr 2007; Letter from Vernon Reimer to Lloyd J. Fisher, 17 Nov 1971 (MCUSA Goshen Archives-MEDA Reports).
- 58 Letter from Vernon Reimer to Lloyd J. Fisher, 17 Nov 1971.
- 59 Fellowship Meeting Minutes, November, 1967.
- 60 Missionary Fellowship Evaluation Meeting: Church Planting and Evangelism, Feb 2, 1970.
- 61 Missionary Christian Service Evaluation Meeting, March 18, 1970.
- 62 J.H. Epp, "Colombia Church Confident," *Christian Leader* (Oct 5, 1971), 7.
- 63 Letter from Juan Savoia (on behalf of Missionary Fellowship) to BOMAS (Vernon Wiebe and Henry Brucks), April 9, 1970; José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia, manuscrito, 14.
- 64 Vernon R. Wiebe, "An Open Letter to Mennonite Brethren Churches, June, 1970," *Christian Leader* (June 16, 1970), 8.
- 65 Reunión del Comité Ejecutivo con el Comité de Finanzas, Jan 17, 1971.
- 66 Reunión de Líderes, May 25-26, 1974.
- 67 José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia", manuscrito, 12.
- 68 José William Valencia, "Reseña Histórica: Los Hermanos Menonitas en Colombia", manuscrito, 13.
- 69 Missionary Fellowship Evaluation Meetings: Church Planting and Evangelism, Feb 2, 1970. Missionary Fellowship Meetings: 1970-1977.
- 70 John Savoia and Ebner Friesen, "Objectives of Evangelism," Missionary Fellowship Evaluation Meetings, Feb 2, 1970. Missionary Fellowship Meetings: 1970-1977.
- 71 Missionary Fellowship Meeting with Vernon Wiebe and Herb Brandt, July 9, 1970.
- 72 Comité Ejecutivo, Jan 20-21, 1973. Folder: Actas Comites: 1956-1974.
- 73 Comité Ejecutivo, Jan 20-21, 1973.
- 74 Reunión de Líderes, May 25-26, 1974; Comité Ejecutivo, March 30, 1974.
- 75 Missionary Fellowship Minutes, Jan 7-8, 1965; Missionary Fellowship Minutes, Jan 7-8, 1965.
- 76 Vernon Reimer, "A Scriptural Philosophy of Theological Training," 1969?, Folder: Colombia National Conferences, 1953-1966.
- 77 Vernon and JoElla Reimer, entrevista por Elizabeth Miller, 4 ago 2012.
- 78 Américo Murillo, entrevista por Elizabeth Miller, 29 ene 2010.
- 79 Acta de la Sesión del Comité Administrativo del Instituto Bíblico de Cali, 9 Ago 1967, Folder: Seminario Bíblico Unido, 1967-1970.
- 80 Vernon Reimer, "Whence Reapers for Colombia?", *Christian Leader* (Nov 7, 1967).
- 81 Letter from Vernon and JoElla Reimer to Friends, Christmas-New Year, 1968.
- 82 Acta de la Reunión del Profesorado del Instituto Bíblico Emanuel, 8 Jan 1968. Folder: Seminario Bíblico Unido, 1967-1970. En el Chocó se reunían mensualmente para los cursos, en vez de semanalmente.

- 83 Informe de John Goertz sobre el nuevo plan teológico de expansión, encontrado cerca a documentos de 1969 y 1970. Sin título. Folder: Colombia National Conferences, 1953-1966.
- 84 Vernon Reimer, "Colombia Bible Institute Report," July 1968. Folder: Reimer, Vernon and JoElla, 1966-1969.
- 85 Letter from Vernon and JoElla Reimer to Friends, April, 1968.
- 86 Vernon and JoElla Reimer, entrevista por Elizabeth Miller, 4 Aug 2012.
- 87 Informe de John Goertz sobre el nuevo plan teológico de expansión, encontrado cerca a documentos de 1969 y 1970. Sin título. Folder: Colombia National Conferences, 1953-1966.
- 88 Letter from Vernon and JoElla Reimer to Friends, April, 1968.
- 89 Informe de John Goertz sobre el nuevo plan teológico de expansión, encontrado cerca a documentos de 1969 y 1970. Sin título. Folder: Colombia National Conferences, 1953-1966.

Comienzos de los Menonitas en la Ciudad: De Formar Comunidad a Ministerio Social

Al igual que el crecimiento de Cali afectó la orientación de los hermanos menonitas en el Valle del Cauca y Chocó, la expansión de Bogotá influyó en la historia menonita. Para la década del sesenta, la capital de Colombia, a sólo unas pocas horas de las iglesias rurales menonitas, era una pujante metrópolis con una población que pronto sobrepasó el millón de habitantes. A medida que la urbanización llegaba a nivel más alto, las jóvenes comunidades menonitas en Cundinamarca vieron que una buena parte de su comunidad, especialmente los jóvenes, se trasladaban a la capital. En consonancia con su experiencia de iglesias rurales y perseguidas, los menonitas respondieron a la urbanización con la misma estrategia: centrarse en la formación de comunidad.

Durante los años de La Violencia, los creyentes habían aprendido a depender los unos de los otros no sólo para edificarse espiritualmente sino también para recibir apoyo emocional y para tener comunidad social. La iglesia para ellos era mucho más que un lugar de adoración y de estudio de las Escrituras; también era una comunidad de personas a las que podían recurrir cuando se sentían aislados o rechazados por otros y un espacio al que sabían que pertenecían. Para los creyentes comprometidos, estas primeras iglesias menonitas constituían una nueva familia. La idea de iglesia como familia se volvió un tema sobresaliente en la historia de la iglesia a medida que los creyentes se trasladaban a Bogotá y trataban de formar comunidades en ese ambiente urbano y disperso. Sin embargo, en la década de los setenta, la Iglesia Menonita en Bogotá enfrentó retos significativos que sus anteriores enfoques no pudieron resolver. Al enfrentarse a la crisis, se vieron forzados a expandir su definición de misión más allá de sus fundamentos originales en cuanto a la formación de comunidad, guiando a nuevas comunidades a que se comprometieran más con este contexto particular de la iglesia.

Crecimiento en Bogotá

Bogotá no era un centro industrial, pero como centro administrativo del gobierno, atrajo millones de personas provenientes de los departamentos rurales densamente poblados. Impulsada por las nuevas opciones de educación y la crisis agrícola del campo, los migrantes hicieron que la población creciera de menos de un millón en 1951 a casi tres millones para 1973.¹ La mayor parte del crecimiento de Bogotá se debió a los jóvenes que llegaban en búsqueda de trabajo o educación; entre 1928 y 1968, 53% de los migrantes que llegaron a Bogotá tenían entre 10 y 24 años.²

La emergente clase media y la expansión de la educación superior indujeron a los jóvenes al margen de la élite tradicional a buscar educación universitaria. Entre 1935 y 1966, las matrículas en las universidades aumentaron de 4.000 a más de 44.000.³ Gran parte de la expansión tuvo lugar en las capitales de los departamentos, especialmente en Bogotá, y los jóvenes de las áreas circundantes se volcaron a la ciudad en busca de oportunidades de educación. El segundo impulso que determinó el crecimiento de Bogotá fue la crisis agrícola en el campo. Debido a la creciente mecanización y bajos precios del café hacia finales de la década de los cincuenta, las regiones montañosas de Colombia ofrecían pocas opciones educativas para los jóvenes, lo que hizo que se desplazaran a las ciudades.⁴

Un número significativo de jóvenes creyentes menonitas de Cundinamarca siguieron esta tendencia, trasladándose a Bogotá con la esperanza de un trabajo o un nivel más alto de educación. “Tal vez ninguna otra ciudad en Colombia ofrece tantas oportunidades para estudiar y trabajar”, escribió en 1953 el misionero menonita Laverne Rutschman. “Mucha de nuestra gente joven tendrá que encontrar trabajo o estudio en el área de Bogotá”.⁵ Elvia Sánchez, una joven creyente de Peña Negra y miembro de la iglesia de Anolaima, llegó a Bogotá en busca de trabajo cuando tenía escasos

catorce años. Ella recuerda, “entonces nosotros, lo que hacíamos, los jóvenes, cuando ya fuimos muchos jóvenes, y como en los pueblos no hay como trabajar. Entonces fue cuando adoptamos por venirnos todos [a Bogotá]”.⁶

Aunque los jóvenes menonitas estaban felices de trabajar y tener oportunidades de educarse en Bogotá, ellos extrañaban a las comunidades menonitas que habían dejado atrás. Algunos se congregaban en iglesias de otras denominaciones, pero muchos se no se sintieron a gusto en congregaciones que no fueran menonitas. Al principio, los misioneros animaban a los jóvenes a que asistieran a la iglesia de la Cruzada Mundial, cuya doctrina se consideraba similar a la que ellos habían aprendido en sus pueblos. Sin embargo, con la llegada de un pastor pentecostal, muchos decidieron salir de esa iglesia. “No nos gustaba el ruido...,” recordó Elvia Sánchez, “Es decir, nosotros siempre habíamos estado con los misioneros y con los pastores de la Iglesia Menonita, entonces para nosotros todo ese bullicio de la iglesia pentecostal era desconocida”.⁷ Otros asistieron a la Iglesia Presbiteriana en Bogotá durante un tiempo pero les era difícil ajustarse, a pesar de que el estilo de adoración era más similar al suyo. “Siendo menonita allí era una cosa muy rara,” recordó Luis Correa, joven menonita en estos años.⁸ Como resultado, muchos de los jóvenes menonitas que vivían en Bogotá a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta no asistían con regularidad a ningún culto.⁹

La mayoría se había graduado en el Colegio Americano, el internado menonita en Cachipay.¹⁰ Para estos jóvenes la finca menonita y el colegio en Cachipay habían servido como el lugar donde habían tenido gran parte de su formación y práctica en la fe. Incluso, aquellos que habían sido estudiantes (que no del internado) estaban muy involucrados en las actividades extracurriculares del colegio.¹¹ Ellos habían pasado sus años de formación estudiando, viviendo y reuniéndose para los cultos, y la mayoría de ellos se había unido a la Iglesia en los últimos años de la primaria. Su identidad de fe estaba atada al hecho de estar en la comunidad con un grupo específico de personas en un lugar determinado, por lo tanto, les era muy difícil trasladar su experiencia de fe en ese ambiente íntimo a una iglesia urbana de otra denominación.

Tanto los creyentes colombianos como los misioneros, estaban preocupados de “perder” a estos jóvenes al pasar más y más tiempo desconectados de una comunidad de fe.¹² En el principio, la misión consideró la idea de abrir un internado para jóvenes menonitas que se habían trasladado a Bogotá, esencialmente duplicar el ambiente de la finca El Recreo en Cachipay.¹³ La idea del internado nunca se materializó, pero estos jóvenes siguieron pidiéndole acompañamiento a la misión. En 1959, el misionero Arthur Keiser escribió a la Junta de Misiones con respecto a esta situación: “Otra necesidad que se tiene es en cuanto a muchos miembros de la Iglesia y exalumnos que están viviendo en Bogotá. Debe hacerse algo para continuar este trabajo. Se ha solicitado ayuda y se han hecho algunas reuniones informales con ellos pero hay una puerta abierta para que se haga un trabajo allí”.¹⁴ Para 1961 había más de cuarenta miembros de la Iglesia Menonita viviendo en Bogotá y en ocasiones un pequeño grupo se reunía.¹⁵ A pesar de la urgencia que sintieron los misioneros y miembros de la

iglesia, no hubo una organización formal de la iglesia hasta la llegada de los misioneros menonitas a Bogotá tres años más tarde.

Inicios de los Menonitas en la Ciudad

En 1964, los misioneros menonitas Howard y Marlene Habegger empezaron a reunirse con un grupo alrededor de 45 personas en Bogotá, la mayoría graduados del Colegio Americano y los miembros de sus familias, para realizar su culto en el sótano de la Iglesia Presbiteriana los domingos en la tarde. A los creyentes se les animaba para que invitaran a sus vecinos a los servicios, pero había muy pocos esfuerzos organizados para evangelizar. El grupo se concentraba más en formar comunidad en un ambiente urbano.¹⁶ Además de los cultos de los domingos, los creyentes se reunían en las casas entre semana para estudiar el libro de Los Hechos y la iglesia primitiva; algunas veces los fines de semana los dejaban para hacer salidas al campo.¹⁷ La familia Habegger describe estos primeros años de reuniones formales de la iglesia como un tiempo de reconexión de muchos de los jóvenes.

.....

Eran como hermanos. Pero cuando llegaron a Bogotá, se perdieron entre los millones de personas. La iglesia les proporcionó un vehículo para que ellos... se reunieran... y para que se cuidaran. Una vez se volvieron a reencontrar, también pudieron ver las diferencias entre ellos, porque algunos se llevaban mejor que otros. Así se preocupaban los unos por los otros, lo que era otra parte de la familia de la iglesia.¹⁸

.....

A partir de los encuentros regulares, el grupo de estudio Bíblico y las prácticas de ayuda mutua, se empezó a desarrollar una identidad de fe comunitaria para los menonitas que vivían en Bogotá.

Parte de esta unión fue resultado de la clase de comunidad que habían cultivado en las iglesias rurales. Elvia Sánchez recuerda las actividades de integración sociales y espirituales en las que participaba cuando era joven en las comunidades menonitas de Anolaima y Peña Negra. “Entonces nosotros, aparte de tener, digamos de venir al culto y todo eso, de pronto se hace un almuerzo y se comparte entre con todo los hermanos de la iglesia, o si es el cumpleaños de alguien se le celebra”.¹⁹ El enfoque en Bogotá fue parecido y el trasfondo de la experiencia compartida en las iglesias rurales de Cundinamarca y en la escuela menonita en Cachipay, reunió nuevamente a los jóvenes con un fuerte enfoque en la comunidad.²⁰

Sin embargo, el enfoque particular de los Habeggers también siguió dominando. En 1970, Howard Habegger escribió su tesis doctoral titulada: “Hacia una Estrategia de Misión a la Emergente Clase Media Urbana en Colombia”, que resume gran parte de su planteamiento propuesto en Bogotá durante los años de 1960. Habegger reconoció que la urbanización estaba fragmentando lentamente la prominencia de la familia extendida en las áreas rurales. Él escribió: “las personas de clase media que sufren un sentido de desubicación social buscan una nueva comunidad con la que se pueda reunir cara a cara en medio de la multiplicación de asociaciones. La Iglesia Protestante debe desarrollar una estrategia de misión dirigida a crear un grupo de mutuo beneficio social para ayudar a cubrir las necesidades de la clase media urbana de una comunidad integrativa de amistad y hermandad”.²¹ Habegger siguió su propio consejo, desarrollando la iglesia como un lugar de pertenencia para los jóvenes menonitas con la esperanza de menguar su experiencia de fragmentación en la ciudad.²²

El grupo se estableció oficialmente como iglesia en 1964 pero siguió reuniéndose en el sótano de la Iglesia Presbiteriana durante dos años más. No obstante, para 1966, la comunidad anhelaba una edificación propia que pudiera servir como centro para sus cultos y actividades de extensión.²³ Aunque la población de Bogotá fácilmente llegaba a más de un millón, sólo había veinte iglesias protestantes en toda la ciudad, un hecho que hacía que muchos menonitas sintieran justificado su deseo de edificar su propio lugar.²⁴ Con el fin de iniciar el proceso, la Iglesia Menonita de Bogotá creó un comité responsable de buscar posibles lugares. Dado que muchos de los miembros eran jóvenes de movilidad social ascendente, estudiantes universitarios o que están trabajando como semiprofesionales, limitaron su búsqueda a barrios de clase media en la ciudad. “Aunque la iglesia es pequeña está luchando en su proceso de autorealización”, escribió Erland Waltner, miembro de la Junta de Misiones, después de su visita a Colombia en 1966. “Hasta ahora ha desarrollado una increíble visión con respecto a la construcción de unas instalaciones para la iglesia para ministrar especialmente a la emergente clase media en la sociedad urbana en Colombia”.²⁵

Después de muchas consultas e investigaciones, la iglesia decidió comprar un terreno en Ciudad Berna, un barrio nuevo de clase media.²⁶ La propiedad estaba ubicada entre dos corredores principales que atravesaban de norte a sur a lo largo de la ciudad y quedaba de cinco a quince minutos en bus del 85% de los miembros de la iglesia.²⁷ La fácil accesibilidad para los miembros actuales, combinada con la promesa de crecimiento urbano de Ciudad Berna, inclinó la balanza a favor de la compra de esta propiedad. Casi de inmediato se empezaron los planes para la construcción. Especialmente los jóvenes querían una edificación que fuera única y distintiva, no una que se pudiera confundir con las docenas de iglesias evangélicas de garaje que estaban surgiendo en Bogotá en ese tiempo.²⁸ Al trabajar conjuntamente con los arquitectos, aprobaron el diseño final que incorporó muchos elementos simbólicos teológicos en la arquitectura. La iglesia se construyó en círculo, con los salones de escuela dominical rodeando un santuario circular. Los asientos en el santuario se ubicaron alrededor de la mesa de comunión y el púlpito, “reflejando el concepto bíblico de la ‘familia de Dios’ sentada junta y siendo espiritualmente alimentada por la Palabra y el Sacra-

mento”. Una cruz de madera colgaba sobre la mesa de la comunión que significa la “centralidad de la cruz de Cristo en la vida cristiana”.²⁹

Aunque el diseño y construcción fueron hechos por constructores profesionales y arquitectos, los miembros de la iglesia estuvieron increíblemente activos en todos los aspectos de este proceso. Luis Correa, un joven miembro de la congregación recuerda los esfuerzos que hicieron los jóvenes:

.....

La construcción de templo allí, todos participamos en eso... Entonces comenzamos a ofrendar, comenzamos a diezmar y dar ofrendas especiales en el grupo pequeño nuestro... Pero allí nos reuníamos los sábados, por ejemplo, o festivos. Muchos, muchos de nosotros mismos de la iglesia a trabajar. Con palos moviendo tierra, entrando arenas, cemento, todo lo que pudiéramos hacer... Hasta que terminamos todo, no dejamos de no, como dicen, no desmayamos.³⁰

.....

Como fue el caso de muchos otros grupos protestantes en Colombia, los menonitas se dieron cuenta de que el proceso de construir su propio espacio de adoración era un paso crucial en la formación de comunidad.³¹ Las horas que pasaron trabajando juntos, lado a lado, llevaron a los miembros a tener una relación más cercana entre ellos y constituía una parte importante de su actividad social. Elvia Sánchez describió cómo era divertido el trabajo y lo disfrutaban porque los hacían juntos.

.....

Si una fiesta era el miércoles, entonces ese miércoles nos veíamos todos para acá para trabajar. Todos. Cualquier día de fiesta que hubiera, todos nos veníamos a trabajar, a ayudar, a recoger, a alzar, ayudarles a los maestros, a subir mezcla, a bajar balde. Lo que hubiera que hacer. Y por eso, pues, nosotros hemos sido muy unidos, porque nosotros, esto no fue que los maestros lo hicieron solos. ¡No! Nosotros, todo lo que pudiéramos, venimos. Y nos fascinaba porque podíamos estar juntos, porque jugábamos, porque hacíamos bromas, porque todo eso. Entonces para nosotros eso era la labor de, la verdad no era como ni trabajo. Eso era pasarla muy bien.³²

.....

El esfuerzo colectivo puesto en el diseño de la iglesia y su construcción, ayudó a crear una unidad más profunda entre los miembros de la iglesia de Berna.

En total, el terreno y la construcción costaron alrededor de \$37,000 dólares, una cantidad considerable para una iglesia protestante en Colombia en ese tiempo.³³ Los miembros de la iglesia trabajaron duro para contribuir tanto como les era posible, doblaron sus ofrendas mensuales para aumentar los fondos para el proyecto de construcción. Los miembros que recibían salarios semanales también se comprometían a “comprar” un metro cuadrado de propiedad, como una forma de ayudar a pagar el terreno.³⁴ Los misioneros y los funcionarios de la misión observaban con aprecio “el deseo evidente de la congregación de llevar toda la carga que fuera posible”.³⁵ Elvia Sánchez recuerda que las contribuciones financieras de los miembros se hacían por el compromiso de la iglesia y su proyecto de construcción, no necesariamente de sus billeteras.

.....

Nosotros tuvimos que trabajar muy duro para tener esto. Pero duro es duro... Entonces lo que hacíamos nosotros era, por ejemplo, si nosotros trabajábamos, si nos ganábamos, por decir algo, mil pesos, entonces nosotros comprábamos lo más indispensable para nosotros. Lo más necesario. Y lo demás lo poníamos para poder tener esto. Porque esto lo hicimos con un arquitecto, con un maestro director de obra y con varios obreros y un interventor. Entonces a toda esa gente había que pagarla. Y nosotros éramos un poco de muchachos que no teníamos ni para dónde coger.³⁶

.....

A pesar del gran nivel de compromiso financiero que los miembros mostraron, la iglesia necesitó apoyo externo. Aunque de muchas maneras estaba dedicado a la terminación del proyecto de edificación, solo 28 de los miembros de la iglesia en 1966 recibían sueldos.³⁷ Habbegger escribió en 1966, “Sin la considerable ayuda de nuestros hermanos en Estados Unidos y Canadá hubiera sido imposible realizar este proyecto”.³⁸ Para completar la financiación restante, la iglesia tomó un préstamo de \$3,000 dólares de los Servicios de Extensión de la Iglesia (Church Extension Services), la dependencia de la Junta de Misiones encargada de los préstamos.³⁹ Miembros de la Junta de Misiones e iglesias menonitas de Estados Unidos también hicieron regalos financieros y donaciones suficientes a la congregación de Berna para cubrir los costos que faltaban.⁴⁰ Sin embargo, fue el sacrificio de los ahorros y el tiempo de los miembros de Berna, lo que ayudó a crear una identidad colectiva enraizada en sus experiencias en la ciudad y no sólo en el pasado que habían compartido en Cachipay.

Crisis sobre la visión

Aunque la identidad del grupo se había fortalecido por sus esfuerzos de cooperación en la construcción del proyecto de edificación, se vio severamente afectada por la llegada de un nuevo pastor en 1972. Howard y Marlene Habegger, quienes trabajaron como pastores en la iglesia de Berna hasta 1968, tiempo en el que fueron reemplazados por los misioneros Glen y Reitha Klaassen. Tres años después, los Klaassen dejaron el puesto de pastores y la iglesia empezó la búsqueda de un pastor colombiano. Durante el proceso de búsqueda, los miembros asumieron varios roles pastorales y Armando Hernández ocupó la posición de pastor interino por un tiempo. Un comité compuesto de miembros de la iglesia se rotaba las responsabilidades para los servicios de los domingos en la mañana y otros miembros ayudaban trabajando en la oficina de la iglesia, preparando los boletines semanales de la iglesia y otras tareas que se necesitaban.⁴¹

Un poco más de un año después, en junio de 1972, el comité de búsqueda instaló a Antonio Arévalo como su pastor de tiempo completo. Arévalo provenía de Asambleas de Dios y traía consigo años de experiencia trabajando en diferentes ministerios de evangelismo y radio.⁴² Debido al trasfondo denominacional de Arévalo, introdujo prácticas de culto más carismáticas que diferían de los himnos formales a los que los miembros estaban acostumbrados. Muchos de los miembros originales se sintieron incómodos con el nuevo estilo. “No simpatizamos con gritar y aleluya y amén y aplauso y cosas así, porque eso no era del estilo que aprendimos en Cachipay,” describe Luis Correa.⁴³

Adicionalmente —y quizás más importante— Arévalo trajo un gran número de personas nuevas a la iglesia que atenuaban el sentido de comunidad que los miembros originales valoraban tanto. “No había entrado aquí a los ocho días,” recuerda Elvia Sánchez, “ya comenzó a traernos un poco de gente que nosotros no conocíamos, no sabíamos quién era”.⁴⁴ El número de miembros de la iglesia creció más con un nuevo programa de radio que Arévalo inició. En los primeros meses después de la llegada de Arévalo, la iglesia empezó a transmitir en vivo los cultos dominicales por la mañana en Nuevo Continente, emisora cristiana de Bogotá.⁴⁵ Debido a la gran exposición, la asistencia de las mañanas y tardes de los domingos se disparó. Uno de los reportajes de *Colombian News* decía “Muchos dijeron que habían escuchado en la mañana y por eso habían ido a la iglesia en la tarde. A pesar de la reciente compra de 60 sillas, muchas personas debían quedarse paradas durante los servicios de las mañanas”.⁴⁶ El crecimiento fue emocionante, pero para muchos de los primeros miembros de la iglesia, la influencia fue un choque que acababa con la intimidad de la relación de “familia” que la comunidad había construido.

Hasta la llegada de Arévalo, la pretendida visión de la iglesia había sido doble. Primero, ellos se enfocaron en la recaudación de fondos y los esfuerzos necesarios para construir la iglesia en Berna. En medio del proyecto de construcción, la iglesia estaba supuestamente cultivando un segundo aspecto de su visión: alcanzar “la emergente clase media” colombiana.⁴⁷ El edificio mismo de la iglesia, estratégicamente ubicado en un barrio de clase media, estaba diseñado para facilitar la realización de esta visión.

Sin embargo, la articulación y expresión de esta particular visión era propagada más frecuentemente por los misioneros.⁴⁸ Habegger, quien había sido el pastor de Berna durante gran parte de este periodo inicial, pensó que la iglesia evangélica estaba perfectamente posicionada para proveer una comunidad y pertenencia a jóvenes desorientados, especialmente a aquellos a los que llamaban de “estrato medio”.⁴⁹

El énfasis de Habegger en crear comunidad entre la clase media, en vez de estratos bajos o altos, vino directamente de su propia experiencia con jóvenes menonitas en Bogotá. Aunque muchos de esos jóvenes venían de contextos desfavorecidos, ellos se trasladaron a Bogotá en busca de educación y empleos estables. A través de los años, muchos alcanzaron un sólido estilo de vida de clase media, trabajando en profesiones de cuello blanco y comprando sus propiedades en la ciudad. Sus trayectorias impulsaron a Habegger a centrar la misión principal de la congregación en alcanzar a otras personas de clase media.⁵⁰

Es interesante ver que la visión del ministerio de clase media y expansión nunca fueron totalmente acogidas por la misma congregación. Aunque el proyecto de construcción, sin duda, capturó la imaginación de la comunidad, la visión de alcanzar a otras personas de clase media nunca fue un tema tan central. Entonces, cuando los contactos personales de Arévalo y las iniciativas de radio trajeron docenas de personas nuevas a la congregación, en vez de energizar a la comunidad, redujo la sensación de comunidad cercana que había atraído a muchos en un principio a la iglesia. Al mismo tiempo, no había una visión alternativa que unificara a la comunidad como lo había hecho el proyecto de la construcción del templo.

Mientras que la comunidad de Berna había formado una identidad fuerte en sus años en Bogotá, se basaba principalmente en experiencias compartidas, tanto en Cachipay como en Bogotá. Aún tenían que desarrollar una visión para su misión en el ambiente urbano de Bogotá que fuera más allá del mantenimiento de su vida comunitaria interna, por tanto, haciendo difícil incluir críticamente nuevos movimientos o integrar nuevas personas en su membresía. Debido a conflictos con Arévalo y la sensación de que ya no se sentían en casa en su propia iglesia, un buen número de miembros originales, la mayoría de los cuales también se graduaron del Colegio Americano, se fueron.⁵¹ Aunque muchos salieron casi al mismo tiempo, no fue una división organizada. Luis Correa recuerda que el éxodo fue mucho más espontáneo y desorganizado. “Entonces uno decía, yo ya no vuelvo, hermano, yo no quiero volver más. Y sí, yo tampoco. Y así. Pero no fue así que nos habíamos reunido y dijimos, bueno nos vamos en grupo. No. Sino cada uno dejamos, dejamos de ir”.⁵² Porque cada uno se fue en su cuenta, en vez de en grupo, el éxodo de Berna significó que muchos de estos antiguos miembros dejaron de encontrarse y reunirse. “Estábamos muy tristes,” recuerda Sánchez, “porque nos había costado mucho tener todo esto”.⁵³

Finalmente, los menonitas en Bogotá se dieron cuenta de que los métodos que les habían funcionado en el área rural estaban acompañados de desafíos inesperados en el complejo ambiente urbano. Durante los años de persecución religiosa en los años

40 y 50, la formación de la comunidad de forma tan intensa había sido útil para la supervivencia de las iglesias, pero el mismo acercamiento en Bogotá llevó a que se convirtieran en comunidades aisladas. En un esfuerzo por reunir a creyentes esparcidos, se dedicó mucho tiempo y energía a la reconexión, a prácticas internas de comunidades y al mantenimiento del ambicioso proyecto de construcción, pero poca atención se prestaba al contexto de las comunidades urbanas y cómo éste podía formar la visión y las prácticas de la congregación.

Aunque el énfasis de Habegger en la clase media no fue apropiado para la congregación de Berna, fue acertado en predecir los tipos de misión que serían más atractivos a los evangélicos colombianos de clase media. En su tesis, Habegger retaba la manera en que la misión había sido definida en círculos evangélicos en Colombia y argumentaba que los colombianos de clase media encontrarían más significado en “un concepto y estrategia de misión que se moviera más allá de la iglesia hacia el mundo, más allá de la individualidad al servicio y más allá de la adoración a al testimonio”.⁵⁴ Él puntualizó en la necesidad de un mensaje más profético que estuviera conectado con las necesidades y preocupaciones del mundo.⁵⁵

.....

Los mensajeros evangélicos encuentran relativamente fácil declarar el juicio de Dios contra la inmoralidad personal y los vicios individuales. Como Dios juzga también el mal y los vicios colectivos, a aquellos que codician el poder, todos aquellos que oprimen a las personas y a aquellos que pisotean bajo sus pies las esperanzas y aspiraciones de los seres humanos es la palabra profética de la justicia que la iglesia evangélica debe proclamar.⁵⁶

.....

En el momento de la ruptura en Berna, muchos estaban, en realidad, en la búsqueda de una misión particular para comprometerse. Sin embargo, todavía tenían que decidir qué significaba esto. Lo que ellos sí sabían era que una comunidad difusa y nuevos estilos de adoración no encajaban en su visión que estaba por acabar de definirse. Sin embargo, con el tiempo, tanto los que se quedaron en Berna como los que se fueron, se sentían llamados por su fe a comprometerse más profundamente con sus contextos.

La Comunidad de Chapinero

Aunque los que se fueron nunca volvieron a la congregación de Berna, tampoco se mantuvieron desconectados por mucho tiempo. Unos meses después de la llegada de Arévalo, algunos miembros anteriores de Berna se encontraron por casualidad en cines y en universidades. Después de estos encuentros casuales, los jóvenes se dieron cuenta de que querían seguir viéndose y reencontrarse con otros. “Entonces nos reuníamos los domingos a cantar,” recuerda Ricardo Esquivia, miembro fundador que se alejó de Berna después de la llegada de Arévalo. “Entonces Judy [la hija de Geraldo y María Stucky] nos dijo, ‘Bueno, si ustedes realmente están interesados en eso, ¿por qué no invitan a mi papá?’... Entonces dijimos, pues sí, invitémoslo. Entonces escribimos a él una carta y así lo mandamos”.⁵⁷ A Gerardo y Mary Hope Stucky se les había encargado como padres sustitutos de muchos de los exalumnos de Cachipay pero, en ese momento, ellos estaban pastoreando en los Estados Unidos. Sin embargo, los Stucky respondieron positivamente a la petición y para mayo de 1973, ya se habían establecido en Bogotá.⁵⁸

A este grupo de antiguos miembros de Berna pronto se les unieron otros de los ex alumnos de Cachipay que vivían en Bogotá, y empezaron a reunirse con regularidad en el apartamento de la familia Stucky en el barrio Chapinero.⁵⁹ Sin embargo, para el grupo era claro que no quería convertirse en iglesia. “Estabamos muy prevenidos con tener otra iglesia con un pastor y cosas así,” dijo Luis Correa miembro del grupo de Chapinero. “Y que, de pronto, la experiencia se repitiera otra vez. Eso no lo queríamos. Entonces dijimos, no pensemos en iglesia por ahora. Nos reunimos, hablamos, charlamos, cantamos lo que sea, pero nada de iglesia. Es un grupo de amigos, ex-alumnos y cosas así”.⁶⁰ “Queremos estudiar la Biblia,” dijo Ricardo Esquivia. “Queremos trabajar. Queremos todo eso. Pero no queremos que esto se vuelva una iglesia, porque nosotros no creemos en eso.”⁶¹ Entonces el grupo de amigos y los graduados de Cachipay empezaron a reunirse con regularidad a cantar, estudiar la Biblia, y visitarse mutuamente, pero sin ningún tipo de compromiso formal de iglesia u organización. En vez de fundar una nueva iglesia, su meta era promover el tipo de comunidad y conexión que consideraban era central a su fe en el pasado. “Nos sentábamos alrededor en cojines en el piso y sacábamos las sillas de las duchas en las mañanas” recuerda Pedro Stucky, “y compartíamos el liderazgo y rotábamos la enseñanza. Entonces esa era un poco la visión de Chapinero”.⁶²

En este espacio íntimo, los jóvenes menonitas pudieron integrar su fe con sus recientes experiencias de vida. Aunque no fue así para todos los que dejaron la iglesia de Berna, un grupo de ex alumnos de Cachipay y miembros fundadores de la comunidad de Berna se involucraron en diferentes compromisos políticos y sociales a través de finales de los años 60 y comienzos de los 70. Movimientos estudiantiles explotaron alrededor del mundo en 1968 en países tan diversos como Alemania, Francia, Estados Unidos y México. Colombia también vio emerger un movimiento estudiantil en 1968, aunque nunca alcanzó la organización ni duración de los movimientos en esas naciones.⁶³ A pesar de su transitoriedad, el movimiento logró cuestionar exitosamente

el sistema de educación de Colombia, protestó por el imperialismo norteamericano y propugnó por los derechos de los trabajadores y campesinos colombianos.⁶⁴ En ese momento, muchos movimientos se entrecruzaron con la vida universitaria, llevando a estudiantes a participar con Alianza Nacional Popular (ANAPO), Juventudes Comunistas (JUCO), y el programa social de Camilo Torres a través de El Frente Unido.⁶⁵ Mientras que todos estos grupos tenían sus propias metas y propósitos, en general todos promovían una preocupación por la sociedad y cuestionaban las relaciones neocoloniales.

Para algunos jóvenes menonitas en este tiempo, estas fuerzas mejoraban sus propios intereses políticos y sentido de responsabilidad. Ricardo Esquivia, graduado del Colegio Americano de Cachipay, quien había sido miembro fundador de Berna y participante en los inicios de la comunidad de Chapinero, también era estudiante de Derecho en la Universidad Externado en Bogotá a inicios de los años 70. Debido a su propio interés en el cambio político y la influencia del ambiente universitario, se involucró en la ANAPO, El Frente Unido, y del gobierno estudiantil de esa universidad. A través de estos contactos empezó un voluntariado con esfuerzos de alfabetización en barrios marginales de Bogotá.⁶⁶ Junto con Luis Correa, otro ex alumno de Cachipay, estaban trabajando con organizaciones en desarrollo de comunidades como *Save the Children*.⁶⁷ Incluso otros como Pedro y Pablo Stucky habían dejado Colombia para estudiar en los Estados Unidos y Europa durante estos mismo años. Mientras estuvieron en el exterior participaron en movimientos contra la guerra de Vietnam y trabajaron con iniciativas sociales en el contexto de los Estados Unidos.⁶⁸ Todas estas influencias se combinaban con la atracción natural de estos jóvenes menonitas por cuestiones políticas y sociales más amplias. Al momento de la separación en Berna, se dieron cuenta de que ellos querían incorporar estos compromisos a su práctica de fe. Esquivia recuerda, “ese estilo de la iglesia, lo que se hacía, realmente no me llenaba. Y yo en esa época estaba en búsqueda de respuestas. Y... en búsqueda de respuestas sociales, respuestas políticas. Y no había correlación entre lo que se decía en la iglesia y lo que se vivía”.⁶⁹ Pablo Stucky describió la comunidad de Chapinero así:

.....

Fue reconectar con amigos... de la infancia quienes estaban esperando para crear una comunidad de fe y alabanza [en alguna parte] donde pudieran explorar y entender su comunidad de fe y también con y a través de los cuales crear sentido de las realidades sociales y políticas a las que se estaban enfrentando. Entonces pienso que ese fue el verdadero fermento.⁷⁰

.....

Para aquellos que dejaron Berna, la comunidad de Chapinero y la fraternidad que había fomentado había ayudado al avance de la integración de sus convicciones espirituales menonitas con compromisos de acción social. Primero, los tiempos de adoración y estudio bíblico que se llevaban a cabo en el apartamento de los Stucky estaban abiertos a una gran variedad de perspectivas. Aunque Gerald Stucky preparaba la mayoría de los estudios y devocionales, también permitía el desacuerdo y la discusión. “Unos no nos quedábamos callados,” recuerda Esquivia. “Pues, éramos jóvenes inquietos. Demasiado inquietos a veces. Y, y le discutíamos y de todo, nos poníamos bravos... Para Don Gerald tampoco fue fácil. Tenía que tener mucha paciencia, mucho amor sobre todo en esta época de muchachos de Cachipay, para no echarnos”.⁷¹

Adicionalmente a las discusiones y el espacio de comunión del apartamento de Chapinero, algunos usaron el tiempo de todo el grupo como punto de partida para explorar más a fondo temas de fe y de acción social. Después de los servicios en el apartamento, un grupo pequeño se iba a continuar sus conversaciones a un café cercano llamado La Colonial. “Entonces nosotros nos reuníamos los domingos allí, pero teníamos reuniones de análisis de contexto, análisis de lo que está pasando”.⁷² Era un grupo muy particular el que se reunía en La Colonial para debatir la realidad política colombiana y su relación con la vida y práctica cristiana, pero las discusiones del café alimentaban la discusión inclusiva dentro del grupo de Chapinero.⁷³ Incluso en estos primeros años, el grupo, como un todo, expresaba su compromiso con el cambio social de maneras pequeñas, en 1974, por ejemplo, ellos apoyaron becas para 30 estudiantes en el Colegio Americano de Cachipay y donaron fondos para mantener el comedor allí.⁷⁴

El grupo de Chapinero, inicialmente, no quería formar una iglesia “formal” hasta que hubieran trabajado en su llamado y aprendido a integrar a nuevas personas a la comunidad. Este trabajo tuvo sus frutos y cinco años después, pidieron aprobación a la Mesa Directiva de la Iglesia Menonita para formar una congregación formal y unirse a la denominación.⁷⁵ En los siguientes años el grupo de Chapinero evolucionó hasta convertirse en la Iglesia Menonita de Teusaquillo, la segunda congregación menonita en Bogotá. La autorreflexión con propósito durante los años en los que se reunieron en el apartamento de los Stucky y en La Colonial también sirvieron al resto de la iglesia. En los años 80 muchas de las personas que habían hecho parte en los primeros años en Bogotá ayudaron a liderar la Iglesia a través de la exploración de sus raíces anabautistas y de un examen cercano de la relación entre el contexto colombiano y la misión de la iglesia, llevando a que participaran en temas como objeción de conciencia, educación para la paz y desarrollo comunitario.

Crecimiento y ministerio social en Berna

La urbanización seguía siendo una fuerza en Colombia, pero las increíbles tasas de crecimiento de los 60 se estabilizaron en los 70. Para los menonitas en Bogotá, esta década fue un tiempo de ajustes y autorreflexión en una fase de crisis. Mientras tanto,

sus números continuaron creciendo. Aunque la membrecía en las iglesias menonitas rurales se mantuvo relativamente estable entre los años 60 y finales de los 70, en Bogotá creció a un ritmo acelerado. Para 1977 la congregación de Berna contaba con 260 miembros, y este número no incluía las docenas que participaban en el grupo de Chapinero.⁷⁶ A pesar de la pérdida de miembros fundadores a través de la transición de inicios de los 70, los números de la membresía en Berna daban testimonio de la continua fuerza de crecimiento de la congregación.

Aunque la congregación de Berna no pasó por un proceso intencional en cuanto a la relación entre la acción social y la fe cristiana, ellos también evolucionaron hacia un modelo de iglesia que estuviera más integrada con las necesidades del contexto local. En 1975, el pastor Antonio Arévalo notó que la iglesia “ha tenido por bastante tiempo, una inquietud de prestar servicio social como parte complementaria” a los otros ministerios de la iglesia.⁷⁷ En efecto, para finales de los años 70 habían desarrollado dos importantes ministerios que buscaban satisfacer las necesidades de los asistentes a la iglesia local o de las personas de los barrios cercanos. El primero fue una guardería que abrió en 1977 con la intención de cuidar a los hijos de madres jóvenes que estaban asistiendo a la iglesia. A mediados de los 70 algunas de las madres solteras del barrio cercano de Policarpa empezaron a asistir a la iglesia de Berna y para 1977 Gloria Figueroa, miembro de Berna, estaba dirigiendo la guardería para estos y otros niños.⁷⁸ Aunque la guardería sólo duro dos años, conectó de manera más profunda la iglesia al contexto local y a personas del barrio que no encajaban en el modelo de “clase media” para el que la iglesia había sido originalmente diseñada.

El segundo ministerio desarrollado por los miembros de Berna en la década de los setenta fue un hogar para ancianos. Olivia de Bastidas, una de los primeros miembros de la Iglesia de Berna, tenía un deseo particular de servir para satisfacer las necesidades de las mujeres mayores en su barrio. En la Asamblea Mundial Menonita en Curitiba, Brasil, en 1972, ella compartió un informe de los ministerios de mujeres en las iglesias menonitas colombianas, incluyendo su ministerio con los ancianos.

.....

Cuando ve disminuir cada día su capacidad física y se da cuenta que para su familia va convirtiéndose en una persona marginada por la edad, por sus limitaciones físicas, económicas y sociales, y a veces por la religión, es cuando debe sentir el consuelo de pertenecer y contar con un albergue cristiano. Siento personalmente que el Señor ha puesto esa inquietud en mi corazón.⁷⁹

.....

Olivia de Bastidas se reunió con un grupo de mujeres de diferentes iglesias evangélicas y empezaron a pedir apoyo para constituir un hogar para ancianos. Muchos grupos de mujeres donaron suministros y dinero para este proyecto y, en 1973, empezaron a arrendar un lugar para usar en el Hogar Bondad de Dios.⁸⁰ El esfuerzo inter eclesial decayó unos años después pero, para 1976, se dio un impulso para que hubiera un hogar menonita para ancianos. El hogar empezó a funcionar ese mismo año, y tres años después compraron su propio edificio.⁸¹ En esos años la misión del Hogar Cristiano La Paz era “brindar un hogar, amor y protección al mayor número posible de ancianos sin recursos suficientes y sin otra posibilidad de recibir ayuda y atención adecuadas”.⁸² Los que trabajaban allí y lo apoyaban vieron su trabajo como intercultural y no solo como un “ministerio de misericordia”. “La situación de la ancianidad nos desafía como menonitas cristianas a resistir la presión de la sociedad moderna de dispersar y disgregar a las familias”.⁸³

La guardería y el hogar para ancianos fueron ministerios que se desarrollaron originalmente en respuesta a las necesidades humanas que rodeaban al templo de la Iglesia de Berna. Estos ministerios se concibieron y se nutrieron por la compasión y el compromiso de fe de las mujeres de Berna y no por la misión o el pastor. A las mujeres como Figueroa y De Bastidas fueran guiadas por sus convicciones de fe a dedicar horas, semanas y años estableciendo nuevas maneras de expresión del amor de Dios en su barrio y, a la vez, sus acciones dieron forma a la iglesia de la cual eran parte. Estos ministerios también marcaron un rompimiento entre los primeros años de formación comunitaria de Berna y su maduración como iglesia conectada y receptiva en su contexto urbano. De esta manera, la comunidad de Berna estaba siguiendo una trayectoria similar a las iglesias rurales en Cundinamarca e incluso a la comunidad de Chapinero, abriéndose lentamente a las posibilidades de comprometer sus contextos particulares como una parte central de su testimonio cristiano.

Desarrollos Urbanos Paralelos: Ibagué y Girardot

Al mismo tiempo que la congregación de Berna y el grupo de Chapinero estaban creciendo en su identidad urbana en Bogotá, las congregaciones menonitas en Ibagué y Girardot también estaban enraizándose en nuevos contextos urbanos. La iglesia en Ibagué empezó, en parte, como resultado de las mismas fuerzas de urbanización que llevaron a jóvenes menonitas a Bogotá. Sin embargo, en Ibagué, este movimiento fue parcialmente facilitado por la misión. Tan pronto como los estudiantes empezaron a graduarse del Colegio Americano, la misión animaba a los estudiantes que tenían el don para enseñar a que continuaran su educación en la Escuela Normal Presbiteriana en Ibagué. Aunque los presbiterianos dirigían varios colegios de bachillerato en otras ciudades como Bogotá y Barranquilla, la escuela de Ibagué era el principal centro de entrenamiento para profesores. Puesto que pretendían tener menos profesores misioneros, la Misión Menonita les ofrecía a los graduados de Cachipay la oportunidad de capacitarse como profesores en la Escuela Normal, siempre y cuando estuvieran dispuestos a enseñar la misma cantidad de tiempo en uno de los colegios menonitas.⁸⁴

Los presbiterianos también tenían un Instituto Bíblico en Ibagué y muchos menonitas estudiaron allí antes de pertenecer a un ministerio.

En estos años no había iglesia menonita en Ibagué, pero el número de estudiantes menonitas en la Escuela Normal era sustancialmente suficiente, con frecuencia entre tres y siete, como para que pudieran formar entre ellos una comunidad menonita pequeña. En estos años, la Iglesia Presbiteriana en Colombia era muy similar en prácticas y doctrina a la Iglesia Menonita, así que los lugares eclesiales eran cómodos para los estudiantes. Adicionalmente, en 1961 la misión mandó a Glendon y Reitha Klaassen para trabajar como profesores en la Escuela Normal.⁸⁵ No se esperaba que empezaran una iglesia, pero ellos sí trabajaron como mentores y tenían presencia menonita para sus estudiantes en la Escuela Normal.

En 1964, Armando y Eunice Hernández se trasladaron a Ibagué con el propósito expreso de empezar una iglesia menonita allí. En ese momento, sólo había otras tres iglesias evangélicas en toda la ciudad.⁸⁶ Armando había sido un líder importante de la Iglesia Menonita durante los años de La Violencia y recientemente había obtenido su grado en teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano en Costa Rica.⁸⁷ Él conoció a Eunice en el seminario, y volvieron juntos a Colombia para trabajar en Ibagué.⁸⁸ Por un tiempo los Klassen y los Hernández se reunían con regularidad con los estudiantes menonitas que estaban estudiando en la Escuela Normal, pero al final del año, los Klassen se trasladaron a Cachipay, dejando a los Hernández para que continuaran con el trabajo en Ibagué.⁸⁹ Después del primer culto oficial el 14 de Febrero de 1965, la comunidad empezó a reunirse con regularidad en la casa de esta pareja.⁹⁰ Al igual que en Bogotá, los menonitas decidieron encaminar sus esfuerzos a la plantación de su iglesia en un barrio de clase media de la ciudad.⁹¹

Al principio, todos aquellos que acudían a las reuniones tenían lazos con iglesias menonitas en Cundinamarca, pero lentamente la comunidad que se reunió en el primer piso de la casa de los Hernández empezó a incluir nuevas personas de Ibagué. Se usaron tres estrategias principales para atraer a nuevas personas a la comunidad. La primera fue un extensivo programa de visitas implementado por los estudiantes menonitas de la Escuela Normal. Muchos de ellos habían participado en varios ministerios organizados por la Escuela, incluyendo enseñar en la escuela dominical y liderar cultos en casas.⁹² Aprovechando estas experiencias, la pareja Hernández organizó a los estudiantes en equipos para que fueran puerta a puerta, compartiendo su fe e invitando a los vecinos a la casa de Armando y Eunice.⁹³

Una segunda estrategia fue la participación de la comunidad en una campaña de evangelización por toda la ciudad en 1966. El Servicio Evangelizador para América Latina (SEPAL) organizó la campaña, en la cual las iglesias evangélicas eran las principales protagonistas. Hernández estaba en el comité organizador y él y la iglesia de Ibagué asumieron la responsabilidad de hacer el seguimiento a 150 de las personas que habían respondido durante la cruzada.⁹⁴ Después de la campaña de SEPAL, la

iglesia bautizó ocho nuevos miembros y tuvo una asistencia el domingo por la mañana de 30 a 35 adultos y 15 a 20 niños. Este creciente número significaba que el espacio del garaje del primer piso se estaba llenando rápidamente.⁹⁵

El tercer método usado por la iglesia de Ibagué para llegar a nuevas personas era un programa de radio llevado a cabo por Armando Hernández. Durante sus años en el seminario, Hernández había estudiado radiodifusión, y él sentía que sería posible incorporar el ministerio de radio a la labor de divulgación en Ibagué. Hernández describe la misión y estructura del programa:

.....

El programa se titulaba “La Respuesta.” Y el programa era de forma de una situación familiar, un problema, digamos la violencia en el hogar. Entonces tratamos de orientar a la persona que no es con violencia que se educan los niños... O como un problema con la pareja, fidelidad, cosas así. Como un tema familiar que afectaba la familia. Había música, también... Pero el tema central era la familia.

.... Y además, invitaba si quería conversar con nosotros, o si quería venir a las reuniones de los domingos cuando nos reuníamos. Y algunas personas llegaron para conversar, para abrir sus problemas, recibir una orientación, un consejo. Eso nos ayudó. Todavía hay personas allá, me acaba de llamar esta semana dos hermanas, una señora, que llegó por el programa. Ella escuchó el programa, y llegó y entonces hizo mucha amistad.⁹⁶

.....

Los oyentes mandaban cartas describiendo sus dificultades familiares y Hernández las leía y les contestaba al aire todos los domingos a la 1 de la tarde.⁹⁷ Sus respuestas incorporaban el evangelio dentro del mensaje, priorizando la paz y armonía en las relaciones familiares. Como resultado del ministerio radial, un gran número de personas que buscaban la paz en sus contextos familiares, empezaron a reunirse en la iglesia en esos años. El evangelismo personal, en conjunción con estas estrategias de divulgación, le permitió a la iglesia crecer haciendo insuficiente el espacio que tenían en la casa de Armando y Eunice. Para finales de 1967, la membresía de la iglesia había alcanzado las 24 personas y la comunidad empezó a buscar un lugar más grande.⁹⁸ Ese mismo año la comunidad compró un lote en una de las avenidas principales de Ibagué, con ayuda de un préstamo de los Servicios de Extensión de la Iglesia (Church Extension Services) e inició la construcción unos años después.⁹⁹

A medida que la iglesia crecía, se formó un grupo de mujeres que empezó uno de los primeros ministerios en la iglesia dirigido por laicos que se centraba en otros aspectos además del evangelismo. Una de las principales preocupaciones de las mujeres en la iglesia menonita en este tiempo era la falta de recursos económicos en los hogares de los miembros de la iglesia, un problema que era particularmente retador para las mujeres como principales administradores del hogar.¹⁰⁰ En respuesta a estas preocupaciones, las mujeres de la iglesia de Ibagué contrataron a una mujer que no era de la iglesia para que diera clases de cocina, higiene y trabajos manuales a las mujeres del grupo, habilidades que aumentaban los ingresos familiares además de ayudarles a dirigirlos más eficientemente. Cerca de 20 mujeres asistían cada semana, de trasfondos evangélicos y no evangélicos.¹⁰¹

En esos años, Girardot fue la tercera ciudad que se constituyó, después de una decisión formal de la Mesa Directiva en 1972. Al principio, pastores menonitas de todas partes de Cundinamarca se rotaban para visitar Girardot los fines de semana para mostrar películas y hacer visitas. Sin embargo, poco después, una familia ofreció su casa para que se realizaran servicios regulares y así se empezó a formar una comunidad. En 1973 Julia y Vidal Jiménez se mudaron a Girardot como pastores residentes, después, ellos fueron reemplazados por otra pareja joven menonita, Luis Lugo y Otilia Garzón. Finalmente, tres o cuatro familias principales surgieron para la fundación de la nueva congregación y ellos invitaron a sus amigos, compañeros de trabajo y otros familiares para que vinieran a los servicios. En estos años también construyeron un edificio para la iglesia para sus reuniones.¹⁰² Hacia finales de los años 70, la Iglesia Menonita de Colombia contaba con dos comunidades en Bogotá, una en Ibagué y una en Girardot, además de las originales congregaciones rurales en Cundinamarca.

Unidad a través de la división urbano-rural

Cuando miles de emigrantes se fueron a Bogotá, los creyentes menonitas los siguieron, muchas veces por sus propias razones económicas. Sin embargo, su migración pronto se volvió una oportunidad de misión en un nuevo contexto urbano. No obstante, las respuestas iniciales a las migraciones urbanas en los 60 se vieron entorpecidas por una serie de retos en los años 70. Algunos de los métodos que habían servido en entornos rurales, basados en una comprensión particular de comunidad, no se podían aplicar directamente a los entornos urbanos. Para los menonitas este periodo fue un tiempo para reformular la forma en que la misión debía proyectarse como respuesta a la urbanización.

Los menonitas en Bogotá continuaron haciendo énfasis en la formación de comunidad como un importante compromiso congregacional pero el contexto urbano los retó a expandir sus perspectivas. En vez de concentrarse solamente en las necesidades dentro de su congregación, ampliaron sus respuestas para incluir las necesidades en los barrios urbanos cercanos y comprometerse con un análisis más profundo sobre la relación entre la fe cristiana y el pecado, la violencia y la opresión estructural. Al mis-

mo tiempo, nuevas comunidades menonitas en Ibagué y Girardot se estaban iniciando, así se cambió efectivamente la balanza de los creyentes menonitas que empezaron a ser principalmente urbanos.

Aunque el centro gravitacional de la vida menonita colombiana estaba lentamente cambiando de las iglesias de la Cundinamarca rural a las urbanas, siempre hubo una continuidad y unidad entre las congregaciones. Parte de esto tenía que ver con el hecho de que en las nuevas iglesias urbanas un buen número de sus miembros tenía fuertes lazos con las iglesias históricas rurales, y ellos trajeron sus prácticas de adoración con ellos. Otilia Garzón, quien enseñaba en los colegios de la Iglesia y ayudó con la fundación de la iglesia de Girardot, recuerda:

.....

En ese tiempo sí eran muchas cosas en común... En ese tiempo sí iguales las liturgias... iguales o parecidas... Las liturgias eran de himnos con himnarios... Tocaba ir al culto con la Biblia con el himnario... Había música del piano, generalmente, porque aquí en La Mesa había quien tocaba piano, en Cachipay había quien tocara el piano, en Anolaima, también... Y la predicación de la Palabra, la lectura de la Biblia había en antifonalmente... Y en Anolaima, pues, era así. En Cachipay igual. En Ibagué igual en ese tiempo. En Girardot, pues, como fuimos los iniciadores, pues, lo llevamos también igual.¹⁰³

.....

Adicionalmente a las prácticas litúrgicas familiares que unían a todas las iglesias en una experiencia de adoración común, había contacto frecuente entre todas las iglesias, tanto rurales como urbanas, a través de la asamblea anual, reuniones de jóvenes y otros eventos. Miembros de otras congregaciones se conocían los unos a los otros y las relaciones personales unían a las diferentes congregaciones de una manera muy fuerte.

Los entornos urbanos trajeron nuevos movimientos, necesidades y personas a las puertas de las iglesias menonitas y, con el tiempo, se fueron transformando las definiciones de unidad y de misión que ellos tenían. Por ejemplo, el pentecostalismo emergente retó a los menonitas a unificar sus prácticas litúrgicas y los hizo pensar más profundamente sobre la fuente y expresión de su unidad. La situación en la Iglesia de Berna puso en primer plano estos asuntos y prácticas litúrgicas con las que los menonitas no estaban familiarizados y que percibían como “gritos, agonía, temblores, miedo y depresión”, causaron que muchos se preguntaran cómo se debía definir la unidad en un mundo evangélico más heterogéneo.¹⁰⁴ “¿Hay algo distintivo acerca de la Iglesia Menonita? ¿Teología? ¿Características de la adoración? ¿Servicio social? ¿Testimonio de paz? ¿Estilo de vida?” se preguntaba el misionero Gerald Stucky en un devocional

en 1976.¹⁰⁵ Los menonitas respondieron a estas preguntas de diferentes maneras en los años siguientes. Compartir unas prácticas litúrgicas comunes se volvió menos importante, mientras que las relaciones entre las iglesias permanecieran como un punto central. El anabautismo se volvió un marco para los menonitas en tanto que comparaban sus tradiciones con movimientos más nuevos como el pentecostalismo. Compartir los compromisos sociales cada vez más, se volvió un importante signo identificable de lo que significaba ser menonita, independientemente de una ubicación rural o urbana.

Las iglesias estaban madurando en un contexto social, económico y político similar, y todas estaban luchando por entender de qué forma las necesidades visibles de las comunidades que los rodeaban afectaban su llamado y su fe. En Bogotá y, especialmente, en las iglesias rurales, había un visible movimiento hacia la acción social como una expresión de la fe. Con el tiempo, y empezando con la evaluación y discusión que se había hecho en el espacio del grupo de Chapinero, el legado de emparejar el ministerio espiritual con el social desembocó en un análisis de contexto y compromisos de paz que abordaban las propias raíces de necesidad en el conflicto colombiano en contextos rurales y urbanos. Sin embargo, mientras tanto, los menonitas continuaban desarrollando nuevas e innovadores ministerios congregacionales que empataran ministerios espirituales con acción social.

Notas capítulo 7.

Comienzos de los Menonitas en la Ciudad: De Formar Comunidad a Ministerio Social

- 1 Alan Udall, "Urbanization and Rural Labor Supply: A Historical Study of Bogotá, Colombia since 1920," *Studies in Comparative International Development* 15.3 (Fall 1980): 71.
- 2 Alan Simmons and Ramiro Cardona, "La Selectividad de la Migración en una Perspectiva Histórica: El caso de Bogotá, 1929-1968," *Economía Colombiana* 90 (Dic 1971): 64.
- 3 Germán W Rama, "Educación Universitaria y Movilidad Social: Reclutamiento de élites en Colombia," *Eco: Revista de la cultura de occidente* 20.2 (1969): 54.
- 4 James D. Henderson, *Modernization in Colombia: The Laureano Gómez Years, 1889-1965* (Gainesville, Florida University Press of Florida, 2001), 246.
- 5 Carta de Laverne Rutschman a John Thiessen, 12 oct 1953.
- 6 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 7 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 8 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 9 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 10 "You Shall Be My Witnesses in Bogota," *Colombian News* No. 39 (Aug 1964); carta de Menonite Mission in Colombia (Janet Soldner) a Board of Missions, March 23, 1966.
- 11 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 12 Carta de Laverne Rutschman a John Thiessen, 12 oct 1953; O.A. Waltner, "Report to the Board of Missions on the trip to the Mennonite Mission in Colombia, May 27-June 16, 1958," recibida 19 de junio 1958, Mennonite Church USA Archives, North Newton, Kansas.
- 13 Orland A. Walter, "Report to the Board of Missions on trip to the Mennonite Mission in Colombia," May 27 to June 16, 1958.
- 14 Helen y Arthur Keiser, "Report to the Board of Missions," July 1 to December 31, 1959, Mennonite Church USA Archives, North Newton, Kansas.
- 15 Arthur Keiser, "Observations Considering the Opening of Work in Bogotá," Jan 6, 1961.
- 16 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 17 "Mission to Bogota Begins," *Colombian News* No. 38 (Mar 1964); Howard y Marlene Habegger, entrevista por Elizabeth Miller, 25 Jan 2008.
- 18 Howard y Marlene Habegger, entrevista por Elizabeth Miller, 25 ene 2008.
- 19 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 20 Howard y Marlene Habegger, entrevista por Elizabeth Miller, 25 ene 2008.
- 21 Howard Habegger, "Toward a Mission Strategy to the Emerging Urban Middle Strata in Colombia" (PhD diss., Claremont School of Theology, 1970), 29.
- 22 Habegger, "Toward a Mission Strategy," 106.
- 23 "Bogotá," *Colombian News*, No. 44 (April 1966).
- 24 Howard Habegger to Members of the Mission Board, "Progress Report on Bogota Church," April 6, 1966.
- 25 Erland Waltner, Report to the Board of Missions, Summer Service Sabbatical Trip to South America, June-August, 1966.
- 26 "Bogota Church to Build," *Colombian News* No. 45 (Aug 1966).

- 27 Howard Habegger to Members of the Mission Board, "Progress Report on Bogota Church," April 6, 1966.
- 28 Howard y Marlene Habegger, entrevista por Elizabeth Miller, 25 ene 2008.
- 29 "Bogota Church to Build," *Colombian News* No. 45 (Aug 1966).
- 30 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 31 Hamblin, 126.
- 32 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 33 "Colombia Progress Report," August, 1969.
- 34 From Howard Habegger to GC Board of Missions, "Supplement to 'Progress Report on Bogota Church' of April 6, 1966," July 20, 1966.
- 35 Memo de Andrew Shelly y William Friesen, "CES loan for Bogota Church," November 22, 1966.
- 36 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 37 Carta de Howard Habegger a Andrew Shelly, August 16, 1966.
- 38 Howard Habegger to Members of the Mission Board, "Progress Report on Bogota Church," April 6, 1966.
- 39 Memo de Andrew Shelly y William Friesen, "CES loan for Bogota Church," November 22, 1966.
- 40 Howard Habegger a Andrew Shelly, March 22, 1967. Folder 16: Bogota Church 1965-1967; "Dedicated to the Glory of God," *Colombian News* 48 (Aug 1967), 3.
- 41 "Change in the Bogota Church," *Colombian News* 58 (Apr 1971), 8.
- 42 "Bogota Church Installs New Pastor," *Colombian News* 62 (Aug 1972), 4.
- 43 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 44 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 45 "Bogota Church Installs New Pastor," *Colombian News* 62 (Aug 1972), 4.
- 46 *Colombian News* 63 (Dec 1973), 3.
- 47 Erland Waltner, "Report to the Board of Missions, Summer Service Sabbatical Trip to South America, June-August, 1996."
- 48 Los miembros de la Junta de Misiones informaron de ello cuando visitaron Colombia, y el misionero Howard Habegger escribió su tesis acerca de estrategias de misión entre la clase media en Colombia. Los antiguos miembros de la iglesia, a su vez, no recuerdan esto como una parte central de la visión de su comunidad.
- 49 Habegger, 106.
- 50 Carta de Howard Habegger a Andrew Shelly, "Progress Report on Bogota Church," April 6, 1966.
- 51 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011; Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 52 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 53 Elvia Sánchez, entrevista por Elizabeth Miller, 21 junio 2011.
- 54 Habegger, 110.
- 55 Habegger, 103.
- 56 Habegger, 104.
- 57 Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012.
- 58 "Farewells and Arrivals," *Colombian News* 64 (May 1973), 1.
- 59 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 60 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 61 Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012.
- 62 Peter Stucky, entrevista por Janna Hunter-Bowman, 8 junio 2010.

- 63 Santiago Castro-Gómez, “Colombia: The ‘Cataluña Movement,’” *Bulletin of the German Historical Institute* ed. Philipp Gassert and Martin Klimke, Supplement 6 (2009), “1968: Memories and Legacies of a Global Revolt,” http://www.ghi-dc.org/files/publications/bu_supp/supp006/bus6_047.pdf: 49.
- 64 Castro-Gómez, 47-48.
- 65 Castro-Gómez, 49; Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012.
- 66 Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012. A pesar de que El Frente Unido se convirtió más tarde en el brazo político del ELN, en este período fue una alternativa política a los tradicionales partidos Conservador y Liberal que buscaba trabajar al nivel de la base en los barrios y pueblos rurales y urbanos.
- 67 Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012. Save the Children USA se fundó en 1932 y empezó a trabajar en Colombia en 1963.
- 68 Paul Stucky, entrevista por Janna Hunter-Bowman, 29 junio 2010; Peter Stucky, entrevista por Janna Hunter-Bowman, 8 junio 2010.
- 69 Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012.
- 70 Paul Stucky, entrevista por Janna Hunter-Bowman, 29 julio 2010.
- 71 Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012.
- 72 Ricardo Esquivia, entrevista por Elizabeth Miller, 12 sept 2012.
- 73 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 julio 2011.
- 74 Gerald Stucky, “Informe del Pastor Consejero,” *Menoticias* Año IX No. 27 (ene-mar 1974), 3.
- 75 Acta de Reunión de Mesa Directiva, Oct 8, 1978. 418. VII.A.1.a Colombia Mesa Directiva 1976-79.
- 76 James Juhnke, “Colombia,” *Mennonite Life* 35.2 (June 1980): 36. <http://www.bethelks.edu/mennonitelife/pre2000/1980june.pdf> [accessed 6 Sept 2012].
- 77 Carta de Antonio Arévalo al Comité Ejecutivo, 4 dic 1976. Folder 417. VII.A.1.a Colombia—Mesa Directiva 1972-75.
- 78 Conversación con Elvia Sánchez, 8 April 2013; Juhnke, “Colombia,” *Mennonite Life*: 36.
- 79 Oliva de Bastidas, “Inquietudes de las Damas: República de Colombia,” informe de la IX Asamblea de Congreso Mundial Menonita, Curitiba, Brazil, 1 junio 1972.
- 80 Howard Habegger, “Colombia Field Trip—GPS Consultation,” May 31-June 10, 1973. 389. VII.A.1.a Colombia 1970-1973; Oliva de Bastidas, “Hogar para Ancianos, La Bondad de Dios,” *Menoticias*, Año IX No. 29 (nov 1974), 2.
- 81 “Oye! Tú También Serás Anciano,” *Menoticias* año 13/1 no. 43 (ene-junio 1985): 16.
- 82 Jaime Prieto Valladares, *América Latina: Misión y Migración: Colección de Historia Menonita Mundial* (Intercourse, Pennsylvania: Good Books, 2010), 155.
- 83 “Oye! Tú También Serás Anciano,” *Menoticias* año 13/1 no. 43 (ene-junio 1985): 16.
- 84 “Five Students in Advanced Training,” *Colombian News* 1 (Apr 1952): 3.
- 85 “Glen Klaassen Family in Ibagué,” *Colombian News* 29 (Apr 1961): 4.
- 86 “National Couple Begins in Ibagué,” *Colombian News* 40 (Dec 1964): 5.
- 87 Hoy en día se conoce como la Universidad Bíblico Latinoamericano.
- 88 “First Colombian Ordained,” *Colombian News* 41 (Apr 1965): 1.
- 89 “New Work Begins in Ibagué,” *Colombian News* 41 (Apr 1965): 2; “Klaassens to Head School in Cachipay,” *Colombian News* 43 (Dec 1965): 2.
- 90 “New Work Begins in Ibagué,” *Colombian News* 41 (Apr 1965): 2.
- 91 “Ibagué Work Moves Forward,” *Colombian News* 47 (Apr 1967): 1.

- 92 “60 Witnesses for Christ in Ibagué,” *Colombian News* 34 (Dec 1962): 5.
- 93 “Ibagué Work Moves Forward,” *Colombian News* 42 (Aug 1965): 6.
- 94 “Ibagué Work Moves Forward,” *Colombian News* 47 (Apr 1967): 1; Erland Waltner, Report to the Board of Missions—Summer Sabbatical Trip to South America, June-August 1966.
- 95 “Ibagué Work Moves Forward,” *Colombian News* 47 (Apr 1967): 1.
- 96 “Ibagué Work Moves Forward,” *Colombian News* 47 (Apr 1967): 1.
- 97 “Radio Ministry in Ibagué,” *Colombian News* 49 (Dec 1967): 5.
- 98 “Property Available to Ibagué Church,” *Colombian News* 48 (Aug 1967): 5.
- 99 “Lot Purchased in Ibagué,” *Colombian News* 49 (Dec 1967): 4; “Two Significant Events in Ibagué,” *Colombian News* 50 (Apr 1968): 4; “Twenty-Five Years in Colombia,” *Colombian News* 56 (Aug 1970): 3.
- 100 Oliva de Bastidas, “Inquietudes de las Damas,” informe del IX Congreso Mundial Menonita, Curitiba, Brazil, 1 junio 1972.
- 101 Oliva de Bastidas, “Inquietudes de las Damas,” informe del IX Congreso Mundial Menonita, Curitiba, Brazil, 1 junio 1972; *Menoticias*, Año VIII No. 20 (feb-abr 1972), 4. 389.VII.A.1.a Colombia 1970-73.
- 102 Otilia Garzón, entrevista por Elizabeth Miller, 8 nov 2012.
- 103 Otilia Garzón, entrevista por Elizabeth Miller, 8 nov 2012.
- 104 “Minutes of Staff Meeting,” May 13, 1974. 417. VII.A.1.a Colombia-Staff Mission Meetings, 1974-1978.
- 105 “Minutes of Staff Meeting,” Oct 12, 1976. 417. VII.A.1.a Colombia-Staff Mission Meetings, 1974-1978.

Capítulo 8

La Vida Eclesial de Los Hermanos Menonitas en el Valle Rural durante la Urbanización

En los años que siguieron a la época de La Violencia, la expansión en Cali y la cantidad que la misión invertía allí algunas veces le restaba importancia al crecimiento del área rural del Valle que era más lento y menos gradual. A pesar de su desestimada presencia, estas iglesias rurales fueron impulsadas por ministerios dinámicos y líderes comprometidos durante la década de los sesenta. Puesto que había menos involucramiento de los misioneros y menos estudiantes del Instituto Bíblico en el Valle, surgieron líderes laicos y pastores locales dedicados como actores importantes para sostener y apoyar estas comunidades. Grupos congregacionales especiales como los de los jóvenes, los de hombres y mujeres jugaron un papel fundamental, no sólo para evangelizar, sino también para mantener las relaciones entre las iglesias rurales y las de Cali. Finalmente, las escuelas que fueron fundadas y sostenidas por estas iglesias,

surgieron como ministerios congregacionales centrales, dejando el fundamento para una futura participación de la comunidad. Desafortunadamente, la brecha entre las iglesias del campo y de la ciudad siguió creciendo a lo largo del periodo de urbanización puesto que los recursos y crecimiento estaban concentrados en Cali, recrudescida por el traslado del Colegio Los Andes de La Cumbre a Cali.

Principios de la Historia y La Violencia en La Cumbre

En 1947 los misioneros hermanos menonitas llegaron a la Cumbre, el Valle del Cauca, para abrir un colegio para los niños de los misioneros y acompañar a la iglesia evangélica que era liderada por la misionera Ana Woof de la Hermandad de Plymouth. Woof había salido de la región algunos años antes, y para 1947, únicamente tres de los miembros originales tenían contacto con la iglesia. Durante los siguientes tres años, la iglesia se reconstruyó con campañas evangelísticas, programas de escuela bíblica, grupos de jóvenes y visitas a las casas. Para 1950, doce de los primeros miembros de la iglesia habían regresado y la asistencia creció de doce a veinte.¹ Muy pronto, estos primeros creyentes se empezaron a involucrar en el trabajo de la iglesia. Por ejemplo, José Gómez y su esposa se unieron a la iglesia en 1949, y pronto se convirtieron en líderes. Gómez, cultivador y albañil, dirigía la oración del domingo por la mañana y empezó a servir como diácono en 1950.²

A pesar de su crecimiento, la congregación enfrentaba múltiples retos. A diferencia de las iglesias en el Chocó, la comunidad en La Cumbre era atractiva principalmente para las mujeres. Puesto que los misioneros habían modelado una estructura que privilegiaba a los hombres en el liderazgo de la iglesia, era difícil ocupar los puestos administrativos en una congregación que era principalmente femenina.³ Un reto importante era la fuerte influencia de los misioneros dentro de la iglesia. Aunque en 1950 había un pastor colombiano y los diáconos también eran colombianos, tres años después, casi la mitad de los puestos del consejo de la iglesia estaban ocupados por misioneros, un desbalance que incluso los misioneros reconocían como algo que no era sostenible.⁴

Una dificultad adicional que enfrentaba la iglesia era la realidad geográfica de La Cumbre y sus áreas adyacentes. Al igual que los menonitas en Cundinamarca, la mayoría de las personas que se unieron a la iglesia en los primeros años vivía en las áreas rurales y no en La Cumbre. Algunas personas viajaban durante cuatro horas para tener acceso a los cultos, lo cual no les permitía tener la posibilidad de realizar actividades en la noche y limitaba el crecimiento de las relaciones de la comunidad.⁵ Adicionalmente, muchos creyentes de las áreas rurales luchaban por mantener su participación en la vida de la iglesia en La Cumbre debido a la violencia política en el campo, una realidad que mermó la expansión en las veredas fuera de La Cumbre.

Durante la Violencia, los hermanos menonitas en La Cumbre experimentaron muchas de estas realidades de persecución y discriminación al igual que los menonitas en Cundinamarca y los hermanos menonitas en el Chocó. No todos estaban dispues-

tos como José Gómez a unirse a un grupo religioso marginado, lo que hizo que el crecimiento fuera muy lento. En 1952, el misionero Harry Bartel informó que algunos “no deseaban perder a sus amigos”.⁶ Muchos de los que asistían a los servicios no se animaban a unirse porque aparentemente “le temían al sacerdote”.⁷

Sin embargo, existían algunas diferencias entre las regiones. Comparado con el Chocó y Cundinamarca, el departamento del Valle del Cauca experimentó mucha más violencia durante los años de La Violencia. Entre 1946 y 1957, por ejemplo, hubo 4.033 muertes relacionadas con este período en Cundinamarca; en contraste, en el Valle, hubo 13.106.⁸ La violencia también duró más tiempo en el Valle que en otros departamentos.⁹ Mientras que los creyentes en el Chocó enfrentaban más restricciones legales que los del Valle, —especialmente aquellos en las veredas— sufrieron más como consecuencia de una tasa más elevada de violencia en su región. En 1949, por ejemplo, se suspendieron las clases en el Colegio Los Andes debido a “la revuelta política y a los asaltos a las casas por los delincuentes”.¹⁰ Por lo menos en tres ocasiones, la policía interrumpió los cultos en La Cumbre, o irrumpían en las casas de los creyentes en las veredas y los encarcelaban por unos días. Otras veces, entraban a sus casas a buscar y confiscar los libros y tratados. En una ocasión, una multitud de aproximadamente cien personas lanzó piedras al templo de la iglesia durante el culto. La descarga de piedras duró por lo menos hora y media con la congregación atrapada adentro, hasta que finalmente, la policía llegó y dispersó al grupo. Cuando se fueron, había 28 vidrios rotos y un creyente tenía una gran cortada en la cabeza.¹¹ Una de las experiencias más dramáticas de violencia anti protestante ocurrió en 1956 cuando a media noche un grupo prendió fuego a la residencia de uno de los misioneros en La Cumbre. Puesto que un vecino compasivo les había advertido que los iban a atacar, los misioneros Ernest y Elsie Friesen pudieron escapar un poco antes de que el fuego empezara. Aunque el daño producido por el fuego fue mínimo, este suceso golpeó a la comunidad profundamente, especialmente a los misioneros.

El relato del incendio es de gran valor porque es uno de los pocos ejemplos que tenemos de la resistencia de los creyentes en el Valle. Mientras que los misioneros escapaban por la parte trasera, sus compañeros y vecinos se unieron para ahuyentar la multitud que había empezado a reunirse afuera de los dormitorios de los estudiantes donde los misioneros se habían escondido (los dormitorios estaban vacíos por el período de vacaciones). Estos creyentes colombianos trancaron las puertas de la casa para que nadie pudiera entrar y trataron de dispersar la multitud. A una anciana, Amelia, la hirieron mientras trataba de hacer que la multitud se fuera y tuvo que pasar la noche escondida en una zanja. “Ella había escuchado el ruido, vio nuestra casa en llamas, y quería ayudar a rescatar a nuestros hijos”, recordó la pareja Friesen. “A ella la atacaron y le propinaron varias heridas, y tuvo que pasar la noche en el corredor de una casa, abierto y en el frío, porque sus vecinos no iban a permitirle que entrara”.¹²

Además del ejemplo de Amalia, Georgina, miembro de la iglesia de La Cumbre, nos brinda un ejemplo de perseverancia en medio de la persecución. Aun cuando la violencia en el campo llegó a su punto más alto con el sentimiento anti protestante,

Georgina continuó caminando las tres horas y media para ir de su vereda a los servicios de la iglesia los domingos en La Cumbre; con frecuencia, su hija Ester y su nieta María Elvia se le unían. lentamente reunieron una comunidad de doce o más personas que algunas veces las acompañaban en su caminata semanal.¹³ Las mujeres conformaban la mayoría de los miembros de la iglesia en aquellos años, y sus relatos de resistencia y perseverancia contribuyen al enriquecimiento del testimonio de la Iglesia durante la época de la Violencia.

Debido a violencia política en el campo en aquellos años, el alcance en las pequeñas villas y veredas de los alrededores no se puso en marcha hasta mediados de 1950.¹⁴ A medida que la violencia política y la persecución religiosa empezaron a disminuir, los misioneros, los pastores y creyentes se pudieron expandir de La Cumbre a otras comunidades. Salomón Manchola, un pastor educado en la UME, inició un programa extenso de alcance en 1955 visitando veredas como Zelandia y Belén. Muchas de éstas eran áreas donde otras misiones habían trabajado y apoyado a las iglesias locales anteriormente. No obstante, cuando La Violencia alcanzó su pico más alto, muchas de estas misiones se retiraron de las áreas rurales del Valle, dejando docenas de iglesias sin una estructura de apoyo. Un número de éstas se acercó a los hermanos menonitas por propia iniciativa y les pidieron que se unieran a ellas.¹⁵

Aunque estas comunidades técnicamente “rodearon” La Cumbre, trasladarse de una a otra podía ser un proceso largo y laborioso. Un viaje de ida de La Cumbre a Zelandia, por ejemplo, tomaba cinco horas en total, la mitad en tren y la otra a caballo. A pesar de los retos geográficos, para 1958, había por lo menos ocho pequeñas comunidades de los hermanos menonitas en el área rural del Valle, entre las que se encontraban: Sombredrillo, Cisneros, La Guinea, Zelandia, El Rusio, Belén, Jiguales y San José. Algunas estaban conformadas por grupos que se reunían en una casa, mientras que otras, como Jiguales, se habían convertido en iglesias más formales.¹⁶ Las reuniones eran muy similares a las de La Cumbre, pero más íntimas y sencillas, con frecuencia incluían una lectura bíblica, música, un mensaje y ocasionalmente una actividad adicional dirigida a los niños.¹⁷ No todos estos grupos continuaron después de los años cincuenta, pero algunos como Cisneros, Jiguales y San José se convirtieron en congregaciones más permanentes.

La Urbanización y la Creciente División entre la Ciudad y el Campo

Las iglesias rurales en el Valle produjeron líderes fuertes, manejaban varios colegios y formaron diversos grupos sociales y de evangelismo, pero la concentración de las iglesias, financiación y crecimiento en Cali frecuentemente opacaban el testimonio de las áreas rurales a nivel denominacional. Las iglesias rurales eran comparadas con las de Cali, y simplemente no podían crecer tan rápido como las congregaciones urbanas. El empleo era escaso lo que conllevaba a que el crecimiento también lo fuera. En 1963, la iglesia de La Cumbre informó que la oportunidad de encontrar sustento

material en el área estaba haciendo que las personas se fueran. “[Hay] un constante cambio en la membresía puesto que los convertidos se ven obligados a buscar empleo en Cali o en otros lugares”, escribió un misionero.¹⁸ Hasta cierto punto, el crecimiento de la iglesia rural se vio limitado por la misma Cali, ya que los miembros de las áreas rurales y posibles miembros migraban de las veredas y villas a la ciudad. Esta fue la otra cara de la moneda de la urbanización; para que Cali creciera, las áreas rurales tenían que disminuir su población.

A pesar de esta realidad demográfica, muchas iglesias rurales y sus líderes se percibían como poco exitosos por la falta de crecimiento de sus iglesias. En 1962, el Comité Regional del Valle informó que mientras la congregación de San José se sentía satisfecha con el liderazgo pastoral de Gildardo Cardona, él se sentía frustrado e insatisfecho porque no veía ningún “aumento en número” en la congregación.¹⁹ En 1966 la congregación de Cisneros informó que ellos no habían crecido notablemente, a pesar de los esfuerzos significativos de alcance que habían hecho.²⁰ Alentados por el rápido crecimiento de las iglesias en Cali, el éxito congregacional se definía por el número de convertidos o lo rápidamente que podía crecer una congregación. El modelo de Cali era, por supuesto, completamente inapropiado para las comunidades rurales que estaban perdiendo integrantes tan rápido como los ganaba Cali, por lo tanto, esto los llevaba a pensar que sus iglesias estaban fallando.

A medida que el personal de la misión y de la denominación y los recursos seguían concentrándose en Cali, la relación entre las iglesias urbanas y rurales se veía marcada por una desigualdad de poder e influencia. Al encontrarse la actividad del centro de los hermanos menonitas en el Valle, la influencia de las iglesias rurales disminuía. Parte de esto era simplemente numérico —las iglesias en Cali eran más grandes— pero el cambio también se daba a nivel rural y estructural. Alejandro Arboleda, cuyos padres fundaron la iglesia en Cisneros y fue donde él mismo creció, describió las diferencias culturales entre el área rural y urbana que continuaron hasta bien pasado el período de la urbanización.

.....

Los hermanos [del campo]...llegaron a pensar que ellos eran muy poca cosa ante los hermanos de la ciudad, muy poca cosa. Y es un complejo de inferioridad ¿no? Y...la iglesia de la ciudad no luchó por, por ayudar a superar ese problema. Entonces ellos [los hermanos del campo] preferían mantener callados, ¿no? Por ejemplo si llegaba un delegado a la convención, delegado del campo, [pasaron] los dos o tres o cuatro días, callados, no hablaban....Solamente las discusiones fuertes, a coloradas que vienen entonces estaban aquí en la ciudad....Así no es cuestión de que estén de acuerdo. Pero ellos no van a manifestar su inconformidad públicamente....Pero lo que sí pueden llegar a su iglesia y allá sí manifestarlo. Entonces van aislando.²¹

.....

Puesto que la cultura urbana promovía el conflicto de manera más directa y abierta, la cultura rural favorecía lo opuesto, las voces urbanas empezaron a dominar en los espacios denominacionales.

Además de estas diferencias culturales, la estructura del Comité Regional del Valle se inclinaba hacia las iglesias de Cali. Todos los pastores del Valle pertenecían al Comité y se esperaba que asistieran a las reuniones mensuales, pero éstas siempre se celebraban en Cali, haciendo que fuera relativamente fácil para los pastores de Cali y mucho más difícil para los de las áreas rurales.²² Puesto que la administración, el dinero, la educación y las iglesias de los hermanos menonitas ya estaban concentrados en la ciudad, con el tiempo, estos desequilibrios culturales y estructurales llevaron a las iglesias rurales a marginalizarse cada día más dentro de la denominación. “La iglesia del campo siempre estuvo más bien marginada, ¿sí? La iglesia de la ciudad nunca se preocupa por mucho por...la iglesia del campo. Y la gente del campo está acostumbrada a que, eh, todo está bien ¿no?”²³ El traslado del Colegio de Los Andes de La Cumbre a Cali, una institución representativa para la iglesia rural, simbolizó las diferentes maneras en que la urbanización afectó tanto a iglesias rurales como urbanas.

El Colegio de Los Andes se traslada a Cali

Durante el primer período de urbanización, el Colegio de Los Andes permaneció como una importante institución de la iglesia que funcionaba en el área rural. A medida que disminuyó la necesidad de tener colegios cristianos de primaria debido a que las escuelas públicas mejoraron, sin embargo, el colegio empezó a evaluar su visión y misión. Cuando el colegio recibió la licencia del gobierno en 1962, los administradores empezaron a considerar la posibilidad de ofrecer el bachillerato. Parte del ímpetu provino de los padres de familia, quienes querían que sus hijos tuvieran una educación secundaria de calidad con un énfasis evangélico.²⁴ En la reunión del Comité Ejecutivo en 1963, la directora del colegio, Lillian Schafer defendió vehementemente la idea de expandir el colegio a la secundaria. Desde 1955 hasta 1962, Schafer permaneció en el comité, sólo seis de los 31 estudiantes hermanos menonitas que se graduaron de Los Andes hicieron el bachillerato; ninguno de los seis pudo terminar debido a limitaciones financieras.²⁵ Teniendo en cuenta sus estadísticas, Schafer concluyó:

Es triste saber que 25 de los que graduaron del Colegio no pudieron continuar sus estudios y la razón puede ser que la Misión no ha ofrecido las mismas oportunidades como ofreció para la primaria....Entonces, parece que nuestros esfuerzos evangelísticos son en vano si no preparamos lugares para la educación secundaria para ayudar también a estos creyentes jóvenes durante sus primeros años de adolescencia.²⁶

Aunque, en parte, la razón para abrir el bachillerato era permitirles a los jóvenes de su propia iglesia acceder a un nivel de educación superior —y luego, con la esperanza de que ésta sirviera para trabajar en la iglesia— la denominación también esperaba seguir teniendo una presencia positiva en las vidas de los estudiantes que habían aceptado una fe evangélica durante los años de la primaria. Noventa por ciento de los graduados de Los Andes proclamaba su fe evangélica después de terminar sus estudios, pero sin tener un ambiente evangélico en la secundaria para nutrir esa fe, a Schafer le preocupaba que estos estudiantes estuvieran en riesgo de perder todo lo que habían logrado.²⁷ En respuesta a estas preocupaciones, los hermanos menonitas decidieron trasladarle la responsabilidad de los tres primeros grados de primaria a iglesia de La Cumbre en 1964 y empezar la secundaria en el Colegio de Los Andes.²⁸

No obstante, sólo dos años más tarde el colegio tomó la decisión de trasladarse a Cali porque no pudo obtener la licencia nacional en La Cumbre debido a la dificultad de llevar profesores calificados para trabajar en un pueblo pequeño. Igualmente, cambiaron el nombre a Colegio Américas Unidas.²⁹ Por supuesto, con el tiempo, este traslado afectó la población de estudiantes y el enfoque principal cambió de servir a la juventud de la Iglesia para proporcionarle a los jóvenes de una comunidad más amplia educación secundaria con base en principios de la fe. Sin embargo, el traslado a Cali ocasionó otros problemas, ya que el colegio se vio obligado a depender más de los subsidios de la misión.³⁰ Hubo muchas discusiones en cuanto a la posibilidad de cerrar el colegio, sin embargo, lo mantuvieron abierto y creció hasta el punto que llegó a ser auto sostenible. Hoy en día es el único colegio colombiano de los hermanos menonitas que seguía funcionando. La transición a Cali salvó al Colegio de Los Andes de la extinción y le permitió servir a un número mayor de estudiantes, a pesar de que esto constituyó una pérdida significativa para las iglesias del área rural del Valle.

El liderazgo en las congregaciones del campo

La transición de Los Andes a ser Américas Unidas fue tan sólo un símbolo del gran magnetismo que ejerció Cali para los líderes de la iglesia de los hermanos menonitas. Muchos de los pastores de las zonas rurales también finalmente se trasladaron a Cali para servir en las iglesias de la ciudad. Como resultado, la migración del área rural del Valle a Cali fue principalmente en una dirección. Puesto que Cali tendía a atraer pastores de la región y sólo unos pocos dejaron Cali para servir en las iglesias rurales, el liderazgo en las áreas rurales dependió más de la dirección de pastores locales que se quedaron en la región durante el período de su ministerio. Gildardo Cardona fue uno de ellos y su historia ilustra las luchas y fortalezas particulares de las iglesias rurales del Valle de este período. Cardona se unió a la Iglesia a finales de los años 50. Al principio, sirvió como obrero, después, se convirtió en pastor. Hacia finales de su carrera ministerial, después de varias décadas, había pastoreado cuatro de las iglesias rurales del Valle.

Un día, a finales de los años 50, mientras Cardona bajaba la montaña hacia su finca a medio camino del valle, se encontró con un servicio al aire libre en una pequeña vereda de Jiguales. Carlos Agudelo, pastor de la iglesia de los hermanos menonitas en La Cumbre, estaba dirigiendo el servicio. Cardona había participado antes en una comunidad de Testigos de Jehová —la denominación estaba incursionando en el campo en Colombia en este tiempo— pero ésta no había llamado su atención. Francamente, el servicio de ese día tampoco le pareció llamativo, aunque recuerda haber disfrutado los himnos.

Sin embargo, poco tiempo después, Cardona tuvo una visión que cambió todo. Cuando se despertó de su visión, tenía un intenso deseo de estudiar las escrituras. Después de encontrar una Biblia, empezó a leerla aunque le pareció difícil de entender.

.....

La leí toda, porque me parecía que allá había muchas más cosas que, para que, yo quería, porque me despertó ese deseo como de conocer, conocer, conocer. La leí por tercera vez. Entonces cuando la leí por tercera vez, ya me dió mucho deseo fue de seguir de estudiar la Biblia ya a fondo. En esos días estaban dando unos estudios en La Cumbre. Entonces comencé a asistir.³¹

.....

A lo largo de estos estudios bíblicos, Cardona se conectó con la Iglesia de los Hermanos Menonitas en La Cumbre, la única congregación establecida de los hermanos en el área rural en ese entonces.

En ese tiempo Cardona estaba viviendo con su pareja, Blanca Motato, y sus tres hijos en la finca de la familia. Ella también se convirtió al evangelio, pero sus dos hijos no se pudieron bautizar en la iglesia porque Gildardo y Blanca nunca se habían casado por lo civil. A mediados del siglo veinte, el matrimonio civil todavía era relativamente raro en las áreas rurales, pero era algo en lo que los misioneros insistían como prerrequisito del bautismo. Cardona recuerda cuando ellos decidieron que se debían casar: “Cuando ya entramos al evangelio de forma, entonces ya yo no sentía paz, no sentía paz. Entonces le dije a mi esposa, tenemos que organizar bien, porque esto no puede ser así. Entonces nos casamos.”³² Otras cuatro parejas se casaron junto con Gildardo y Motato en la misma ceremonia, algunos de ellos eran familiares de Cardona. En ese tiempo, el matrimonio fuera de la Iglesia Católica era excesivamente raro, Cardona relata que las bodas de ese día fueron los primeros matrimonios civiles oficiados por un juez en La Cumbre.

Poco tiempo después de su boda y bautismo, algunos misioneros invitaron a Cardona a convertirse en obrero —o trabajador evangélico— de la iglesia. En ese tiempo, el Valle del Cauca y el Chocó tenían comités regionales que organizaban y apoyaban esfuerzos para evangelizar y sembrar iglesias, incluyendo a los obreros. Ellos ejercían el papel pastoral y apoyaban a las comunidades de fe y tenían la responsabilidad de la mayoría de las actividades evangelísticas y de enseñanza, aunque ellos no oficiaban bautismo ni impartían la comunión. Gracias a sus esfuerzos y al continuo alcance de la iglesia en La Cumbre, las comunidades de los hermanos menonitas en el área rural del Valle empezaron a afianzarse y a crecer.

Al principio, a Cardona le asignaron un trabajo de medio tiempo en la villa de San José. Miembros de La Cumbre habían hecho algunos contactos en esta área en 1958 y, para 1960, había una comunidad de asistencia de veinte a treinta personas en San José y una escuela de primaria. Después de que el obrero anterior saliera, el Comité Regional votó para instalar a Cardona en San José. Para este tiempo, Motato y Cardona ya tenían cuatro hijos y una finca que mantener. Puesto que este trabajo era de medio tiempo, Cardona mantuvo la finca funcionando, trabajaba durante la semana y viajaba a San José los fines de semana. Él salía de la finca a caballo todos los sábados por la mañana y volvía los lunes. En el último año que trabajó como obrero en la comunidad de San José, ajustó el horario para que no tuviera que estar alejado de su familia sino un día. Después de más de dos años de servicio, Cardona renunció a este puesto, dadas las dificultades que se le presentaban para mantener la finca, estar con su familia, viajar a Cali para las reuniones y los viajes cada semana a San José.³³

Poco tiempo después, Cardona empezó como pastor de tiempo completo en Jiguales. Puesto que la iglesia estaba ubicada arriba de la montaña de su finca, era mucho más fácil equilibrar entre sus responsabilidades familiares y el trabajo pastoral. Durante su servicio en Jiguales, Cardona usó sus habilidades de carpintero para ayudar a la comunidad a financiar y construir el predio para su primera iglesia permanente. Con frecuencia, él realizaba dos cultos los fines de semana para destinar el resto de la semana a visitar a los miembros y personas que asistían a la iglesia. Adicionalmente a este trabajo pastoral, Cardona empezó a tomar cursos por correspondencia con institutos bíblicos de Ecuador y Guatemala. Se levantaba temprano a estudiar antes de empezar el trabajo de la finca o se quedaba hasta tarde después de que su familia se acostaba. “Yo no me podía ir lejos, dejarlos [a la familia] aquí. Entonces yo tenía que estar en eso....Eh, estudiaba aquí, trabajaba allí en las iglesias”. Aunque la misión tenía el Instituto Bíblico en Cali en este tiempo, el Instituto no había iniciado su programa descentralizado todavía. A cambio, a Cardona le pagaban el curso y era tutoriado por Daniel Duque, quien fue un importante mentor pastoral para Cardona.³⁴ Después de servir en Jiguales, Cardona aceptó ser el pastor de la iglesia de Cisneros. Para este tiempo, la descentralización del Instituto Bíblico le permitió estudiar allí con otros miembros de la iglesia. De nuevo, Cardona pudo usar sus habilidades como carpintero para ayudar a la iglesia a construir su propio templo y el colegio. Después, el pastor tomó un tiempo para dedicarse a las labores de su finca, hasta que lo llamaron para que sirviera en La Cumbre, lo que hizo durante otros diez años antes de retirarse del ministerio.

Cardona como líder de la iglesia encarna muchas de las realidades de la vida eclesial en el campo en las décadas de los 60 y los 70. Los obreros y los pastores de las áreas rurales como Cardona tenían obvios dones para el ministerio, pero carecían de una educación o capacitación formal. Por el contrario, su capacitación se basó en una combinación de experiencia, orientación y métodos autónomos de aprendizaje, tales como los cursos por correspondencia que Cardona tomó. Líderes como Cardona recibían un salario inferior al de los de Cali, debido a los reducidos medios financieros de las iglesias, así que ellos debían completar su salario de pastores con otros trabajos o tratar de obtener un puesto en una iglesia urbana.³⁵ Adicionalmente, debido a la ubicación fuera de Cali, estos líderes dedicaban mucho tiempo a los trabajos adicionales para la denominación. Ellos participaban en conferencias y espacios denominacionales pero nunca eran presidentes o secretarios generales. No obstante, ellos tenían varios papeles importantes tales como: vigilar la construcción, crear colegios, mantener cronograma de visitación que se requería para las extenuantes subidas a la montaña, enseñarles a los creyentes a cantar y a leer los himnos, etc.³⁶

Sin embargo, el liderazgo pastoral permanente estaba lejos de ser un hecho, y las iglesias rurales en el Valle del Cauca permanecían sin pastor con más frecuencia que las iglesias en Cali.³⁷ Tampoco tenían la presencia permanente de un misionero, realidades que les permitieron a los miembros laicos tomar iniciativas en los ministerios de sus iglesias. La comunidad de los hermanos menonitas en la vereda de San José, donde Cardona había trabajado como obrero, es un buen ejemplo de la forma en que las iglesias respondieron a la realidad de no tener pastores permanentes. La comunidad soportó esta situación durante toda la década de los 60. Algunas veces el Comité Regional hacía los arreglos para tener a un obrero que acompañara a San José en sus cultos regulares y actividades evangelísticas, pero más frecuentemente, la comunidad era la que proporcionaba sus propios líderes y definía sus ministerios. Algunos de los primeros ministerios de la comunidad de San José consistían en visitar a los enfermos y “ayudar a los pobres”.³⁸ Una vez la iglesia se había establecido, incluyeron prácticas de alcance social y ayuda mutua como parte de su ministerio; en un momento, incluso, consideraron la posibilidad de crear un fondo de emergencias que ayudaría a cubrir los gastos cuando algún miembro se enfermara.³⁹

Debido a su relativa falta de acompañamiento de la misión o del Comité Regional, la congregación en San José asumió la responsabilidad de sus actividades de adoración y discipulado. En 1966, el misionero Ebner Friesen escribió en su informe:

.....

Uno de los misioneros hizo una visita inesperada a este grupo activo que tenía que luchar mucho y encontró a uno de los creyentes, un trabajador laico con muy poca educación, enseñando la Biblia a toda

una casa con adultos y niños. Las personas son muy pobres, reciben muy poca ayuda espiritual del Comité Regional, pero Dios los está bendiciendo.⁴⁰

.....

El mismo año, la iglesia llevó a cabo programas especiales como grupos musicales que tocaban instrumentos andinos tradicionales y eventos sociales que buscaban construir relaciones entre la iglesia y los habitantes de San José.⁴¹ A pesar de encontrarse lejos de Cali y con frecuencia sin un pastor, la comunidad seguía reuniéndose con regularidad, preocupándose por la vida espiritual de todos los miembros, y alcanzando a los habitantes no evangélicos de su vereda.

Los ministerios que se desarrollaban fuera de las iniciativas del liderazgo laico rural eran los mismos organismos que consolidaban conexiones informales entre los creyentes en el campo y en la ciudad en el Valle del Cauca. Las “sociedades” congregacionales y escuelas de primaria eran importantes en este respecto. Ellos proporcionaban un punto de encuentro entre los creyentes del campo y los de la ciudad que se realizaba en espacios más administrativos como las conferencias nacionales. Por supuesto, las sociedades y los colegios eran espacios importantes de evangelismo y de la misión para las congregaciones del campo, pero no se debe ignorar su papel de servir de puente para disminuir la creciente división entre el campo y la ciudad.

El legado más perdurable que dejaron las iglesias rurales en los años 60 y 70 fueron, indiscutiblemente, las escuelas de la iglesia que fueron fundadas por congregaciones en el campo. Los ministerios no sólo atendían a los niños de la comunidad y sus familias en un momento en que la brecha entre las iglesias evangélicas y sus alrededores era muy grande, sino también, proporcionaban un fundamento para los futuros ministerios sociales basados en la congregación. Antes de 1958, no había escuelas de los hermanos menonitas en el Valle además de La Cumbre, debido a la oposición y persecución anti-protestante durante La Violencia. Casi todas las congregaciones que surgieron en la atmósfera relativamente de libertad religiosa después de este período, sin embargo, engancharon su ministerio a una escuela evangélica. Las iglesias de Dagua y Yumbo, aunque eran más urbanas, también empezaron colegios en este tiempo.

Muchas de las veredas en las que había estas congregaciones carecían de escuelas públicas, entonces, estos colegios tenían estudiantes católicos y evangélicos. En efecto, la mayoría de estas escuelas se establecieron porque los padres de la comunidad local los habían pedido.⁴² En las veredas donde había una escuela pública, los padres de familia evangélicos querían una alternativa educativa donde sus hijos no tuvieran que enfrentar discriminación y recibieran una formación en la fe alineada con sus valores familiares. Muchos de estos colegios abrieron poco después de que se establecieran las iglesias, haciéndolos los primeros ministerios de la comunidad de las iglesias en el campo en el Valle.

A diferencia del Colegio de Los Andes, estas escuelas no habían sido ni creadas ni dirigidas por la misión, sino por los fundadores y pastores de los comienzos de la iglesia. Por ejemplo, cuando Gildardo Cardona empezó a dirigir los cultos en San José en 1962, no pasó mucho tiempo para que la comunidad empezara a solicitar que abrieran una escuela. En respuesta a esta solicitud, Cardona empezó a trabajar para encontrar una ubicación segura, una profesora e hizo todas las gestiones necesarias para empezar.⁴³

.....

Inicialmente había una casita donde iba ver a los creyentes. Y allá hacíamos los cultos. Después cuando ya yo estuve allá, yo comencé a trabajar para hacer una escuela. Hicimos una escuela muy buena. Y montamos una maestra....No era que yo les enseñaba y nada, sino que yo estaba allá detrás....cuando yo me vine allá que fue establecida ya escuela y ya mandaron otro pastor.⁴⁴

.....

Las escuelas como la de San José en principio eran pequeñas, tenían entre siete y un poco más de treinta estudiantes.⁴⁵ A pesar del tamaño, el impacto colectivo de algunos colegios llevó a la denominación a desarrollar una estructura de educación primaria formal en sus empresas educativas.⁴⁶

El compromiso de las iglesias con la educación primaria estaba fundamentado en una comprensión de la educación como una oportunidad valiosa de alcance tanto para evangélicos como para católicos. Además de proveer una educación de calidad para los niños de la región, los colegios eran vistos como un instrumento de evangelización para alcanzar niños no evangélicos de la comunidad y, por extensión, a los miembros de su familia.⁴⁷ Aunque al principio sólo las familias evangélicas hacían uso de las escuelas, al haberse acabado el período de La Violencia, había más apertura hacia los protestantes, de tal forma que las familias católicas también estaban interesadas en las escuelas de los Hermanos Menonitas. En 1962, por ejemplo, el Colegio de Los Andes en la Cumbre informó que habían recibido la licencia oficial del gobierno colombiano para funcionar y que muchas familias que no eran evangélicas estaban mostrando interés en ingresar a sus hijos al colegio. Ese año el 45% de los estudiantes pertenecían a familias no evangélicas.⁴⁸ Debido a este nuevo interés en opciones alternativas de educación, los colegios se convirtieron en un lugar principal para las interacciones entre la iglesia y la comunidad local.

Además de la creciente apertura de las familias no evangélicas, los colegios del campo también se beneficiaban del apoyo financiero de la misión. En los años 60 la misión otorgó subsidios para los salarios de los profesores, los costos de operación y

las pensiones de los estudiantes, aunque el nivel del subsidio dependía de la escuela en particular. Por ejemplo, las escuelas más rurales, con frecuencia, sólo recibían subsidios para ayudar a pagar el salario de la profesora.⁴⁹ En contraste, el Colegio de Los Andes, más tarde llamado Colegio Américas Unidas, recibía subsidios para cubrir los gastos de operación y los salarios de los profesores.⁵⁰ Finalmente, los estudiantes que eran creyentes bautizados en una iglesia de los hermanos menonitas podían recibir subsidios para la pensión y asistir al Colegio de Los Andes después de que éste empezó a ofrecer cursos en los niveles superiores.⁵¹ Los colegios usaban las pensiones de los estudiantes u otros recursos para cubrir el resto de sus gastos, pero el apoyo de la misión era crucial para su crecimiento y mantenimiento durante la década de los años 1960.

Las iglesias promovían los colegios para los futuros estudiantes como un “ambiente Cristiano donde puede crecer en la vida espiritual, y también desarrollar sus talentos para servir al Señor”.⁵² Por supuesto, las materias académicas eran el enfoque principal pero también se esperaba que los profesores instruyeran a los estudiantes en “La Palabra de Dios”.⁵³ En 1968 el Colegio Américas Unidas en Cali realizó una encuesta al cuerpo de profesores, a los ex alumnos y a los padres de familia para determinar cómo percibían el propósito de colegio. Los profesores casi unánimemente afirmaron que el propósito del colegio era convertir a los estudiantes al Evangelio o a la fe evangélica.⁵⁴ Sin embargo, los estudiantes tendían a hacer más énfasis en el papel que tenía el colegio para prepararlos académicamente, pero también reconocían la formación espiritual ofrecida en Américas Unidas y otros colegios de la iglesia. Cuando Mariela Bermúdez se graduó del Colegio de Los Andes, ella elogió la formación espiritual y académica que había recibido allí, y animaba a otros a que ingresaran a este plantel. Ella argumentaba que “Dios necesita de jóvenes cristianos preparados”, definiendo la preparación como ser educados y espiritualmente maduros.⁵⁵

Puesto que los colegios concentraban sus esfuerzos en evangelismo y desarrollo espiritual, ellos servían como espacios importantes de formación en liderazgo para que los jóvenes que servían en la iglesia fueran profesores. Los hermanos menonitas eran conscientes del potencial de los colegios para formar futuros líderes, y eran increíblemente activos animando a sus jóvenes a que siguieran la carrera de pedagogía. En los años anteriores a que el Colegio Los Andes hiciera la transición al bachillerato, la iglesia subsidió jóvenes para estudiar en la Escuela Normal Presbiteriana en Ibagué, con la esperanza de cultivar profesores para que trabajaran en La Cumbre.⁵⁶ La denominación también ofrecía una serie anual de cursos de pedagogía para los profesores de las escuelas de la iglesia que no tenían bachillerato.⁵⁷ A pesar del énfasis que hacía la iglesia para presentar la pedagogía como una carrera atractiva, con frecuencia, los colegios tenían dificultades para encontrar educadores.⁵⁸

No obstante, aquellos que se dedicaron a la carrera de docencia, ganaron experiencia significativa en liderazgo a través del trabajo que desarrollaban en los colegios de la iglesia, lo cual aprovechaban como plataforma para las posiciones de liderazgo en la iglesia. Juan Perea, Irma Agudelo, y Henry Satizábal, por ejemplo, empezaron

como profesores su experiencia de liderazgo en la iglesia y con frecuencia también eran administradores de las escuelas rurales de los hermanos menonitas.⁵⁹ Perea y Satizábal se convirtieron en pastores dentro de su denominación. Agudelo enseñó en Jiguales, Yumbo y Los Andes, y más adelante, siguió activa como maestra en la Escuela Bíblica de Vacaciones y sembradora de iglesias en Cali. Así que los colegios servían como un campo de entrenamiento para los jóvenes que estaban interesados y tenían el don para el liderazgo de la iglesia. Después de enseñar durante algunos años, eran llamados para ocupar posiciones de liderazgo más directamente con la iglesia.

Durante un tiempo, los colegios de la iglesia eran el principal enfoque del ministerio a nivel congregacional, sin embargo, a finales de los años 60, la asistencia empezó a declinar precipitadamente. Los estudiantes matriculados en los colegios de los hermanos menonitas en el Valle del Cauca en 1965 alcanzaron su punto máximo a 275 en diez diferentes colegios de primaria.⁶⁰ Poco tiempo después, sin embargo, algunas escuelas cerraron y sólo cuatro siguieron funcionando en 1969.⁶¹ Esto no se debió a un cambio en la calidad de la educación ofrecida por los colegios, ni a la falta de apoyo de las iglesias; el descenso fue más bien el resultado directo de las mejoras en la educación pública de Colombia. El colegio de San José, por ejemplo, experimentó una reducción dramática de estudiantes después de que abrieron una escuela pública en la vereda en 1964. Las matrículas bajaron de trece a cuatro estudiantes, y se vieron forzados a cerrar el colegio.⁶² Los cuatro estudiantes que quedaron pertenecían a hogares evangélicos, mientras que los que salieron pertenecían a la Iglesia Católica.⁶³ No obstante, tres años más tarde, incluso los miembros de la iglesia de los hermanos menonitas decidieron enviar a sus hijos a la escuela pública.⁶⁴

Todo esto llevó a un descenso general en las matrículas en los colegios de la Iglesia, así que para finales de 1960, sólo los colegios de primaria más grandes —Los Andes, Unión de Vivienda Popular in Cali, Cisneros y Yumbo— siguieron funcionando. A pesar de su corta duración, sin embargo, los colegios jugaron un papel decisivo en el establecimiento de iglesias en el área rural en sus regiones, ganando aceptación, introduciendo nuevas familias a la fe evangélica, y capacitando jóvenes talentosos para que sirvieran en la iglesia en el futuro. Los colegios también ayudaron a conectar las congregaciones del campo con las de la ciudad mediante los talleres de capacitación y la planeación del área de educación en toda la denominación. Aunque la expansión en Cali atrajo mayor atención durante la década de los 60, estos colegios realizaron un trabajo importante que ayudó a la transición de las iglesias para desarrollar una misión más profunda e involucramiento de sus comunidades.

Ministerios del campo: Sociedades

Las iglesias rurales también tenían grupos muy activos de hombres, mujeres, y jóvenes en los años sesenta y setenta. Las sociedades de jóvenes eran las más comunes y casi todas las iglesias del Valle tenían una. Estos grupos eran mucho más que simplemente espacios sociales para los jóvenes, ya que estaban involucrados de manera sig-

nificativa en la planeación y el ministerio en sus iglesias. Al tiempo que éstos prestaban decidido apoyo y una comunidad a los jóvenes, evangelizaban, visitaban a las familias, dirigían algunos cultos y formaban un número relativamente alto de pastores y líderes en las iglesias. En Jiguales, por ejemplo, la sociedad de jóvenes evangelizaba a los vecinos y visitaba fincas cercanas, dirigía servicios en la noche en la iglesia, realizaban programas especiales y mantenían un programa de reuniones en las casas.⁶⁵ El grupo de Jiguales era particularmente activo, pero otras iglesias también tenían sociedades de jóvenes que dirigían la alabanza, regularmente se reunían en las casas, y preparaban programas especiales para su congregación y comunidad.⁶⁶ Las sociedades de jóvenes eran las más comunes, sin embargo, unas pocas iglesias crearon sociedades de hombres las cuales se convirtieron en un importante medio de evangelismo en las áreas rurales. La Cumbre fue la primera congregación en empezar una sociedad de hombres.⁶⁷ Un año después de su fundación, la sociedad dirigía servicios regulares en la casa de la familia de Francisco Borrero en Bitaco. El número de familias interesadas creció hasta seis, y con el tiempo, se creó una congregación formal.⁶⁸

Estas sociedades también tenían una función importante en todo el Valle; conectaban a las sociedades en las iglesias del campo con las de Cali de una forma que no era común para ese período.⁶⁹ Esto fue especialmente cierto para las sociedades de mujeres; a mediados de los años setenta, las sociedades de mujeres se volvieron más organizadas a nivel regional y fundaron un comité para planear retiros, vigili-
as, campañas evangelísticas y brindar oportunidades para orar y ayunar por peticiones específicas. Sonja Jensen, una líder activa en el grupo de mujeres en el Valle del Cauca, recuerda que las sociedades de mujeres en estos años eran extremadamente importantes en el Valle, ya que apoyaban a otros ministerios regionales, ayudaban a sanar las heridas causadas por el conflicto entre los líderes colombianos y la misión, y creaban conexiones entre las mujeres del campo y de la ciudad en todo el Valle.⁷⁰ En el tiempo en que la brecha entre el área rural y urbana se hacía más grande cada año, las diferentes sociedades proporcionaron un espacio de interacción y amistad en medio de las diferencias.

El crecimiento de la Iglesia en el Valle del Cauca durante La Violencia fue prácticamente inexistente debido a la persecución y violencia en el campo. A principios de 1958, sin embargo, empezaron a surgir comunidades en las veredas y villas alrededor de La Cumbre y Yumbo. A medida que Cali creció y cientos empezaron a unirse a las iglesias urbanas de los hermanos menonitas, las iglesias se vieron opacadas a nivel denominacional regional, simbólicamente marcado por el cierre del colegio de Los Andes en La Cumbre y la fundación de Américas Unidas en Cali. A pesar de esta creciente división, las iglesias rurales lograron muchísimo en estos años. Pastores dedicados y líderes laicos trabajaron para crear nuevas congregaciones, construir edificaciones más permanentes para la adoración y para reunirse, fundar colegios, y desarrollar ministerios congregacionales y de alcance.

Algunos de los ministerios más efectivos dentro de las Iglesias rurales en estos años fueron los colegios de la iglesia y las diferentes sociedades. Los colegios atendían

niños evangélicos y no evangélicos en sus comunidades, algunas veces, eran la única opción de educación primaria en el área. De esta forma, los colegios comprendieron los primeros alcances significativos de las iglesias del campo y un lugar principal para el evangelismo. También servían de conexión entre las congregaciones del campo y las que se encontraban en los barrios de Cali que también consideraban la educación primaria como una misión muy importante. En términos de ganar convertidos, los colegios no fueron el instrumento de evangelismo que algunos habían esperado, pero sí fueron ciertamente el espacio de formación para el liderazgo emergente en las iglesias. Un número significativo de líderes de los hermanos menonitas en el Valle en la década de los sesenta y los setenta usaron sus primeros trabajos como profesores en los colegios de la iglesia como un trampolín para ejercer liderazgo y servicio más directos en la iglesia.

Los grupos de jóvenes, hombres y mujeres comprendieron un elemento central para la vida de la iglesia en las áreas rurales durante este período. Funcionaron como uno de los principales instrumentos de evangelización de estas iglesias, realizando actividades como: sondear a los barrios vecinos, sembrar iglesias y liderar cultos especiales. Adicionalmente, los grupos de jóvenes y mujeres jugaron un papel crucial para mantener a las iglesias socialmente relacionadas con las iglesias en Cali, en un momento en el que los conflictos dentro de la iglesia y la marginalización de las áreas rurales amenazaban con cortar las relaciones al interior de la denominación. Al igual que la historia del Chocó en este mismo período, las iglesias rurales en el Valle son un testimonio de habilidad de los creyentes laicos de mantener una vida comunitaria, desarrollar un liderazgo pastoral dentro de sus comunidades e imaginar y hacer realidad los ministerios locales y de alcance.

Notas capítulo 8.

La Vida Eclesial de Los Hermanos Menonitas en el Valle Rural durante la Urbanización

- 1 *Colombian News and Views* 1.3 (December, 1950); “Minutes of the Missionary Council,” June 9-12, 1952; “Minutes of the Missionary Council,” Aug 21-23, 1950.
- 2 *Colombian News and Views* 1.2 (December, 1949).
- 3 “Minutes of the Missionary Council,” July 31-Aug 7, 1953.
- 4 “Minutes of the Missionary Council,” July 31-Aug 7, 1953.
- 5 *Colombian News and Views* 1.3 (December, 1950).
- 6 “Minutes of the Missionary Council,” June 9-12, 1952.
- 7 *Colombian News and Views* 1.2 (December, 1949).
- 8 James D. Henderson, *Modernization in Colombia: The Laureano Gómez Years, 1889-1965* (Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2001), 414.
- 9 Henderson, 387.
- 10 *Colombian News and Views* 3.1 (December 1950).
- 11 “Minutes of the Missionary Council,” June 11-14, 1956; Schafer, 47.
- 12 Ernest y Elsie Friesen, “Divine Intervention” y Kathryn Lentzner Torres, “Miracles Do Happen,” *Experiences of Menonite Brethren Missionaries in Colombia* ed. Vernon y JoElla Reimer (March 2002), 13-14.
- 13 *Colombian News and Views* 3.2 (January, 1954).
- 14 “Minutes of the Missionary Council,” August 21-23, 1950; “Minutes of the Missionary Council,” June 11-14, 1956.
- 15 “Minutes of the Missionary Council,” June 11-14, 1956.
- 16 “Minutes of the Missionary Council,” Sept 5-7, 1958.
- 17 Kathryn Lentzner Torres, “Three Hour Trek to Hear the Word,” *Experiences of Menonite Brethren Missionaries in Colombia* ed. Vernon y JoElla Reimer (March 2002), 3.
- 18 “Missionary Fellowship Meetings,” Jan 7-8, 1963.
- 19 Acta #58, Reunión del Comité Regional del Valle, Dec 4, 1962.
- 20 Herman Buller, “Cisneros Church Report,” Missionary Fellowship Meetings, Jan 4-6, 1966.
- 21 Alejandro Arboleda, entrevista por Elizabeth Miller, 19 Sept 2012.
- 22 Carta de Gildardo Cardona al Comité Regional del Valle, June 30, 1963. En esta carta, Cardona mencionó su dificultad para ir de Jiguales a Cali para las reuniones del Comité Regional como una razón para querer dejar su puesto como obrero en San José.
- 23 Alejandro Arboleda, entrevista con Elizabeth Miller, 19 sept 2012.
- 24 Pedro Loewen, “Informed del Estudio minucioso del Colegio Américas Unidas,” Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, 4-6 de sept, 1968.
- 25 66 estudiantes se graduaron de Los Andes en el mismo periodo, pero sólo 31 eran de familias hermanos menonitas.
- 26 Acta 1, Reunión del Comité Ejecutivo Unido, 1 de ene, 1963.
- 27 Pedro Loewen, “Informed del Estudio minucioso del Colegio Américas Unidas,” Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, 4-6 de sept, 1968; Acta 1, Reunión del Comité Ejecutivo Unido, Jan 1, 1963.
- 28 Missionary Fellowship Meetings, January 6-8, 1964.
- 29 Pedro Loewen, “Informe del Estudio minucioso del Colegio Américas Unidas,” Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, 4-6 de sept, 1968.
- 30 Missionary Christian Service Evaluation Meeting, Secondary Education, March 9, 1970.
- 31 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 Sept 2010.
- 32 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 Sept 2010.
- 33 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 sept 2010.; carta de Gildardo Cardona al Comité Regional del Valle, June 30, 1963.

- 34 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 sept 2010; Doris Cardona Motato, entrevista por Elizabeth Miller, 27 sept 2010.
- 35 De hecho, Cardona es uno de los únicos líderes rurales de esta época que nunca trabajaron en Cali o Yumbo.
- 36 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 sept 2010; Alejandro Arboleda, entrevista por Elizabeth Miller, 18 sept 2012.
- 37 En una reunión del Comité Regional (2 oct 1962) los miembros reportaron que las iglesias de Cisneros y de La Cumbre ya por mucho tiempo habían funcionado sin pastores.
- 38 Missionary Council Minutes, June 1-6, 1959.
- 39 Acta #56, reunión del Comité Regional del Valle, 2 Oct 1962.
- 40 Ebner Friesen, "San José Report," Missionary Fellowship Meetings, Jan 4-6, 1966.
- 41 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 31 (feb-marzo 1966), 5.
- 42 Minutes of the Meeting of the Missionary Council, Cali, Sept 5-7, 1958.
- 43 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 sept 2010; Minutes of the Meeting of the Missionary Council, Sept 5-7, 1958.
- 44 Gildardo Cardona, entrevista por Elizabeth Miller, 28 sept 2010.
- 45 Missionary Fellowship Meetings, January 7-8, 1963.
- 46 Elizabeth Tieszen, "Ministry Travels," en *Experiences of Mennonite Brethren Missionaries in Colombia* ed. Vernon and JoElla Reimer (March 2002), 31.
- 47 Acta 1, Reunión del Comité Ejecutivo Unido, 1 ene 1963.
- 48 Missionary Fellowship Meetings, August 13-15, 1962.
- 49 Missionary Fellowship Meetings, January 7-8, 1963.
- 50 Missionary Fellowship Meetings, January 6-8, 1964; "Minutes of the Sixth Meeting of the Executive Committee of the Colombia MB Conference," Feb 3-5, 1970.
- 51 *El Pregonero* 28 (junio-julio 1965): 5.
- 52 *El Pregonero* 28 (junio-julio 1965): 5.
- 53 Elizabeth Tieszen, "Las Escuelas de nuestras Iglesias," *El Pregonero* 28 (junio-julio 1965): 4.
- 54 Pedro Loewen, "Informe del Estudio minucioso del Colegio Americas Unidas," Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia, Sept 4-6, 1968. Sin embargo, los padres y los alumnos enfatizaron mucho más la educación secular de los jóvenes.
- 55 Mariela Bermúdez, "Lo que Colegio Los Andes significa para mí," *El Pregonero* 28 (junio-julio 1965): 4-5.
- 56 Acta de la VII Convención Nacional de los Hermanos Menonitas, Ago 6/9, 1964.
- 57 Lillian Schafer, "Profesores, estén alerta," *El Pregonero* 28 (junio-julio 1965): 5.
- 58 Vea: *El Pregonero* 28 (junio-julio 1965): 4-5.
- 59 Missionary Council Minutes," Sept 5-7, 1958; Elizabeth Tieszen, "Las Escuelas de nuestras Iglesias," *El Pregonero* 28 (junio-julio 1965): 4; "Gacetilla," *El Pregonero* 18 (oct-nov 1963): 7; Juan Perea, "Autotestimonio," *El Pregonero* 5 (ago-sept 1961): 4.
- 60 Missionary Fellowship Meetings, Jan 4-6, 1966.
- 61 Informe de las Iglesias de la Conferencia Hermanos Menonitas de Colombia, Para la Asamblea General de CEDEC, 10-14 abril 1969.
- 62 Acta de la VII Convención Nacional de los Hermanos Menonitas, ago 6/9, 1964.
- 63 Missionary Fellowship Meetings, Jan 7-8, 1965.
- 64 Missionary Fellowship Meetings, November, 1967.
- 65 "Report of Villa Hermosa Church," Missionary Council Minutes, June 1-6, 1959; Juan Gutiérrez, "Villa Hermosa Church," Missionary Council Minutes, July 4-8, 1960; "Gacetilla," *El Pregonero* No. 21 (junio-julio 1964): 6.
- 66 Vea: "Gacetilla," *El Pregonero* No. 31 (feb-marzo 1966): 5.
- 67 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 15 (abr-mayo 1963): 4.
- 68 "Gacetilla," *El Pregonero* No. 22 (junio-julio 1964): 6; Modesto Montenegro, "Una columna se levanta en Bitaco," *El Pregonero* No. 28 (junio-julio 1965): 7.
- 69 Flor Elvira Romero, "Un paseo feliz," *El Pregonero* 26 (feb-marzo 1965): 2.
- 70 Sonja Jensen, entrevista por Sara Histand, 19 abril 2007.

Capítulo 9

Los Hermanos Menonitas en Chocó después de La Violencia

Mientras La Violencia llegaba a su final hacia los años 50, la oposición hacia los hermanos menonitas en Chocó disminuyó rápidamente. Debido al papel fundamental que habían jugado para la Iglesia durante La Violencia, los creyentes entraron en el periodo posviolencia comprometidos con la adoración colectiva, evangelismo, educación y el ministerio médico como prácticas centrales. Sin embargo, no mucho siguió siendo igual para las iglesias durante estos años. Entre 1947 y 1957 en Chocó éstas se habían organizado alrededor de un modelo de estación de misión el cual les pedía a los convertidos salir “individualmente de sus estructuras sociales”¹ e integrarse a todo lo que abarcaba el mundo de los hermanos menonitas dirigido por misioneros extranjeros—que incluía educación, servicios médicos, y empleo en los dispensarios, talleres de mecánica, librerías, lanchas, etc. La fuerte inversión económica y de personal que acompañaba estas estructuras les significaba a las iglesias en el Chocó que

trabajaran como el corazón de la misión en Colombia y el Valle del Cauca jugando un papel más de apoyo.

Sin embargo, en 1957 la misión de los hermanos menonitas estableció una serie de cambios administrativos y organizacionales que afectaron directamente la forma de vida de la Iglesia de los Hermanos Menonitas en el Chocó. Los cambios estructurales que acompañaron al “Nuevo Plan de Trabajo” en 1957 cambiaron el centro de actividad administrativa de la misión y denominación de los hermanos menonitas de Chocó a Cali. Las instituciones en Chocó cerraron, los misioneros se fueron y la asistencia disminuyó en las iglesias. Mientras tanto, nuevos grupos evangélicos se trasladaron a la región y más personas empezaron a preferir vivir en los centros urbanos. Estas nuevas circunstancias retaron la teología y práctica de las iglesias de los hermanos menonitas, incluso cuando las iglesias estaban enfrentando una incertidumbre significativa y una marcada escasez de liderazgo. El contexto pedía que su fe respondiera a las necesidades y realidades de los miembros de la iglesia y de las comunidades en donde ellos vivían. Independientes de la misión e incluso de las iglesias en el Valle, las iglesias en Chocó empezaron a articular una teología que honrara sus experiencias durante La Violencia, fuera relevante para el contexto local y empoderara el liderazgo independiente dentro de sus iglesias. Para los años 70, su compromiso con una fe integral se vio reflejado en el ministerio y alcance congregacional.

Minería, pueblos y religión en la región de San Juan en los años 60 y 70

Después de La Violencia, la minería seguía siendo la principal actividad económica en la región del Bajo San Juan donde las iglesias de los hermanos menonitas estaban concentradas, pero en los años 60 y 70 la industria minera consolidó e introdujo nuevas tecnologías. Una fusión en 1963 puso al 76% de la minería en el Chocó bajo el control de la matriz de Chocó Pacífico (South American Gold and Platinum Company). En este periodo, Chocó Pacífico aumentó el uso de sus dragas –grandes máquinas que desplazaban y tamizaban el cauce para buscar depósitos de oro– contaminando así los ríos y afectando otras industrias artesanales como la pesca.² También hubo informes de adquisición ilegal de tierras por parte de Chocó Pacífico, especialmente en Condoto.³

Posterior a las décadas de extracción y a una de uso de dragas, la producción de Chocó Pacífico disminuyó en 1972 debido al agotamiento de los grandes depósitos. Dos años después, el gobierno nacionalizó todas las minas en Colombia y en 1977, la mina fue entregada para que los chocoanos la administraran. Sin embargo, para este momento el equipo estaba en mal estado y quedaba muy poco oro.⁴ Chocó Pacífico, que una vez había sido el mayor empleador en la región, para finales de los años 70, había agotado el depósito más grande y contaminado el río San Juan, afectando el sustento tanto de los artesanos mineros como de los pescadores.

Adicionalmente a los cambios económicos, el Bajo San Juan también experimentaba un significativo cambio demográfico. Aunque no tan dramático como la explosión demográfica en Cali y Bogotá durante los mismos años, de 1951 a 1973, los habitantes lentamente empezaron a concentrarse en los asentamientos municipales y en otros pueblos más grandes. En 1951, la proporción de los que vivían en áreas rurales dentro de la municipalidad de Condoto frente a los que vivían en el pueblo de Condoto era de 5.33. Para 1964, esa proporción había caído a 2.27, en 1973, era de 2.11. Aunque Istmina era una municipalidad mucho más grande, presentaba una disminución similar de 6.91 en 1951 a 4.23 en 1973.⁵ Si clasificamos a pueblos más pequeños como Andagoya como urbanos también, la proporción urbana de 1964 en la municipalidad de Istmina cayó a 2.44.⁶ Aunque estos números no se comparan con los niveles de urbanización de Bogotá y Cali, indican que los habitantes en la región del Bajo San Juan cada vez más estaban escogiendo vivir en sectores de la región más densamente poblada y no en las veredas más alejadas a lo largo de los afluentes.

Al mismo tiempo, el panorama religioso en el valle del Río San Juan también estaba evolucionando. Aunque los hermanos menonitas habían sido el único grupo cristiano evangélico en Chocó durante los años de La Violencia, para los años 60 había otras opciones no católicas. La mayoría de éstas eran grupos pentecostales como la Iglesia Cuadrangular y la Iglesia Pentecostal Unida.⁷ Ellas crecieron rápidamente y para 1974, la Iglesia Cuadrangular estaba lo suficientemente bien establecida como para solicitar el uso del cementerio de los hermanos menonitas.⁸ Para los hermanos menonitas el crecimiento de otros grupos evangélicos en el Valle del Río San Juan significó varias cosas. Primero, que la hegemonía de la Iglesia Católica, tan dominante durante La Violencia, había sido fragmentada. El catolicismo seguía siendo, en su mayoría, la religión dominante en el Chocó, pero ya no monopolizaba la escena religiosa. A la vez, los creyentes de los hermanos menonitas eran menos visibles por sus prácticas y creencias no católicas. Segundo, la Iglesia de los Hermanos Menonitas ya no representaba la opción por defecto para aquellos que estaban buscando una alternativa cristiana no católica. Otros grupos, especialmente los que hacían énfasis en el papel del Espíritu Santo en la vida cristiana, empezaron a atraer personas que estaban buscando una nueva clase de comunidad o expresión religiosa.

Además del crecimiento de los grupos pentecostales en la región de San Juan a lo largo de 1960, también hubo un aumento en el interés de sanidad espiritual entre la población en general, que finalmente también se permeó en los círculos de los hermanos menonitas. En 1960, un hombre vestido con túnica y turbante viajó por Chocó sanando con barro, pastillas de barro y agua de río que él había bendecido. Cientos de personas en Istmina se reunían para recibir sanidad en la medida en que el profeta se acercaba, y sus seguidores eran tan numerosos que tanto el dispensario de los hermanos menonitas como el hospital público en Istmina presenciaron una disminución significativa en sus consultas médicas durante este tiempo.⁹ Aunque el fervor por el sanador finalmente se calmó, el intenso interés que generó indicaba un significativo trasfondo espiritual presente en el Chocó en la década de los 60.

De vez en cuando, las propias iglesias de los hermanos menonitas también experimentaron sanidades espirituales. En 1970 en Condoto, un hombre con varias úlceras en piernas y pies le pidió a la iglesia que orara por él. “Para nosotros fue una verdadera prueba a nuestra fe”, recuerda el pastor Roberto Garcés. “Si nosotros en realidad creíamos en el poder de Dios, Él tendría que sanar a este hombre en presencia de los vecinos no salvos. Y nosotros estábamos convencidos de que Dios lo sanaría”. Un domingo después de un servicio de oración e imposición de manos, las úlceras de Biviano Mosquera sanaron hasta el punto en que pudo caminar al pueblo el siguiente martes. Después de esta sanidad, el hermano de Mosquera y otra mujer empezaron a asistir a la iglesia y a mostrar interés en la fe de los hermanos menonitas.¹⁰ Los movimientos de sanidad espiritual tuvieron sus raíces en las necesidades de las personas y estuvieron presentes tanto dentro de las paredes de la Iglesia como fuera de ellas. Es interesante que fue en este preciso momento –cuando los movimientos de sanidad espiritual y las manifestaciones estaban aumentando dentro del Chocó– que los Hermanos Menonitas cerraron el dispensario médico en Istmina.

Retiro de la misión de Chocó

La misión cerró el dispensario médico en 1964 después de una serie de cambios administrativos que dejaron a las iglesias chocoanas confundidas acerca de su relación con la misión y sus futuras decisiones como Iglesia Regional. Entre 1957 y 1964, la misión revisó el programa en el Chocó como resultado de la centralización en Cali y sus preocupaciones en cuanto al lento ritmo de crecimiento de la Iglesia en la región. A pesar de la importante inversión financiera y de una década de trabajo en esta región, solamente había 32 miembros en las iglesias (junto con 48 en Valle del Cauca) en 1957.¹¹ Los miembros de la Junta revisaron la situación y recomendaron que la misión en Colombia disolviera gradualmente la estación y las instituciones en el Chocó, que cambiaran el enfoque de un evangelismo itinerante a uno local y sacaran a los misioneros residentes del Chocó. Aunque la Junta dio permiso para dejar el dispensario abierto por dos años más, ellos recomendaron vender la propiedad y los talleres de mecánica en Istmina, junto con la planta eléctrica en Noanamá.¹²

La aprobación del “Nuevo Plan de Trabajo Colombia” más adelante trasladó la administración de la misión de La Cumbre e Istmina a Cali con la esperanza de aumentar el crecimiento de la Iglesia y proporcionarles a sus miembros mejores oportunidades de educación teológica.¹³ El “Nuevo Plan de Trabajo Colombia” y las recomendaciones de la Junta estaban diseñados para simultáneamente tomar ventaja de la rápida urbanización de Cali y animar el crecimiento del liderazgo nacional y una estructura de iglesia más sostenible en el Chocó. Sin embargo, debido en parte a los cambios y al giro dentro del mismo Consejo Misionero (Missionary Council) durante esos años, estos cambios también llevaron a un crecimiento desigual de poder entre el Valle y Chocó además del imprevisible retiro de los misioneros y de las instituciones financiadas por la misión del Chocó.

Antes de 1957 los misioneros residentes y más activos en el Chocó eran John y Mary Dyck, Jacobo and Anne Loewen y David y Dora Wirsche. Dentro del cuerpo misionero los Dyck habían sido defensores apasionados de la población afrocolombiana en el Chocó, mientras que los Loewens y los Wirsches habían trabajado en beneficio de los wounaan en la región. Sin embargo, para 1957, los Loewens y los Wirsches estaban alejándose paulatinamente del trabajo con los indígenas en Chocó y empezaron a contemplar otras posibilidades en Panamá. Cuando la familia Dyck murió de manera inesperada en un accidente de avión ese mismo año, de repente la región perdió algunos defensores con varias décadas de experiencia en esta zona.¹⁴ Además de estos cambios, hubo un vuelco en el personal misionero entre 1955 y 1957, lo cual llevó a que hubiera poca consistencia en el enfoque de la misión y sus relaciones con las iglesias en el Chocó y a una generalizada falta de experiencia entre los misioneros de los hermanos menonitas con respecto al Chocó y su contexto.

Como resultado de estos cambios, los años inmediatamente siguientes a 1957 estuvieron caracterizados por la incoherencia y confusión en cuanto el enfoque de la misión para trabajar en el Chocó. Algunas veces las instituciones de la misión se ampliaban y se movían a nuevas edificaciones, otras veces se vendían o cerraban sin advertencia previa. Después de 1957, por ejemplo, construyeron un nuevo taller de mecánica en Istmina, también allí se estableció un cementerio para los hermanos menonitas (después de muchos años de esfuerzo para poder lograr esto), el dispensario en Istmina fue totalmente remodelado y había planes de construir una nueva residencia para misioneros. Sin embargo, muchas de estas decisiones fueron rápidamente revocadas. Por ejemplo, se montó el taller de mecánica en 1960, pero la misión decidió cerrarlo en menos de dos años después.¹⁵ Para 1964, cerraron el dispensario en Istmina y todas las instituciones que quedaban.¹⁶ Como gran parte de estas acciones dejaron sin empleo a muchas personas, la incertidumbre del enfoque de la misión en este periodo tuvo consecuencias muy concretas y en varias ocasiones graves para los creyentes chocoanos. La presencia misionera también se redujo en el Chocó. En 1957, la Junta de la misión había recomendado que se retirara a los residentes misioneros del Chocó, sugerencia que fue ratificada en 1961, debido a la preocupación de que la alta rotación de misioneros contribuía a la inestabilidad general de las iglesias en el Chocó.¹⁷ Cuando la pareja misionera que trabajaba en Chocó se fue de licencia en 1964, la misión decidió retirar todo el personal misionero de la región. Inicialmente, el retiro pretendía ser temporal pero la misión nunca más envió misioneros extranjeros a vivir en el Chocó.¹⁸

Las decisiones de cerrar las instituciones en el Chocó y centralizar la actividad de los misioneros e instituciones en Cali causó un involuntario y significativo resultado: un crecimiento en la brecha entre el Valle y Chocó en términos de privilegios, participación y propiedad de la denominación. Esta desigualdad fue visible en varios espacios denominacionales. Por ejemplo, solo uno de los cinco líderes colombianos en el Comité Administrativo Unido en 1962 y 1963 trabajaba en el Chocó.¹⁹ Los programas del Comité se inclinaban mucho hacia el Valle aunque aún había algunos proyectos relacionados con Chocó. *El Pregonero*, el periódico denominacional, fue un recurso

compartido entre las dos regiones y el Comité Administrativo Unido supervisaba la librería y el dispensario en Istmina. Sin embargo, sólo cuatro años después, habían cerrado la librería en Istmina, el dispensario y *El Pregonero*, así el Comité Administrativo Unido solamente se ocupaba de los asuntos relacionados con el Valle.

Los lugares de las reuniones administrativas sirvieron para complicar más el problema. Antes de la centralización en Cali, Chocó y el Valle se habían turnado la organización de la Convención Nacional anual. Debido a esto y a las dificultades para viajar entre las dos regiones, muchas veces los delegados del Chocó no podían llegar a la Convención.²⁰ El Comité Ejecutivo y el Comité Administrativo Unido siempre se reunían en el Valle, más frecuentemente en Cali o en La Cumbre. En 1971, el Comité Ejecutivo anunció nuevas reglas para limitar el tamaño de las comisiones fuera del Valle del Cauca —es decir, el Chocó— y para reducir la cobertura de los gastos de viaje de los miembros del Comité Ejecutivo que venían del Chocó. Porque había más de un representante del Chocó en el Comité en ese momento, ellos estaban solicitando que se turnaran la asistencia a las reuniones.²¹ Un año antes, la Junta de Misiones y Servicios había reducido significativamente el presupuesto global de la misión, y las iglesias colombianas, como muchas otras, tuvieron que ajustarse. Sin embargo, en este caso, la escasez financiera contribuyó directamente a la creciente división entre el Valle y el Chocó.

A lo largo de este periodo, los creyentes en el Chocó continuaron evangelizando, reuniéndose para adorar y tener estudios bíblicos y formar comunidades. A pesar de esto los cambios tanto dentro de la región del Bajo San Juan como de los hermanos menonitas tuvo un significativo impacto en las iglesias en el Chocó —éstas pasaron de ser la única denominación evangélica en la región a ser una de tantas, de ser el centro del trabajo de los hermanos menonitas en Colombia a estar en la periferia, de identificarse plenamente tanto con las instituciones de las misiones como con los misioneros residentes a formar nuevas identidades. El resultado definitivamente causó que las iglesias en el Chocó se cuestionaran su identidad y teología — un proceso que fue doloroso y confuso para muchos. Sin embargo, al mismo tiempo, una menor presencia de la misión y un contexto religioso más complejo abrió también la puerta a una mayor renovación e independencia dentro de las iglesias. En retrospectiva, los años 60 y 70 surgieron como un periodo de nuevas iniciativas y dirección. Para los años 70, las iglesias en Chocó tenían liderazgo pastoral chocoano, experiencia en razonamiento teológico constructivo y programas congregacionales centrados en la acción social y el alcance comunitario.

Adaptación e Innovación en Medio de la Incertidumbre

La combinación de la nueva estructura de la misión y los cambios en el Bajo San Juan llevaron a las iglesias a un periodo de incertidumbre y confusión. Primero, los creyentes experimentaron una crisis espiritual mientras intentaban articular su comprensión del evangelio, comparando lo que a ellos se les había enseñado con sus

experiencias de vida. Segundo, las iglesias empezaron a suspender el evangelismo itinerante en la región, algo que había sido muy popular entre los hombres de la iglesia. Mientras este evangelismo se estaba dejando de hacer paulatinamente, algunos de los hombres que habían estado fuertemente involucrados en él tuvieron que luchar para encontrar nuevas maneras de acoplar la misión y alcance dentro de la iglesia. Tercero, las iglesias enfrentaron una escasez de liderazgo pastoral que duró más de una década. Estos fueron en verdad grandes retos pero, a pesar de esto, las iglesias continuaron creciendo y desarrollándose y en algunos casos debido a ellos. Para los años 70, las iglesias en el Chocó habían desarrollado de forma única interpretaciones teológicas y aplicaciones prácticas del evangelio, incorporando más mujeres en sus iglesias y desarrollando modelos de liderazgo local y más variado que no dependían de la presencia misionera o incluso de un pastor preparado.

Fundamentos Teológicos

Durante los primeros años de la historia de los hermanos menonitas en el Chocó, las conversiones individuales y la plantación de iglesias eran inseparables de las instituciones de la misión y su alcance: los dispensarios médicos en Noanamá e Istmina, los servicios médicos que llevaban al campo, el aserradero, los talleres de mecánica, las oportunidades laborales en la mina en Andagoya y las opciones de educación alternativa para niños. El vínculo entre las iglesias y estas iniciativas socioeconómicas llevaron a una comprensión particular de la fe de los hermanos menonitas en la región. Gabriel Mosquera recuerda cómo se percibía el enfoque de la misión, principalmente dirigido por John Dyck, en esos años:

.....

El [John Dyck] tenía una visión extraña, decía, “Donde está el evangelio, debe haber una escuela, un taller, un centro de salud y por lo menos agricultura.” Entonces esa visión fue revolucionaria, ¡claro!, con esa visión sorprendió, la gente nunca había visto ni por el gobierno que alguien llegara con semejante idea en la cabeza. Entonces llegó a Istmina a crear una escuela, era el sueño de él y lo hizo. Y tenía un taller de mecánica y decía, “Los muchachos van a aprender mecánica o enfermería, algo que le sirva a Chocó.” Entonces Juan Dick muere y fue un golpe muy duro para los chocoanos, incluso para los no creyentes. Mira lo que hizo, en ese tiempo no habían planchas y él hizo construir varias planchas. El generó transporte, salud, una visión diferente.²²

.....

Muchos llegaron a conocer a los hermanos menonitas a través de esos alcances u oportunidades y aquellos que obtuvieron empleo en las instituciones era más probable que participaran en la iglesia y permanecieran como miembros comprometidos.

Por supuesto que hubo inconvenientes para vincular a las iglesias a tantas instituciones y proyectos tan fuertemente financiadas, razón por la cual fueron finalmente suspendidas. Ellos tenían la tendencia a unirse a la conversión por el beneficio económico, imitaron un modelo de misión estación que imponía una estructura extranjera en un sistema local, y ello era completamente insostenible desde una perspectiva financiera— no había manera de que las iglesias pequeñas en el Chocó pudieran proveer las necesidades financieras para mantener las instituciones. Finalmente, éstas eran instituciones que habían sido creadas por extranjeros, no proyectos que los mismos creyentes de las mismas comunidades se habían diseñado.²³

Con el tiempo, estas debilidades se hicieron aparentes, y a principios de 1958 la Junta de Misiones recomendó que la misión cambiara su enfoque de mantener la estación misión e instituciones en el Chocó y se concentrara principalmente en evangelismo.²⁴ El objetivo final era tener una iglesia más independiente, es decir que pudiera ser financiada y dirigida por los mismos chocoanos. Aunque la misión hubiera querido animar iglesias independientes y autosuficientes, también mantenía patrones imperialistas y paternalistas que terminaron inhibiendo los mismos resultados que finalmente deseaban.²⁵ Por supuesto estos patrones se repitieron en iglesias misioneras alrededor del mundo. El misiólogo Kieth Eitel ha descrito la histórica situación de esta manera:

.....

La misión había puesto a la convención, tal vez inadvertidamente, en una posición insostenible. Por otra parte, se esperaba que la convención nacional asumiera más responsabilidad de sus propios asuntos. La misión define la responsabilidad en términos financieros. Entonces, lógicamente los misioneros pensaban así, la convención puede asumir más control cuando y si ponían más ganancias en su tesoro.

Por otra parte, la misión estableció y fundó las instituciones de la convención (colegios, hospitales y editorial, que finalmente pasaron a los nacionales) a un nivel mucho más allá de los recursos de la convención. Los líderes nacionales querían el control indígena de sus propias iglesias y eran incapaces de pagar por el privilegio. Aunque los funcionarios de la misión abiertamente dicen que la convención es indígena. ¿Qué clase de indigenidad [independencia] es ésta?²⁶

.....

En el Chocó, la misión lentamente se dio cuenta de que no sería posible “entregar” las instituciones que había construido, debido a la alta inversión financiera requerida para mantenerlas. En un intento por animar la independencia, la misión decidió cerrar las instituciones y concentrarse principalmente en el evangelismo, el crecimiento de la iglesia y la educación y liderazgo.

Estas decisiones dejaron de lado el trabajo teológico que los creyentes habían hecho todo este tiempo. Desde sus interacciones con estas instituciones y proyectos, los creyentes habían llegado a conclusiones teológicas que afirmaban lo que significaba ser hermano menonita en el Chocó. Precisamente debido a instituciones como los dispensarios médicos y los colegios, se habían conectado asuntos materiales de salud, educación, refugio, y ocupación a la presentación y recepción del evangelio. Para los creyentes en el Chocó estas instituciones demostraban que el bienestar físico importaba y hacía parte integrante del evangelio. Este convencimiento se fortaleció durante los años de la persecución, cuando estos ministerios se mantuvieron a pesar del gran costo personal y financiero. Muchos concluyeron que de igual manera como había valido la pena resistir la oposición religiosa que tuvieron que enfrentar durante La Violencia, también valía la pena resistir las fuerzas de pobreza y desigualdad en sus comunidades.

Sin embargo, durante el periodo de transición la misión empezó a definir esas conclusiones teológicas como peligrosas para el éxito de la iglesia. En 1961, Alvin y Vera Voth llegaron al Chocó como misioneros residentes y se encargaron de la racionalización del papel de la misión en el Chocó. Alvin Voth reveló en documentos que uno de sus principales objetivos y luchas fue “corregir” la conexión entre la fe evangélica y los beneficios económicos que se había desarrollado en la región.

.....

Tuvimos que decir no, a aquellos que venían con sus manos extendidas diciendo: “denme, présteme, ayúdenme. Yo quiero unirme a su fe, pero ayúdenme a alimentar a mi familia, educar a mi hijo en sus colegios, denme trabajo, medicamentos gratis para mi enferma esposa e hijo”. Casi todas las semanas ofendíamos creyentes y miembros de la iglesia, porque teníamos que decir *no*, y en cambio dirigirlos al Señor.²⁷

.....

Voth percibió que se había creado una dependencia económica entre los misioneros extranjeros y los creyentes colombianos y vio que su raíz era espiritual. En una presentación ante la Hermandad Misionera en 1963, Voth comparó las iglesias del Chocó con los creyentes en el camino a Emaús. Dijo: “Tal como aquellos en el camino de Emaús esperaban que Jesús redimiera a Israel, así los chococanos esperaban que su fe redimiera al Chocó”.

.....

La gran expectativa en el Chocó es que un Cristo nacional y social coincida con el Evangelio. Pocos han sido los discípulos que han mirado más allá de este nivel de vida y en realidad han entendido las implicaciones espirituales... no podemos alcanzar las necesidades sociales del área. Eso es imposible. No podemos esperar establecer una Iglesia que cubra todas las necesidades de las personas en cada uno de las áreas de sus vidas. Si los servicios sociales desplazan, incluso en la más mínima medida, al ministerio básico de la prédica y la enseñanza de La Palabra de Dios, se desarrollará una iglesia débil y materialista.²⁸

.....

Con el fin de reconciliar la realidad de gran necesidad con el cambio de enfoque de la misión, los misioneros empezaron a argumentar que la verdadera fe cristiana era puramente espiritual y estaba separada de las necesidades materiales y de las realidades de la vida terrenal. Desde la perspectiva de la misión, la integración de lo material y espiritual distraía a la iglesia de su verdadero propósito. Este cambio de énfasis fue evidente para los creyentes chocoanos dentro de las iglesias. Gabriel Mosquera recuerda:

.....

Después [la muerte de Juan Dyck] llegó un joven misionero muy inteligente [con] es una visión norteamericana, mucho más conservadora. No le parecía lo que Juan Dick había hecho, entonces las cosas empezaron a cambiar, él solo se dedicó al evangelio, no le importó nada más.²⁹

.....

Aunque muchos chocoanos se habían acercado inicialmente al evangelio porque percibían que tenía algo que ver con las necesidades de su contexto, el conflicto entre estos dos acercamientos produjo una crisis teológica para muchos dentro de la Iglesia.

Estos cambios también generaron una tensión respecto a las relaciones entre los misioneros y los creyentes cristianos. En el Chocó, las redes de parentesco se usaban para permitir a los miembros acceso a los recursos, incluso a través de grandes distancias. Entonces, si alguien de Noanamá se trasladaba a Condoto para buscar trabajo, por ejemplo, ellos podían usar sus redes de parentesco – de alguna manera extendidas- en Condoto para tener herramientas, crédito en las tiendas, o un pedazo de tierra

para explotar.³⁰ El sociólogo Peter Wade afirma que este sistema también funciona como un nivelador económico. “Los recursos son esparcidos de los que ganan y los propietarios por medio de las redes de parentesco, así la mayoría se beneficia de la minoría”.³¹ Dentro de esta red de parentesco, la acumulación individual, privada, más bien, es vista como inaceptable; los recursos se deben distribuir por toda la red ya que los miembros menos favorecidos, con base en sus propias necesidades, tienen derecho a reclamarles a los miembros más acomodados.³² Dentro de estas redes, la concentración de riqueza es visto como un rechazo a los acuerdos no verbales establecidos por las redes de parentesco.³³

Cuando los misioneros llegaron al Chocó, como personas con recursos financieros buscando establecer relaciones y construir comunidades, ellos sin saberlo, participaron en la economía; dieron trabajo a los chocoanos a través de las diferentes instituciones y ofrecieron cuidado médico y servicios educativos, y al mismo tiempo promovían iglesias en comunidades en las cuales sus miembros se beneficiaban directamente de las mismas instituciones y servicios. Las iglesias se volvieron nuevas redes de parentesco que no sólo les proporcionaban a los miembros un nuevo sentido de comunidad, sino también los beneficios económicos asociados al tipo de redes de parentesco con las cuales ellos habían sido criados. Por su parte, los misioneros no eran conscientes de estas dinámicas y solo veían una dependencia malsana. Más familiarizados con las relaciones de los productos básicos, ellos no vieron como un intercambio de bienes involucraba algunas “obligaciones residuales o relaciones entre las personas involucradas”.³⁴ No obstante, para los chocoanos el intercambio de bienes implicaba dependencia interpersonal y la intención de permanecer en una relación, mientras que cortar el intercambio y la redistribución significaba el final de una relación.³⁵ Entonces, cuando la misión cambió su estrategia cortando los servicios sociales y las instituciones para concentrarse en el crecimiento espiritual y el evangelismo, en esencia esto señalaba el final de una relación.

Comentarios de creyentes chocoanos en esta época muestran que esta apreciación era común. Los misioneros eran un “nudo de acumulación”, y a los chocoanos les parecía que ellos ya no estaban dispuestos a redistribuir su riqueza para beneficiar a aquellos dentro de su red. “Nos prestaron sus servicios, dieron su vida y todo, [pero] también faltó mayor integridad...la gente estaba saliendo de una situación de atraso. Entonces [la diferencia] era muy marcada....No es que fuera mucho sino que se veía... como una división pronunciada y eso pues afectaba también...se dividía, había choque y había divisiones.”³⁶ En una carta a la Junta de Misiones el misionero Alvin Voth resumió lo que escuchó de un miembro de la Iglesia acerca de los cambios:

.....

Los misioneros solían ser diferentes, compasivos, amorosos y buenos. Ellos nos daban cosas, nos ayudaban cuando estábamos necesitados, permanecían a nuestro lado cuando éramos perseguidos y ahora ellos no

nos entienden, nos regañan y se rehúsan a darnos las cosas que nuestros hermanos en el norte nos habían dado y que la Junta nos ha prometido y quiere que nosotros tengamos. Los misioneros no están siguiendo sus órdenes, no están distribuyendo equitativa ni justamente. Únicamente están buscando su propia ganancia, trabajos fáciles y honor.³⁷

.....

Este comentario demuestra el grado en el que el nuevo enfoque de la misión en el Chocó parecía como una brecha en la relación y violaba los mecanismos de las redes de parentesco en la región, especialmente dados los diferentes niveles de recursos económicos disponibles para los chochoanos y los misioneros.

Construcción teológica en la iglesia en el Chocó

Aunque la misión promovía un dualismo material y espiritual en estos años, los creyentes en el Chocó lo rechazaban de plano, porque no iba en la misma línea en la que ellos experimentaban el evangelio. Victor Mosquera se unió a la Iglesia en Noanamá, aunque después se trasladó a Istmina y pasó la mayor parte de sus años como miembro allí. Como muchos que recuerdan ese periodo, Mosquera divide los primeros veinte años como antes y después de John Dyck, debido al cambio de énfasis a un evangelio “puramente espiritual”.

.....

Porque después de que John murió en el accidente de avión, otro misionero vino que no compartía la misma visión. Yo continúe con la Iglesia, no debido a quien, sino por la Biblia. Él (el misionero) les dijo que ellos seguían a la iglesia por la comida. ¡Ja! Muchos se fueron, porque esas oportunidades ya no estaban más allí.³⁸

.....

El comentario de Mosquera muestra que algunos se hubieron podido unir a la iglesia porque era económicamente ventajoso, pero él también insinúa que había un cambio de enfoque dentro de la iglesia cuando los misioneros empezaron a enseñar que la fe era puramente espiritual. Américo Murillo era un hombre joven en esta época, y él se convirtió en el pastor de Bebedó en 1965. Reflexionando acerca de la brecha entre el acercamiento de los misioneros y la realidad diaria de muchos de los creyentes, Murillo reflexionó:

De tantos años que los misioneros estuvieron aquí, hubieran podido fortalecido más a nivel nacional, pero, no sé, tuvieron falta de visión.... un evangelio integral como el que necesitamos, eh que, como el que hoy se ve, es como, es como más proyección...hacia la comunidad, porque Jesús...sí produjo, un evangelio completo...Él daba salud, alimentación, partiendo del deseo de la misión, la salvación, y la salvación incluía sanidad, alimentación y bueno todo lo que [necesitábamos].³⁹

A pesar del cambio de posición de la misión y del emergente mensaje del evangelio de “solamente espíritu”, los creyentes continuaron asistiendo para insistir en que el evangelio estaba diseñado para afectar tanto su realidad física como material.

Con el tiempo, surgió en el Chocó una teología práctica que unió lo material con lo espiritual en un solo evangelio. En algunos casos los creyentes incluso unían ejemplos de providencia material como parte de sus narrativas de fe. Eduardo Córdoba primero escuchó el evangelio de su hermano quien se había unido a la Iglesia de los Hermanos Menonitas en Andagoya. Córdoba tomó la decisión de unirse a la iglesia e incluso tomó las clases para bautizarse, pero se encontró luchando internamente con algunas cosas.

Estábamos pasando por un tiempo muy difícil de hambre y una noche le pedí al Señor que me diera la comida para alimentar a mis hijos...empecé a ir a la iglesia a orar todos los días a las 5:00 a.m. Y cuando iba caminando por la calle en camino a la iglesia [me encontré algo] plástico y lo recogí. Todavía estaba de noche, entonces no lo abrí para ver qué era.

Cuando llegué a la iglesia, me dije--bien, en ese tiempo yo estaba trabajando para la mina de Chocó Pacífico pero no me habían pagado los últimos cuatro o cinco meses. Había mucha, mucha hambre y cuando abrí [el paquete] lo miré y vi lo que el Señor había hecho por mí en respuesta a mi oración; era más de un mes de salario, un poco más. Tenía miedo de gastarlo porque yo decía: “tal vez alguien lo perdió”. Entonces le pregunté a un vendedor que estaba al frente de la calle si había perdido algo, me dijo que no. Entonces, yo dije: “Bueno, esto es un regalo de Dios, me dio el dinero de un mes de salario”. Este fue el primer milagro después de haberme identificado con el evangelio.⁴⁰

Córdoba afirmó que el milagro de encontrar el dinero para alimentar a sus hijos había reafirmado su fe en un tiempo de cuestionamientos y dudas. Para él, y para muchos otros, no había manera de “mirar más allá de este nivel de vida” y “entender las implicaciones espirituales” porque el hambre física de sus hijos y una situación de trabajo injusta eran sin duda asuntos profundamente espirituales.

En los años siguientes a ese cambio, hubo algo de vacío en el Chocó. Se había eliminado un modelo —un modelo ciertamente con muchos problemas— pero los creyentes encontraron insatisfactorio su reemplazo. Inicialmente, las iglesias vieron un descenso en la asistencia, algunas veces dramático. Víctor Mosquera recuerda un periodo en los años 60 cuando el grupo central en Istmina sólo era de seis hombres y mujeres. Pero Mosquera recuerda: “Dijimos nosotros, no podemos dejar que la iglesia se acabe... nos pusimos al frente allá en la casa misionera y todos los domingos, cuantos poquitos, nos reuníamos y estudiábamos la biblia y esto. Y ya de allí en adelante, pues, ya cierta la gente se fue animando y animando”.⁴¹ Aunque muchos sí dejaron las Iglesias al principio de este periodo, aquellos que se quedaron se convirtieron en los líderes espirituales y administrativos de sus comunidades.

A medida que ellos se reagrupaban, las congregaciones en Chocó empezaron a crear sus propias prácticas para fundir lo espiritual y lo material en las expresiones de su fe, confiando para su provisión en la comunidad y no en la misión. La pastora Torres Murillo era una joven mujer que vivía en Bebedó en los años 60. Aunque, para este momento, había habido una comunidad de los hermanos menonitas en Bebedó por muchos años, no fue hasta que Torres oyó la presentación de una mujer misionera chocona en 1967 que la iglesia le llamó la atención. Poco después, ella empezó a integrarse a la sociedad de mujeres y fue bautizada unos años después. Cuando se le pregunta acerca de cómo llegó a conocer del evangelio, Torres recuerda cómo la iglesia representaba comunidad:

Había una buena programación y buena hermandad de la iglesia. Trabajaba unida, que si un hermano necesitaba hacer tal trabajo la iglesia allí colaboraba allí. Había una unidad, había una hermandad...si yo necesitaba...[sí] no tenía que comer, necesitaba el pan, este hermano que se daba cuenta que faltaba allá iba y me daba ese ayuda. Extendía la mano si me enfermaba o cualquier hermano. Estaba un fondo para ayudar este hermano hasta llegar al médico.⁴²

Torres encontró el evangelio profundamente espiritual material, sin ninguna división entre los dos. Sin embargo, no como en periodos anteriores, su experiencia de un evangelio integral llegó por su participación en la Iglesia local, y no en instituciones misioneras o proyectos. En los años 70, la Iglesia de Bebedó también creó una cooperativa que distribuía préstamos a los miembros e inició la construcción y funcionamiento de una guardería donde las madres podían dejar a sus hijos seguros mientras trabajaban en labores de minería en el río.⁴³ Aunque la crisis teológica de los años 60 fue difícil y temporalmente dañina para la relación entre misioneros y creyentes, las Iglesias emergieron en ese momento con nuevas prácticas que reflejaban más auténticamente su entendimiento de un evangelio integral, contando con la comunidad reunida en vez de en instituciones de la misión.

De evangelismo itinerante al evangelismo local

Un segundo cambio que ocurrió alrededor de este mismo periodo fue la decisión de la misión de desalentar el evangelismo ambulante en la región con la esperanza de fortalecer las congregaciones que ya estaban establecidas. En 1964 la misión se concentró en las comunidades en Istmina, Andagoya, Condoto, Platinero Condoto, Bebedó, Boca de Suruco y Basurú.⁴⁴ Esto fue un cambio drástico de incluso unos años antes, cuando los creyentes de los hermanos menonitas por lo general evangelizaban por lo largo del río San Juan hasta que desembocaba en el Océano Pacífico.

De nuevo había algunas razones entendibles para esto. Por ejemplo, cuando las comunidades eran visitadas sólo una vez al año, había muy poca oportunidad de desarrollar una congregación permanente para que los nuevos creyentes recibieran el tipo de apoyo que necesitaban. Adicional a esto, el evangelismo itinerante era costoso, especialmente cuando se usaban lanchas de motor y combustible, mientras que el evangelismo de barrio era mucho más viable económicamente. El evangelismo seguía siendo una prioridad para la misión, pero ellos dejaron de apoyar el evangelismo itinerante y empezaron a coordinar la distribución y venta de literatura cristiana y porciones de la Biblia. Los misioneros prometieron un “retiro de fuerzas de las áreas menos prometedoras y costosas a los centros potenciales, cerca de una obra ya en proceso”.⁴⁵ Los creyentes chocóanos que habían estado activos en el evangelismo itinerante perdieron mucho de su apoyo financiero y en cambio se les animó para que se concentraran en sus propios pueblos o a unirse a los esfuerzos de la misión de distribuir literatura.⁴⁶

Durante un tiempo, estos dos métodos de evangelismo coexistieron lado a lado. Por ejemplo, en 1957, la congregación de Istmina visitó diecisiete pueblos y veredas. Ese mismo año, la misión organizó la distribución de *La Voz*, un tratado mensual. Más de 170 hogares en Istmina recibieron el folleto, así como también muchas viviendas en afluentes río abajo.⁴⁷ Sin embargo, para 1962 el evangelismo itinerante se había acabado y la mayoría del evangelismo organizado había sido emparejado con intensa distribución de literatura. Ese año, el evangelista Edgardo Garrido visitó el Chocó y

comprometió a catorce jóvenes a repartir literatura en Istmina, Andagoya y Raspadura. A través de la campaña, el grupo distribuyó más de 2.000 libros cristianos y porciones de la Biblia. De igual manera, había grandes servicios evangelísticos en las tardes pero estos eran dirigidos por el visitante Garrido, no por los miembros de la iglesia.⁴⁸ Entonces, en vez de viajar río abajo durante semanas, quedarse en veredas y reunirse cada noche en diferentes casas, el evangelismo se convirtió en un proceso de golpear puertas, distribuir literatura e invitar a las personas a reuniones largas y centralizadas.

Aunque parecía menor, fue un cambio significativo. El sistema de evangelismo itinerante era algo con lo que muchos hombres chocoanos se habían conectado. Los patrones de trabajo del Chocó eran muchas veces migrantes, mientras los individuos viajaban río arriba y río abajo buscando nuevas oportunidades económicas con parientes, en los pueblos distantes.⁴⁹ El evangelismo itinerante de los primeros años imitó los caminos ya creados y esto llamaba la atención de los hombres jóvenes, especialmente, los que estaban familiarizados con ese tipo de viaje. Aunque el cambio afectó más directamente a los hombres que habían encontrado en el evangelismo itinerante una manera gratificante de participar en la vida de la iglesia, también abrió las actividades del evangelismo a un rango más grande de creyentes.⁵⁰

Aumentando la participación femenina

En la medida en que el evangelismo se volvía más local, más mujeres podían unirse. Ir puerta a puerta y entregar literatura era socialmente más aceptado y factible para las mujeres —que muchas veces tenían más deberes en el hogar— que apartar varias semanas seguidas para evangelizar en el río. Al mismo tiempo, las reuniones en casas seguían siendo lugares vivos para el crecimiento y evangelismo de la iglesia, incluso después de que la persecución disminuyó. Por ejemplo, en 1961, muchos jóvenes que eran miembros de la Iglesia de Istmina tomaban turnos para dirigir el culto en casa que estaban ubicadas en diferentes barrios en Istmina. “Estas reuniones son en casas de creyentes y siempre hay una gran cantidad de no creyentes que viven cerca que asisten. Contando la asistencia total, alcanzamos más gente en esas tardes de martes que lo que hacemos en la iglesia los domingos en la mañana”.⁵¹ Combinado con las nuevas oportunidades de evangelismo para mujeres, las reuniones en casas permitieron más participación femenina.

Incluso fuera de los esfuerzos locales de evangelismo, la participación femenina en las iglesias de los hermanos menonitas aumentó a lo largo de los años 60 y 70. Incluso a principios de los 60s, más hombres que mujeres asistían a la iglesia en Istmina, y este había sido el caso desde que la iglesia empezó allí en los años 40.⁵² La falta de interés que tenían las mujeres en participar en la iglesia obviamente fue en detrimento del crecimiento y establecimiento de la comunidad durante estos años, aun más, debido a que la sociedad chocoana es fuertemente matrifocal. Debido a la variedad de factores culturales y económicos, muchas mujeres actuaban como el centro tanto emocional como económico de la unidad familiar. Como resultado,

la cabeza del hogar es frecuentemente una mujer, y ella es considerada como la que toma la mayoría de las decisiones de la familia.⁵³ Aunque esta generalización no aplica a todas las familias chocoanas, por lo menos explica por qué muchos de los hombres que se unieron a la iglesia en los 40 y 50 lo hicieron sin llevar a otros miembros de la familia junto con ellos. También significa que aquellas mujeres que muy probablemente funcionaban como el centro de la familia, se veían ausentes en la vida de la iglesia.

Sin embargo, para finales de los 60 y 70, la división de género empezó a cambiar, y más mujeres encontraron hogar en la Iglesia de los Hermanos Menonitas en el Chocó. En estos mismos años, las iglesias empezaron a desarrollar más ampliamente sus Sociedades de Damas, o grupos de mujeres, en la región. Estos grupos eran espacios en los que las mujeres se comprometían con el estudio bíblico conjunto, aprendían nuevas recetas y manualidades y celebraban cumpleaños.⁵⁴ Mucho más que solo un grupo social, las sociedades eran un organismo vital para atraer mujeres a la iglesia y para conectarlas con otras mujeres en la región del bajo San Juan. Iniciando en los 70, las sociedades empezaron convenciones en la región, donde mujeres de las diferentes sociedades se reunían con regularidad. Estas convenciones eran eventos importantes. Frecuentemente cada sociedad preparaba manualidades para presentar a los otros grupos, como un ejemplo físico de su trabajo y estudio. Adicionalmente, había talleres sobre familia y la vida en el hogar que muchas mujeres encontraron útiles.⁵⁵ Y a diferencia de otras convenciones de la iglesia, éstas eran espacios únicamente para mujeres. En parte como resultado de estos grupos, la participación femenina en las iglesias de los hermanos menonitas en el Chocó empezó a crecer. Por ejemplo en 1973, por lo menos 150 mujeres participaron en la convención de mujeres en el Chocó.⁵⁶

Crisis en el liderazgo e innovación

En medio de todo este cambio, la misión declaró una escasez de liderazgo en el Chocó en 1958, refiriéndose a una falta de liderazgo capacitado formalmente en la región.⁵⁷ De cierta forma era la percepción de los misioneros pero también había colombianos presionando por un liderazgo formalmente capacitado. Por ejemplo, cuando a Víctor Mosquera y Alejandro Murillo se les acercaron en 1957 para que dieran la clase de bautismo en Noanamá, ellos la rechazaron, aludiendo su falta de preparación formal bíblica.⁵⁸ Los trabajadores de la Unión Evangélica Misionera que habían sido parte de iglesias en el Valle y Chocó también abogaron por más liderazgo capacitado en la región. En una carta de 1956 al Comité Administrativo ellos retaron a la misión a empezar un instituto bíblico para entrenar líderes en el Chocó y para entregar las posiciones de liderazgo a los mismos chocoanos. Ellos escribieron: es hora de poner más liderazgo en las manos de los chocoanos.⁵⁹

En un intento por preparar líderes, la misión invitó a un número de hombres y mujeres jóvenes chocoanos a estudiar en el instituto bíblico de la Unión Misionera Evangélica de Palmira. En enero de 1959, Alejandro Mosquera, Gabriel Mosquera,

Dagoberto Mosquera, Antonio Mosquera, y Carmen Martínez se fueron del Chocó para Palmira. El siguiente mes, Esquivel Mosquera se fue a estudiar al Seminario Interamericano en Medellín. Algunos de estos líderes, como Gabriel y Esquivel, habían estado supervisando congregaciones en desarrollo, mientras que los otros estaban activos en evangelismo y otros ministerios.⁶⁰ Aunque la intención era capacitar liderazgo chocono la pérdida al mismo tiempo de tantos líderes y potenciales líderes obstaculizó el trabajo significativamente, ya que implementaron un sistema de rotación de liderazgo para reemplazarlos, lo cual produjo mucha inestabilidad dentro de varias iglesias.

Una vez abrieron el Instituto Bíblico en Cali en 1960, muchos jóvenes se fueron del Chocó por los siguientes ocho años a estudiar allí. Por supuesto, que esto fue visto como una inversión en el futuro de las iglesias en el Choco, pero también agotó temporalmente a las iglesias de algunos de sus líderes jóvenes. Incluso más preocupante, los estudiantes choconos algunas veces decidían quedarse en Valle del Cauca después de su capacitación, en vez de volver al Chocó.⁶¹ Para 1963 muchas de las congregaciones en Chocó estaban luchando por la escasez de liderazgo. Andagoya e Istmina estaban sin pastores y se había suspendido el ministerio de tiempo completo en Noanamá; aunque Bebedó, Platintero-Condoto y Raspadura mantuvieron servicios regulares, no tenían estructura formal de liderazgo.⁶² Para principios de los 70, la situación había alcanzado un punto crítico. La estructura y organización de la denominación de los Hermanos Menonitas permitía que solamente un pastor ordenado pudiera llevar acabo matrimonios, funerales, bautismos y dar la Santa Cena. Adicionalmente, se suponía que todos los comités denominacionales debían tener un pastor ordenado como miembro. Sin embargo, con uno o dos pastores ordenados en toda la región, la comunión frecuente y los asuntos denominacionales de la iglesia quedaron básicamente suspendidos.⁶³

A pesar de estos retos, las iglesias continuaron creciendo, profundizando su capacidad de liderazgo y formando líderes fuertes que dirigieran sus congregaciones atravesando por muchos cambios. En este periodo, ellos tenían más iglesias lideradas por miembros locales que en el Valle del Cauca. El Comité Regional de Choco se estableció en marzo de 1957 con el objetivo de crear una estructura de gobierno de iglesia más independiente en la región. Francisco Mosquera— en ese momento pastor de la iglesia de Istmina— fue nombrado presidente del Comité, mientras que Esquivel Mosquera, Belermino Sánchez, Doralina de Martínez y Alejandro Murillo ocuparon los demás puestos. El Comité tenía la autoridad de empezar nuevas obras, iniciar evangelismo, organizar iglesias y relacionarse directamente con el gobierno colombiano y el CEDEC, aunque la misión retuvo la jurisdicción sobre las iglesias ya creadas.⁶⁴ Además, en la congregación de Noanamá, los primeros choconos asumieron posiciones formales de liderazgo titulado.⁶⁵

Muchos pastores en esta época permanecieron sin ordenación debido a la falta de una capacitación formal, a pesar de esto, ellos proporcionaron un liderazgo fuerte a sus congregaciones. Por ejemplo, Reinaldo Mosquera sirvió como pastor de la congre-

gación de Andagoya entre 1958 y 1962, tiempo durante el cual el número de creyentes bautizados creció de menos de cuatro a un total de quince con una asistencia de más de cuarenta. Adicionalmente, la congregación construyó un edificio para su espacio de adoración y se estableció formalmente como congregación en 1961.⁶⁶ Esos pastores que fueron ordenados trabajaron muy duro, usualmente asumiendo el liderazgo de varias iglesias. Por ejemplo, en 1964, Gabriel Mosquera volvió de Cali a Chocó para servir como pastor en Andagoya. Durante este mismo periodo, también visitaba Bebedó una vez a la semana para liderar servicios y dar apoyo pastoral.⁶⁷

Cuando no había pastor disponible, las congregaciones se hacían cargo de sus propios asuntos. El Comité Regional tenía una propiedad en Basurú en esos años. No obstante, debido a la falta de una congregación estable en el pueblo, planearon demoler el predio y enviar los materiales que servían a otros pueblos. Sin embargo, cuando se inundó en 1962 derribó el edificio de la iglesia antes de que el plan se llevara a cabo, los residentes de Basurú que habían participado en la iglesia años atrás tomaron el asunto en sus propias manos. Primero, un grupo siguió reuniéndose, esta vez en la casa de una mujer creyente.⁶⁸ Segundo, salvaron los materiales esparcidos de la inundación y construyeron un nuevo lugar de encuentro según sus intereses particulares. Una vez que habían terminado de construir, empezaron a usarlo para los cultos y el liderazgo pronto emergió de manera natural.⁶⁹ Las asociaciones juveniles de las iglesias del Chocó estuvieron increíblemente activas en estos años, constituían la mitad de la asistencia en algunas iglesias y mantenían muchos de los ministerios de la iglesia, especialmente el de evangelismo.⁷⁰

A pesar de estos avances, en general, la década de los 60 fue un período de lucha para desarrollar un liderazgo estable, ganar y mantener miembros. En los 60, el crecimiento en las iglesias del Valle superó el del Chocó y, con algunas excepciones, la asistencia del domingo en las iglesias del Valle también. De 1962 a 1965 la membresía en el Chocó disminuyó de 52 a 39.⁷¹ Sin embargo, los números oscurecen el hecho de que en realidad hubo algo de crecimiento durante los 60 y 70, aunque no fue tan impresionante como el del Valle. Nosotros ya cubrimos la manera en que la urbanización afectó el crecimiento de las iglesias en Cali, pero la otra cara es que más iglesias rurales, incluyendo las del Choco, perdieron miembros que se fueron a las ciudades. Mientras que algunas personas se estaban yendo a los crecientes centros urbanos del Valle, también estaban migrando fuera de la región de San Juan a otros pueblos dentro de Chocó —especialmente Quibdó— o a otras regiones. El Chocó siempre había conocido los patrones de trabajadores migrantes pero la rápida urbanización de principios de los 60 la exacerbó y dificultó la estabilidad de las congregaciones. Esto, por supuesto, afectó la membresía y asistencia de las iglesias. Por ejemplo en 1963, la iglesia en Istmina tenía 51 miembros pero sólo 20 de ellos vivía en esa área, casi la mitad de los miembros de la iglesia se había ido de la región.⁷²

Las iglesias de los Hermanos Menonitas en el Chocó con frecuencia también tenían menor membresía que asistencia, esto hacía que las iglesias se vieran más pequeñas de lo que en realidad eran. Por ejemplo en 1966, la iglesia en Basurú los do-

mingos tenía un promedio de 50 asistentes, pero sólo dos miembros eran bautizados. Otras iglesias, especialmente las rurales, tenían porcentajes de asistencia similares. Por otra parte, las del Valle que tenían una asistencia comparable, tenían un porcentaje de miembros más alto. En 1966, la asistencia los domingos en Dagua tenía un promedio de 50 —igual que el de Basurú— pero tenía 23 miembros.⁷³ Entonces, cuando se totalizaba la membresía, usualmente el Chocó parecía mucho más atrás en números que el Valle.

Gran parte de la diferencia en los porcentajes de asistencia y membresía entre los dos departamentos estaba relacionada con la cultura más que con la vitalidad o los compromisos religiosos. En la Iglesia de los Hermanos Menonitas para poder bautizarse se requería que fuera oficialmente casado o soltero. El problema era que en el Chocó la unión civil era más común y la norma para la organización familiar en la región, en vez del matrimonio civil.⁷⁴ El matrimonio civil no era visto como una práctica local ni era fácil de hacer fuera de los grandes pueblos donde había funcionarios del gobierno reconocidos.⁷⁵ Varios pastores y misioneros en Chocó identificaban el tema del matrimonio como el causante de las bajas tasas de membresía. Por ejemplo, el misionero Vernon Reimer informó que seis creyentes de Bebedó habían terminado el curso de pre-bautismo y podrían unirse a la iglesia tan pronto como se casaran civilmente.⁷⁶ Sin embargo, seis años después, Bebedó seguía teniendo sólo tres miembros, lo que sugiere que por lo menos algunos de los matrimonios civiles y los consecuentes bautismos nunca sucedieron.⁷⁷ En 1968, el pastor Américo Murillo afirmó esta tendencia, declarando que la iglesia de Bebedó había experimentado un significativo crecimiento recientemente. A pesar de esto, no había bautismos para demostrar este crecimiento porque “casi no hay personas casadas ya por costumbre o por lo difícil que es hacerlo”.⁷⁸ Por consiguiente, el no estar bautizados no les impidió a los creyentes la activa y comprometida participación, así, como lo demostró la asistencia, muchos creyentes no bautizados siguieron participando activamente en las iglesias por años. Desafortunadamente, la expansión de Cali llevó a muchos a considerar las estadísticas como la manera más fácil de medir este crecimiento. Entonces, ya que las iglesias de los Hermanos Menonitas en Chocó habían luchado por mantener miembros y crecer durante los 60 y 70, su lista de miembros no se debía utilizar como muestra de “éxito” o “fracaso”. Frecuentemente la membresía estaba ligada al estado civil y a factores migratorios, mientras que la verdadera salud espiritual de una congregación se medía de otras maneras.

Conclusión

La primera década en la historia de los Hermanos Menonitas en Chocó fue un período de gran participación misionera, persecución y evangelismo itinerante. Misioneros extranjeros como los Dycks, Loewens y Wirsches vivieron en el Chocó por muchos años y, con frecuencia, las personas se sentían atraídas a las iglesias a través de las instituciones de la misión. Sin embargo, en 1957, hubo un notable cambio a una menor participación de la misión y menos instituciones eclesiales. Al mismo tiempo, esos misioneros que habían estado más involucrados en el Chocó se fueron o murieron, y la plantación de iglesias y la educación teológica se centralizaron en Cali.

En medio de todos estos cambios relativamente rápidos, las iglesias en el Chocó tuvieron que enfrentar nuevos retos. En un momento cuando hubo un impulso en el crecimiento para más liderazgo chocoano en las iglesias, había una escasez de liderazgo cuando los jóvenes se fueron al Instituto Bíblico en el Valle. Los hombres que anteriormente habían participado en el evangelismo itinerante a lo largo del río San Juan fueron redirigidos por la misión para que en cambio se centraran en la distribución de literatura. Cuando las instituciones de la misión como el dispensario fueron cerradas y los misioneros empezaron a promover una nueva teología dualista que separaba lo espiritual de lo material, produjo un tiempo de reflexión y construcción teológica en la región. Subyacente a todas estas dinámicas había una brecha de crecimiento entre el Valle y el Chocó que permanecía viva incluso a inicios de la década de los 90.

A pesar de estos retos, los creyentes llevaron a cabo un trabajo teológico constructivo que insistía en la relevancia del evangelio en su realidad material, que finalmente formaron ministerios congregacionales que expresaban concretamente este compromiso. A través de muchos esfuerzos de evangelismo local y de la formación de grupos de mujeres, la participación femenina creció en las iglesias presentando mayor estabilidad. Adicionalmente, debido a la escasez de líderes formales, el liderazgo pastoral en forma de consejo se convirtió en una alternativa común en las iglesias de Chocó que permitió la participación de una amplia variedad de miembros. Aunque los años inmediatamente siguientes a 1957 no fueron fáciles para las iglesias de los Hermanos Menonitas en el Chocó, los ajustes y compromisos que ellos hicieron en este periodo determinaron el rumbo al entrar a los años 80 y siguientes.

Notas capítulo 9.

Los Hermanos Menonitas en Chocó después de La Violencia

- 1 Jacob J Toews, "The History of Mennonite Brethren Missions in Latin America," (Diss. Dallas Theological Seminary, 1972), 149.
- 2 Peter Wade, *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press, 1993), 140. El conglomerado minero que posee la compañía minera Chocó Pacífico con base en Andagoya se unió con la International Mining Corporation.
- 3 Aquiles Escalante, *La Minería del Hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (Barranquilla, Colombia, 1971): 105-108.
- 4 Wade, *Blackness and Race Mixture*, 140.
- 5 Departamento Administrativo Nacional de Estadística, *Censo de Población de 1951: Departamento del Chocó*, preparado por Jorge Saenz Olarte, Jesús Melgarejo Rey, y Ernesto Santos Serrano, Departamento, disponible en DANE website: ftp://190.25.231.247/books/LB_802_1951_V_1.pdf; Departamento Administrativo Nacional de Estadística, *XIII Censo Nacional de Población y II de Edificios y Viviendas: Resumen del Chocó* (julio 15 de 1964) (Bogotá: Imprenta Nacional, 1970), 26-27; Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), *XIV Censo Nacional de Población y III de Vivienda: Departamento del Chocó* (oct. 24 de 1973) (Bogotá: Impreso en la División de Edición del DANE, 1980), 115, 127.
- 6 Departamento Administrativo Nacional de Estadística, *XIII Censo Nacional de Población y II de Edificios y Viviendas: Resumen del Chocó* (jul. 15 de 1964) (Bogotá: Imprenta Nacional, 1970), 30.
- 7 Cornelia Butler Flora, *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit* (Cranbury, New Jersey: Associated University Press, 1976), 57.
- 8 Comité Ejecutivo, mar. 30 de 1974. Folder: Executive Committee, 1961-1973.
- 9 Esther Wiens, "A Prophet in the Chocó" *Christian Leader* (julio 12 de 1960), 10-11.
- 10 Carta de oración de Vernon y JoElla Reimer, oct., 1970.
- 11 Vernon Reimer, "Mennonite Brethren Theological Education in Colombia, 1946-1969," manuscrito preparado por JJ Toews para un libro de texto sobre las misiones de los HM (ene de 1970) 7. Folder: Vernon Reimer, 1966-1977.
- 12 "Missionary Council Minutes," Sept 5-7, 1958.
- 13 Jacob J Toews, "The History of Mennonite Brethren Mission in Latin America," 151-153.
- 14 Vernon Reimer, "Mennonite Brethren Theological Education in Colombia, 1946-1969," manuscrito preparado para JJ Toews para un libro de texto sobre las misiones de los HM, enero de 1970, 8. Folder: Vernon Reimer, 1966-1977. También: "Missionary Council Minutes," Nov 25-28, 1957. Para noviembre de 1957 sólo tres de los misioneros de los HM que estaban en Colombia habían estado trabajando y viviendo anteriormente con la misión.
- 15 "Missionary Council Minutes," July 4-8, 1960; "Missionary Fellowship Minutes," Aug 13-15, 1962.
- 16 "Missionary Fellowship Minutes," May 6-9, 1964; "Missionary Fellowship Minutes," Jan 4-6, 1966.
- 17 "Missionary Fellowship Minutes," May 24-25, 1961. Algunas veces las discusiones acerca de tener misioneros o no en el Chocó resultaba ser una preferencia personal, entonces se les recordaba a los misioneros que "ni el clima ni cualquier otro aspecto material o personal debía ser el factor decisivo". "Missionary Fellowship Minutes," May 6-9, 1964.
- 18 "Missionary Fellowship Minutes," May 6-9, 1964; "Missionary Fellowship Minutes," Jan 4-6, 1966.
- 19 6ta Convención Nacional de los HM, oct. 30-nov. 1 de 1962. Fue Gabriel Mosquera.
- 20 10a Convención Nacional de los Hermanos Menonitas, en. 3-6 de 1971.

- 21 Comité Ejecutivo, Acta No 5, ago. 10-11 de 1971.
- 22 Gabriel Mosquera, entrevista por Sarah Hstand, 19 abril 2007.
- 23 Ver: Vernon Reimer, "Mennonite Brethren Theological Education in Colombia, 1946-1969," documento preparado para JJ Toews para un texto sobre las misiones de los HM (ene 1970), 7.
- 24 "Missionary Council Minutes," sept. 5-7 de 1958.
- 25 Keith Eitel, "'To Be or Not to Be?': The Indigenous Church Question" in *Missiology: An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions* ed. John Mary Terry et al. (Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1998): 308-309; Vernon Reimer, "Mennonite Brethren Theological Education in Colombia, 1946-1969," documento preparado para JJ Toews para un texto sobre las misiones de los HM (ene 1970), 4.
- 26 Eitel, 314.
- 27 Carta de Alvin Voth a Marion Kliever (Hillsboro), ene. 28 de 1964.
- 28 "Missionary Fellowship Minutes," Jan 7-8, 1963.
- 29 Gabriel Mosquera, entrevista por Sarah Hstand, 19 April 2007.
- 30 Wade, 159.
- 31 Wade, 160.
- 32 Wade, 162.
- 33 Duran Bell, "Modes of Exchange: Gift and Commodity," *Journal of Socio-Economics* 20.2 (Summer 1991).
- 34 Bell.
- 35 Bell.
- 36 Américo Murrillo, entrevista por Elizabeth Miller, 29 en. 2010.
- 37 Carta de Alvin Voth a Marion Kliever (Hillsboro), enero 28 de 1964. Voth comentó en la misma carta que ésta era traducción de una cita directa de uno de los miembros de la Iglesia.
- 38 Víctor Mosquera, entrevista por Elizabeth Miller, enero 26 de 2010.
- 39 Américo Murillo, entrevista de Elizabeth Miller, ene. 29 de 2010.
- 40 Eduardo Antonio Córdoba Guebara, entrevista de Elizabeth Miller, enero 27 de 2010.
- 41 Víctor Mosquera, entrevista de Elizabeth Miller, enero 26 de 2010.
- 42 Pastora Torres Murillo, entrevista por Elizabeth Miller, 27 Jan 2010.
- 43 Américo Murillo, entrevista por Elizabeth Miller, ene. 29 de 2010; Reunión del Comité Ejecutivo, Acta No 008, dic. 12 de 1975.
- 44 "Missionary Fellowship Minutes," Jan 6-8, 1994.
- 45 "Missionary Fellowship Minutes," July 30-Aug 2, 1963.
- 46 "Missionary Fellowship Minutes," Jan 6-8, 1964.
- 47 "Missionary Council Minutes," June 10-15, 1957.
- 48 Edgardo Garrido, "Evangelismo a Fondo," *El Pregonero* No. 7 (Dic 1961-Ene 1962), 3.
- 49 Wade, 159.
- 50 "Missionary Fellowship Minutes," Jan 6-8, 1964.
- 51 Ebner Friesen, "Istmina: Our National Churches Abroad," *Christian Leader* (July 11, 1961), 6.
- 52 Ebner Friesen, "Istmina: Our National Churches Abroad," *Christian Leader* (July 11, 1961), 6.
- 53 Escalante, *La Minería del Hambre*, 11, 52.
- 54 Pastora Torres Murillo, entrevista por Elizabeth Miller, ene. 27 de 2010.
- 55 Pastora Torres Murillo, entrevista por Elizabeth Miller, ene. 27 de 2010.
- 56 Libia Mosquera, "Damas en el Chocó," Boletín: Informes a la 12a Convención Nacional, 1973-1974.
- 57 Carta de The Colombia Mission of the Conference of the Mennonite Brethren Church of North America a Mission Board, June 9, 1958.
- 58 "Missionary Council Minutes," June 10-15, 1957.
- 59 Carta de Salomón Manchola, Juan Gutiérrez y Luis Carlos Agudelo al Comité Administrativo, nov., 1956. De los autores de la carta, sin embargo, sólo Juan Gutiérrez había trabajado in el Chocó.

- 60 "Missionary Council Minutes," June 1-6, 1959.
- 61 Vernon and JoElla Reimer, entrevista por Elizabeth Miller, 4 Aug 2012.
- 62 "Fellowship Meeting Minutes," Jan 7-8, 1963.
- 63 Reunión del Comité Ejecutivo, Nov 8-10, 1971; Reunión del Comité Ejecutivo, Acta No 8, Apr 3, 5-6, 1972.
- 64 "Missionary Council Minutes," June 10-15, 1957; "Missionary Council Minutes," Sept 5-7, 1958.
- 65 "Missionary Council Minutes," June 10-15, 1957.
- 66 "Missionary Council Minutes," June 3-5, 1958; "Missionary Council Minutes," Sept 5-7, 1958; "Missionary Council Minutes," June 1-6, 1959; "Fellowship Meeting Minutes," Jan 7-8, 1963.
- 67 Alvin Voth, "Chocó Report," Fellowship Meeting Minutes, Jan 6-8, 1964.
- 68 Sexta Convención de los Hermanos Menonitas, oct. 30-nov. 1 de 1962.
- 69 "Fellowship Meeting Minutes," Jan 6-8, 1964.
- 70 Ebner Friesen, "Istmina: Our National Churches Abroad," *Christian Leader* (July 11, 1961), 6; Reunión del Comité Ejecutivo, Acta No. 11, jul. 9-10 de 1976.
- 71 Fellowship Meeting Minutes, Jan 7-8, 1963. Missionary Fellowship: 1961-1965.; Fellowship Meeting Minutes, Jan 4-6, 1966. Missionary Fellowship: 1966-1967.
- 72 "Fellowship Meeting Minutes," Jan 7-8, 1963.
- 73 "Mennonite Brethren National Church Report, 1966, Colombia—Valle and Chocó." Documento encontrado en Carpeta: Colombia National Conferences, 1953-1966.
- 74 Wade, 190, 268.
- 75 Condoto, Andagoya, e Istmina tenían unas tasas de asistencia relativamente comparables a las iglesias de los Hermanos Menonitas en el Valle, mientras que muchas de las iglesias rurales de Basurú, Bebedó, y Boca de Suruco tenían porcentajes mucho más altos.
- 76 "Missionary Council Minutes," June 1-6, 1959.
- 77 "Acta de la Consulta Nacional de la Obra de los Hermanos Menonitas en Colombia," Sept 4-6, 1968.
- 78 "Mennonite Brethren National Church Report, 1966, Colombia—Valle and Chocó." Documento encontrado en Folder: Colombia National Conferences, 1953-1966.

Capítulo 10

Parte I: Menonitas Rurales en una Colombia Urbanizada

En la década de los 60, la identidad rural menonita empezó a evolucionar más allá de una experiencia como una minoría perseguida o un centro geográfico en Cachipay. Tras La Violencia, los protestantes encontraron una creciente tolerancia de los sacerdotes y funcionarios públicos, aunque la oposición continuó en las veredas más alejadas. Para 1960, la relación de los menonitas con los funcionarios locales había mejorado dramáticamente. Incluso en Anolaima, donde la persecución había sido más cruda, en 1967, el alcalde asistió a una ceremonia de inauguración de una nueva edificación para la iglesia, y el sacerdote colaboró con los menonitas en las campañas de venta de Biblias.¹ A medida que la persecución disminuía y los menonitas ya no eran repudiados y castigados por sus creencias, pasaron de ser comunidades que estaban conformadas principalmente por personas marginadas a incluir líderes del pueblo

y personas de clase media. Como resultado, las iglesias empezaron a involucrarse más con la comunidad en general y no sólo con los sectores más vulnerables.

El enfoque de la misión menonita y la orientación geográfica de la denominación también cambiaron. Puesto que la urbanización sacó a muchos jóvenes de las zonas rurales, el centro activo de la Iglesia Menonita empezó a cambiar de Cachipay a Bogotá. Aunque el Colegio Americano en Cachipay y el centro de retiros El Recreo siguieron funcionando como ministerios de la Iglesia, nunca más fueron centros de alcance, formación y misión como lo habían sido en algún momento.² Bogotá, Ibagué y, más adelante Girardot, se convirtieron en las nuevas fronteras de la denominación. En medio de todos estos cambios, las iglesias rurales luchaban para manejar los recortes para los pastores y las dificultades financieras. A pesar de estas penurias, las iglesias menonitas en los años 60 y 70 integraron congregaciones en el campo y en los pueblos, llevaron a los colegios menonitas a una relación más profunda con las comunidades circundantes, se comprometieron en el desarrollo del trabajo comunitario con la misión y expandieron sus habilidades de liderazgo. Las iglesias rurales, junto con las de Bogotá e Ibagué, también constituyeron un espacio importante para interpretar y comprender nuevas ideas acerca de la acción social en el contexto de la práctica de la fe evangélica de la Iglesia Menonita de Colombia.

Integración de los fieles del campo y de los pueblos

A medida que Colombia salía del período de La Violencia, las personas de los pueblos empezaron a mostrar más interés en una fe evangélica a medida que las barreras sociales para la conversión disminuían y la asistencia de los habitantes del pueblo empezó a aumentar. Sin embargo, por lo menos una década después, la población rural predominaba en las iglesias menonitas. Luis Correa, un pastor-estudiante en Cachipay en los sesenta, recordaba, “Era una iglesia así campesina, mayormente de campesinos, ¿no? Los campesinos y, bueno, gente que vivía en el pueblo. Pero el pueblo es un pueblo campesino.”³ Como resultado, el trabajo pastoral incluía necesariamente viajar fuera de las regiones rurales para hacer visitación, estudios bíblicos y servicios.

.....

Teníamos [en las casas] estudios bíblicos por las noches...Entonces me iba a pie allá por todo el campo y tenía reuniones, pues estudios bíblicos y de oraciones. Entonces, un intercambio muy, muy rico con los campesinos ¿no?... Cantábamos y todo....Bueno, el campesino después de estar todo el día en su trabajo en el campo y todas esas cosas, para ellos era muy lindo reunirse por las noches. Y a veces no había electricidad, entonces era con velas y todo. Era muy, muy bonito.⁴

.....

Hacia mediados de 1960, los esfuerzos que se hacían para evangelizar y plantar iglesias también continuaron en las regiones rurales. En 1966, por ejemplo, Juan Garzón, un evangelista menonita de la vereda de La Estrella en el municipio de Anolaima, ayudó a liderar la comunidad en la vereda de La Hoya cerca de Tocaima (aunque la esperanza era que la congregación se estableciera en Tocaima).⁵

A pesar de estos ejemplos de continuo alcance en las veredas, la tendencia general en estos años era hacia la consolidación de las congregaciones rurales con las iglesias en pueblos más grandes. Sin embargo, la integración fue lenta. En Anolaima, por ejemplo, aunque los creyentes de la vereda cercana de La Estrella y la gente del pueblo de Anolaima eran miembros de la congregación menonita, ellos no tenían cultos juntos ni se relacionaban mucho. Los miembros campesinos tenían su culto dominical por la mañana, después de hacer sus compras y ventas en el mercado dominical, mientras que las personas del pueblo tenían su servicio el domingo en la noche, puesto que ellos tenían que atender las tiendas o restaurantes por la mañana durante las horas del mercado.

Después de la llegada de George y Margaret Ediger en 1966 como pastores misioneros, sin embargo, los dos grupos empezaron a unirse. Un grupo de iniciativas —empezando con comidas comunitarias hasta cultos unidos— fue lo que permitió que los creyentes del campo y del pueblo interactuaran y crearan relaciones. El proyecto de construcción de un templo en 1967 también sirvió para unificar la congregación, ya que los creyentes del pueblo y del campo ofrecieron su tiempo para sentar ladrillo, mezclar cemento y pintar.

Por razones prácticas, los cultos dominicales en la mañana y en la noche siguieron iguales, y las disensiones de la congregación empezaron a crear una relación de identidad común.⁶ Anolaima es tan solo un ejemplo de la forma en que los creyentes del campo y del pueblo trabajaron juntos para desarrollar una identidad de fe conjunta, pero la tendencia general fue igual para otras iglesias. A medida que más campesinos se trasladaban a los pueblos y municipalidades en estos años —una especie de mini-urbanización— congregaciones rurales más pequeñas se fusionaron con las iglesias en La Mesa, Cachipay y Anolaima. Así la división entre las dos se hizo menos profunda.

Los colegios

Un ministerio que sirvió de puente entre los períodos de La Violencia y la pos violencia para los menonitas en Cundinamarca fue la educación primaria. Durante décadas después de La Violencia, la Iglesia Menonita mantuvo los colegios en La Mesa y Cachipay, pero a medida que el contexto educacional en Colombia evolucionaba a lo largo de los años 60 y 70, la función y forma de la educación menonita también se vio forzada a adaptarse. En la década de los 60, los colegios evangélicos hallaron una creciente aceptación y reconocimiento del gobierno a nivel local y nacional. El Colegio Americano en Cachipay recibió la aprobación en 1962 y el Colegio Menonita

en La Mesa la obtuvo en 1969, permitiéndoles a los estudiantes que se graduaban de los colegios menonitas transferirse al colegio público sin ningún problema.⁷ La aprobación de los dos colegios reflejaba una receptividad más positiva al protestantismo dentro del gobierno colombiano.

Al mismo tiempo, el gobierno colombiano realizaba inversiones significativas en la educación, lo que dio como consecuencia la rápida expansión de los colegios públicos en el país. De 1950 a 1960 el número de colegios públicos de primaria en Colombia aumentó un 51.8%, mientras que el número de colegios de secundaria aumentó un 97.4%. En consecuencia, las matrículas aumentaron a tasas impresionantes de 107.8% y 105.8%, respectivamente.⁸ Cuando la Iglesia Menonita y los Hermanos Menonitas abrieron sus colegios en los 40, las opciones de un colegio público decente, especialmente en áreas rurales, eran deficientes. Sin embargo, para mediados de 1960, la situación había mejorado en la medida en que para un número de colegios menonitas disminuyeron las inscripciones de sus estudiantes porque las familias optaron por la educación pública.⁹

No sólo eran cada vez más familias devolviéndose a los colegios públicos para educar a sus hijos, sino que las prioridades de las misiones también estaban cambiando. En 1972, las agencias de la misión menonita —incluso la General Conference Commission on Overseas Mission— anunció que iban a hacer evangelismo y preparación de líderes de la iglesia una prioridad para los fondos. La otra cara era la educación, que había sido una estrategia mundial de la misión durante muchos años, ahora se consideraba de baja prioridad y experimentó recortes significativos del presupuesto.¹⁰ Los fondos de la misión dedicados para los colegios menonitas en Colombia declinaron posteriormente, justo en un momento en el que sus propios patrones de matrículas estaban pasando por un cambio significativo.

Como resultado, también cambió el papel que estos colegios jugaban dentro del mundo menonita. Durante muchos años los colegios —especialmente el Colegio Americano de Cachipay— fueron el centro del alcance de la Iglesia y de la misión. Muchos nuevos creyentes conocieron la Iglesia Menonita a través del trabajo y la presencia física del colegio, y sus instalaciones eran un lugar común de encuentro para los eventos grandes de la Iglesia. Incluso en 1965, un misionero escribió que “el colegio en Cachipay era ‘la columna vertebral’ de las actividades de nuestra misión en Colombia”.¹¹ Sin embargo, a finales de 1960, el papel del Colegio Americano en la vida denominacional había empezado un cambio dramático e irreversible.

Uno de los grandes cambios para el colegio fue que se cambiara de servir principalmente estudiantes de Agua de Dios a niños de las familias evangélicas de la zona. Para mediados de 1960, los niños protestantes recibían un mejor tratamiento en los colegios públicos, y Agua de Dios había mejorado las opciones de educación. Puesto que estas dos poblaciones de estudiantes necesitaban menos la educación que se ofrecía en el colegio de Cachipay, al principio hubo una disminución en las matrículas.

El internado, en años anteriores un componente central de la identidad del colegio, cerró en 1966.¹² Mientras que el número de estudiantes alcanzó a 145 en 1963, para 1971 había decaído a 58.¹³

Sin embargo, en medio de este período de retos, el colegio desarrolló nuevas formas de relacionarse con su contexto. En 1971, por ejemplo, los profesores y administradores se empezaron a preocupar por los niveles de desnutrición que veían en sus estudiantes. Como internado, el Colegio Americano proveía comidas para todos los estudiantes, pero al convertirse en un colegio sólo de día, ya no se ofrecía comida. Mientras que unos estudiantes iban a almorzar a la casa y otros llevaban su almuerzo, había otros que simplemente no comían. Después de identificar esta situación, el colegio solicitó y recibió donaciones de alimentos de la organización no gubernamental CARE. La Asociación de Padres y Profesores del colegio también planeó un huerto que podía proporcionar algunos de los vegetales para el programa de almuerzos.¹⁴ De esta forma, el colegio se reestructuró para satisfacer las necesidades nutricionales de la comunidad, incluso sin ser internado. A finales de los años 60, el colegio también se unió con Visión Mundial para ingresar a los niños al plan de patrocinio. Aunque esta asociación le dio al colegio una cantidad significativa de trabajo extra como visitas a los hogares, comunicación con las familias patrocinadoras, reuniones del programa, etc., se mantuvo la relación durante varios años.¹⁵

La comunidad más amplia de la Iglesia también trabajó para repensar al colegio para cubrir otras necesidades. Después de que el internado cerró, la Mesa Directiva —la entidad gobernante de la Iglesia Menonita en Colombia después de la independencia de la misión en 1968— votó por recuperar las subutilizadas propiedades de los terrenos del colegio para hacer retiros y campamentos. Durante los próximos años, la Iglesia reparó y construyó nuevas edificaciones, para que fueran usadas por los grupos menonitas y otras iglesias evangélicas como centro de conferencias y retiros de la iglesia.¹⁶ En el caso del Colegio Americano, un ambiente de cambio llevó a nuevos compromisos con el contexto local que le permitieron al colegio evolucionar más allá del internado que había trabajado bien durante muchos años. Enfrentados a la disminución en las matrículas, el colegio acogió nuevas oportunidades para servir a los niños locales y ampliar sus servicios a las comunidades menonitas y evangélicas de los alrededores.

El Colegio Americano Menno, el colegio menonita en La Mesa, enfrentó la situación opuesta a lo largo de los años 60; hacia finales de la década tenían más solicitudes que los cupos disponibles. Gran parte de esto tenía que ver con el hecho de que el Colegio Meno está ubicado en la zona urbana no en el área rural. A medida que La Mesa crecía en población, también lo hacía el colegio menonita. El propósito original del colegio era servir a los niños de las familias menonitas que consideraban insoportable la educación pública católica durante los años de persecución. Pero a medida que los colegios públicos se abrieron más a los estudiantes evangélicos, la situación empezó a invertirse —muchos estudiantes católicos se veían atraídos por la opción educativa del Colegio Menno.

El crecimiento en el Colegio Menno fue rápido a lo largo de los años 60. A finales de los 50, había 24 estudiantes matriculados; once años más tarde en 1971, el colegio contaba con 114 estudiantes.¹⁷ La misión y el enfoque del colegio se adaptaron a este nuevo contexto posteriormente. En un informe de la Iglesia Menonita de 1973, el Colegio Menno estableció que: “Este colegio es al servicio del pueblo colombiana, como una contribución de la obra menonita”.¹⁸ En algunas ocasiones el crecimiento del colegio también benefició a la iglesia; por ejemplo, en 1967, la Iglesia de La Mesa informó que los contactos que se habían hecho a través del colegio habían contribuido al crecimiento de la congregación en años recientes.¹⁹ Años después, el Colegio Menno desarrollaría conexiones incluso más profundas con el pueblo de La Mesa. El colegio, por ejemplo, se asoció con Visión Mundial a principios de los años 80 para proporcionarles las onces a los estudiantes durante el día escolar e ingresar a los niños al programa de patrocinio, proyectos que estrecharon el compromiso del colegio con la comunidad en general.

En 1990, la inversión del Colegio Menno en la comunidad de La Mesa se hizo más evidente cuando los gastos de funcionamiento del colegio superaron la habilidad de la Iglesia de mantenerlo, y se tomó la decisión de cerrarlo. Al alumno del Colegio Americano y antiguo profesor del Colegio Menno Guillermo Vargas se le encargó que cerrara el colegio, pero antes de poder iniciar el proceso, un residente de La Mesa lo retó:

.....

“¿Habló con las personas? ¿Habló con las autoridades?” Yo le decía, no, es que el colegio es de la Iglesia. Y el fin él dijo, así como muy molesto, dijo “Rector, los colegios no son de las iglesias. Ni son de los políticos, ni son de cooperativas. Los colegios son de las personas que los usan. ¿Qué dicen sus padres? ¿Qué dicen sus estudiantes? ¿Ellos quieren que se cierra?”²⁰

.....

Vargas aceptó el reto y convocó una serie de reuniones con los padres de los estudiantes, el alcalde, y otras partes interesadas. Debido a la retroalimentación que Vargas recibió en las reuniones decidieron mantener abierto el colegio. La respuesta de la comunidad en La Mesa durante ésta crisis reveló el grado en el que los residentes del pueblo habían visto el colegio como una institución que beneficiaba no solo a la comunidad evangélica si no a todos en La Mesa. La narración de Vargas viene de los años 90, pero es un testimonio de las conexiones y relaciones que el colegio construyó en la comunidad de La Mesa, empezando el período posterior a La Violencia.

Aunque los colegios se volvieron menos centrales en la misión general de la iglesia que en los años de La Violencia, esto no significaba que simplemente disminuyeran y desaparecieran. Por supuesto que algunos, como el colegio en Anolaima, finalmente cerraron, pero el movimiento más amplio es cuando los colegios crean nuevas y más profundas relaciones con sus contextos locales adaptándose para servir diferentes necesidades. El cuerpo estudiantil de los colegios de la iglesia se expandió en estos años para incluir estudiantes de las comunidades que no eran parte de las congregaciones menonitas locales. Muchos de estos estudiantes venían de un trasfondo católico, un cambio que apenas hubiera sido inimaginable quince años antes. Mientras los colegios se diversificaban, también lo hicieron sus ministerios. En vez de alcanzar niños principalmente por medio de la estructura de internados como lo había hecho Cachipay, los colegios empezaron a atender las necesidades materiales y espirituales de los niños por medio de un programa más amplio, actividades extracurriculares, o ajustando los servicios escolares en el día.

Liderazgo: Instituto Bíblico Descentralizado

Un mayor desarrollo para las iglesias menonitas rurales en los años 60 y 70 fue el surgimiento de más fuerte y amplio liderazgo colombiano dentro de la Iglesia, tanto en roles pastorales y puestos laicos y un correspondiente descenso en el involucramiento misionero en los asuntos congregacionales. Los jóvenes jugaron un papel significativo en este cambio. En los años 60 nuevas iniciativas para descentralizar la educación teológica se entrelazaron con una creciente masa de jóvenes críticos en las iglesias rurales que estaban buscando involucrarse más en el liderazgo. La misionera Margaret Ediger y el pastor Jacobo Dyck (de Paraguay) reconocieron esta confluencia y en 1969 establecieron un programa de entrenamiento de liderazgo para la juventud rural de la iglesia.²¹ La organización del instituto inicialmente fue muy simple. En su primer año, una camioneta recogía a los estudiantes en Anolaima, La Mesa y Chachipay y los dejaba en un lugar central para su clase de una hora con un instructor.²² El resto de la semana, se esperaba que ellos estudiaran el material por su cuenta.

A pesar – o de pronto gracias a- su estructura simple, Margaret Ediger recuerda la descentralización del instituto bíblico como un espacio formativo importante para los jóvenes menonitas rurales. “Les dio algo interesante y emocionante para hacer. Y ellos sintieron que estaban siendo capacitados para el servicio del Señor. Y muchos de ellos lo hicieron. Esto tuvo un impacto en sus vidas”.²³ De hecho, muchos de los estudiantes que asistieron al instituto bíblico fueron a servir a la iglesia de diferentes maneras. Por ejemplo, el antiguo estudiante Luis Lugo, se volvió pastor y se casó con Otilia Garzón – otra estudiante del instituto- quien finalmente fue directora de los dos colegios de Cachipay y La Mesa durante muchos años. Como pareja ellos también sirvieron y ayudaron a fundar la iglesia en Girardot. Mientras algunos, como Lugo, se convirtieron en pastores, la mayoría no tenía aspiraciones pastorales. Estaban estudiando como una manera de educarse y prepararse para poder servir en el futuro como líderes laicos dentro de la Iglesia.

Una característica importante del instituto bíblico fue que asistían tanto hombres como mujeres. Antes de que se desarrollara el programa descentralizado, solo hombres jóvenes interesados en el ministerio formal tenían la oportunidad de estudiar; la mayoría en los institutos bíblicos de otras denominaciones. Al ofrecer programas con dos niveles diferentes – uno para personas con educación primaria y el otro con secundaria- preparando el currículo hacia líderes laicos en su contexto local, el instituto descentralizado era accesible a todos los y las que estaban interesados en aprender.²⁴ Estas dos características abrieron la educación teológica por primera vez a las mujeres dentro de la Iglesia Menonita. De hecho, en sus primeros años de funcionamiento, los estudiantes del instituto bíblico descentralizado estaban igualmente distribuidos entre mujeres y hombres.²⁵

Al principio, el cuerpo estudiantil estaba compuesto principalmente por gente joven que estaba en bachillerato, pero en la medida en que el instituto maduró, así también el cuerpo estudiantil. Para 1970, la misión informó que, adicionalmente a los estudiantes de bachillerato, había “pastores, campesinos... madres, constructores, profesores, y obreros en general” matriculados en el instituto.²⁶ Los cursos también se ampliaron, de un enfoque inicial en evangelismo y biblia a una gama más amplia de temas como el crecimiento de la iglesia y el hogar cristiano. Adicionalmente a los centros que ya existían en Anolaima y La Mesa, en 1970 se abrieron centros educativos en Ibagué y Cachipay.²⁷

La emoción fue contagiosa y finalmente la educación teológica se esparció más allá del instituto a las mismas iglesias locales. En 1973, el pastor Alfonso Castro, un antiguo estudiante del instituto, animó a creyentes interesados en la iglesia de Cachipay a unirse tomando cursos por correspondencia de los libros de Juan y Hechos del Nuevo Testamento. Un grupo de 35 personas completaron el primer curso, y la iglesia informó que se había “un nuevo sentimiento de gozo y profundidad” como resultado del estudio.²⁸ Luego, para principios de 1970, había una fuerte inclinación dentro de las iglesias hacia una educación teológica más amplia, así como un enfoque intencional en ayudar a los jóvenes a encontrar ministerios más significativos dentro de la Iglesia.

Liderazgo: Independencia de la IEMCO

Adicionalmente a la creciente capacitación y oportunidades de liderazgo para los jóvenes a través del instituto bíblico, estos años también fueron cruciales para negociar una nueva estructura administrativa para la denominación que les diera a los colombianos mayor autoridad en la toma de decisiones y liderazgo en relación con la misión. La Iglesia Evangélica Menonita de Colombia (IEMCO) se volvió legalmente independiente de la misión en 1968, el mismo año que la General Conference Board of Foreign Mission se reestructuró en la Commission on Overseas Mission (COM). En consecuencia la IEMCO asumió total control de la administración y finanzas de la iglesia, y la misión transfirió todos los títulos de propiedad a la IEMCO.²⁹ Bajo la nueva estructura, la denominación estaba guiada por una junta llamada la Mesa Di-

rectiva. Para los primeros años después de la independencia, los misioneros continuaron sirviendo en los altos cargos administrativos de la Mesa Directiva, incluyendo los cargos de presidente y secretario ejecutivo. Sin embargo, para principios de los años setenta, pastores colombianos como Armando Hernández y Jaime Caro ocuparon estos cargos, aunque los misioneros continuaron en la Mesa Directiva.

Los menonitas evitaron algunas de las luchas de poder que ocupaban a otras denominaciones originalmente misioneras, pero el principio de los 70 de todas maneras fue una época de pruebas y experimentación de nuevas barreras y roles. Los misioneros y los líderes de las iglesias muchas veces tropezaban en la medida en que trataban de hacer cosas en el orden correcto. Las decisiones que la misión una vez había tomado de manera unilateral, ahora eran responsabilidad tanto de los misioneros como de los líderes colombianos, con la máxima autoridad dada a la Mesa Directiva. Especialmente los misioneros lucharon por saber qué papel jugar ahora que la Iglesia y la misión eran independientes. En una carta de 1970 al secretario ejecutivo de COM Andrew Shelley, el misionero John Wiebe confesó: “algunas veces es un poco difícil delimitar entre la misión y la Mesa”.³⁰ Las decisiones financieras eran especialmente tensas. Los misioneros habían manejado sus propias finanzas durante muchos años, pero ahora todas las compras importantes, transferencias o ventas se debían discutir primero en la Mesa. Al mismo tiempo, los misioneros estaban en riesgo de usar la Mesa como simple aprobación de rutina, sin realmente compartir el control en la toma de decisiones.³¹

Se requirió de varios años antes de que las actividades de la denominación y la misión se integraran completamente, en especial, las prácticas financieras, pero los misioneros, los líderes colombianos, y la COM trabajaron fuertemente priorizando las relaciones y manteniendo una comunicación abierta a través del proceso. Las dinámicas y la salud de la relación entre los misioneros y los líderes colombianos era una preocupación importante. El pastor Jaime Caro escribió en 1973, “Entre líderes nacionales y misioneros, se necesita una mejor comunión y estímulo de confianza para poder comunicar los problemas que tocan tanto a unos como a otros.”³² En sus propias reuniones los misioneros se preguntaban si sus acercamientos a la relación eran apropiados. “¿Tenemos sentimientos de superioridad? ¿Actitudes? ¿los aceptamos como hermanos? ¿Como iguales? Concluimos que debemos trabajar constantemente en esto”, escribió un misionero en el acta de una reunión de misioneros en 1974.³³

El nombramiento de Héctor Valencia como Secretario para Latinoamérica de la COM en 1967 tal vez ayudó mejorar la comunicación y la confianza entre los dos grupos, ya que Valencia era un colombiano en el que los dos grupos confiaban mucho. Casado con Mary Becker, una de las primeras misioneras menonitas, y administrador por largo tiempo de la Iglesia Presbiteriana en Colombia, él tenía un profundo conocimiento del contexto colombiano, administración de la iglesia y misiones norteamericanas. Su identidad como alguien aceptado por los líderes colombianos tanto como por los misioneros norteamericanos junto con su fluidez en inglés y español le permitió mediar entre los dos grupos en este periodo crítico.³⁴

Tener una comunicación abierta alrededor de problemas posiblemente divisorios también fue de vital importancia. Por ejemplo, la Mesa Directiva y la misión habían trabajado juntas para desarrollar un plan para eliminar subsidios pastorales provenientes de Norte América para principios de los años 70. Sin embargo, para cuando la fecha límite se acercaba, muchas iglesias y líderes comunicaron sus dificultades financieras a la Mesa y a COM. Jaime Caro menciona que sin importar lo dedicado que un trabajador de la iglesia fuera al evangelio y al trabajo de la iglesia, él debía seguir manteniendo su familia. “La situación económica de muchos de nuestros miembros es bastante precaria, y si no alcanzan muchas veces a sostener las iglesias con sus ofrendas y diezmos, mucho menos podrá sostener una obra nueva”.³⁵ En respuesta a los retos realmente importantes que muchos líderes estaban enfrentando, el cronograma para el plan se ajustó. El secretario ejecutivo de COM Howard Habegger, en 1972, escribió: “Si... el efecto del plan de los cinco años desanima el espíritu de la congregación y nuestras iglesias se quedan sin pastor entonces el plan de los cinco años tal vez necesita algunos cambios razonables”.³⁶ Al mantener la comunicación y la relación a través del periodo siguiente a la independencia legal de la IEMCO de la misión en 1968, IEMCO pudo evitar muchas de las dificultades que causaron un gran daño en otras denominaciones misioneras en Colombia. Que no hubiera habido un conflicto arraigado hizo más fácil para el liderazgo colombiano surgir y desarrollarse, a pesar de los continuos desafíos.

Parte II: Proyectos de desarrollo comunitario y acción social en la Iglesia Menonita

Proyectos de desarrollo comunitario iniciados por la misión

Durante los años 40 y 50, la misión menonita había invertido la mayor parte de su energía y recursos en el funcionamiento de colegios y el establecimiento de iglesias. Cuando el Colegio Americano en Cachipay se volvió menos importante para las necesidades de los niños de Agua de Dios y las comunidades cercanas, la misión identificó la necesidad de una nueva estrategia para atender las necesidades de la población local.³⁷ Su búsqueda encajó con un auge en teorías del desarrollo y con el crecimiento de agencias gubernamentales y no gubernamentales de desarrollo en Colombia, inspirando a la misión a explorar “el desarrollo comunitario” como un ministerio a mediados de los años 60. Aunque el proyecto de desarrollo fue inicialmente impulsado por la misión, era periódicamente revisado por la Mesa Directiva de la Iglesia Menonita y en última instancia incitó discusiones más amplias en la Iglesia sobre la naturaleza y definición de la misión cristiana.

El programa de la misión de desarrollo comunitario encajó con teorías contemporáneas que estaban ganando terreno en los años 60. La sustitución de importaciones – la idea de que “la periferia” debía intentar nivelar el existente desequilibrio de poder entre esta y “el centro” por medio del aumento de la industria y el acabado de materias primas – que se arraigó en el continente después de la Segunda Guerra Mundial y estaba en plena vigencia para 1960.³⁸ Por esa misma época, el economista Walt Rostow publicó *The Stages of Economic Growth: a non-communist manifesto*, en el cual él proponía cinco etapas de crecimiento económico basadas en la suposición que el desarrollo era un proceso evolutivo e inevitable moviendo sociedades, de lo que él llamaba “tradicional” a “consumo a gran escala”.³⁹ Las fuerzas que mueven a una sociedad de una etapa a otra eran supuestamente nuevos métodos y tecnologías que ya estaban siendo usados por naciones más “desarrolladas”.⁴⁰ Por supuesto que desde los años 60 académicos y otros han demostrado las debilidades y problemas de estas teorías del desarrollo, pero en el momento eran consideradas frescas e innovadoras.

Al mismo tiempo, Colombia era testigo de un rápido crecimiento tanto en los sectores gubernamentales como no gubernamentales de desarrollo. El gobierno colombiano fundó una serie de agencias diseñadas para trabajar en el desarrollo, incluyendo Caminos Vecinales, Acción Comunal y el INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria).⁴¹ En 1961, la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) también empezó a trabajar en Colombia a través de la embajada de los Estados Unidos. Adicionalmente un número cada vez mayor de agencias no gubernamentales internacionales – incluyendo *Save the Children*, *World Neighbors*, y *Heifer Project* – empezaron a trabajar en Colombia a lo largo de la década de los 60.⁴²

Para los misioneros menonitas, estas nuevas teorías del desarrollo – enfocadas en expandir los mercados locales, mejorando la infraestructura y el transporte e introduciendo nuevas tecnologías – parecían que apoyaban impulsos teológicos emergentes que hacían énfasis en una misión integral y la integración del ministerio espiritual y social. En 1966 Fred Unruh, director del programa de Servicio Menonita Voluntario (MVS por sus siglas en inglés) escribió una propuesta para abrir proyectos de agricultura y desarrollo comunitario en Colombia. MVS envió voluntarios menonitas jóvenes de Norteamérica a Colombia cada año y fue un fuerte partidario de expandir las iniciativas de desarrollo comunitario. “Un ministerio para todos los hombres debería incluir una preocupación por su bienestar económico, social y espiritual”, aseveró Unruh.⁴³ Ese mismo año *Colombian News* publicó un artículo esbozando el intento de la misión por iniciar nuevos proyectos. “¿Qué es desarrollo comunitario y qué tiene que ver con la misión en Colombia? Es un sueño, no solamente de lo que el tema podría ser económicamente, sino también un sueño de una mejor forma de vida para estas personas social, económica y espiritualmente”.⁴⁴ De esta manera la misión menonita intentó conectar la perspectiva de fe con las muchas teorías e iniciativas de desarrollo presentes en Colombia en ese momento, que tuvieron como resultado nuevos compromisos y alcance en el área de Cachipay.

En 1966 la misión contrató a Peter y Claire Harder, una pareja misionera, para que trabajaran exclusivamente en desarrollo comunitario. Peter estaba más involucrado directamente en los proyectos comunitarios, inicialmente se centró en crear una cooperativa de cultivadores de fruta y construir una vía conectando Cachipay con las comunidades locales alrededor. Estos dos esfuerzos buscaban mejorar el acceso de los campesinos a los mercados y aumentar su margen de ganancia. Un artículo de la Conferencia General del Servicio de Noticias de la Iglesia Menonita en 1968 explicaba la situación que impulsó a la creación de la cooperativa de fruta:

.....

En Cachipay, conocida por su abundancia de naranjas excelentes, la oferta superaba con creces la demanda en la comunidad local. Los conductores de camión de las grandes ciudades podían ofrecer casi cualquier precio que quisieran por la fruta y los campesinos estaban forzados a vender o dejar que la cosecha se desperdiciara. Esta situación, además de que casi la mayoría de los campesinos en el área de Cachipay dependían totalmente de las naranjas o el café para sobrevivir, hacían el panorama de la comunidad algo sombrío.⁴⁵

.....

Bajo este sistema, los precios variaban mucho, dependiendo de la demanda del mercado y la astucia de los comerciantes de Bogotá; el precio de una unidad de naranjas (99 kilos aproximadamente) variaba entre \$1.20 y \$650 dólares estadounidenses.⁴⁶ Para proveer mayor estabilidad en los precios a los campesinos, Harder los invitó a unirse a una cooperativa de productores de naranjas. Contratando con una serie de compradores en Bogotá, la cooperativa estaba en capacidad de garantizar que los campesinos afiliados recibieran un pago más cercano al valor de venta en Bogotá, descontando un porcentaje por gastos operativos de la cooperativa y de viajes.⁴⁷ En 1969, la cooperativa tenía sede permanente en un lugar de almacenamiento ubicado en el terreno de El Recreo, contaba con 60 miembros y estaba autorizada oficialmente por el gobierno.⁴⁸ Otros proyectos apoyados por la misión incluían una fábrica de bocadillo dirigida por una mujer de la comunidad, iniciativas de cría de conejos y patos, y entrenamiento de jóvenes para servir en diferentes posiciones administrativas en los proyectos. Aunque la misión estaba muy involucrada en la organización y promoción de estos proyectos, la financiación provenía de diversas fuentes, incluyendo World Neighbors, Inc., the Children's Foundation, y el INCORA.⁴⁹

Por mucho, la iniciativa más ambiciosa de este tiempo fue el proyecto de construcción de la carretera. Con la experiencia que tenía ayudando en la construcción de una carretera en Paraguay para unir las colonias menonitas con Asunción, Harder hizo cabildeo entre las ONGs y las agencias del gobierno para que apoyaran la construc-

ción de la carretera en la región. En Cachipay, el proyecto de la carretera rápidamente superó todos los otros proyectos de desarrollo comunitario tanto en alcance como en controversia.⁵⁰ La mayoría de los caminos entre Cachipay y las fincas rurales eran pedregosas y apenas justas para un solo burro con carga para pasar. A Harder le parecía que la falta de carreteras aislaba a los campesinos de los mercados y les hacía necesitar más burros para transportarse de los que podían sostener.⁵¹ La mala infraestructura de transporte también desalentaba a los campesinos para que innovaran con nuevas cosechas, porque no tenían una manera confiable de sacar sus productos al mercado.⁵²

Convencido de que nuevas y mejores carreteras eran la solución a sus problemas, Harder visitó muchísimas agencias gubernamentales colombianas y USAID solicitando su apoyo.⁵³ En diciembre de 1966, la comunidad recibió una excavadora de USAID como préstamo por un año, y la construcción de la carretera empezó en serio.⁵⁴ Mientras las carreteras avanzaban hacia afuera, las comunidades afectadas alquilaban la excavadora por un precio de \$80 y 120 COP por hora y se entrenaban hombres de la región para que operaran la maquinaria. Las Juntas de Acción Comunal locales se sintieron tan inspiradas por el proyecto, que negociaron para comprar una segunda excavadora para agrandar la carretera.⁵⁵ En sólo seis meses, las veredas que rodeaban Cachipay disfrutaron de 20 kilómetros nuevos de carretera. “El vecindario está muy contento con su nueva carretera”, dijo Gerardo Stucky después de su visita a Colombia en 1969 “y ellos sienten que Peter y la Misión Menonita han hecho una gran contribución”.⁵⁶

Sin embargo, dentro de la misión y las iglesias menonitas locales, había muchos que cuestionaban la pertinencia del programa para hacer la carretera y del enfoque de desarrollo comunitario en general. “Decir que no tenemos fuertes tensiones en el momento sería pasar por alto la realidad” escribió Gerardo Stucky.⁵⁷ La mayoría de las críticas se centraban en la personalidad y los métodos de Harder, pero subyacente se debatía cómo la Iglesia debía equilibrar la participación social con el evangelismo y actividades más “espirituales”. Tanto los misioneros como los miembros de la Mesa Directiva estaban preocupados que el proyecto de la carretera eclipsara las otras metas y actividades de la iglesia. Adicionalmente, ellos no sentían que el proyecto de la carretera contribuyera directamente a ninguno de los otros programas espirituales dentro de las iglesias. “La filosofía de Peter es que las acciones sociales ojalá traigan actitudes espirituales, nueva vida y oportunidades”, escribió Stucky. “Por otra parte, muchos otros misioneros y miembros de la Iglesia Menonita creían que las actitudes espirituales traerían afortunadamente acciones sociales”.⁵⁸

Sin embargo, en ambos casos, la acción social y el ministerio espiritual se veían como entes competitivos en vez de dos partes de un todo. Desafortunadamente, estas diferencias de enfoque se agravaron por el comportamiento directo y enfocado en la meta de Harder, lo cual alejó del proyecto a mucha gente de la iglesia. A finales de 1969, Harder solicitó que se le permitiera continuar con el trabajo de desarrollo comunitario liberado de la jurisdicción de la Iglesia Menonita de Colombia, pero en

cambio Harder se le canceló su contrato con la misión.⁵⁹ Las razones que llevaron a la caída del proyecto fueron diversas, pero la discusión sobre el equilibrio entre las actividades espirituales y el alcance social fue una de las que continuó dentro de la Iglesia mucho después de que Harder se hubiera ido y el proyecto de la construcción de la carretera hubiera terminado.

En ese momento, la lucha por integrar y balancear lo social y lo espiritual dentro de la vida de fe de la comunidad cristiana se discutía en las iglesias evangélicas y católicas en toda Latinoamérica. No eran sólo de los menonitas, aunque el proyecto de construcción de la carretera ciertamente aceleró esas discusiones dentro de la Iglesia Menonita. En el contexto mundial de la Guerra Fría, el clima político se polarizó cada vez más. Después de la revolución cubana en 1959, Latinoamérica se dividió entre los que veían la revolución “un símbolo de justicia social y liberación” y aquellos que la veían como un “símbolo de tiranía y... caos”.⁶⁰ Al mismo tiempo el liberalismo tradicional moría en Latinoamérica, dejando a los protestantes sin sus aliados políticos tradicionales. Mientras tanto, las sociedades latinoamericanas pasaron por una rápida secularización e industrialización, a menudo resultando en una mayor dependencia económica del Norte y una mayor disparidad económica.⁶¹ A la deriva en un panorama político polarizado, las mismas iglesias protestantes latinoamericanas empezaron a dividirse entre “aquellos que sentían que el ministerio y la prédica de la Iglesia debería seguir siendo lo que había sido por generaciones” y aquellos que “insistían que los nuevos tiempos revolucionarios requerían que la iglesia estuviera presente en estos procesos revolucionarios”.⁶² Algunos terminaron concluyendo que la Iglesia debía separarse del mundo, mientras otros propugnaban por una participación social más fuerte.⁶³ El mayor periodo de polarización en el protestantismo latinoamericano fue a finales de los 60 y principios de los 70, justamente en el periodo del proyecto de carretera y discusiones similares entre los menonitas en Bogotá.⁶⁴

Durante los años de experimentación con los proyectos de desarrollo comunitario, los menonitas intentaron navegar entre estas dos respuestas y encontrar una integración que fuera fiel al evangelio y las necesidades humanas. Como Fred Unruh afirmó en un reporte sobre el trabajo de los jóvenes voluntarios menonitas norteamericanos en Anolaima en 1967, “Combinar el trabajo evangelístico con el desarrollo comunitario busca afirmar que las buenas nuevas del evangelio tiene que ver con todo eso, que los asuntos del alma y las preocupaciones prácticas de vivir cada día deberían estar atadas”.⁶⁵ Mientras otros pudieron igualmente afirmar esa declaración, la puesta en práctica fue más retadora y el balance entre el ministerio social y espiritual por momentos parecía difícil de alcanzar. Después de la partida de Harder, los proyectos financiados por la misión lentamente se transformaron de un enfoque comunitario a proveer ingresos complementarios para los pastores menonitas y financiar el Colegio Americano en Cachipay.⁶⁶ Para finales de los 70, el trabajo de desarrollo comunitario estuvo canalizado por Mencoldes – la organización de desarrollo compartida por los menonitas y los hermanos menonitas, fundada en 1975– aunque congregaciones individuales continuaron desarrollando y manteniendo sus propios proyectos.

La evolución de acción social en la Iglesia Menonita de Colombia

La justificación teológica del desarrollo comunitario estaba fundada en la acción social cristiana, un concepto que encontró cabida permanente dentro de la corriente protestante colombiana en esos años. Históricamente los menonitas se habían identificado con los protestantes en Colombia —especialmente a través de su cuerpo administrativo CEDEC— y ellos continuaron fortaleciendo esa asociación en el contexto polarizado de los años 70.⁶⁷ Armando Hernández, quien recientemente había servido como presidente de la Mesa Directiva de la Iglesia Menonita, informó en 1971 que CEDEC estaba empezando a promover una estrategia equilibrada entre la acción social y el evangelismo dentro de Colombia. Aunque ciertamente había habido ejemplos históricos de iglesias que habían logrado integrar las dos, CEDEC quería promover esfuerzos de acción social cooperativa. La coalición incluso fue tan lejos que hizo una declaración —redactada por un grupo en el que se encontraba Hernández— apoyando explícitamente el cambio político y social no violento en Colombia, expandiendo el entendimiento tradicional de acción social para también incluir el enfoque estructural.⁶⁸ En realidad éste era un nuevo territorio para la mayoría de los protestantes colombianos y pronto empezaron a surgir iniciativas administrativas. La energía que rodeaba el desarrollo comunitario se dio especialmente entre los jóvenes presbiterianos y una tendencia particular entre los menonitas también.⁶⁹

En toda Latinoamérica las injusticias y necesidades contextuales estaban dirigiendo la discusión hacia una respuesta cristiana apropiada. Cuando el primer Congreso Menonita Latinoamericano se reunió en Bogotá en 1968 —el mismo año de la gran reunión de CELAM en Medellín— la acción social estaba en la agenda. El historiador Jaime Prieto anotó que el congreso “tuvo lugar en un nuevo contexto eclesial, político y social latinoamericano, y marcó el comienzo de una nueva conciencia latinoamericana”.⁷⁰ Incluida en las recomendaciones aprobadas por el congreso ese año había una importante declaración sobre el lugar de una acción social estructuralmente orientada en el ministerio de la Iglesia Menonita latinoamericana.

.....

Recomendamos que las Iglesias Menonitas se identifiquen con el sufrimiento del pueblo y trabajen para eliminar las causas de miseria e injusticia, inicien programas sociales o participen en aquellos que ya existen.⁷¹

.....

Cuatro años después en el IX Congreso Mundial Menonita en Curitiba, Brasil, un grupo latinoamericano de estudio preparó una declaración usando un lenguaje aún más apremiante. En la Asamblea se leyó la declaración, “¿Qué dice la realidad latinoamericana a nuestra conciencia?”, como parte de un servicio de comunión liderado por Armando Hernández. Después de denunciar una serie de problemas sociales compartidos por muchos latinoamericanos, la declaración invitaba a “una nueva efusión del Espíritu Santo, que nos muestre que callar estas injusticias significa aceptarlas, que nos ayude a abrir nuestros ojos y ver a los oprimidos, identificarnos con ellos, jugarlos por su liberación, aún a costa de nuestros privilegios, amando al mismo tiempo a los opresores”.⁷² Para principios de los años 70 las iglesias latinoamericanas e todo el continente empezaban a conectar la misión de la Iglesia al sufrimiento que veían y experimentaban en sus contextos.

Cuando la Iglesia Menonita de Colombia se reunió en 1973 para plantear nuevas metas, prioridades, y estrategias (llamado MPE), la acción social surgió como una de las principales áreas del enfoque de la iglesia, junto con compromisos más tradicionales, como el evangelismo y la educación. Resaltando la importancia de un evangelio integral, los participantes en la consulta “decidieron que el evangelio, consiste hoy, en lograr la transformación espiritual material y social del hombre, por medio de una relación viva con Dios como resultado de esto, deben formarse comunidades fraternales”.⁷³ La MPE se orientaba tentativamente en su definición a la acción social, pero la mayor parte estuvo limitada a apoyar ministerios sociales como el ancianato o las visitas carcelarias, en vez de eliminar causas de sufrimiento e injusticias estructurales.⁷⁴

El contraste entre la declaración MPE sobre acción social y declaraciones más amplias publicadas alrededor del mismo tiempo—como la de la Asamblea de CMM en Curitiba—reflejaron tanto la diversidad de puntos de vista dentro de la misma iglesia y la naturaleza evolutiva de la acción social como su expresión dentro de las comunidades menonitas. Por una parte, había un énfasis renovado en poner atención a las necesidades de las personas en el contexto local de la iglesia. “Como entidad religioso-social”, escribió Jorge Manrique en una editorial de *Menoticias* en 1974, “la Iglesia se ve precisada a pasar por las situaciones diversas, determinadas por el estado social que se vive, y como tal, actuar de acuerdo a las circunstancias requeridas, respondiendo al contexto social”.⁷⁵ Estos llamados a menudo se referían a la responsabilidad cristiana de amar y servir al prójimo de al lado y no sólo al hermano o hermana cristiana de la congregación. Algunas veces citaron a Menno Simons, otras veces los líderes acudían a escrituras, como la parábola de las ovejas y las cabras en Mateo 25 para sustentar esta posición.⁷⁶ En realidad, este fue un enfoque que la iglesia había utilizado por años pero en ese momento se atraía hacia el centro de la misión de la iglesia además de ser más claramente articulado y contextualizado.

Por otra parte, había otras voces dentro de la iglesia llamando para prestar más atención no sólo al sufrimiento mismo, sino a las propias causas del sufrimiento. Estas voces argumentaban que los cristianos debían ser agentes activos y partidarios de cambios sociales. Esto requería un nivel de análisis contextual, que era relativamente

nuevo a la iglesia, y un grado de compromiso político y social que iba más allá de simplemente abogar por los derechos de la misma iglesia, que había sido el caso durante La Violencia. Dentro de la Iglesia Menonita había unas pocas voces influyentes en este campo, incluyendo a Armando Hernández, Pedro Stucky, Luis Correa y José Chuquín. En estos años, ellos redactaron declaraciones, escribieron artículos, hicieron presentaciones e instaron a la Iglesia a definir la acción social cristiana en términos más estructurales. Sin embargo, en el ambiente polarizado de los 70, su mensaje no fue tan ampliamente recibido como la definición centrada en el servicio que se había abierto paso en el plan estratégico de la IEMCO en 1973. Aún así, sus voces resonaron entrando los años 80, cuando hubo un giro de la mayoría hacia la adopción de un entendimiento más estructural del compromiso de la Iglesia en la acción social.

Olivia de Bastidas y el Ancianato Hogar Cristiano La Paz

La historia de Olivia de Bastidas y el Hogar Cristiano La Paz muestra un caso de estudio de cómo la mayoría de la Iglesia Menonita involucró la acción social como una expresión de la fe cristiana en los años 70. Un miembro de la congregación de Berna, De Bastidas fue la fuerza detrás de la fundación de un hogar para ancianos en Bogotá. Creando redes con mujeres presbiterianas en la ciudad, ella recaudó el apoyo financiero para abrir un hogar para servir y cuidar a los ancianos. Inicialmente este hogar tenía la intención de servir en principio a las personas ancianas dentro de la comunidad evangélica.⁷⁷ Para 1973, ella y otras habían fundado exitosamente un hogar con siete residentes en el barrio Berna, financiado por una serie de grupos religiosos colombianos y norteamericanos.⁷⁸ (Una historia mucho más detallada sobre la fundación del ancianato se puede encontrar en el capítulo 7).

Aunque era un ministerio único, el ancianato y la propia De Bastidas sirvieron como embajadores de esta primera ola de ministerios de acción social dentro de la Iglesia Menonita. De Bastidas se enfocó en proveer cuidado y servicios directos a personas con necesidad dentro de la comunidad evangélica, y su mensaje de acción social fue amplia y gratamente recibido dentro de la Iglesia Menonita de Colombia y más allá. Aunque esta definición de acción social continuó evolucionando a finales de los años 70 y especialmente en los 80, el papel de De Bastidas fue una de las primeras manifestaciones importantes de acción social dentro de la Iglesia como una consecuencia legítima y auténtica de la fe cristiana menonita colombiana.

Sobre De Bastidas, Howard Habegger escribió en 1973, “La visión de cuidar de los mayores de Bogotá [de la sra. Bastidas] ha encendido la llama de la preocupación social que se está esparciendo entre las mujeres cristianas de la comunidad protestante en Bogotá”.⁷⁹ Su visión captó la imaginación también de la Iglesia Menonita, quien designó a De Bastidas, junto al misionero Mark Classen, para visitar todas las iglesias dentro de la denominación y compartir con ellos sobre la acción social.⁸⁰ También fue elegida para presentar el informe sobre las preocupaciones de las mujeres en Colombia en el IX Congreso Mundial Menonita en Curitiba, Brasil en 1972. Su

presentación se centró en las necesidades de los ancianos y en la dificultad de muchas mujeres evangélicas de manejar su hogar y cuidar de sus hijos con tan pocos recursos económicos a su disposición. Sin embargo, incluso cuando se centró en las necesidades dentro de la comunidad evangélica, ella propugnó por la acción social cristiana como la respuesta apropiada.

.....

La necesidad de acelerar el proceso y desarrollo del servicio social en nuestras Iglesias, coloca este trabajo entre las actividades más necesarias y urgentes, puesto que no podemos pedir todo a la Iglesia o al Estado, y por eso cada una en su capacidad debe convertirse en un eficiente agente de cambio social, haciendo un mundo más humano. Nuestro cristianismo necesita tener una nueva imagen, confrontando la predicación con la Fe y el servicio al prójimo. Es un salir nuestro que como mujeres cristianas como responsables de lo que no hagamos por los demás en los distintos ambientes y por las distintas vías.⁸¹

.....

La presentación sobre acción social de De Bastidas encontró resonancia entre otros protestantes y entidades internacionales como el Congreso Mundial Menonita. Aunque su mensaje no era revolucionario, era el paso correcto con desarrollos más amplios en los círculos evangélicos colombianos de ese momento. Además, sus esfuerzos sacaron a la acción social de su esfera esotérica en la teoría de desarrollo comunitario, en una mano, y una crítica social más radical, en la otra mano, haciendo relevantes estos principios teológicos y prácticos de la acción social al cotidiano de la mayoría de los menonitas colombianos. Mientras que los años 80 vieron un significativo giro en cómo se entendía y practicaba la acción social por la Iglesia —la crítica social y las preocupaciones estructurales emergerían como factores determinantes— el ancianato y De Bastidas fueron instrumentos en empezar a introducir la acción social a muchos menonitas colombianos.

Conclusión

Debido a todos estos cambios –integración entre los creyentes rurales y urbanas en los pueblos, los colegios de iglesia que se basaban en la comunidad, la creciente y diversa capacidad de liderazgo dentro de las iglesias, y el aumento en el discurso relativo al llamado de la iglesia al compromiso social– la identidad de las iglesias menonitas rurales empezó a cambiar. Ya no se identificaba a las iglesias como oprimidas y comunidades marginalizadas. Ni tampoco se les conocía sólo por sus colegios evangélicos. Las iglesias desarrollaron más profundas relaciones internas y una voz ciudadana más fuerte. Mientras que los colegios fueron menos centrales en la misión de la iglesia como un todo, se involucraron y comprometieron más ampliamente con sus contextos locales, brindando un servicio tanto para católicos como para evangélicos. En vez de funcionar principalmente como refugios para niños marginados, los colegios se convirtieron en instituciones abiertas a las diferentes necesidades e intereses de las comunidades donde funcionaban.

Al mismo tiempo, el desarrollo del Instituto Bíblico Descentralizado llevó a algunos cambios dramáticos en la base del liderazgo dentro de las iglesias. Mientras que los líderes anteriormente eran escogidos por los misioneros para ir a estudiar en institutos bíblicos en Armenia, Cali, Palmira o Costa Rica, después del inicio del Instituto Bíblico, tanto hombres como mujeres fueron entrenados para papeles de liderazgo por su propia iniciativa y llamado. Todos estos giros resultaron en menor dependencia de la misión y en un aumento del autosuficiente liderazgo y visión dentro de las iglesias, una tendencia que coincidió con la independencia legal y administrativa de la IEMCO de la misión en 1968.

Mientras la Iglesia empezó a ampliarse de un enfoque más particular sobre educación a experimentar con proyectos de desarrollo comunitario, las discusiones sobre cómo balancear el alcance social y el ministerio espiritual surgieron como reflejo de un contexto sociopolítico más amplio. Sin embargo, estas conversaciones no se limitaron a las iglesias rurales, sino que fueron tratadas por menonitas en Bogotá y más ampliamente en América Latina. El tema no se desvanecería con la muerte de los proyectos de desarrollo comunitario de la Misión Menonita sino que continuaría en varias formas a través de las siguientes décadas.

Notas capítulo 10.

Parte I: Menonitas Rurales en una Colombia Urbanizada

- 1 “Anolaima Builds Church,” *Colombian News* 49 (Dec 1967): 1-2; George and Margaret Ediger, entrevista por Elizabeth Miller, 14 de mar 2013.
- 2 Para muchos, especialmente para los exalumnos del Colegio Americano, sin embargo, el colegio y sus terrenos en Cachipay permanecieron como un importante punto de referencia e identidad.
- 3 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, 27 de julio 2011.
- 4 Luis Correa, entrevista de Elizabeth Miller, 27 de julio 2011.
- 5 Informe Ante La Mesa Directiva de Las Iglesias Evangélicas de Colombia por la Comisión Tocaima, abr. 28 de 1966. Folder carcomido por las termitas, encontrado por Pedro Stucky.
- 6 George and Margaret Ediger, entrevista de Elizabeth Miller, 14 de marzo 2013.
- 7 “Colombian Government Grants Accreditation,” *Colombian News* 33 (Aug 1962): 2; “A Very Happy Ending,” *Colombian News* 54 (Dec 1969): 7.
- 8 Mary Liam Gallagher, “Social Class and Social Change in the Colombian Family,” (tesis de doctorado, Saint Louis University, 1964), 19-20.
- 9 “Schools...What Lies Ahead?” *Colombian News* 63 (Dec 1972): 5; Helg, 282-283.
- 10 “Schools...What Lies Ahead?” *Colombian News* 63 (Dec 1972): 5.
- 11 “Klaassens to Head School in Cachipay,” *Colombian News* 45 (Dec 1965): 2.
- 12 “Changing Scene at Cachipay,” *Colombian News* 56 (Aug 1970): 6.
- 13 “Cachipay School Transforms Lives,” *Colombian News* 35 (Apr 1963): 4; “New Year, New Directors, New School,” *Colombian News* 58 (Apr 1971): 5.
- 14 “School Lunch Program Initiated,” *Colombian News* 60 (Dec 1971): 3.
- 15 Otilia Garzón, entrevista de Elizabeth Miller, 8 de nov 2011.
- 16 “Changing Scene at Cachipay,” *Colombian News* 56 (Aug 1970): 6.
- 17 “Back to School,” *Colombian News* 26 (Apr 1960): 2; “New Year-New Directors-New School,” *Colombian News* 58 (Apr 1971): 5.
- 18 *Menoticias* Año IX no. 25 (junio-ago 1973): 6. 389. VII.A.1.a—Colombia 1970-73.
- 19 “La Mesa School Closing,” *Colombian News* 49 (Dec 1967): 4.
- 20 Guillermo Vargas, entrevista de Janna Hunter-Bowman y Elizabeth Miller, 8 de julio 2010.
- 21 En los años siguientes, el programa también se expandió a Ibagué y Bogotá.
- 22 George y Margaret Ediger, entrevista de Elizabeth Miller, 14 de marzo 2013.
- 23 George y Margaret Ediger, entrevista de Elizabeth Miller, 14 de marzo 2013.

- 24 "The Mennonite Center of Biblical Studies," *Colombian News* 57 (Dec 1970): 2.
- 25 "Step Forward in Leadership Training," *Colombian News* 53 (Apr 1969): 4.
- 26 "The Mennonite Center of Biblical Studies," *Colombian News* 57 (Dec 1970): 2.
- 27 "The Mennonite Center of Biblical Studies," *Colombian News* 57 (Dec 1970): 2; *Colombian News* 64 (May 1973): 7.
- 28 "Further Training Through Correspondence Courses," *Colombian News* 60 (Dec 1971): 6.
- 29 Prieto, *Mission and Migration*, 143.
- 30 Carta de John Wiebe a Andrew Shelly, 27 de abril 1970.
- 31 Minutes of Staff Meeting, 13 May 1974. 417. VII.A.1.a Colombia—Staff Mission Meetings, 1974-1978.
- 32 Jaime Caro, "Respuestas de Evaluación de Inquietudes sobre la Obra," 1973. 389. VII.A.1.a Colombia-1970-1973.
- 33 Minutes of Staff Meeting, 12 September 1974. 417. VII.A.1.a Colombia—Staff Mission Meetings, 1974-1978.
- 34 Ver la carpeta 418. VII.A.1.a Colombia, Mesa Directiva 1976-1979. Correspondencia entre la Mesa Directiva y Héctor Valencia durante su período de Secretario.
- 35 Jaime Caro, "Respuestas de Evaluación de Inquietudes sobre la Obra," 1973. 389. VII.A.1.a Colombia-1970-1973.
- 36 Carta de Howard Habegger to Missionary Staff in Colombia, 15 September 1972. 389. VII.A.1.a Colombia 1970-1973.
- 37 "New Work Initiated," *Colombian News* 51 (Aug 1966), 1. 481. VII.A.1.a Colombia—Field Chairman (John Wiebe), 1970-72.
- 38 Rafael Porrata-Doria Jr., "Economic Paradigms and Latin American Development Theory: The Search for Nirvana," *Berkeley La Raza Law Journal* 17.5 (2006): 55-56
- 39 Porrata-Doria Jr.: 55-56
- 40 Porrata-Doria: 54.
- 41 Bushnell, *The Making of Modern Colombia*, 232; Ricardo Lucio y La Fundación Para La Educación Superior y el Desarrollo, "20 Años del SENA en Colombia: 1957-1977," (Bogotá: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social Servicio Nacional de Aprendizaje), SENA: Sistema de Bibliotecas, http://biblioteca.sena.edu.co/exlibris/aleph/u21_1/alephe/www_f_spa/icon/sena20/significa/publico.html; Gerald Stucky, "Observations on Trip to Colombia," September 2, 1969.
- 42 Gerald Stucky, "Observations on Trip to Colombia," September 2, 1969; Andrew Shelly, Colombia Report, March 20, 1969.
- 43 Fred Unruh, "Some Proposals for an Agricultural-Community Development Project in Colombia, South America," May 13, 1966.
- 44 "New Work Initiated," *Colombian News* 51 (Aug 1966), 1.

- 45 John Zerger, "Community Development Part of Colombian Mission," News Service of the General Conference Mennonite Church, 7 de junio 1968.
- 46 "New Work Initiated," *Colombian News* 51 (Dec 1968): 1.
- 47 "New Work Initiated," *Colombian News* 51 (Dec 1968): 1.
- 48 Andrew Shelly, Colombia Report, March 20, 1969.
- 49 "New Work Initiated," *Colombian News* 51 (Dec 1968): 1; "New Factory in Cachipay," *Colombian News* 54 (Dec 1969): 3.
- 50 Para más contexto de Harder, vea: http://oldsite.mwc-cmm.org/en15/index.php?option=com_content&view=article&id=227%3A06-feb-2009-pax-alumni-invited-to-a-reunion-in-paraguay&Itemid=111&lang=en.
- 51 Jerry Kagele, "A Bulldozer named El Comunero," News Service of the General Conference Mennonite Church, Dec 20, 1969.
- 52 Memo from Andrew Shelly to Board of Missions, March 6, 1968.
- 53 Memo from Andrew Shelly to Board of Missions, March 6, 1968; Gerald Stucky, "Observations on a Trip to Colombia," 2 de sept 1969.
- 54 Jerry Kagele, "A Bulldozer Named El Comunero," News Service of the General Conference Mennonite Church, Dec 20, 1966.
- 55 Gerald Stucky, "Observations on Trip to Colombia," September 2, 1969; "Recent Events in Community Work," *Colombian News* 53 (Apr 1969), 5.
- 56 Gerald Stucky, "Observations on Trip to Colombia," September 2, 1969.
- 57 Ibid.
- 58 Ibid.
- 59 Ibid.
- 60 Ondina E. González y Justo L. González, *Christianity in Latin America: A History* (New York, New York: Cambridge University Press, 2008), 234.
- 61 Dieros, 779, 799.
- 62 González and González, 234.
- 63 Dieros, 800; González and González, 249.
- 64 González and González, 237.
- 65 "Volunteers for Community Development in Anolaima," News Service of the General Conference Mennonite Church, August 4, 1967.
- 66 George and Margaret Ediger, entrevista de Elizabeth Miller, 14 de marzo 2013.
- 67 Mientras tanto, los hermanos menonitas empezaron a identificarse más con las organizaciones paraeclesísticas evangélicos (por ejemplo, Cruzada Estudiantil) más que con la corriente principal de las entidades protestantes durante este período.
- 68 "Social Action in Colombia," General Conference Mennonite Church News Service, Oct 15, 1971. 410. VII.A.1.a Colombia—Hernandez, Armando 1971-72, 1974-75.

- 69 Howard Habegger, "Colombia Field Trip—GPS Consultation," May 31-June 10, 1973. 389. Colombia 1970-73.
- 70 Jaime Prieto, *Misión y Migración*, 156.
- 71 Prieto, *Mission and Migration*, 146. Citando Jacobo Dyck and Ernesto Suárez Vilela, secretarias, "Actas del primer Congreso Menonita Latinoamericano," Bogotá, 12 a 18 de febrero, 1968.
- 72 Grupo de estudio formado por anabautistas latinoamericanos, "¿Qué dice la realidad latinoamericana a nuestra conciencia?", presentado al Congreso Mundial Menonita, Curitiba, Brazil, 1972. 410. VII.A.1.a Colombia—Armando Hernandez, 1971-72, 1974-75.
- 73 "MPE—Metas para la Iglesia Menonita," *Menoticias* Año IX No. 25 (junio-ago 1973): 1.
- 74 "MPE—Metas para la Iglesia Menonita," *Menoticias* Año IX No. 25 (junio-ago 1973): 2.
- 75 Jorge Manrique, "Editorial: Evangelio de Acción," *Menoticias* Año IX No. 29 (nov 1974): 1.
- 76 "¿Qué opinas tú?" *Menoticias* Año IX No. 20 (feb-mar 1972): 1; noticias de la iglesia en Bogotá, *Menoticias* Año IX No. 20 (feb-mar 1972): 3.
- 77 Oliva de Bastidas, "Hogar Cristiano para Ancianos, La Bondad de Dios," *Menoticias* Año IX No. 29 (nov 1974): 2.
- 78 Howard Habegger, "Colombia Field Trip—GPS Consultation," May 31-June 10, 1973. 389. Colombia 1970-73.
- 79 Howard Habegger, "Colombia Field Trip—GPS Consultation," May 31-June 10, 1973. 389. Colombia 1970-73.
- 80 "MPE—Metas para la Iglesia Menonita," *Menoticias* Año IX No. 25 (junio-ago 1973): 3.
- 81 Oliva de Bastidas, "Inquietudes de las Damas: República de Colombia," informe dado en la IX Conferencia Mundial Menonita, Curitiba, Brazil, June 1, 1972.

Capítulo 11

Conclusión

En muchos sentidos, la historia de los menonitas y de los hermanos menonitas en Colombia es una historia compartida. No sólo remontaron sus raíces espirituales a los anabautistas holandeses y a las comunidades menonitas del sur de Rusia sino que en gran parte, enfrentaron retos similares en las primeras décadas como iglesias evangélicas en Colombia. Cuando tuvieron que afrontar la discriminación durante La Violencia, miembros de las dos denominaciones desarrollaron una eclesiología práctica que tenía mucho en común con los primeros anabautistas y que estaba centrada en la oración y el estudio bíblico en comunidad, la ayuda mutua, el evangelismo personal y la no violencia.

A medida que La Violencia mermaba, la urbanización trajo nuevos retos a las dos comunidades en los contextos urbanos lo que hizo replantear su misión e identidad como iglesia. Acondicionando sus experiencias recientes en la ciudad con sus bases rurales, manejaron la polarización política y teológica de la década de los 70 en formas

que reflejaron sus relaciones y contextos que los diferenciaban de otros grupos evangélicos y agencias misioneras. A lo largo del tiempo, la acción y los ministerios sociales se integraron a la vida de la Iglesia Menonita – y en la Iglesia de los Hermanos Menonitas en menor medida – aun cuando el evangelismo seguía siendo su papel central. Los menonitas y hermanos menonitas, de manera parecida, enfrentaron muchos de los mismos interrogantes y riesgos en sus procesos particulares para llegar a independizarse de las organizaciones misioneras norteamericanas. A pesar de estas semejanzas, hubo poca interacción o relación entre las dos comunidades hasta mediados de 1970. La polarización del panorama evangélico colombiano, la distancia geográfica entre las dos, y las evidentes relaciones ecuménicas y sociales cultivadas por cada grupo, impidieron un compromiso más profundo entre la Iglesia Menonita y la Iglesia de los Hermanos Menonitas en estos años.

A principios de los años 70, tres áreas de coincidencia llevaron a las denominaciones a tener un contacto más frecuente y crear una relación más profunda entre ellas. En primer lugar, en 1975, los menonitas y hermanos menonitas fundaron conjuntamente Mencoldes, una organización de desarrollo fundamentada en la fe. En segundo lugar, se empezaron a unir geográficamente puesto que los hermanos menonitas abrieron una nueva iglesia en Bogotá en los años 70 y, unos años más tarde, los menonitas empezaron a plantar iglesias en el occidente del país. Aunque las dos denominaciones habían estado separadas por una distancia geográfica significativa, ahora se encontraban más cerca. Por último, se observaba un creciente interés en el anabautismo como identidad histórico-teológica que les ofrecía una base común de diálogo e interacción. Como resultado para cuando entraron a la década de los 80, estaban dispuestas a crear una relación más cercana que fuera más allá de simplemente compartir un contexto histórico similar.

Mencoldes

En la década de los 70, la polarización política y teológica de ese período separó a los menonitas y hermanos menonitas más de lo que había estado en los primeros años de su historia. Al mismo tiempo, sus agencias misioneras, cada día, tenían menos relaciones recíprocas. De hecho, la comunicación entre las dos denominaciones a finales de los 60 y principios de los 70 estaban mediadas más por las entidades misioneras norteamericanas que por los líderes de las iglesias en Colombia. Irónicamente, fue en este período de relativa poca cooperación y coincidencia que nació Mencoldes (Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo).

Dentro de las iglesias había un interés creciente por empezar una especie de alcance social para acompañar las obras de evangelismo y formación comunitaria que había marcado la década anterior al ministerio urbano. La expansión menonita a los ministerios sociales ya se había notado en capítulos anteriores, pero también había impulsos dentro de la Iglesia de los Hermanos Menonitas. Por ejemplo, Hugo Zorri-lla concibió las iglesias de los hermanos menonitas en Cali sumándole un ministerio

social a los esfuerzos de evangelismo. “He pensado mucho acerca de... los niños de la calle y también en el proyecto sanitario para las áreas pobres; pienso que hay muchas cosas por hacer a través de las iglesias locales”, escribió Zorrilla en 1971. “Debemos empezar a cambiar la mente ‘santa’ y ‘espiritual’ de los creyentes para que puedan ver las necesidades a su alrededor como una buena oportunidad para ser testimonio”.¹ En 1973, MEDA (por sus siglas en inglés de *Mennonite Economic Development Associates*) observó que los hermanos menonitas y los menonitas tenían “...el deseo de organizar un programa de acción social que complementaría su ministerio espiritual”.²

Mencoldes se originó por los intereses de los hermanos menonitas y los menonitas en desarrollar sus ministerios sociales y por la intersección entre dos organizaciones menonitas norteamericanas en Colombia. Por invitación de la Iglesia de los Hermanos Menonitas, MEDA inició en 1971 un proyecto de microcrédito con sus iglesias en Cali. Con la ayuda de MEDA, los hermanos menonitas querían “extender el trabajo social de las iglesias”.³ Entre los líderes que se beneficiaron de los créditos estaban Carlos Osorio, Isabel Aguirre (esposa del pastor Aníbal Aguirre) y Vicente Castillo.⁴ Apenas unos años atrás, otra agencia de desarrollo norteamericana, el Comité Central Menonita (CCM), les había ofrecido a las dos denominaciones ayuda de emergencia en caso de que se requiriera.⁵ Antes de que se concretara la ayuda de emergencia, MEDA Y CCM decidieron que lo mejor era coordinar sus esfuerzos en Colombia, en vez de trabajar independientemente.⁶ Además, propusieron un proyecto conjunto que involucrara a las dos denominaciones para este propósito en vez de continuar relacionándose con cada denominación por separado.⁷ En una comunicación entre CCM y MEDA, el director de CCM en Latinoamérica escribió: “Nuestro sentimiento es que CCM *no* debería crear su propia entidad en Colombia sino trabajar con y a través de las iglesias menonitas del país. Nosotros apoyaremos, pero no iniciaremos”.⁸

A pesar de que los menonitas y hermanos menonitas compartían interés en el ministerio social, había ciertos obstáculos. Ninguna de las denominaciones sentía que tuviera el apoyo necesario para iniciar el proyecto de acción social que CCM y MEDA les estaban animando a emprender. Adicionalmente, la distancia geográfica entre los centros de las denominaciones era muy grande y no habían trabajado conjuntamente antes.⁹ Además había ciertos estereotipos y divisiones entre las denominaciones que eran importados de Norteamérica.¹⁰ Sin embargo, fundaron Mencoldes en 1975 como una iniciativa conjunta de las Iglesias Menonita y Hermanos Menonitas en Colombia con apoyo de MEDA y CCM. Tres miembros de cada denominación formaron la Junta Directiva.¹¹ Luis Correa, un menonita que había trabajado en *Save the Children Fund* en Bogotá, asumió como director.¹²

Al principio, Mencoldes sólo manejaba los proyectos de microcrédito que antes manejaba MEDA, pero pronto empezó a desarrollar sus propias iniciativas.¹³ El principal proyecto de Mencoldes fue abrir una planta procesadora de arroz en sociedad con la Iglesia de los Hermanos Menonitas en Bebedó, Chocó. La iglesia en Bebedó ya tenía una cooperativa en estos años y MEDA funcionó a través de la cooperativa; sin embargo, la invitación a que Mencoldes trabajara en Bebedó no vino de la iglesia

local, sino de la denominación.¹⁴ Mencoldes compró una trilladora de arroz, una secadora y un motor para el funcionamiento, además, tres voluntarios menonitas de Bogotá viajaron al Chocó para ayudar a construir un tanque de agua para el baño de la planta y los voluntarios de la región construyeron la edificación.¹⁵

A pesar del compromiso de la comunidad y de otros menonitas y hermanos menonitas a nivel nacional, el proyecto en Bebedó enfrentó muchos retos. Cuando empezaron a trabajar en el Chocó, el personal de Mencoldes del interior del país tenía muy poco conocimiento de la cultura de esta región, iniciar un proyecto significaba alentar la producción agrícola en un lugar que históricamente había sido minero. Además, su estado de forasteros en la región del Chocó, inmediatamente los clasificó como *paisas* —un término usado para comerciantes de Antioquia— que habían venido a explotar a las personas de Bebedó. También hubo cierto choque cultural entre los representantes de Mencoldes y los mismos habitantes de Bebedó. Todos estos factores, combinados con la relativa inexperiencia de Mencoldes y problemas de administración, conspiraron para debilitar el proyecto. Al final, la planta procesadora en Bebedó cerró porque no había una forma eficiente y económicamente buena para transportar el arroz a los mercados.¹⁶

No toda la intervención de Mencoldes en el Chocó se consideró un fracaso. San Miguel, una comunidad agrícola en el Chocó, también invitó a Mencoldes a trabajar en su comunidad. Mencoldes contrató un agrónomo y el programa continuó de 10 a 12 años más, incluso después de que la organización dejara la región. Parte del éxito del proyecto dependió de Macario, un líder que tuvo la iniciativa de integrar a la comunidad con el proyecto.¹⁷ A medida que Mencoldes adquirió más experiencia, se centró tanto en el desarrollo comunitario como en el económico. Para mediados de 1980, estaba trabajando con algunos barrios marginados en Bogotá, Ibagué y Agua de Dios al igual que con respuesta a desastres.

Mencoldes siguió como agencia compartida de las Iglesias de los Menonitas y Hermanos Menonitas, con una junta que representaba por igual a las dos denominaciones.¹⁸ Sin embargo, tuvieron que enfrentar diversas luchas a medida que la fundación y las iglesias trataban de entender su relación. Aunque Mencoldes no tenía relación legal con las denominaciones de la iglesia, el objetivo era ser vehículo por el cual las iglesias pudieran explorar la acción social y el ministerio. No obstante, al principio, con frecuencia los miembros de la iglesia esperaban ser los primeros beneficiarios de los programas de Mencoldes. En un informe de 1979, el representante de CCM, Herman Bontrager escribió: “Los miembros ven los programas de Mencoldes principalmente por los beneficios que les pueden traer y no por el servicio a la comunidad”.¹⁹ En el Chocó, por ejemplo, algunos miembros de la iglesia de los Hermanos Menonitas se sintieron desconcertados cuando se les rechazó el crédito puesto que a otras personas que no pertenecían a la iglesia sí se les habían aprobado; esto ocasionó que algunas iglesias perdieran confianza en Mencoldes.²⁰

Además, muchos se esforzaban por entender cómo Mencoldes podía ser una agencia de la iglesia si no evangelizaba. Especialmente dentro de la tradición de los hermanos menonitas que con frecuencia ligaban el ministerio social al alcance evangelístico. Sin embargo, incluso entre los menonitas, el enfoque de Mencoldes causaba tensiones. El antiguo director Luis Correa, recuerda:

.....

Una de las críticas grandes para Mencoldes cuando yo estaba ahí, <<¿usted por qué no habla de Cristo, sí? ¿Por qué habla de política, por qué habla contra fulano de tal, por qué habla de esto y por qué no habla, presételes a Cristo primero y Cristo es la respuesta?>>²¹

.....

Mencoldes se abstuvo de dedicarse al evangelismo en favor de un enfoque en el desarrollo que se centraba en las necesidades materiales y sociales de las comunidades, argumentando que su trabajo pretendía “representarles en servicio al prójimo necesitado y de esta manera servir al Señor Jesús”. Sin embargo, hubo personas dentro de la iglesia que pensaban que Mencoldes debía comunicar explícitamente su relación con la fe, en vez de simplemente representarla.²² Dado el contexto de polarización dentro de los círculos evangélicos colombianos en este período, algunas veces Mencoldes provocaba la agudización de las diferencias entre las dos denominaciones, en lugar de acercarlas.

Sin embargo, con el tiempo, Mencoldes ha funcionado como un punto de encuentro entre los menonitas y los hermanos menonitas, especialmente para aquellos que han servido en posiciones más formales como la junta o la administración. Pero incluso los miembros de la iglesia que no son afiliados consideran a Mencoldes como un punto de conexión importante. Por ejemplo, al coordinar los esfuerzos de ayuda seguidos al terremoto de 1983 en Popayán, los menonitas y hermanos menonitas trabajaron juntos para limpiar y reconstruir las casas.²³ Además ha apoyado a las iglesias en su formación de ministerios de acción social y sus programas se ha beneficiado a las congregaciones tanto a sus miembros. Hoy en día permanece como un ministerio principalmente colaborativo entre las dos denominaciones y sirve como una puerta de entrada para muchos miembros de la iglesia al trabajo en desarrollo comunitario.

Plantando iglesias en nuevas regiones

En los años 70 y 80 los menonitas y hermanos menonitas plantaron nuevas iglesias fuera de sus centros históricos, llegando a coincidir e interactuar. Mientras los menonitas se habían concentrado en el centro del país gran parte de los inicios de su historia, fundar la iglesia en Ibagué en 1965 sirvió para abrirles esa región del país. La

iglesia de Ibagué frecuentemente lideraba actividades de ayuda y evangelismo en esta área, con la primera obra nueva en Armenia. Ubicada entre Cali y Cundinamarca, Armenia representaba un movimiento en la cordillera occidental, históricamente base de los hermanos menonitas. A finales de los años 70 un grupo de estudiantes menonitas del Seminario Bíblico de la Iglesia Alianza empezó a evangelizar en los barrios de Armenia.²⁴ Para mediados de 1980, estos esfuerzos informales se cristalizaron en la fundación de una iglesia liderada por la Iglesia de Ibagué y apoyada por un núcleo de menonitas que vivía en Armenia.²⁵

Los hermanos menonitas abrieron nuevas iglesias en la región de Cauca y en el Chocó, concentrándose en el occidente del país. Pero al mismo tiempo, los hermanos menonitas estaban haciendo esfuerzos concertados para establecer una comunidad en Bogotá. En 1973, el Comité Ejecutivo de los Hermanos Menonitas envió misioneros a la capital en una visita exploratoria. Al año siguiente, los misioneros Ebner y Martha Friesen empezaron a hacer visitas en las casas y empezaron a guiar dos estudios bíblicos en el Barrio Salinas.²⁶ Estas reuniones en los hogares finalmente se convirtieron en la congregación Dios Es Amor, la primera iglesia de los Hermanos Menonitas en Bogotá y la iglesia iniciadora de muchas otras obras nuevas que siguieron en la ciudad. En los años 80, también se abrieron nuevas iglesias menonitas en Bogotá. Las dos denominaciones se encontraron evangelizando, adorando y cumpliendo sus ministerios dentro del mismo espacio geográfico, lo que llevó, naturalmente, a creciente contacto y coincidencia.

Anabautismo como identidad emergente en la Iglesia Menonita

Aunque los menonitas y hermanos menonitas no compartían una identidad inata histórica-teológica, la polarización política y teológica de los años 70 sirvió para dividir las dos denominaciones pero, al tiempo, empezaron a tener más contacto entre ellas. En Latinoamérica, esta polarización teológica alcanzó su máximo nivel a finales de los años 60 y principios de los 70 y coincidió con la fundación de Mencoldes y el inicio de una iglesia de los hermanos menonitas en Bogotá. Desde su perspectiva como hermano menonita, César García resumió en un escrito los estereotipos que cada grupo tenía del otro.

.....

[En Colombia] En algunos sectores se veía con suspicacia y reservas a aquel que hablase de paz o de justicia social y económica a partir del evangelio. En otros se criticaba a quienes evangelizaban verbalmente por su aparente irrelevancia social. Lo anterior generó un distanciamiento entre las diferentes denominaciones anabautistas (Conferencia

General Menonita y Hermanos Menonitas) que para esa época se habían polarizado entre iglesias liberales por un lado y fundamentalistas por el otro, olvidando la necesidad de predicar un evangelio integral que se preocupase por la conversión y salvación de la persona y que a la vez fuese relevante en medio del contexto de violencia y pobreza que tanto azotaba a Colombia.²⁷

.....

Aún adentro de cada denominación se encontraban identidades teológicas fracturadas, por el hecho de que los pastores y líderes de las iglesias se habían recibido su formación teológica en los institutos y seminarios de otras denominaciones: la Alianza, el Seminario Bíblico de Colombia en Medellín, etc. A través de Latinoamérica, esta polarización política coincidió con un creciente interés entre los grupos menonitas en el anabautismo como alternativa teológica y eclesiológica a los extremos del pentecostalismo por un lado y la teología de la liberación por el otro. A pesar de las diferencias entre menonitas y hermanos menonitas, los lazos históricos que compartían con el anabautismo del siglo dieciséis los llevaron a reflexionar sobre identidad, práctica y misión en el contexto colombiano. Y aunque ninguno de las dos se había identificado antes de manera explícita como anabautista, pasaron gran parte de la década de los 80 explorando qué podría significar el anabautismo para ellos como menonitas y hermanos menonitas colombianos.

A medida que la concientización del anabautismo creció, muchos cuestionaban por qué se había introducido tan tarde. En 1995, Peter Stucky, pastor menonita colombiano e hijo de los misioneros Gerald y Mary Hope Stucky, reflexionaba sobre esta situación.

.....

En toda Latinoamérica en los últimos 15-20 años en el surgimiento del interés por el anabautismo, la misma pregunta se repite una y otra vez: '¿Cómo es posible que no hayamos oído de esto antes?' ¿Por qué nadie nos habló de nuestras raíces, herencia y convicciones anabautistas en tantos años de trabajo misionero?' Sin duda hay innumerables razones para esto, pero pienso que la principal es que los misioneros que vinieron de Norteamérica a nuestros países en ese tiempo no estaban capacitados el sentido histórico, teológico o académico para compartir la clase de concientización anabautista que se ha construido en estos últimos cincuenta años.²⁸

.....

Antes de la Segunda Guerra Mundial, las misiones menonitas se formaron más como una respuesta al movimiento misionero protestante que como recuperación histórica de la misión anabautista. Estos misioneros tampoco incorporaron intencionalmente convicciones y prácticas anabautistas en su enseñanza y trabajo. “El movimiento misionero menonita moderno, no tomó forma como una clase de recuperación de la visión Anabautista”, escribió el historiador James Juhnke.²⁹ O como lo planteó la exmisionera menonita Marlene Habegger: “Depende del momento, tú ofreces lo que tienes”.³⁰ La época de la que provinieron los primeros misioneros norteamericanos, no fue una en la que se haya enseñado o articulado el anabautismo de manera explícita, aun cuando las prácticas comunitarias de la iglesia con frecuencia se formaban alrededor de los valores anabautistas. A principios de los años 40, sin embargo —parcialmente en respuesta a la Segunda Guerra Mundial— los menonitas en Norteamérica empezaron a replantear la historia y teología anabautista. Finalmente, ellos llegaron a interpretar el anabautismo primitivo como una forma distintiva y particular de cristianismo que se aplicaba de igual forma al siglo dieciséis y al siglo veinte.

Se requirió tiempo para discutir y adaptar este nuevo “marco de referencia” en contextos fuera de Norteamérica. Para los años 60, los menonitas en Colombia habían empezado a discutir temas del anabautismo histórico en relación con su propia identidad. Algunas de las primeras conversaciones sobre la teología e historia anabautista en Colombia se iniciaron con personas que tenían relación con el seminario menonita en Uruguay. El Seminario Bíblico Menonita en Montevideo, Uruguay abrió en 1965, al principio con estudiantes de Uruguay, Paraguay, Argentina y Brasil.³¹ El seminario contribuyó a aumentar la aceptación del anabautismo como parte importante de la identidad menonita latinoamericana hasta su cierre en 1974. También ayudó a muchos estudiantes a relacionar la práctica y construcción de su fe con las realidades sociales de su propio contexto.³²

Desde el comienzo, los menonitas colombianos tenían lazos con el seminario. Los misioneros Laverne y Harriet Rutschman salieron de Colombia en 1956 para ser parte del grupo de profesores del seminario y permanecieron allí por muchos años. Debido a esta relación, la Iglesia Menonita de Colombia envió y recibió estudiantes del seminario uruguayo a lo largo de la década de los 60. Luis Correa —quien más adelante se convirtió en pastor y el primer director de Mencoldes— estudió allí entre 1962 y 1964; tres estudiantes del seminario vinieron a hacer la práctica pastoral en iglesias menonitas rurales de Colombia y, con frecuencia, profesores del seminario uruguayo también visitaban las iglesias colombianas para dictar talleres especiales o dar conferencias.³³

Aquellos que tenían relación con el Seminario Evangélico Menonita Teológico en Montevideo fueron algunos de los primeros intérpretes del anabautismo dentro de la Iglesia Menonita de Colombia en la década de los 60 pero, ciertamente, no fueron los únicos. Otros como Pablo y Pedro Stucky, estudiaron anabautismo en *Associated Mennonite Biblical Seminaries* en los Estados Unidos antes de volver a Colombia en la década de los 70. Para ese tiempo, la cuestión de la identidad de la iglesia y las particularidades

de la fe e historia anabautista-menonita habían capturado la imaginación de una gran variedad de personas dentro de la Iglesia Menonita y las discusiones sobre el anabautismo se volvieron más comunes. Por ejemplo, la Iglesia de Berna ofrecía una clase de discipulado centrada en los fundamentos bíblicos y menonitas; en las asambleas anuales de la iglesia se realizaban sesiones sobre historia y creencias menonitas y anabautistas. Además, la denominación envió delegados para participar en la Conferencia Mundial Menonita, la organización fraternal de las iglesias mundiales anabautistas.³⁴

Parte del argumento de estos años era que el anabautismo les ofrecía a los menonitas colombianos una alternativa llamativa al pentecostalismo y a la teología a la liberación. Antonio Arévalo, de una corriente más pentecostal en la Iglesia de Berna, continuó desorientando a los miembros, especialmente a aquellos que habían venido de las iglesias de Anolaima, Cachipay y la Mesa.³⁵ Algunos se preguntaban si Arévalo era lo suficientemente “menonita”, pero, al mismo tiempo, se reflexionaba sobre lo que significaba ser “menonita”.³⁶ En una reunión del personal en 1976, los misioneros reflexionaban sobre este dilema. “¿Necesitamos pastores menonitas? ¿Hay algo diferenciador en la Iglesia Menonita: teología, adoración, servicio social, testimonio de paz, estilo de vida?”³⁷

Para muchos menonitas, el surgimiento del pentecostalismo los presionó a hacerse preguntas acerca de la identidad, lo que los llevó a un estudio más profundo del anabautismo. Algunos podían decir claramente que no eran pentecostales pero aún tenían que definir su identidad de fe comunitaria dentro del panorama evangélico colombiano. En los años 80, usaban interpretaciones de la historia y teología anabautista para guiar su práctica y misión como iglesia; los retiros de liderazgo y asambleas anuales eran espacios especialmente importantes para tratar el anabautismo y discutir su relevancia para la visión de la iglesia, ministerio y vida congregacional.³⁸

El anabautismo como identidad compartida

Sin embargo, los menonitas colombianos no recorrieron este camino solos ya que los años 80 fueron un período de despertar anabautista en todo el ámbito menonita latinoamericano. Trabajaron juntos para diseñar un currículo anabautista de Educación Bíblica Congregacional (CAEBEC), serie diseñada para la escuela dominical desde una perspectiva menonita latinoamericana.³⁹ En toda Suramérica, los representantes de las iglesias anabautistas se reunían regularmente para consultas, cada una centrada en un tema diferente que enfrentaba las iglesias latinoamericanas. También se llevaron a cabo diferentes cumbres en estos años, incluyendo las reuniones anuales entre las iglesias venezolanas y colombianas. En todos estos espacios, había un enfoque intencional en el anabautismo y su relevancia para las iglesias en Suramérica. Las conferencias regionales y nacionales y las cumbres, basadas principalmente en el trabajo del teólogo anabautista-menonita Juan Driver, eran espacios importantes para discutir el significado y la aplicación del anabautismo en el contexto latinoamericano.⁴⁰ Simultáneamente, con algunas situaciones particulares que surgieron en el

contexto colombiano en los 80 —la toma del Palacio de Justicia por parte del M-19 en 1985, por ejemplo— miembros de las iglesias procesaban lo que significaba el anabautismo para hacer realidad su fe como cristianos menonitas y ciudadanos colombianos, junto con la reflexión y diálogos con otros anabautistas en diferentes contextos latinoamericanos—especialmente Centroamérica.⁴¹

Los hermanos menonitas, por su parte, estuvieron menos expuestos a la historia y teología anabautistas durante los años 60 y 70. Los líderes Hugo Zorrilla y Harry Satizabal habían sido influenciados por los escritos de Driver pero los misioneros en estos años se oponían a que usaran o enseñaran los materiales de Driver en sus iglesias.⁴² Sin embargo, dada la reducida presencia misionera en los años 80, los hermanos menonitas empezaron a comprometerse en una discusión más abierta acerca del anabautismo y la posibilidad de compartir una identidad histórica y teológica con los menonitas.

Los “seminarios nacionales anabautistas” fueron centrales en este proceso. Desde mediados de los 80 y a lo largo de los 90, los menonitas y hermanos menonitas en Colombia se alternaban para ofrecer seminarios centrados en la teología y práctica cristiana desde una perspectiva anabautista. Aunque no se trataba de una característica a largo plazo de la relación entre las dos denominaciones, eran espacios importantes para mejorar la relación y desarrollar una identidad anabautista compartida. Por ejemplo, después del Segundo Seminario Anabautista en 1986, *Menoticias* informó que los participantes habían expresado un fuerte interés en comprender la teología e interpretación anabautista, al igual que expresaron su deseo por saber más sobre las aplicaciones prácticas del anabautismo en la vida diaria.⁴³ Asistieron 48 personas —representando todas menos tres congregaciones menonitas y hermanos menonitas en Colombia— lo que permitió más interacciones personales de las que los miembros de las dos denominaciones habían compartido antes. El escritor del artículo de *Menoticias* incluso comentó sobre el “amor y la hospitalidad” que los menonitas sintieron de los hermanos menonitas anfitriones en La Cumbre en el seminario de 1986, sugiriendo que los seminarios eran espacios donde se fortalecían tanto las relaciones como la teología.⁴⁴

Mientras seguimos el desarrollo de la identidad anabautista dentro de las iglesias de las dos denominaciones, recordemos que el anabautismo no era externo a la vida y práctica de estas iglesias en los años anteriores a 1980. Durante La Violencia, las mismas comunidades de fe llevaron a cabo prácticas anabautistas por su cuenta, guiada por el Espíritu, en un contexto de marcada oposición. En estos años, ellos mantuvieron el evangelismo, la adoración, la vida comunitaria y el estudio bíblico como prácticas centrales, aun en las circunstancias más difíciles. Para ellos, la iglesia era una comunidad de creyentes, no una edificación ni organización. Entonces, el proceso de afirmar la identidad anabautista en los años 80, no era la aceptación de algo externo y foráneo, sino más bien, la recuperación de su propia historia como menonitas y hermanos menonitas colombianos y su relación con el anabautismo del siglo dieciséis. Éste les ofrecía una identidad histórica-teológica que estaba en consonancia con su contexto y su propia experiencia como comunidades de la Iglesia.

En los años 90 y más adelante, las iglesias se fundaron una serie de instituciones que les apoyaban en su misión, incluyendo el Seminario Bíblico Menonita de Colombia, el Centro de Desarrollo Ministerial, Justapaz, Edupaz, y CLARA. Estas instituciones han expandido los ministerios de las iglesias y han sido espacios para profundizar y explorar la identidad anabautista en el seno de la denominación. En esa misma época dos organizaciones internacionales—el Comité Central Menonita y la Conferencia Mundial Menonita—han servido como espacios adicionales de interacción entre los menonitas y hermanos menonitas colombianos. Junto con la Hermandad en Cristo, quienes empezaron la obra en Colombia en 1984, las dos denominaciones han colaborado con CMM y CCM en formas que han probado y definido los límites de su identidad anabautista. Con mayor significado, trabajar con CCM y CMM ubica su identidad anabautista dentro del contexto de diversas relaciones internacionales.

Así como estas comunidades recuperaron la historia del anabautismo primitivo, la historia de los menonitas y hermanos menonitas ha servido como piedra angular para la eclesiología y prácticas en las siguientes décadas. En los primeros años, estas iglesias formaban comunidades de fe que se diferenciaban del Estado y la Iglesia Católica. Al mismo tiempo, cultivaron un fuerte compromiso con su tierra e identidad colombianas. Después del período de La Violencia, hubo mayor libertad religiosa y su supervivencia como iglesias ya no dependía tan directamente de su habilidad de resistir a la oposición y coacción. Sin embargo, a medida que las iglesias desarrollaron una identidad más articulada a lo largo de los años 80, sus prácticas empezaron a entrar en conflicto con los poderes dominantes.

Algunas veces estos poderes imperantes eran el Estado mismo, pero otras, consistían en los diferentes grupos ilegales armados que ejercían un extraordinario poder en ciertas regiones. Cuando la Iglesia de los Hermanos Menonitas en el Chocó construyó la planta procesadora de arroz con el fin de proveerles a los miembros de la iglesia una alternativa económica para dejar de cultivar coca, los líderes paramilitares llamaron a los representantes regionales a que se reunieran. Armados con pistolas, los paramilitares les exigieron que pagaran una vacuna o impuesto si querían seguir construyendo y operando la planta. Sin embargo, en vez de aceptar pagar el impuesto, el pastor José Rutilio Rivas respondió: “Hace siglos que la Iglesia Menonita está comprometida con la no violencia y la promoción de la paz. No apoyaremos a ningún grupo armado, ni siquiera del Estado. Si nos obligan, cerraremos los programas comunitarios. No los apoyaremos, aunque nos cueste la vida.”⁴⁵ Muchos años después de haberse finalizado La Violencia, los hermanos menonitas en el Chocó pueden proclamar una identidad de fe que con frecuencia se encuentra con extrañas narrativas de poder y violencia.

Hoy en día, sólidamente ubicada en el siglo veintiuno, los menonitas y hermanos menonitas proclaman una identidad evangélica colombiana con raíces en su experiencia como comunidades de fe marginadas durante La Violencia y una identidad anabautista que las conecta con comunidades anabautistas extendidas en diferentes continentes y países. Estas identidades compartidas, junto con las distintas experiencias y particularidades de cada denominación, permanecen listas para reinterpretar

un contexto cambiante, especialmente mientras Colombia implemente el acuerdo de paz buscando la resolución de un conflicto armado —un conflicto que ha existido a lo largo del tiempo que han existido las iglesias. En esta nueva época, igual que las precedentes, las iglesias se enfrentan a la tarea de reinterpretar el contexto, su eclesiología, y su misión como iglesia. Así como los menonitas y hermanos menonitas colombianos han reflejado una combinación, guiada por el Espíritu, de cambio y continuidad a lo largo de su historia, sus compromisos históricos con la comunidad, el discernimiento bíblico y la noviolencia resuenan de manera nueva e inesperada en los años venideros.

Notas capítulo 11.

Conclusión

- 1 Carta de Hugo Zorrilla a Vernon Wiebe, nov 30, 1971. A250-13 Mennonite Brethren. Missions/ Services: Colombia. Folder: Hugo Zorrilla, 1971-1974.
- 2 Carta de Roger Friesen a Edgar Stoez, nov. 4, 1974. MCC Reports 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita, EEUU, Goshen, Indiana.
- 3 Gabriel Mosquera, conversación con Elizabeth Miller, Bogotá, Colombia, 28 de sept 2016.
- 4 Informes de los proyectos en Colombia, 17 de nov 1971. Informes de MEDA, 1971. Archivos de la Iglesia Menonita, EEUU, Goshen, Indiana.
- 5 Reunión del Comité Ejecutivo, 7 de julio 1973. Archivos de la oficina administrativa de la Región del Valle del Cauca de la Iglesia Hermanos Menonitas, Cali, Valle del Cauca.
- 6 Comité Ejecutivo, 30 de marzo 1974. Archivos de la oficina administrativa de la Región del Valle del Cauca de la Iglesia Hermanos Menonitas, Cali, Valle del Cauca.
- 7 Comité Ejecutivo, 8 de julio 1974. Archivos de la oficina administrativa de la Región del Valle del Cauca de la Iglesia Hermanos Menonitas, Cali, Valle del Cauca.
- 8 Carta de Edgar Stoez a Roger Friesen, 19 de dic 1974. Informes de CCM 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita, Goshen, Indiana.
- 9 Carta de Roger Friesen a Edgar Stoesz, 24 de julio 1974. Informes de CCM 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita EEUU, Goshen, Indiana.
- 10 Luis Correa, presentación en Mencoldes, Bogotá, Colombia, 10 de mayo 2010.
- 11 Reunión Extraordinaria, Comité Ejecutivo, Dec 3, 1974; "Colombian Churches Form Service Organization," MCC News Services (23 de mayo 1975). Archivos de la oficina administrativa de la Región del Valle del Cauca de la Iglesia Hermanos Menonitas, Cali, Valle del Cauca.
- 12 "Colombian Churches Form Service Organization," MCC News Services (May 23, 1975). MCC Reports 1975-1979. MCUSA Archives, Goshen, Indiana.
- 13 Mencoldes Trip Report by Gerald Shank, 25 de feb-2 de marzo 1977. Informes de CCM 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita EEUU, Goshen, Indiana.
- 14 Américo Murrillo, conversación con Elizabeth Miller, Bogotá, Colombia, 28 Sept 2016.
- 15 "MENCOLDES Helps Church with Rice Project," MCC News Service (6 ago. 1976). Informes de CCM 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita EEUU, Goshen, Indiana.
- 16 Luis Correa, presentación en Mencoldes, Bogotá, Colombia, may. 10, 2010.
- 17 Herman Bontrager, Informes Administrativos de Colombia, dic. 1-8, 1979. Informes de CCM 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita, EEUU. Goshen, Indiana.
- 18 Sin embargo, en el caso de los Hermanos Menonitas, no era la iglesia que nombraba los representantes a la Junta de Mencoldes, sino la misión. La iglesia tenía el derecho de postular, pero la misión hacía la decisión final.
- 19 Herman Bontrager, Informes Administrativos de Colombia, dic. 1-8, 1979. Informes de CCM 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita, EEUU. Goshen, Indiana.
- 20 Herman Bontrager, Informes Administrativos de Colombia, dic. 1-8, 1979. Informes de CCM 1975-1979. Archivos de la Iglesia Menonita, EEUU. Goshen, Indiana.
- 21 Luis Correa, entrevista de Janna Hunter-Bowman, Bogotá, Colombia, may. 28, 2010.
- 22 "Mencoldes Inicia su Segunda Década de Trabajo: Una entrevista con el personal de Mencoldes", *Menoticias* Año 15/1 No. 49, enero 1 – junio 30, 1987: 24.
- 23 Luis Correa, "Respuesta Menonita al Terremoto en Popayán," *Menoticias* Año 12/2 No. 40 abril-nov 1983: 7-8. Algunos de estos fueron voluntarios norteamericanos, no colombianos.
- 24 Alix Lozano, entrevista de Janna Hunter-Bowman y Elizabeth Miller, 1 jul. 2010.
- 25 "Nueva Obra Iniciada en Armenia," *Menoticias* Año 14/2 No. 47, Junio 1-Sept 20, 1986: 1, 3. 23 Boletín: Informes a la 12a Convención Nacional, 1973-1974. A250-13 MB Missions/Services International: Colombia. Folder: Colombia National Conferences, 1953-1966. Mennonite Library and Archives, Fresno, California.

- 26 Boletín: Informes a la 12a Convención Nacional, 1973-1974. A250-13 MB Missions/Services International: Colombia. Folder: Colombia National conferences, 1953-1966.
- 27 César García, "Iglesia de los Hermanos Menonitas de Colombia," en *La Iglesia de los Hermanos Menonitas alrededor del Mundo: 'Celebrando 150 Años'* ed. por Abe Dueck, trad. Flavio Florentin (Asunción: Instituto Bíblico Asunción, 2011), 345.
- 28 Peter Stucky, "The Colombian Mennonite Church: A Case Study," ponencia dada en una consultación "Toward a Mennonite/Brethren in Christ Historiography" en Elkhart, IN, abr. 4-7, 1995. Manuscritos de la colección personal de Stucky.
- 29 James Juhnke, *A People of Mission: A History of General Conference Mennonite Overseas Missions* (Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1979), 3.
- 30 Marlene and Howard Habegger, entrevista de Elizabeth Miller, Hesston, Kansas, 25 ene. 2008.
- 31 Jaime Prieto, *Migration and Mission*, 77.
- 32 Luis Correa, entrevista por Elizabeth Miller, Bogotá, Colombia, 27 July 2011; Luis Correa, entrevista por Janna Hunter-Bowman, Bogotá, Colombia 28 May 2010.
- 33 Luis Correa, entrevista de Elizabeth Miller, jul. 27, 2011. Los pastores que vinieron del seminario fueron Roberto Elmastian y Jakob y Helly Dyck. Mientras fue profesor del seminario, John Driver vino a Colombia a hablar en el retiro de jóvenes en 1973. Ver: Colombian News 64 (may. 1973).
- 34 *Menoticias*, Año IX, No. 23 (nov. 1972 – feb. 1973): 3; Glen Klaassen, "Retiros Anuales y la XXII Asamblea," *Menoticias* Año IX, No. 28 (ago 20, 1974): 2; Carta de Jaime Caro (Exec. Sec.) a Howard Habegger y Héctor Valencia, jul. 11, 1977. 418. VII.A.1.a Colombia Mesa Directiva 1976-79. Archivos Iglesia Menonita, EEUU, Bethel, Kansas.
- 35 Gerald Stucky, "Report of Visit to Colombia," Ag. 1972. 389. VII.A.1.a Colombia, 1970-73. Archivos Iglesia Menonita, EEUU, Bethel, Kansas.
- 36 Gerald Stucky, "Report of Visit to Colombia," Ag. 1972. 389. VII.A.1.a Colombia, 1970-73. Archivos Iglesia Menonita, EEUU, Bethel, Kansas.
- 37 Minutes of Staff Meeting, April 20, 1976. 417. VII.A.1.a Colombia—Staff Mission Meetings, 1974 -1978. Archivos de la Iglesia Menonita EEUU, Bethel, Kansas. Se debe notar que Arévalo reafirmó continuamente su compromiso con la iglesia menonita y su deseo para unidad dentro de la denominación. A finales de los setenta, Arévalo fue representante de la Iglesia Menonita de Colombia en la Conferencia Mundial Menonita.
- 38 Ver publicaciones de *Menoticias* 1983-1990.
- 39 *Menoticias* Año 12/2 No. 41, en-mar. 1984: 15.
- 40 Ver: "En la Cumbre, Valle: Seminario Internacional Anabautista Colombo-Venezolano," *Menoticias* 14/1 No. 46, enero-mayo, 1986: 4; "Retiro de Juan Driver," *Menoticias* 14/1 No. 46 enero-mayo 1986: 5.
- 41 Ver: "Los menonitas ante la situación nacional" y "Lecciones que podemos aprender de Centro América" por Pedro Stucky y "Los Cristianos y la injusticia" por Luis Correa en *Menoticias* 13/2 No. 44 julio-oct 15, 1985: 2, 4-5, 6.
- 42 Jaime Adrián Prieto Valladares, "Peregrinaje histórico de las Comunidades Menonitas y las Iglesias Anabautistas en América Latina (1911-2000)," manuscrito para el proyecto de historia Global del Congreso Mundial Menonita, en posesión de la autora. Conversación con William Valencia, 13 sept, 2010.
- 43 "En La Cumbre, Valle: Segunda Seminario Anabautista Nacional," *Menoticias* Año 14/3 No. 48 oct-dic 31, 1986: 19.
- 44 "En La Cumbre, Valle: Segunda Seminario Anabautista Nacional," *Menoticias* Año 14/3 No. 48 oct-dic 31, 1986: 19.
- 45 Bonnie Klassen y Elizabeth Miller, "Breve perfil de los anabautistas colombianos: Ser iglesia en una zona de conflicto," *El Correo* (2012) 1: 6.



**Comité
Central
Menonita**