

FUNDAMENTOS DEL PARADIGMA MISIONOLÓGICO DE LA MISIÓN CENTROAMERICANA (CAM): UNA INTENCIÓN A-DENOMINACIONAL QUE GENERÓ UNA NUEVA DENOMINACIÓN EVANGÉLICA EN EL SALVADOR (1890-1917)¹

Ricardo N. Hernández
Licenciado en Teología
Universidad Evangélica de El Salvador
ricardo@auditoriocristiano.org

Resumen

Celebrando ciento veinte años de historia misionera, y un poco menos como denominación, la Iglesia Evangélica de El Salvador Misión Centroamericana es hoy en día una de las múltiples denominaciones religiosas que existen en el país. Este artículo pretende demostrar que las intenciones originales de la Central American Mission (CAM) en El Salvador nunca fueron importar una denominación desde los Estados Unidos, como tampoco generar una nueva que compitiera con cualquiera existente en Centro América. Haciendo un manejo cruzado de diversas fuentes históricas (boletines del CAM editados entre los años 1892 y 1917, algunas cartas disponibles entre algunos protagonistas de la fundación de CAM, biografías existentes de Scofield y Purdie), se aborda el contexto político-religioso de la época en el que nace el CAM, el trasfondo personal, denominacional y religioso de la vida de su fundador; así como el perfil misionológico de los involucrados y su posición respecto del denominacionalismo. La investigación permite precisar cuál era el paradigma misionológico existente a finales del siglo XIX, el trasfondo religioso y denominacional de su fundador y el ambiente interdenominacional de los involucrados en la creación de la misma. A través de dichos hallazgos se pudo concluir que el contexto misionológico de finales del siglo XIX, el trasfondo religioso del fundador de CAM y la apertura interdenominacional de los involucrados en el inicio de dicha organización generaron un esfuerzo no denominacional genuino que por diversas razones llevó a la formación de la Iglesia, y ahora denominación, Misión Centroamericana a inicios del siglo XX.

Palabras clave:

Misiones de fe; Misión Centroamericana (CAM); Iglesias evangélicas; paradigmas misionológicos; El Salvador.

1. Investigación realizada en el marco del Seminario de Especialización 2016, impartido por el Departamento de Teología de la Universidad Evangélica de El Salvador.

I- INTRODUCCIÓN

El 14 de noviembre de 1890, de acuerdo al boletín No. 1 de la Central American Mission (CAM), cuatro hombres cristianos evangélicos estadounidenses, Luther Rees, Ernest M. Powell, William A. Nasou y C. I. Scofield, todos miembros de la Iglesia Congregacional de Dallas, Texas, se organizaron y crearon una directiva provisional, bajo la motivación de Scofield, para traer el evangelio a Centro América a través de CAM. Mediante este documento se pretende mostrar que la intención principal de estos hombres fue la idea de compartir el Evangelio, desde la perspectiva protestante, a la población centroamericana, tal y como se estaba haciendo en otras partes del mundo. Dicho objetivo nace sin la idea de trasladar la enseñanza de una doctrina específica, ni el establecimiento de ninguna iglesia denominacional. Como principal evidencia, se presenta el trasfondo tan diverso entre los misioneros seleccionados y el comité designado para coordinar el trabajo en los países de la región, específicamente en El Salvador.

A través de sus boletines, el CAM siempre dejó clara su intención, no tan sólo interdenominacional, sino más bien anominacional, o sin denominación. De hecho, cada boletín desde 1892 inicia con una breve explicación sobre el carácter no-denominacional de la misión. Su objetivo expreso siempre fue el de enseñar el evangelio desde la perspectiva protestante, en contraposición –eso sí– a lo practicado en Centro América por la Iglesia católica romana. Varios aspectos respaldan y justificaban dicha intención: la perspectiva misionológica del CAM desde el paradigma vigente y contexto nacional, el

trasfondo personal y denominacional de su fundador, la relación entre denominaciones representada por los fundadores del CAM y el perfil denominacional encontrado en los misioneros enviados a El Salvador. Estos son sólo una parte de estos aspectos, y serán discutidos con un poco de más profundidad a lo largo de este artículo.

Esta investigación busca aportar a los esfuerzos del Departamento de Teología de la Universidad Evangélica de El Salvador por crear una Escuela de historia de las iglesias protestantes y evangélicas de El Salvador, así como sumarse al proyecto de la UEES de escribir una nueva y más completa historia de las iglesias protestantes y evangélicas en El Salvador.

II- METODOLOGÍA

Mediante el método analítico-dialéctico, se realizó una investigación histórica a través de diversas fuentes. Se analizó el fenómeno de la estabilidad del paradigma misionológico de forma diacrónica, luego de pasar revista a algunos acontecimientos importantes relacionados a la historia de la Iglesia protestante en los Estados Unidos y su manera particular de concebir las misiones de fe. Mediante el uso de los boletines del CAM, especialmente los editados entre los años 1892 y 1899, se rastrearon datos claves relacionados a la naturaleza no denominacional del CAM y el trabajo de sus misioneros. Se revisó el contenido de algunas cartas disponibles escritas por algunos de los protagonistas de la fundación del CAM, así como de biografías existentes de Scofield y Purdie. Mediante este material, se hace un análisis de diversos aspectos, tanto de la vida personal de C. I. Scofield, como de la historia de los Estados Unidos y sus relaciones

ministeriales, que esclarecen de manera decisiva cuál era su forma de concebir las misiones de fe y las denominaciones, aclarando con ello su disposición a la apertura inter-denominacional para el trabajo iniciado en Centro América.

III- LA PERSPECTIVA MISIONOLÓGICA DEL CAM A FINALES DEL SIGLO XIX

La organización misionera CAM nace cerca de la finalización de un período importante del paradigma protestante misionero en los Estados Unidos. Varios aspectos de esa época, tanto a nivel mundial como dentro de los Estados Unidos, marcaron la forma en que dicha organización inició su trabajo en Centro América, promoviendo un arranque libre de discriminación denominacional.

A. El paradigma misionero de los años 1800

A partir de los movimientos reformistas del siglo XIX, el modelo cristiano de propagar la fe o religión, su paradigma misionero, tomó un rumbo basado en los principios bíblicos interpretados, no ya desde el clero, sino desde la lectura, la experiencia y la interpretación sin dependencia en la estructura y autoridad romana. Para David Bosch (pp. 162-163), el paradigma de la reforma estaba perfectamente activo a finales del siglo XIX. Él establece estos cinco aspectos dentro de dicho paradigma:

1. La justificación por la fe.
2. La humanidad caída.
3. La dimensión subjetiva de salvación: un Dios para mí.
4. Sacerdocio de todos los creyentes: relación personal y directa con Dios.
5. La centralidad de las Escrituras.

Para Scháfer (p. 31), eran estos principios básicos y el común interés escatológico lo que permitía a las denominaciones históricas –incluyendo a las versiones fundamentalistas que surgieron a inicios del siglo XX– ponerse de acuerdo para trabajar juntas el tema misionero. La urgencia de compartir estos principios era suficiente para entenderse dentro de una fe común. Cualquier otro rasgo particular, como la doctrina específica, organización y liturgia –con lo importante que esta era dentro de cada denominación– se volvía secundario ante el tema del envío al necesitado de la salvación de Dios.

B. Los avivamientos, el “Gran Despertar” y las misiones interdenominacionales de finales del siglo XIX

A pesar de grandes sismas y transformaciones denominacionales antes, durante y después de la Guerra Civil de los Estados Unidos, dentro de los bautistas, metodistas, episcopales, luteranos y presbiterianos (Scháfer, 1992, pp. 29, 32), los avivamientos anteriores de esa década, como la necesidad de acompañar la siempre creciente frontera hacia el oeste de los Estados Unidos, motivaron a un trabajo excepcional de propagar el Evangelio, el cual promovió la colaboración entre denominaciones.

Desde los primeros movimientos, relacionados al Gran Avivamiento generado por Jonathan Edwards en 1739, la perspectiva de propósito y vida personal, alejada del ritualismo y enfocada en convicciones, comenzó a surgir, y esto incluso generó una motivación aún mayor que los muros denominacionales:

Edwards, a pesar de ser congregacionista, invitó al anglicano Whitefield a predicar en su iglesia, y se dice que mientras el visitante predicaba el pastor lloraba. A partir de entonces el Gran Avivamiento cobró fuerzas. Los ministros del “bando nuevo” entre los presbiterianos se sumaron a él.

... algunos predicadores seguían el ejemplo de Whitefield, e iban predicando de lugar en lugar, muchísimos pastores locales de diversas tradiciones (anglicanos, presbiterianos y congregacionistas) comenzaron a predicar con nuevos bríos en sus propias iglesias, y allí también tuvieron lugar escenas extraordinarias (González, 1994, p. 321).

El despertar de este Gran Avivamiento continuó, a pesar de las acusaciones en contra, que alegaban un alejamiento de la solemnidad del culto y de la Palabra, y un enfoque demasiado centrado en las emociones. Sin embargo, lo que realmente ocurrió es que hubo un mayor acercamiento a los principios bíblicos y a la práctica personal del estudio de la Biblia, lo cual causó que al final, incluso las denominaciones conservadoras como los bautistas, se sumaran de una manera u otra al movimiento:²

2 Comenta González (1994, p. 321) al respecto: “Esto puede verse en los sermones de Jonathan Edwards. No se trata en ellos de un llamado a la emoción, sino todo lo contrario, de sermones altamente doctrinales en los que se discuten las más profundas cuestiones teológicas. La emoción era importante para Edwards. Pero esa emoción, que llegaba a su cima en la experiencia de la conversión, no debía ocultar la necesidad de la recta doctrina ni del culto racional que Dios demanda”.

Al principio, los bautistas se opusieron al avivamiento, que les parecía frívolo y superficial. Pero el hecho fue que el avivamiento inclinó a muchas gentes hacia posiciones que concordaban con las de los bautistas. En efecto, si el tener una experiencia de conversión era tan importante para la vida cristiana, cabía poner en duda el bautismo de niños. Luego, muchas personas de origen presbiteriano o congregacionista, llevadas por el énfasis del avivamiento sobre la experiencia personal, acabaron por negar el bautismo de párvulos, rebautizarse y hacerse bautistas. Frecuentemente, fueron congregaciones enteras las que dieron ese paso. Así, aunque al principio la mayoría de los bautistas de las colonias eran “bautistas generales”, es decir, no calvinistas, tras el avivamiento los más eran “particulares” (González, 1994, p. 322).

A partir del fenómeno de este movimiento, se generó una manera diferente de relación entre la iglesia, la política y la perspectiva social de la misma. Esto llevó a la unidad entre las colonias, lo que, a su vez, de alguna manera facilitó la conformación de los Estados Unidos de una manera más natural, añadiendo incluso el tema de los derechos humanos al discurso cristiano protestante (González, 1994, p. 322). Con todo y el impulso que este avivamiento dio al protestantismo en EE.UU. (y una visión en común entre denominaciones), un segundo evento impactó aún más fuerte a los obstáculos denominacionales, debilitándolos.

Casi un siglo después del avivamiento motivado por Jonathan Edwards, encontramos a su nieto, Timothy Dwight, presidente de la Universidad de Yale, predicando en medio de otro Gran

Despertar religioso que, lejos de verse como un nuevo brote de emocionalismo, alcanzó incluso el interior de la esfera intelectual estadounidense y a distinguidos teólogos de la época. Este nuevo despertar no sólo generó la creación de organizaciones con enfoque social, sino que también movió a las denominaciones a concentrarse más en la necesidad de ir y predicar el Evangelio que en sus diferencias doctrinales. Así surgen la Sociedad Bíblica Americana, la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras, la American Home Missions Society y otras (González, 1994, p. 330).

C. Conquista del “Oeste” y la migración de congregaciones hacia la nueva frontera

La organización de los territorios al oeste de los Estados Unidos y la expansión hacia nuevas fronteras generaron una migración de multitudes desde los estados de la costa noreste, buscando nuevas oportunidades. La necesidad de acompañar estos migrantes hacia la siempre creciente frontera motivó a un trabajo excepcional de evangelismo y cuidado eclesial, el cual promovió la colaboración entre denominaciones. Esfuerzos como la United Domestic Missionary Society of New York y la American Home Missionary Society (conformadas por las iglesias Presbiteriana, Bautista y Congregacional) se generaron a raíz de esta urgente situación (Chamberlain, 1860).

En medio de este paradigma, y motivados por dicha urgencia, surgen los movimientos de fe, teniendo las sencillas características que menciona Huevo Mixco (2013, p.

116) en los principios que seguían. Estos movimientos no sólo abrieron el camino para aquellos dispuestos a entregar su vida a las misiones, sino que volvieron necesario reducir en gran manera los requerimientos para dedicarse a dicha tarea. La ardua preparación teológica fue intercambiada por una intensiva preparación misionológica y cultural. El sacrificio personal y la confianza en la provisión divina se volvieron prioridad dentro del perfil necesario para ser tomado en cuenta para las misiones de fe; la identidad denominacional pasó a un segundo plano.

En carta de uno de los fundadores de la American Home Missionary Society al periódico *New York Times* sobre la creación de dicha organización, se hacen las siguientes valoraciones:

En cuanto a nuestras afinidades denominacionales, el hermano Howe tenía conexión con el Presbiterio de Filadelfia, y yo era miembro de la iglesia del Dr. Spring en Nueva York. Creo que los demás eran todos congregacionalistas... No estoy de acuerdo hoy en día, como sí lo estuve entonces, del principio de voluntariado sobre el cuál se fundó. En mi opinión, los motivos que llevaron a su organización fueron puros y benevolentes. Los principios de su organización fueron erróneos (Chamberlain, 1860, p. 2).

La llegada a Centroamérica de las primeras misiones de fe bajo esta filosofía, le dio al CAM la ventaja ante otras formas más cerradas de trabajo misionero

denominacional en la región, incluyendo la establecida fe católica.³

Muchas aseveraciones pueden hacerse también sobre las intenciones político-económicas relacionadas al imperialismo alrededor del mundo. La Doctrina Monroe y otras iniciativas pueden verse como un intento imperialista que incluía un esfuerzo religioso. Todo esto, sin embargo, no coincidiría con una forma de trabajo que no requería de ningún apoyo financiero de parte de entidades seculares, y mucho menos del Estado. Se puede decir incluso que antes del siglo XX, cualquier intento de parte de Estados Unidos por unificar (o controlar) el Continente americano y mantener fuera de sus negocios a Europa fue infructuoso, ya que la presencia europea a través de todo el siglo XIX en Latinoamérica fue siempre constante, participando en muchas áreas del comercio y política de los países de la región, especialmente en Sur América.

Un reporte del ministro de México en EE.UU., Matías Romero, sobre la Conferencia Panamericana de 1889 en Washington, D.C., pone en evidencia que ni siquiera ese tan elaborado esfuerzo pudo consolidar un acoplamiento político-económico ideal entre los estados americanos para finales del siglo XIX:

Se puede asumir, por regla general, que las naciones latinoamericanas, a excepción, quizás, de los estados centroamericanos y de dos o tres

suramericanos, veían con desconfianza la reunión en Washington para una Conferencia Americana Internacional, debido al temor de que su objetivo fuese el de asegurar la supremacía política y comercial de los Estados Unidos sobre el continente, para desventaja de esas naciones... (Romero, 1890, p. 356).

Estados Unidos tuvo que demostrar su intención de acuerdos justos para todas las naciones involucradas, manteniendo un bajo perfil en las propuestas comerciales hechas durante la reunión. Con la sospecha y constante fricción del delegado de Argentina,⁴ cuyo país sostenía importantes y más sólidas relaciones con Europa que con su poderoso vecino del Norte, la Conferencia de Washington no generó mayores modificaciones a los acuerdos ya establecidos. Las descripciones que se hacen en los boletines del CAM sobre la situación financiera y las misiones en 1896 difícilmente reflejan un interés y apoyo a la religión como manera de exportar intereses estatales de los Estados Unidos:

Con casi todas nuestras sociedades misioneras eclesiales en deuda, toda la labor de extensión está prácticamente detenida, y en muchos casos el trabajo en campos ya ocupados ha sido truncado. En muchos lugares el trabajo se está continuando sólo por la abnegación de los misioneros que continúan yendo a pesar de la reducción de salario, la cual puede llegar hasta un 25 por ciento. Esto es particularmente cierto en India,

3 Para David Bosch, luteranos, calvinistas, zwinglianos o anabaptistas se vieron envueltos en dicha perspectiva, a diferencia del paradigma católico romano, que requiere de un complejo sistema de respaldo, comprobación y ordenamiento.

4 Tal fue la actitud de los delegados argentinos, que varios periódicos los acusaron de ser agentes de Inglaterra, enviados para evitar el éxito de la Conferencia (Romero, 1890, p. 362).

donde hay ya un maravilloso despertar evangelístico...

...Parece ser entonces que Dios está llamando a las misiones de fe para suplir esta gran necesidad...

...Una misión de fe es aquella cuyo banquero es el Señor, distribuyendo los fondos que Él envía entre los misioneros para suplir sus necesidades básicas, mientras van de un lugar a otro predicando la Palabra y reuniendo a aquellos que aceptan a Cristo ("Faith Missions", CAM, Vol. 2, n° 2, April, 1896, p. 4).⁵

Con todo, sea cual haya sido la motivación de origen, y sin importar la inherencia que podría haber con el Estado por intereses político-económicos estadounidenses, lo cierto es que dicha motivación trascendía cualquier preferencia denominacional específica, y más bien promovía y buscaba la participación abierta y sin nombre.

De acuerdo a sus boletines, las intenciones del CAM estaban motivadas por el deseo de compartir y enseñar el Evangelio desde la perspectiva protestante. Desde el abordaje al contexto en el que fue creada, podemos afirmar con seguridad que fue grandemente influenciada por el fervor del paradigma misionero vigente, la urgencia de atender los nuevos pueblos naciendo en el Oeste y la importancia de trabajar junto a diversas denominaciones para cumplir su cometido.

⁵ Los textos de los boletines del CAM fueron traducidos del inglés al español por el autor de esta investigación. N. del E.

IV. TRASFONDO PERSONAL Y DENOMINACIONAL DE C. I. SCOFIELD Y LA INFLUENCIA EN SU PERSPECTIVA MISIONOLÓGICA

No es común encontrar a alguien que llamándose cristiano evangélico no haya escuchado de la Biblia de Referencia Scofield. Su autor, Cyrus Ingerson Scofield. Granjero, soldado, abogado, predicador, pastor, fundador del CAM, llegó finalmente a ser comentarista bíblico e impactó grandemente la historia, tanto de El Salvador, como del resto de Centro América, a través de la fundación de la Central American Mission. Indagar en lo que se conoce de su vida nos permitirá visualizar mejor su perspectiva de las misiones y las denominaciones.

Además de los relatos de la vida de Scofield mencionados en su biografía, existen datos importantes, omitidos por su biógrafo y amigo, Charles G. Trumbull, que son mencionados en una biografía crítica cuyo objetivo, de acuerdo a su autor, Joseph Canfield, es responder a la falta de información sobre este gran autor de la Biblia de Referencia (Canfield, 1988, p. ix). El trabajo de dicho escritor no está libre de censura por parte de algunos críticos (Sumner, 1988). Sin embargo, tanto la biografía oficial, como este trabajo, nos presentan referencias importantes para esta investigación, pues dan luz a la vida y pensamiento de Scofield.

A. La crianza de C. I. Scofield, su niñez episcopal y su juventud secular

De acuerdo a su biografía oficial, Scofield nació el 19 de agosto de 1843, en medio de una familia granjera episcopal, de herencia colonial, en el Condado de Lenawee,

Michigan. Al nacer quedó al cuidado de sus hermanas y su padre, debido al fallecimiento de su madre (Trumbull, 1920, pp. 3-6). Por las situaciones ya descritas en el apartado anterior relacionadas a la vida en la Frontera del Oeste de los EE.UU., la niñez de Scofield en el campo le permitió tener lo necesario para un desarrollo normal. Además de la oportunidad de estudiar y aprender, con acceso incluso a obras clásicas, pudo experimentar también la vida religiosa que su padre y la Iglesia episcopal a la que asistía la familia le proveían. Criado bajo la costumbre de la lectura bíblica en casa, el escritor de su biografía explica que, con todo, su pertenencia a dicha congregación era sólo nominal, sin mayor convicción o devoción. Hace ver, sin embargo, que desde muy corta edad al niño le interesó leer, investigar y aprender de cualquier tema de su interés (Trumbull, 1920, pp. 2-3). Esa curiosidad e inteligencia le facilitaron logros muy importantes más adelante en su vida, tanto dentro del mundo secular, como dentro de la iglesia y el campo misionero.

El relato oficial menciona que, a una edad muy temprana, el niño se mudó con parte de la familia cerca de Lebanon, en el Condado Wilson, Tennessee. La Guerra Civil comenzó y lo sorprendió antes de los diecisiete años preparándose, según Trumbull (pp. 6-7), para sus estudios universitarios. Canfield pone esto en duda, ya que asegura que la solicitud registrada del joven soldado en el Archivo Nacional, ubicado en Washington D.C., dice claramente que estaba visitando a su hermana y que su lugar de residencia era Michigan, donde aún vivía su padre (Trumbull, 1920, p. 17). De acuerdo a su biografía, debido a que las universidades cerraron en Tennessee, Scofield ingresó al Ejército Confederado, quedándose sólo

con el deseo de estudios universitarios (Trumbull, 1920, p. 7). Dado que aún no tenía la edad, tuvo que mentir para ingresar al ejército. El escritor relata que Scofield recibió la Cruz de Honor durante su servicio en el ejército; sin embargo, Canfield (p. 23) desvirtúa el hecho argumentando que, según archivos oficiales existentes, Scofield pidió su baja luego de una enfermedad y le fue concedida, quedando registrado un año de servicio, así como su retiro por minoría de edad y por ser foráneo a la Confederación. Canfield explica además que dicha medalla no era un reconocimiento dado por el Ejército Confederado. Más allá de cualquier discusión o polémica que estos datos puedan generar, lo que sí queda claro es la vida de un joven promedio involucrándose en aventuras pensadas a medias y tomando decisiones típicas de su corta edad; ninguna de ellas relacionadas a religión o denominación alguna.

B. Familia, sociedad, negocios y política

De la siguiente etapa en la vida de Scofield no podemos encontrar mucho en la biografía oficial. Por alguna razón, el Dr. Scofield decidió no mencionar todas estas cosas en el relato de su vida. Según Canfield, la relación con Sylvester -el esposo de una de sus hermanas, Emeline-, le abrió muchas oportunidades en la vida, como la de relacionarse con la sociedad comercial de habla francesa de St. Louis:

La vida de Scofield no fue sólo de trabajo. En la típica sociedad francesa había cenas, bailes, fiestas. No pasó mucho tiempo antes de que conociera a Leontine Cerré, la hija menor de la viuda Helene LeBreau Cerré. Los Cerré eran una de las prominentes familias

francesas y parte del “clan”... (Canfield, 1988, pp. 33-34).

En 1866, Scofield se casa con Leontine Cerré, una señorita católica, parte de las familias comerciantes de St. Louis, Missouri, con quien tuvo tres hijos, Abigail, Helene y Guy. Este último murió siendo aún un bebé de dos años. Se establecieron en Atchison, Kansas, donde, gracias a su cuñado, pudo también entrenarse en la práctica legal. Aprovechó muy bien cada amistad y oportunidad, así en 1871 y 1872 fue electo como representante a la Cámara Baja de la Legislatura de Kansas. Logró también ser nombrado en 1873 fiscal de Distrito para Kansas. Este último nombramiento, por razones no establecidas con claridad, duró muy poco, renunciando al cargo después de seis meses.⁶ Por otro lado, Leontine solicitó el divorcio de Cyrus Scofield por negligencia familiar, obteniendo la separación legal en 1877 y el divorcio final en 1883 (Canfield, 1988, pp. 89-90).

Es válido concluir, luego de este breve vistazo a la vida personal de C. I. Scofield que, desde su juventud hasta esta etapa de la vida, el tema espiritual no quitó el sueño al joven Scofield, tampoco ninguna cuestión o afinidad religiosa y, mucho menos, denominacional.

C. La conversión de Scofield y sus relaciones interdenominacionales

En 1879, luego de sus experiencias jurídicas y políticas en Kansas, de haber

⁶ Canfield (p. 52) sugiere, por la noticia en varios periódicos de la época, que fue debido a un caso de corrupción en el cual Scofield recibió dinero de parte del ex senador Pomeroy para favorecer o evitar un juicio en su contra.

adquirido el hábito de beber, y de varios juicios pendientes por estafa, que incluían usar la firma de su hermana Emeline (Canfield, 1988, pp. 57-60), Scofield regresó a St. Louis. Ese mismo año, con el acompañamiento de Thomas McPheeters, Scofield “recibió a Jesús” (Trumbull, 1920, p. 28). El evento fue la apertura a un cambio de rumbo en su vida. El mismo McPheeters lo inició en diversas prácticas, hábitos y actividades cristianas, tal y como su participación en la campaña evangelística de D. L. Moody entre 1879 y 1880. Bajo su cuidado llegó también a servir como secretario del YMCA (Young Man’s Christian Association o Asociación Cristiana de Jóvenes) en la ciudad y lo presentó a quién sería una de las más grandes influencias en la vida de Scofield, el Dr. James H. Brookes, un sobresaliente predicador, pastor y maestro bíblico de St. Louis.

El Dr. Brookes, pastor de la Segunda Iglesia Presbiteriana de St. Louis, fue el mentor durante los primeros años de conversión de Scofield, y fue quizás la más importante influencia social y escatológica –premilenal y dispensacional– que Scofield pudo tener (Trumbull, 1920, p. 35). El calibre académico del Dr. Brookes y su trasfondo cultural pueden haber definido muchas cosas en la vida cristiana del nuevo creyente y futuro fundador del CAM. La familia de Brookes representaba la cultura y el pensamiento abierto y transformador de los cristianos que llevaron el cambio al sur de los EE.UU. Durante las frecuentes y entusiastas visitas del nuevo discípulo a la casa del Dr. Brookes, este debió recibir no sólo su dosis regular de enseñanza dispensacionista, sino también el recuento de la visión social heredada del

padre del pastor Brookes, presente en este relato sobre su muerte a causa del cólera:

En su último día sobre la tierra el Dr. Brookes padre había predicado tres veces, y luego había ido a ministrar a hermanos sufriendo del mal. De ellos fue contagiado con la enfermedad, y murió, luego de sufrir los síntomas durante ocho horas. James Hall Brookes hijo tenía entonces tres años. Su madre había heredado muchos esclavos de su padre, pero su esposo, con el consentimiento de ella, los liberó antes de mudarse a Cincinnati... El Dr. Brookes siempre fue de una opinión considerada extraña respecto a la esclavitud; él nunca la aprobó en realidad, aun siendo un caballero sureño de hueso colorado (Williams, 1897, pp. 13-14).

En 1880, Scofield recibió su licencia para predicar. Un tiempo después, aceptó el reto de pastorear la pequeña congregación de la Primera Iglesia Congregacional en Dallas, Texas, y fue ordenado como pastor por la Asociación Congregacional del Norte de Texas en 1883. Este es probablemente uno de los aspectos que más insidió en la apertura denominacional de Scofield como pastor. La Iglesia Congregacional fue siempre muy abierta en cuanto a su membresía y promotora del trabajo y la unidad entre iglesias de distinta denominación.

Los siguientes puntos de pertenencia de la Iglesia Congregacional de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX nos dan un ejemplo de la flexibilidad de la misma, lo cual siempre la ha dejado abierta a la participación interdenominacional (Churches, 2015):

1. Cristo, la única cabeza de la iglesia.
2. La Biblia, suficiente norma de fe y práctica.
3. El carácter cristiano, la única medida para ser miembro.
4. El derecho al criterio personal, la interpretación de la Escritura y la libertad de conciencia.
5. El nombre "Cristiano", digno del seguidor de Cristo.
6. Unidad de todos los seguidores de Cristo a favor del mundo.

En 1884, el pastor Scofield contrajo matrimonio con Hettie Hall van Wart, procreando un hijo, Noel Paul, en 1888. Parte de la experiencia misionera del pastor Scofield fue servir como secretario de la American Home Missionary Society para Texas y Louisiana. Como ya fue mencionado anteriormente, esta organización fue creada como un esfuerzo interdenominacional para alcanzar y atender los territorios de la creciente frontera estadounidense.

El nuevo rol de Scofield se traduce en un mayor involucramiento en asuntos eclesiales y conferencias misioneras. Su participación en las Conferencias Bíblicas del Niágara lo lleva a conversar durante varios años con Hudson Taylor, el fundador y director de la China Inland Mission:

Durante la Conferencia Bíblica del Niágara el pastor Scofield se encontró, durante varios años sucesivos, a Hudson Taylor, fundador y director de la China Inland Mission. A través del Sr. Taylor, comenzó a interesarse en las misiones foráneas. Esto lo llevó a disponer estudiar la Biblia para obtener dirección de Dios en el tema (Trumbull, 1920, p. 68).

El interés por hacer su parte en las misiones lo lleva a inquietarse cada vez más en el envío y a buscar su “Samaria” directamente al sur de Texas, en territorio mexicano, descubriendo que había ya siete denominaciones protestantes presentes en esa nación. Esto lo obliga a enfocarse más al sur, en los países de Centro América (Trumbull, 1920, p. 70). Aunque no se puede determinar claramente cualquier influencia política-económica que pudo haber movido su mirada hacia el sur, lo que sí es evidente es la prioridad de iniciar dicha misión fuera de cualquier interés denominacional específico o competencia con otras denominaciones.

La correspondencia de Scofield de la época nos da luz también sobre su pensamiento relacionado al dinamismo de la iglesia, así como a la relación persistente entre diversas denominaciones, especialmente bajo la promoción de la Iglesia Congregacional. Esta porción de una carta, además de mostrar lo que piensa sobre una iglesia en particular, de la expectativa de dinamismo que tiene de lo que debe ser la Iglesia, nos da también evidencia de la posibilidad de acceder al pastorado de una iglesia presbiteriana en Paris, Texas, siendo él un pastor congregacional:

La Iglesia Presbiteriana del Sur es la organización religiosa más desesperada y profundamente fosilizada y muerta de esta tierra hoy en día. El luteranismo, el episcopalismo, el romanismo -- cualquiera de las formas de fe caracterizadas por el conservacionismo, parecen dar muestras decentes de vida en comparación (Scofield, Carta a Juez David H. Scott, 1888).

Posteriormente a la fundación del CAM, la influencia y enseñanza de Brookes y el interés en las doctrinas bíblicas originado durante las campañas de Moody, lleva a Scofield a involucrarse de lleno en la elaboración de la Biblia de Referencia que hoy lleva su nombre. Esto lo introduce en un nuevo ámbito: el del estudio y propagación de la escatología, que culminó en la corriente dispensacionista que permeó el pensamiento evangélico panamericano a partir de inicios del siglo XX, aportando en gran medida al desarrollo del fundamentalismo evangélico. Todo esto, sin embargo, es en una época posterior al inicio del trabajo en Centro América. Podemos leer un recuento de su pensamiento denominacional desde sus propias palabras, en un período en el cual se desempeñaba como pastor presbiteriano y realizaba una estadía temporal de trabajo en Oxford. Le fue cuestionado por un lector el hecho de estarse congregando durante ese tiempo con la “Hermandad Abierta”:

Soy un ministro de la Iglesia Presbiteriana del Sur, aceptando con toda sinceridad sus normas, y feliz en la hermandad de esa rama del presbiterianismo, la cual me parece muy cuidadosa en cuanto a la línea doctrinal que guarda en estos días. Pero ahora, con lo antes dicho, me pareció, por razones personales, muy conveniente adorar, mientras esté en Oxford, con un pequeño grupo de dignos ingleses de clase media de la secta – ellos negarían amablemente ser una secta – de la llamada ‘Hermandad Abierta’. Justo como siempre he hecho en mi amplio ministerio, he adorado junto a casi todas las otras sectas.

Amo a los bautistas, pero nunca se me ha preguntado luego de una semana

tras un púlpito bautista: '¿Con cuál de los múltiples puntos que los bautistas tienen para justificar mantener su denominación separada estamos de acuerdo la Sra. Scofield y mi persona? Entiendo que la 'Hermandad' enfatiza el separatismo – idea con la cual la Sra. Scofield y yo no estamos de acuerdo.

Pero como cada una de las sectas protestantes tuvo su origen en el separatismo, basándose en desacuerdos doctrinales, la mayoría por detalles extremadamente finos... no me sentí más obligado a tocar el tema que cuando estoy adorando con mis hermanos bautistas, metodistas o de la Hermandad Holandesa Reformada" (Trumbull, 1920, pp. 117-118).

V- PERFIL DENOMINACIONAL DE LOS MISIONEROS SELECCIONADOS PARA INICIAR EL TRABAJO DEL CAM EN EL SALVADOR

A. Los misioneros enviados a El Salvador

En medio de epitafios y monumentos a gente importante, encontramos en uno de los cementerios de la ciudad de San Salvador la tumba de algunos de los hombres que iniciaron y desarrollaron la labor misionera en El Salvador bajo la cobertura del CAM: Samuel A. Purdie, Robert H. Bender, Ralph Bernard Rice y Alejandro R. Mac Naught.

Es correcto decir que las misiones de fe del CAM abrieron el camino interdenominacional a muchos misioneros. Ejemplo de ello es el primer obrero enviado exitosamente a El Salvador: Samuel A. Purdie. Misionero en México antes de ser

enviado a servir en El Salvador, Purdie era un leal y fiel miembro de la sociedad de "Los Amigos". Sin embargo, su interesante trasfondo denominacional nos da una idea de la diversidad de la cual estaba empaquetado el trabajo misionero en los Estados Unidos de la época. El escritor de su biografía nos relata su conversión del presbiterianismo:

Norwich era el hogar de los Gurney, esa familia tan bien conocida en la historia cuáquera...

James Purdie y su esposa fueron criados en la Iglesia Presbiteriana de Escocia, pero el contacto con estos y otros Amigos a su alrededor les llevó finalmente a aceptar los principios de Los Amigos, y una solicitud de aceptación en la sociedad; un cambio recibido con algo de resentimiento por parte del padre de ella durante algún tiempo, pero que finalmente fue perdonado.

Aceptaron de corazón sus modos y costumbres, así como las doctrinas de la sociedad y procuraron ser miembros activos y útiles, honrando la secta de su elección a través de sus vidas ejemplares (Knowles, 1908, pp. 18-19).

En enero de 1896, Samuel Purdie contacta al CAM con la intención de ofrecerse para el trabajo en El Salvador y Honduras. Luego de una pequeña entrevista en Paris, Texas, con el reverendo Luther Rees y el Juez Scott, miembros del Concilio Ejecutivo de CAM, y completado el levantamiento de los fondos necesarios para el viaje entre sus conocidos, Samuel sale hacia México para empacar sus cosas y luego rumbo a El Salvador a través de Honduras, todo esto en abril del mismo año (Knowles, 1908, pp. 194-195). No hubo mayor requerimiento

denominacional, sino la voluntad de servir en esta misión de fe por el Evangelio de Jesús:

La llegada del año 1896 lo encontró de vacaciones con sus amistades en Carolina del Norte y dándole seguimiento a sus inquietudes previas por las necesidades de Centro América, y ya enterado de la Central American Mission, ahora iniciada en ese campo, se puso en contacto con sus líderes.

Un trabajo sin denominación sostenido por contribuciones voluntarias, y llevado a cabo por voluntarios sin salario en el campo; sólo los obreros más consagrados y devotos buscaban o aceptaban el servicio abnegado que esta misión ofrecía a los que llegaban a su puertas abiertas (Knowles, 1908, p. 192).

Y el anuncio del CAM el 15 de enero del mismo año no se hizo esperar:

El Reverendo Samuel A. Purdie y su esposa, quienes han tenido una larga experiencia en el trabajo en español por más de veinte años, acaban de ser asignados, y esperamos verlos pronto en camino, a Salvador;⁷ con sus 800,000 almas y sin un tan sólo misionero ("Notes", CAM vol. 2, n° 1, January, 1896, p. 4).

⁷ Aunque desde 1824 el nombre oficial del país fue "Estado de El Salvador" o "República de El Salvador", la costumbre de la época prevaleció, utilizando la contracción "del", y por ello el nombre del país, desde 1841, se escribía también "Salvador" hasta emitirse un decreto aclaratorio el 17 de junio de 1915 (Meléndez, 2015).

Es válido decir que si alguna duda denominacional hubo durante la selección y envío de Samuel Purdie a El Salvador, no fue desde el CAM, sino desde el mismo Purdie, quien escribió sobre su decisión de ir a Centro América con dicha organización:

Aunque pudiese haber preferido salir bajo Los Amigos, un buen número de muy queridos amigos aprueban mi actuar, que pareció ser la única alternativa para poder ir a estos países, y confío en que Aquel que pastorea sus ovejas irá delante nuestro (Knowles, 1908, p. 193).

La pasión por México y la región centroamericana de Samuel Purdie surge claramente al estudiar los diversos eventos en los cuales participó a raíz de su conocimiento del idioma castellano y de su interés por la gente de esas regiones. Como traductor, participó no sólo en conferencias de naturaleza espiritual, como la conferencia de Toluca de 1895, sino que también estuvo presente en eventos como la Primera Conferencia Panamericana, llevada a cabo en Washington D.C. en 1889. Durante la misma no sólo facilitaba la comunicación de los asistentes a dicho evento, sino que también participaba en reuniones solicitadas por su asociación con el presidente Harrison para tratar temas de interés religioso en la región (Knowles, 1908, p. 168).

Otra muestra de la abierta relación denominacional en el establecimiento del CAM en El Salvador lo obtenemos del misionero que llegó a establecer el nombre de la Iglesia Misión Centroamericana, Roberto H. Bender. Proveniente de Troy, New York, sin mayor información de sus preferencias denominacionales, pero

con relatos que dan luz a su forma de trabajo y el aval del CAM y su filosofía no denominacional, llega a El Salvador en 1897, luego de tomar un curso básico del idioma castellano.⁸ Aunque se desconoce su denominación de origen, la nota siguiente, redactada durante su estadía en EE.UU. a raíz de la enfermedad de su esposa, nos da una idea de su trasfondo:

Una carta recién llegada de nuestro amado hermano Bender, quien por 20 años fue uno de nuestros fieles misioneros, nos da la buena noticia que tanto él como sus hijos están muy bien, y su esposa, aunque con mala salud, no sufre tanto como antes. Él ha estado realizando labores evangélicas en español bajo el Presbiterio de California del Sur, con mucha bendición ("Notes", CAM vol. 23, n° 1, January, 1917, p. 5).

Otro aspecto a tomar en cuenta en el pensamiento y apertura de Bender es las diversas relaciones en el trabajo evangélico que desarrolló, muestra de la disposición que tenía para trabajar bajo el esquema no denominacional, al igual que algunos indicios que permiten comprender las razones que lo llevaron a establecer y nombrar la "Iglesia Evangélica de El Salvador Misión Centroamericana".

Desde el inicio de su trabajo en El Salvador, Bender optó por no permanecer en un sólo lugar, sino que recorría el país repartiendo tratados y vendiendo material protestante. Sin ver problema alguno en el trasfondo de aquellos con quienes cooperaba o de

quienes eran ayudado en la misión (la cual inició acompañado de Joseph Purdie, hijo de Samuel), avanzó en el trabajo evangélico, alcanzando a miles de personas a través de diferentes departamentos, especialmente al Occidente del país, trabajando con misioneros de origen bautista, como William Keech, Martha L. Hoffman (luego la Sra. Keech), Percy Chapman y su esposa, y pentecostales como Frederick Mebius. Sin embargo, pasados unos años pudo experimentar la desilusión de ver diluido este trabajo, el cual se dividió en rebanadas denominacionales.

B. Los inicios de una nueva denominación

Poco tiempo después de una ausencia al viajar a Estados Unidos con su esposa enferma, Bender experimentó la realidad de los diversos intereses denominacionales cuando, de acuerdo a varios de los boletines de inicios del siglo XX, algunos de aquellos compañeros misioneros bautistas y pentecostales con quienes trabajó arduamente bajo la bandera del CAM, por diversas razones, decidieron comenzar a trabajar bajo la bandera de su denominación. Así por ejemplo, en 1911, refiriéndose al inicio del trabajo de los Bautistas del Norte en San Salvador, el editor del Boletín del CAM explica tristemente:

...Comenzarán su trabajo en la capital, donde hemos mantenido un testimonio durante unos 15 años. El reverendo Sr. Keech, de la Sociedad Bíblica Británica y Francesa, y su esposa, quién por varios años antes de su matrimonio estuvo conectada con nuestra misión en Salvador, se encargarán del trabajo. Será nuestro propósito hacer todo en

⁸ Según el libro *Cien Años de Presencia Evangélica en El Salvador*, publicado en 1996 en celebración del Centenario de la presencia de la Iglesia evangélica en El Salvador.

nuestro poder para cooperar con ellos en la evangelización de Salvador. De habérsenos consultado, podríamos haber sugerido un campo donde trabajasen sin edificar sobre la fundación de otros, y sin la aparentemente inevitable confusión que vendrá tras las diferencias denominacionales (“Notes”, CAM vol. 17, n° 2, April, 1911, p. 4).

Lo mismo ocurrió con el misionero Frederick Mebius, de acuerdo a un documento elaborado por la Universidad de Maryland, enfocado en la investigación del transnacionalismo de las iglesias evangélicas salvadoreñas establecidas en el área metropolitana de Washington D.C.:

En 1904, CAM reclutó al misionero pentecostal canadiense Frederick Mebius para trabajar en El Salvador. Por varios años, Mebius trabajó junto al misionero de CAM Robert Bender y con CAM, hasta que decidió retirarse debido a sus creencias pentecostales. En 1911, el Sr. Mebius estableció la primera iglesia pentecostal, convirtiéndose así en la tercera denominación en El Salvador. Esta denominación pentecostal, que más tarde llegó a ser conocida como la Iglesia de Dios, se enfocó en el occidente rural de El Salvador, particularmente en Santa Ana y Sonsonate (Luna, 2008).

Más adelante, en 1917, el misionero LeRoy McConnell, hijo del primer misionero enviado por el CAM a Costa Rica, describe otra experiencia similar de marginación denominacional al sur de la ciudad, al hablar sobre un “joven y fiel padre de familia entregado al Señor y de buen testimonio”, quién está un tanto confundido por un movimiento evangélico a su alrededor:

Él está rodeado por el movimiento de los Apostólicos de las Lenguas, pero se ha mantenido firme y está en contacto con otros más que comienzan a creer, pero están preocupados por el espíritu de los “tembladores”. Es una de las cosas más escandalosas que he escuchado en conexión con el Evangelio, y sí que saben recitar de memoria las Escrituras en su defensa. En sus reuniones esperan al espíritu y cuando llega comienzan a sacudirse y a temblar y saltan, caen al suelo, hablan en “lenguas”, se abrazan mutuamente (hombres y mujeres), gritan, etc.

Lo peor de todo es que su incorrecta manera de vivir no es impedimento para recibir al espíritu, ya que muchos continúan viviendo con sus mujeres sin casarse. De hecho, su misionero canadiense y americano les ha enseñado, a mi entender, que todo lo que se necesita es amor – para que dos se unan...

Para uno de ellos nuestras reuniones son, por supuesto, completamente aburridas y áridas, y que no podemos enseñarles nada, ya que no tenemos el espíritu... (Leroy W. McConnell, “Notes from the Field. Salvador”, CAM vol. 23, n° 3, July, 1917).

Luego de vivir este tipo de experiencia por muchos años, las cuáles generaron no sólo la división del trabajo realizado, sino también algunas diferencias por edificios ya existentes que pasarían a ser propiedad de denominaciones específicas, se volvió necesario para los líderes de la Misión en El Salvador iniciar los trámites de adquisición de su personería jurídica. En el Tomo 1 del *Diario Oficial* de 1941

aparecieron por primera vez los “Estatutos de la Iglesia Evangélica de El Salvador Misión Centroamericana”, establecida de ahora en adelante como una corporación (Gobierno de El Salvador, 1941, p. 1489) y dándole la calidad de denominación a un conglomerado de iglesias establecidas por una misión de fe no denominacional.

CONCLUSIONES

A pesar de ser reconocida hoy en día como una de las principales denominaciones en El Salvador, es claro que la intención de CAM de enviar misioneros a Centro América no fue esa. Se puede llegar a dichas conclusiones tomando en cuenta los factores analizados anteriormente:

1. La perspectiva misionológica del CAM, desde el paradigma vigente de la época en que fue creada y el contexto nacional⁹ en que surge, demuestra el interés secundario en la denominación ante la imperante necesidad de predicar el Evangelio a toda criatura.
2. El trasfondo personal y denominacional de su fundador, C. I. Scofield, a través de todas las épocas de su vida, nos evidencia que con todo y las diferencias de cada una de sus etapas, se mantuvo como común denominador en su pensamiento el desinterés por promover las posturas de una denominación en particular.

3. El perfil denominacional encontrado en los misioneros enviados a El Salvador fue siempre una muestra de apertura para el trabajo no denominacional. Su mayor motivación e interés era la de “traer luz a las tinieblas”, representadas estas últimas por el sistema católico romano.

A pesar de que cada uno de aspectos demuestran que nunca fue la intención del CAM establecerse como denominación en Centroamérica, problemas fuera del alcance de la misión, como enfermedades que padecieron los misioneros, intereses denominacionales externos y otras circunstancias promovieron ya en el siglo XX la idea de establecer una iglesia que se tornó en una denominación. En una porción de los boletines, el editor explica el plan no denominacional, tras la pregunta sobre qué se hacía con los que se convertían a raíz de la predicación de los misioneros del CAM:

Se nos pregunta a veces qué hacemos con los conversos ganados para Cristo por la predicación del Evangelio en Centro América. Es, por supuesto, una pregunta natural y legítima. Surge del hecho que somos una Misión sin denominación. Si fuésemos una Misión metodista, congregacionalista, presbiteriana o bautista, se entendería, claro está, que al haber suficiente número de conversos ganados en cualquier localidad, estos se conformarían en una iglesia de la denominación a la cuál perteneciere la Misión.

La respuesta a esta pregunta tan apropiada, es que los conversos ganados son instruidos en la simple práctica y privilegio apostólico. Donde quiera

⁹ Aunque el resultado fue siempre una especie de ramificaciones que según Bosch (p. 189) dieron como resultado el ecumenismo y el fundamentalismo, lo cierto es que cualquier relación de estas tendencias con la denominaciones no se presentó sino hasta inicios del siglo XX.

que fueran en su trabajo misionero, los Apóstoles y sus asociados integraban a los hombres y mujeres que habían creído en el Evangelio en grupos locales, o asambleas, a las cuales llamaban iglesias. La base, el estatuto, por así decirlo, de estas iglesias era el dicho de Cristo (Mateo xviii: 20) “Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”. Lo esencial de una iglesia local son “dos o tres” creyentes, quienes están “congregados en Su nombre”, y que reconocen a Jesucristo “en medio de ellos”. Tal iglesia, aunque sin organización formal, podrá estar presente en el día del Señor para partir el pan y disfrutar la hermandad. Se reconoce, por supuesto, que tal iglesia carece del elemento organizativo sobre el cuál los Apóstoles y las Escrituras ponen un énfasis grande y por ende, necesario, y que la iglesia apostólica completamente desarrollada consiste de “los santos en Jesucristo”, en cualquier lugar “con los obispos (o ancianos, Hechos 20: 17 con 28, versión Am. Rev.) y diáconos” (“Churches in the Field”, CAM vol. 10, n° 4, October, 1904, p. 5).

Hasta el día de hoy, las más de ciento cincuenta iglesias que llevan el nombre Iglesia Misión Centroamericana en El Salvador poseen una identidad distinta a la de las denominaciones históricas tradicionales. La diversidad de liturgia en las distintas iglesias, así como sus comunes relaciones interdenominacionales –tema que permanecerá para posteriores investigaciones– es evidencia actual de sus orígenes como misión no denominacional.

REFLEXIONES FINALES

La falta de un respaldo a las diversas obras (por no ser el CAM una denominación), el celo doctrinal de algunas denominaciones existentes, la competencia denominacional y otras causas llevaron finalmente a la creación de la Iglesia Evangélica de El Salvador Misión Centro Americana. Sin embargo, tal y como lo expresó la organización a través de todos sus boletines, esa nunca fue la intención. Creo que es tiempo que como iglesia salvadoreña retomemos ese sentir que hubo en CAM de llevar el bienestar –según lo entendían– a una región con mucha necesidad. Nuestro país está en apuros, lleno de iglesias evangélicas que profesan el amor de Cristo sólo en doctrina. Es uno de los países más violentos del mundo y también uno de los menos prósperos, a pesar de la presencia de la Iglesia. Quizá podamos hacer a un lado nuestras diferencias denominacionales para trabajar juntos por el bienestar de nuestros niños, nuestras mujeres, nuestros jóvenes y por toda la sociedad.

La Iglesia evangélica en El Salvador está insertada en cada estrato de la población salvadoreña, incluso es parte activa y respetada de las relaciones diarias con los miembros de pandillas y sus familiares. La Iglesia está presente en las escuelas, empresas, los medios de comunicación y en las funciones y ramas del Estado. Nuestra participación será de mayor provecho y beneficio para nuestra nación el día que –tal como lo hizo CAM a finales del siglo XIX– nos enfrentemos unidos a los problemas del país, superando los intereses egoístas y la competencia individual o denominacional. Solo así podremos en verdad ser la “luz y sal” de las que habla el Evangelio de Jesús.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bastian, J. P. (1990). *Historia del Protestantismo en América Latina*. (E. CUPSA, Ed.) DF, México.
- Benadum, J. (n.d.). *Understanding American Protestant Denominations*. Retrieved 20 de febrero de 2016 from Evidence Unseen: <http://www.evidenceunseen.com/theology/ecclesiology/understanding-american-protestant-denominations/>
- Blaylock, J. (2005). *Baptist Groups in America*. (B. M. Seminary, Ed.) Jacksonville, Texas: Kellar Library.
- Bosch, D. (2000). *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*. (G. d. Aires, Trans.) Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío.
- Canfield, J. (1988). *The Incredible Scofield and his Book*. Vallecito, California: Ross House Books.
- CAM. (1892-1899). *The Central American Bulletin*. Números 1 al 5 . Dallas, Texas: Camino Global.
- Cardenal, R. (1985). *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo VI: América Central*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Chamberlain, H. (14 de Agosto de 1860). *The American Home Missionary Society; Its Origin -- Letter from one of the early founders* . From The New York Times: <http://www.nytimes.com/1860/08/14/news/american-home-missionary-society-its-origin-letter-one-early-founders.html>
- Deiros, P. (1992). *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Deiros, P. (1997). *Protestantismo en América Latina*. Nashville: Editorial Caribe.
- Piedra, A. (2000). *Evangelización Protestante en América Latina* (Vol. 1). Quito: CLAI.
- *Diario Oficial* (1941). "Estatutos de la Iglesia Evangélica de El Salvador Misión Centroamericana", Tomo 1, Parte 36. Gobierno de El Salvador, p. 1489.
- González, J. L. (1994). *Historia del Cristianismo* (Vol. 2). (Unilit, Ed.) Miami.
- Huezo-Mixco, L. R. (2013). *De las Misiones de Fe al Neopentecostalismo* (Vol. 2). (Secretaría de Cultura de la Presidencia-Universidad Evangélica de El Salvador) San Salvador, El Salvador.
- Knowles, J. P. (1908). *Samuel A. Purdie, His Life and Letters*. (P. A. Friends, Ed.) Plainfield, Indiana.
- Küng, H. (1975). *Ser Cristiano* (Tercera ed.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Luna, R. W. (2008). *Transforming Espacios Culturales Into Cultural Spaces: A Study of How the Salvadoran Community Is Establishing Evangelical Protestant Churches as Transnational Institutions in the Washington D.C. Metropolitan Area*. Maryland: Umi Dissertation Publishing.
- Romero, M. (1890). The Pan-American Conference. I. *The North American Review*. 151 (406).
- Scháfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. (E. D. Investigaciones, Ed.) San José, Costa Rica.
- Scofield, C. I. (25 de enero de 1888). Carta a Juez David H. Scott. (UNT, Ed., & C. P. Richards, Compiler)
- Scofield, C. I. (2 de abril de 1888). Carta a Juez David H. Scott. (C. P. Richards, Compiler) UNT.
- Scofield, C. I. (25 de enero de 1888). Carta a Juez David H. Scott. (C. P. Richards, Compiler) UNT.
- Scofield, C. I. (11 de diciembre de 1884). Carta a Juez David H. Scott. (C. P. Richards, Compiler) UNT.
- Scott, D. H. (26 de julio de 1921). Carta a la Sra. Scofield. (C. P. Richards, Compiler) UNT.

- Scott, D. (13 de junio de 1916). Carta a Cyrus I. Scofield. (UNT, Ed., & C. P. Richards, Compiler) UNT.
- Spain, M. (1954). *And In Samaria*. (T. C. Mission, Ed.) Dallas.
- Sumner, R. (1988). *The Incredible Canfield and his Scofield Hatchet Job!* Retrieved 1 de Marzo de 2016 from Middle Town Bible Church: <http://www.middletownbiblechurch.org/dispencanfield.pdf>
- Trumbull, C. (1920). *The Life Story of C. I. Scofield*. (O. U. Branch, Ed.) New York.
- Williams, D. R. (1897). *James H. Brookes: A Memoir*. St. Louis: Presbyterian Board of Publication.
- Meléndez, O. (2015). *El nombre oficial de la República de El Salvador*. (D. -G. Salvador, Ed.) San Salvador.
- Mercado, Salvador (2011). *¿Cómo hacer una tesis?* México D. F.: Editorial LEMUSA.
- Núñez, Castro, Jaime y Núñez, Castro, Glenna, (2015). *Cómo escribir y publicar un artículo científico en ciencias de la salud*. San Salvador: Editorial Universidad Evangélica de El Salvador.
- Reyes, Marlín y Villavicencio, Víctor. (2015). *Antología para el Investigador*. San Salvador: Departamento de Teología UEES.
- Sánchez Upegui, Alexander (2011). *Manual de redacción académica e investigativa: cómo escribir, evaluar y publicar artículos*. Antioquía-Colombia: Universidad Católica del Norte.
- Vélez Restrepo, Olga L y Galeano Marín, María Eumelia. (2002). *Investigación cualitativa. Estado del arte*. Medellín: Universidad de Antioquía facultad de Ciencias Sociales y Humanas Centro de Investigaciones Sociales y Humanas, CISH.

BIBLIOGRAFÍA METODOLÓGICA

- Jiménez Becerra, Absaón y Torres Carrillo, Alfonso (2006). *La práctica investigativa en ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Letourneau, Joselyn (2007). *La caja de herramientas del joven investigador*. Medellín: La Carreta Editores.
- Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social (2013). *Lineamientos básicos para elaborar anteproyectos e informes de investigación o de innovación*. San Salvador: Editorial UEES.