

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



"La historia de Compañerismo Estudiantil, 1953-1998. Estudios sobre el movimiento de universitarios cristiano-evangélicos."

T E S I S

Para obtener el título de

LICENCIADA EN HISTORIA

PRESENTA:

Alejandra Ortiz Chacón

Director de Tesis:

Dr. Ramiro Jaimes Martínez

Tijuana, Baja California

Septiembre 2012

La historia de Compañerismo Estudiantil, 1953-1998. Estudios sobre el movimiento de universitarios cristiano-evangélicos.

Agradecimientos

Reconociendo que la elaboración de una tesis no es tan sólo el esfuerzo de quien la realiza, sino de muchas otras personas e instituciones sin las cuales no hubiera podido concluir este trabajo, agradezco:

En primer lugar a mis padres, por su apoyo y amor incondicional en todas las áreas de la vida y por su ejemplo e inspiración en servir a otros.

A mis amigos y compañeros de la universidad, Pedro Espinoza y Pahola Sánchez por su amistad que va mucho más allá de los años universitarios, y junto a ellos, a Abdiel Espinoza, gracias por tu amistad, cariño y apoyo todos estos años. Gracias a los compañeros con quienes compartí clases y los amigos de Compa que trabajamos juntos.

A los amigos y colegas de Compa de diferentes épocas que me inspiraron a escribir este trabajo: por su entrega, amor y sacrificio. Y aquellos con quienes hoy camino: asesores y estudiantes de diferentes partes del país.

A la Universidad Autónoma de Baja California, sus profesores y personal administrativo, por su trabajo docente y su preocupación por los estudiantes. En especial agradezco a la Mtra. Miriam García por su dedicación a la enseñanza y la transformación. También al Instituto de Investigaciones Históricas y a sus investigadores, por ser un espacio de formación para muchos.

A cada uno de los entrevistados, que amablemente me abrieron sus casas y me dieron el tiempo para conocerles y responder a mis preguntas: José Alcántara, Martha Aguilar, Francisco Astorga, David Bahena, Pablo Carillo, Esteban Cortés, Lourdes de Ita, Samuel Escobar, Nelly García, Arturo Gleason, Rosa Hamdan, Jaime Hernández, Carlos Mondragón, Gerald Nyenhuis, Paulino Ortega, Ricardo Palmerín, Margaret Pentecost, Vicente Roldán y Lindy Scott. También agradezco de manera especial a Jorge Chao quien aceptó participar aún enfermo y ahora descansa en paz, y a su esposa Rosa por haberme recibido.

A Vicente Roldán y Paulino Ortega quienes me permitieron revisar sus archivos personales. También a Blas López por su amistad y la oportunidad de revisar el archivo de Compa, así como a Ana y René Menchaca por recibirme en su casa para dicho trabajo. Gracias a Juan y Jeanette Kenington.

A mi director de tesis, el Dr. Ramiro Jaimes Martínez, por ayudarme desde el principio. Gracias por animarme a escribir esta tesis, por su guía, su apoyo, el tiempo dedicado y su paciencia. Sus comentarios, sugerencias y correcciones fueron imprescindibles.

A mis lectores, por sus amables comentarios y sugerencias: Dra. Olga Odgers, Dra. Catalina Velázquez, Dr. David Piñera y el Lic. José Antonio Altamirano. Junto a ellos, al Dr. Samuel Escobar por su aporte y observaciones.

A la Mtra. María de los Ángeles Rodríguez, quien desde el registro de la tesis hasta el momento de la entrega fue un apoyo en los procesos administrativos. Gracias por hacer su trabajo con alegría y dedicación. También a Jabnia Trujillo por su apoyo con la bibliografía. Gracias a los muchos más que no alcanzo a mencionar, pero que me animaron a terminar entre los cuales hay familia y amigos que se deben saber aludidos.

Sobretodo, agradezco a Dios por los años de permanencia de Compañerismo Estudiantil y por cada uno de los que han pasado y dejaron huella en la vida de otros, para la gloria de Dios.

A Dios quien me lo dio todo

Índice

Glosario	6
Introducción.....	7
1. ¿Qué es Compa?	12
a. Los movimientos sociales: una aproximación desde algunos autores	12
b. Los movimientos juveniles, estudiantiles y religiosos: aspectos básicos	20
c. Estudios sobre religión: visión general y en México	25
d. Compa: Definición del objeto de estudio, conceptos y presupuestos teóricos.	34
e. Consideraciones teóricas y metodológicas.....	39
2. Los inicios de Compa: antecedentes y los primeros años (1945-1967).....	47
a. Antecedentes: La Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos	47
b. El envío y llegada de Edward Pentecost a México (1945-1953)	56
c. Los primeros años hacía la consolidación y visión de Compa (1945 a 1963)	62
d. Misioneras extranjeras: 1963-1967	70
e. Hacia la conformación de un movimiento nacional	82
3. El movimiento y sus líderes (1967 a 1987)	88
a. El primer líder nacional: 1967-1971.....	88
b. Un enviado de la CIEE (1972-1979).....	105
c. Liderazgos breves y un movimiento que se expande (Expansión e inestabilidad 1980-1984).	115
d. Un movimiento religioso en una sociedad convulsionada	119
4. La crisis institucional 1985 a 1998	124
a. La salida de Ricardo Palmerín (1985-1987).....	124
b. Regionalización, triunvirato y problemas con el Comité (1988-1994)	129
c. Lo último de la crisis y la elección de David Bahena (1995-1998)	141

d. El movimiento en medio de una crisis institucional	145
Consideraciones finales	151
FUENTES.....	157
Anexos.....	169

Glosario

1. CEB: Comunidades Eclesiales de Base
2. CENPROMEX: Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano
3. CICCUC: Cambridge Inter-Collegiate Christian Union
4. CIEE: Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (IFES por sus siglas en inglés)
5. CLADE: Congreso Latinoamericano de Evangelización
6. Compa: Compañerismo Estudiantil, A.C.
7. CONELA: Confraternidad Evangélica Latinoamericana
8. FTL. Fraternidad Teológica Latinoamericana
9. FUMEC: Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos
10. GAM: Grupo de Apoyo Mutuo
11. ILV: Instituto Lingüístico de Verano
12. IVCF: Intersity Christian Fellowship
13. MEC: Movimientos Estudiantiles Cristianos, en relación a los grupos locales de la FUMEC
14. OICCU: Oxford Inter-Collegiate Christian Union
15. SVM: Student Volunteer Movement
16. UANL: Universidad Autónoma de Nuevo León
17. UCCF: University and Colleges Christian Fellowship
18. UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México
19. YMCA: Young Men's Christian Association

Introducción

Esta tesis desarrolla la historia de Compañerismo Estudiantil, A.C.¹ en México, como un movimiento religioso, cristiano-evangélico, formado por estudiantes, de 1953 a 1998. El interés radica principalmente en comprender su conformación como movimiento, su proceso de institucionalización y los elementos que le caracterizaron, así como sus relaciones con otros actores sociales. Para entender su historia y las razones de su permanencia en el panorama evangélico mexicano analizaremos los motivos de su subsistencia como una organización paraeclesial, sin vinculación directa con alguna iglesia evangélica.

La importancia de una investigación sobre este tema, está en que Compa, al ser una organización paraeclesial e interdenominacional, carece de una definición concreta en el panorama religioso y requiere tal precisión a partir de los objetivos que persigue, el discurso empleado, su proceso de institucionalización y la labor misionera que realiza dentro de las universidades. Así también, al contar con la participación de miembros de diversas iglesias evangélicas con tradiciones distintas y trabajando para un fin común es un factor de interés que nos permite observar la pluralidad evangélica y sus formas de convivencia.

Las preguntas que guían esta investigación son básicamente dos: ¿Cuáles son las características principales del proceso de institucionalización de Compa que le han permitido permanecer activo en el panorama religioso mexicano desde 1953 a 1998?, y ¿Cómo podría definirse a Compa en el panorama religioso de México desde 1953 a 1998? La hipótesis formulada es que la permanencia de Compa en el panorama religioso en México se debe a la adaptación del movimiento al contexto universitario, su relación con las iglesias evangélicas a través de universitarios miembros de dichas iglesias y la influencia de la Comunidad

¹ De ahora en adelante, Compa.

Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE). El movimiento mantiene niveles de informalidad en la organización, pero al paso del tiempo se ha institucionalizado para recibir apoyos extranjeros, posicionarse en relación a otras organizaciones e iglesias y para hacer frente a las crisis internas del liderazgo.

El objetivo general de esta tesis es definir, comprender y analizar el proceso de institucionalización de Compa desde sus inicios hasta 1998. Y los objetivos específicos son: 1) explicar y describir los inicios de Compa, así como los factores estructurales y coyunturales que le ven surgir, 2) comprender el papel que ha jugado la misión de Compa en el proceso de institucionalización, en relación con las prácticas de los dirigentes institucionales, 3) identificar y analizar las diferentes etapas en el desarrollo institucional de Compa considerando los diferentes momentos históricos y los espacios regionales, y 4) comprender y explicar las prácticas misioneras de Compa dentro de las universidades y sus agentes, junto con las formas en que articulan sus discursos religiosos.

El trabajo está organizado en cuatro capítulos y reflexiones finales. En el primero hicimos un recorrido breve sobre algunos trabajos que versan sobre movimientos sociales y la teoría que desglosan, y así posteriormente un esbozo de algunos otros sobre movimientos juveniles, estudiantiles y religiosos. Observamos también una aproximación a los estudios sobre religión desde el paradigma de la secularización,² continuando con un análisis de los trabajos más focalizados al contexto mexicano y que encuentren relación con el tema elegido. La intención de esta búsqueda fue definir nuestro objeto de estudio y derivar conceptos y/o presupuestos teóricos que ayudaran en su tratamiento, comprensión y explicación. Por último, en este primer capítulo

² Concepto explicado y desarrollado en: Peter Berger, *El dosel sagrado* (Barcelona: Kairós, 2005).

incluimos una sección sobre las consideraciones teóricas y metodológicas, comprendiendo el tipo de fuentes, su tratamiento y otros aspectos que consideremos pertinentes.

En el segundo capítulo, elaboramos una descripción de los antecedentes de Compa, al estudiar el comienzo del movimiento a nivel mundial con la CIEE. Pusimos especial atención en los movimientos en Inglaterra y los Estados Unidos, y las circunstancias bajo las cuales llegó a México el primer misionero estadounidense, Edward Pentecost, de Intersity Christian Fellowship (IVCF), para iniciar un movimiento hermano en su país vecino. Los años posteriores a su llegada en 1945 se fijaron en esfuerzos por establecer un movimiento bajo el modelo de IVCF, pero las diferencias en el contexto y la base evangélica minoritaria en México imposibilitaron un florecimiento e impacto como en el caso de los Estados Unidos. Sin embargo, observamos pasos hacia la consolidación ante la salida de Pentecost y con la llegada de dos misioneras de la CIEE, Miriam Lemcke de Estados Unidos y Nelly García de Costa Rica, quienes lograron una base estudiantil de participación más amplia y apropiación de los objetivos del movimiento por parte de universitarios evangélicos. En este tiempo la misma CIEE definió sus rasgos distintivos y ejerció influencia sobre los demás movimientos nacionales latinoamericanos, en relación a las teologías de la liberación, los movimientos carismáticos, los énfasis misioneros que adoptó y el tipo de contacto que buscaba con la universidad. Fue un periodo donde se forjó la identidad de Compa, combinando factores externos como los misioneros extranjeros y la influencia de la CIEE y factores internos propios del contexto y la realidad universitaria mexicana.

En el tercer capítulo, describimos la historia de Compa, pero ahora a manos de líderes principalmente mexicanos desde 1967 a 1984. En este periodo, tomó el cargo de Secretario

General (líder nacional) Jorge Chao quien fue el primer mexicano al frente. Él continuó el trabajo de consolidación de las diferentes instancias del movimiento nacional: desde su parte más institucionalizada con el Comité Nacional y el Comité Administrativo,³ la parte de la dirigencia del movimiento a su cargo, junto con los asesores y la organización de la base estudiantil. Ante la salida de Chao para estudiar en el extranjero, arribó Douglas Stewart y su familia, como enviados de la CIEE, y ellos tomaron a su cargo la dirigencia del movimiento, con un énfasis en el trabajo de formación y entrenamiento personalizado y más focalizado en la Ciudad de México. Después de Stewart hubo otros líderes nacionales en un corto tiempo, pero se empezaron a vivir algunas tensiones acerca de quien debió ocupar el liderazgo nacional. A principios de este periodo se caracterizó también por un ambiente universitario muy convulsionado ante la situación social y política del país, y por lo tanto, éstos desafíos permiten observar algunas características de Compa como movimiento social y religioso, su diversidad en el ámbito evangélico, sus limitaciones, sus énfasis y su aporte.

En el último capítulo, abarcamos los años de 1985 a 1998 cuando se produjo una crisis institucional que eventualmente minó al movimiento estudiantil, llevándolo a un grave debilitamiento. Hacemos una descripción de los diferentes momentos de la crisis, sus antecedentes y sus posibles causas. Así mismo, observamos las diferentes instancias involucradas en el problema de la dirigencia institucional y los grupos representados en el conflicto, los cuales representaron tres áreas geográficas. En este tiempo, Compa se regionalizó, con tres cabezas geográficas, en Ciudad de México, Monterrey y Guadalajara, lo cual fue una reacción al centralismo, reflejo también de lo vivido en el país en términos políticos. Mantuvo la

³ Estos dos Comités se diferencian el uno del otro, porque el Nacional es la cara legal de la Asociación Civil desvinculado casi completamente del movimiento y el Administrativo busca reemplazarlo, pero se encuentra en constante cambio de miembros, aunque más conectado con el movimiento nacional y sus necesidades financieras, de toma de decisiones, transiciones en los liderazgos, entre otros temas.

separación entre un Comité Nacional y otro Administrativo, que no lograron unirse, provocando ambivalencia en el liderazgo. La falta de autoridades respaldadas por la mayor parte del movimiento ocasionó desorden y sospecha, mientras que las visiones divergente sobre el énfasis que Compa debió tener agravó los problemas entre los diferentes grupos en conflicto. La CIEE también tuvo una participación en este periodo, para mediar entre los implicados y ayudarlos a enfocarse para encontrar una solución y trabajar sobre la reconciliación y objetivos comunes. Sin embargo, no fue hasta 1994 y 1995 que el problema tuvo mayor alcance, llegando a los líderes estudiantiles y obligándoles a tomar una posición a favor de uno u otro grupo. Para observar de forma somera, al final quedaron dos grupos: Monterrey, que estuvo más alineado con la dirigencia del Comité Nacional y la Ciudad de México con el apoyo de los líderes en Guadalajara. En 1995 se recibió la renuncia del Asesor Regional del Centro, lo que llevó al comienzo del fin de la crisis, pero fue hasta 1998 que se estableció un nuevo dirigente, David Bahena, con el consenso de quienes quedaron en el movimiento, y con el desafío de reconstruirlo, de establecer nuevos contactos, de consolidar grupos en diferentes partes del país y de continuar la reorganización de la institución.

Hemos de mencionar que al final de cada capítulo desarrollamos una reflexión donde consideramos la trayectoria de algunos de los principales líderes de Compa. Allí mismo explicamos el porqué definimos Compa como un movimiento social y religioso, cómo caracterizarlo, así como su proceso de institucionalización y organización, y algunos factores claves para la formación de la identidad del movimiento. Al final, concluimos con reflexiones a partir de este trabajo de investigación, sus alcances y limitaciones.

1. ¿Qué es Compa?

La pregunta que conduce principalmente esta indagación sobre el estado de la cuestión para esta tesis: *La historia de Compañerismo Estudiantil, 1953-1998. Estudios sobre el movimiento de universitarios cristiano-evangélicos*, considera fundamentalmente la mejor manera de entender y definir a Compa, pensando sus características y trayectoria. Para ello, haremos un recorrido breve sobre algunos trabajos que versan sobre movimientos sociales y la teoría que desglosan, y así posteriormente observar un esbozo de algunos otros sobre movimientos juveniles, estudiantiles y religiosos.

En otro apartado de este capítulo, observaremos algunos acercamientos para el estudio de la religión desde el paradigma de la secularización,⁴ continuando con un análisis de los trabajos más focalizados al contexto mexicano y que encuentren relación con el tema elegido. La intención de esta búsqueda será definir nuestro objeto de estudio y derivar conceptos y/o presupuestos teóricos que ayuden en su tratamiento, análisis, comprensión y explicación; esto constituirá un cuarto apartado. Por último incluiremos una sección sobre las consideraciones teóricas y metodológicas de este proyecto, incluido el tipo de fuentes, su tratamiento y otros aspectos que consideremos pertinentes.

a. Los movimientos sociales: una aproximación desde algunos autores

Los movimientos sociales, en los últimos años, representan una categoría de análisis útil para estudiar a la sociedad ante la complejidad que representa. No existe un total acuerdo sobre su definición, y en esta sección enfocaremos principalmente el trabajo de Alberto Melucci,⁵

⁴ Berger, *El dosel sagrado*, (Barcelona: Kairós, 2005).

⁵ Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (México: El Colegio de México, 1999).

Manuel Castells⁶ y Francesco Alberoni.⁷ Que han sido también el punto de partida para las teorizaciones de otros investigadores en el contexto latinoamericano como Víctor Gabriel Muro, Manuel Canto Chac y Silvia Bolos Jacob.⁸

En algo que coinciden Melucci y Castells es que vivimos actualmente en una sociedad globalizada y globalizante que afecta todas las áreas de la vida humana, dando también elementos de complejidad en la forma que entendemos ciertos fenómenos o sucesos y sobre todo lo relacionado con el cambio social. Por lo tanto, el análisis de movimientos sociales se ha puesto “de moda” debido a la capacidad explicativa que se le otorga. Como representaciones de este contexto, los movimientos son signo de lo que los enmarca, los produce, lo que representan y a lo que se contraponen. Melucci menciona con frecuencia que su poder es de carácter simbólico porque su fuerza está en el uso de la palabra y la capacidad que tienen para organizar el mundo y explicarlo a través de ciertos códigos que eligen los actores.⁹ La definición que da de movimientos está más bien relacionada con la capacidad que estos tienen para accionar, pero al mismo tiempo se deben considerar como entidades colectivas mucho más complejas que sólo un grupo con objetivos comunes. Veamos su definición:

“Los movimientos no son entidades que avancen con esa unidad de metas que le atribuyen los ideólogos. Son sistemas de acción, redes complejas entre los distintos niveles y significados de la acción social. Su identidad no es un dato o una esencia, sino el resultado de intercambios, negociaciones, decisiones y conflictos entre diversos actores. Los procesos de movilización, los tipos de organización, los modelos de liderazgo, las ideologías y las formas de comunicación, son todos ellos niveles

⁶ Manuel Castells, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. II (México: Siglo veintiuno, 2001).

⁷ Francesco Alberoni, *Movimiento e institución* (Madrid: Editora Nacional, 1984).

⁸ Algunos de sus trabajos se encuentran en: Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac, coord., *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método* (México: Colegio de Michoacán, 1991).

⁹ Melucci, *Acción colectiva*, 17.

significativos de análisis para reconstruir desde el interior el sistema de acción que constituye el actor colectivo.”¹⁰

En este sentido, el estudio sobre movimientos sociales abre la posibilidad de entender mejor a la sociedad en un nuevo siglo, porque permite observar las diferentes manifestaciones y sus representaciones simbólicas de parte de los diferentes actores. Los movimientos sociales como “sistemas de acción” reúnen los presupuestos teóricos de diferentes personajes y Melucci lo entiende como una construcción social donde la forma en que se organizan debe ser una categoría de análisis fundamental para comprender al movimiento, puesto que responden a las posibilidades y límites de un sistema.¹¹

De manera más profunda, Melucci provee otra definición: “*La definición analítica que propongo de movimiento social como forma de acción colectiva abarca las siguientes dimensiones: a) basada en la solidaridad, b) que desarrolla un conflicto y c) que rompe los límites del sistema en que ocurre la acción.*”¹² A lo que refiere, es a la capacidad que debe existir entre los participantes de una acción colectiva para identificarse entre ellos; la manera en que se contraponen a un adversario dentro de un mismo campo que tiene intenciones contrarias y que de alguna manera transgreda los lineamientos de un sistema. Con estos precedentes, el autor otorga gran preeminencia al concepto de *identidad*. Elemento que lleva consigo un intento por acabar con las ideas simplistas de que un movimiento se conforma bajo el cruce del contexto social que lo determina y las motivaciones de los actores que actúan. La propuesta de Melucci para salvar la cuestión de la interacción de los individuos, la forma en que se influyen y cómo se definen como actores colectivos es que:

¹⁰ *Ibíd.*, 12.

¹¹ *Ibíd.*, 37.

¹² *Ibíd.*, 46.

"...el contexto de expectativa es fundamental para analizar la conexión entre un actor y su ambiente. La expectativa es una construcción de la realidad social que permite al actor relacionarse con el mundo externo... Que un actor elabore expectativas y evalúe las posibilidades y límites de su acción implica una capacidad para definirse a sí mismo y a su ambiente. A este proceso de "construcción" de un sistema de acción lo llamo *identidad colectiva*."¹³

Lo que introduce Melucci con esto es el concepto de las expectativas en relación con la identidad colectiva. Las ideas que un actor social construye sobre el mundo están inscritas en relación con otros actores y su contexto que le permiten formular ideas y tiene que ver con esa capacidad para definir su propia identidad. Esto implica también un proceso donde hay una negociación constante entre sujetos para hacerse de una idea del mundo común y posteriormente interiorizarla.¹⁴

Por el lado de Castells, el énfasis está puesto principalmente en el concepto de identidad. Para él los movimientos sociales son también acciones colectivas que promueven el cambio social.¹⁵ Sin embargo, la construcción de las identidades es la que lo hace posible al generar sentido en torno a la elección de características culturales para la lucha por un poder simbólico. Es decir,

"La identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente...Por identidad entiendo, en lo referente a los actores sociales, el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se le da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido...las identidades organizan el sentido...Defino sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción."¹⁶

En esta misma línea, Castells propone tres tipos de identidad: legitimadora, de resistencia y proyecto. Cada una de ellas posee características propias, sin embargo no necesariamente se

¹³ *Ibíd.*, 63-66.

¹⁴ *Ibíd.*, 66.

¹⁵ Castells, *La era de la información*, 25-26.

¹⁶ *Ibíd.*, 28-29.

excluyen así mismas. La legitimadora emana generalmente de las instituciones de poder, mientras que las otras dos son formas de resistencia e inconformidad. La identidad proyecto busca proveer un nuevo sentido a la existencia.¹⁷ Un estudio desarrollado en este libro es sobre el fundamentalismo cristiano estadounidense, que sí bien Castells reconoce la dificultad para acordar una definición del fundamentalismo, cita a otros autores especializados y saca sus propias conclusiones: “...*la construcción de la identidad colectiva a partir de la identificación de la conducta individual y las instituciones de la sociedad con las normas derivadas de la ley de Dios, interpretada por una autoridad definida que hace de intermediario entre Dios y la humanidad.*”¹⁸ En esta experiencia la conversión religiosa implica una nueva identidad con pautas diferentes que conforman nuevas concepciones acerca de la familia, la sexualidad y la política, adoptados desde una óptica muy conservadora. Es básicamente un movimiento que defiende los valores morales cristianos, respondiendo a los desafíos contemporáneos.

Castells dedica buena parte de su análisis a entender a qué responde el movimiento social, es decir, en qué contexto está surgiendo y qué elementos del contexto le están provocando. Y él observa a este y otros movimientos como reacciones. En sus propias palabras nos dice:

“Reacciones contra tres amenazas fundamentales, percibidas en todas las sociedades por la mayoría de la humanidad en este fin de milenio. Reacción contra la globalización, que disuelve la autonomía de las instituciones, las organizaciones y los sistemas de comunicación donde vive la gente... Cuando el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado, los actores sociales pretenden reducirlo de nuevo a su tamaño y alcance. Cuando las redes disuelven el tiempo y el espacio, la gente se ancla en los lugares y recuerda su memoria histórica. Cuando el sustento patriarcal de la personalidad se quiebra, la gente afirma el valor trascendente de la familia y la comunidad, como voluntad de Dios... Estas reacciones defensivas se convierten en fuentes de sentido e identidad mediante la construcción de nuevos códigos culturales a partir de materiales

¹⁷ *Ibíd.*, 32.

¹⁸ *Ibíd.*, 35.

históricos...Dios, patria, familia y comunidad proporcionarán los códigos eternos e indestructibles...”¹⁹

Por tanto, hay una relación indisoluble entre la historia como marco para los movimientos y la forma en que estos mismos se organizan y generan su propia identidad. También resulta imprescindible comprender mejor las relaciones entre los individuos y aquello que se constituye como su expectativa y lo que los unifica en la lucha por el poder simbólico y la capacidad de proyectar su propia identidad en el mundo.

Por último, tenemos a Alberoni quien nos habla de la relación entre movimiento e institución. El concepto principal que él utiliza para desarrollar su teoría es el de *estado naciente*, que define más o menos el momento de efervescencia y mayor empuje en la formación de una colectividad. Sin embargo, deja claro que la manera en que regularmente se explican los dos estados de lo social, entendidos como este “primer momento” y el de la formalización de los propósitos, no son necesariamente contrapuestas ni evidentes. Para Alberoni la relación entre el *estado naciente* y la institución deben comprenderse juntos y de eso precisamente trata su libro: de desarrollar una teoría sistemática sobre movimientos e instituciones. En sus propias palabras:

“...el movimiento y la institución se contraponen dialécticamente, pero tienen en común una sustancia profunda. La institución, en efecto, surge del movimiento para realizar su promesa en aquel espacio y en aquel tiempo histórico. Por eso, interrogando a la institución se encuentra el mensaje elaborado en el movimiento. Por otra parte, el movimiento es siempre portador de proyecto, es decir, ya contiene en sí mismo, potencialmente, la institución. El estado naciente es efímero, incluso inaprensible, o tiende a la perpetuación. Además, surge del desorden, en el punto máximo del desorden, pero es un proceso de constitución del orden, un hacerse del orden, el orden en su hacerse. La institución es, por ello, el destino del movimiento, pero lo es en cuanto producto de la derrota del movimiento, de su rendición a lo existente.”²⁰

¹⁹ *Ibíd.*, 89.

²⁰ Alberoni, *Movimiento e institución*, 13.

Las preguntas que Alberoni hace cuestionan que toda efervescencia colectiva desemboque en organizaciones. Pero a lado de esto, logra ligar de manera muy clara el *estado naciente* con las circunstancias históricas y la estructura social que ve el génesis de los movimientos. A esto lo define como precondiciones estructurales,²¹ las cuales consideran una evolución histórica de la cual los sujetos pueden no estar conscientes. En su teoría desarrolla diversos conceptos como son los sujetos colectivos, la experiencia fundamental y lo relacionado con el liderazgo, no obstante, nuestro interés se encuentra principalmente en lo que Alberoni desarrollo como su principal línea de investigación: de movimiento a institución.

La institucionalización es, para Alberoni, la opción de los movimientos para sobrevivir. En ella hay una recomposición de la vida cotidiana y una organización para la acción colectiva.²² Y al fin de cuentas, la institución es heredera de la tradición histórica del movimiento y un proyecto generado que responde a una elaboración ideológica. Hay una relación también entre los intereses del movimiento y el desinterés de sus participantes, lo cual Alberoni pone en evidencia, debido a la facilidad para juzgar su formación como un proceso manipulado, empero, un movimiento siempre tendrá que comprenderse a partir de su relación con el sistema externo con el cual se relaciona y donde se desarrolla. Por tanto, el aporte de este autor es esencial para comprender mejor estas dialécticas entre institución y movimiento, entre movimiento y sistema externo, entre intereses y desinterés y solidaridad, así como consolidación y acción, por mencionar algunos.

Por otra parte, en un esfuerzo por reflexionar sobre la teoría de los movimientos sociales en el contexto de América Latina, se encuentra un libro titulado *El estudio de los movimientos*

²¹ *Ibíd.*, 80.

²² *Ibíd.*, 226.

*sociales: teoría y método.*²³ A través de este trabajo encontramos una diversidad de proyectos elaborados a partir del concepto de movimiento y al mismo tiempo algunos apuntes generales sobre el interés en México sobre el tema. De hecho, fue a partir del 68 que surgió un interés renovado por estudiarlos, ya que representaban una perspectiva más crítica de la historia y del Estado, a la vez que respondía como alternativa para aprehender lo social y comprenderlo mejor.²⁴

Entre algunos de los trabajos, se encuentra el de Silvia Bolos Jacob que trata sobre un movimiento social en Guatemala. Ella elabora a partir de las concepciones teóricas de Alberoni, pues las cree útiles para el grupo que estudia ya que provee las herramientas teóricas para analizar los factores que ven el surgir del movimiento y los sujetos que participan en su desarrollo. Como ella misma lo describe: Alberoni considera los aspectos históricos, ideológicos, religiosos, éticos y políticos, así como las relaciones con su adversario y como parte de la misma estructura social.²⁵ El movimiento que Silvia Bolos estudia es el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), que defiende los derechos humanos. Ella, al analizarlo escribe sobre el problema al que este movimiento se enfrenta en el contexto guatemalteco y discute acerca de la naturaleza misma del GAM en este entorno. Más adelante, lo examina a través de sus sujetos sociales y sus relaciones con los sujetos externos, haciendo un recorrido por su trayectoria histórica.²⁶ Resulta una investigación útil porque el estudio se abre a varios aspectos del movimiento, tanto lo ideológico, sus prácticas, participantes y el contexto histórico que le ve surgir.

²³ Obra antes citada

²⁴ Laura Patricia Romero, “Metodología de los movimientos sociales regionales. Una visión historiográfica”, en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto (México: Colegio de Michoacán, 1991), 55.

²⁵ Silvia Bolos Jacob, “Identificación de un movimiento social: el caso del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) de Guatemala”, en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto (México: Colegio de Michoacán, 1991), 71.

²⁶ *Ibíd.*, 83.

Algunos otros estudios son el de Manuel Canto Chac y Víctor Gabriel Muro. Este primero presenta un estudio titulado “Los cristianos y los movimientos sociales en México”²⁷ Él se dedica a analizar a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) desde la perspectiva de los movimientos sociales porque desde esa visión cree observar mejor acerca del sentido de la acción social. Su investigación pone especial atención en las relaciones que se dan entre las CEB y la Iglesia Católica, las CEB y la sociedad y el proyecto social que han elaborado.²⁸ Es un estudio importante porque no sólo analiza a las CEB desde adentro, sino que ve sus relaciones con otras instancias, las cuales influyen en la formación de los sujetos que participan en estos grupos. En el caso de Muro, él presenta un trabajo sobre la forma en que la Iglesia Católica ha respondido a los movimientos sociales en México. Sin embargo, en otro libro sobre el mismo tema, podemos ver con más claridad su propuesta, ya que para analizar a los movimientos vinculados con la religión es necesario atender el aspecto ideológico y su significado. Para él, la ideología es el elemento de cohesión del grupo y debe verse la forma en que ésta dirige e integra al sujeto colectivo.²⁹ Mientras que también, un movimiento social es de alguna forma, una respuesta a un desajuste con las instituciones y con la tradición, que no responde a las demandas sociales ya sea en favor o en contra del cambio.

b. Los movimientos juveniles, estudiantiles y religiosos: aspectos básicos

Introducirnos al mundo de los movimientos juveniles, estudiantiles o religiosos plantea por sí mismo varios problemas. Primeramente, en el caso de los juveniles, el término movimiento no es comúnmente utilizando y el estudio sobre los jóvenes comienza

²⁷ Manuel Canto Chac, “Los cristianos y los movimientos sociales en México”, en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto (México: Colegio de Michoacán, 1991).

²⁸ *Ibíd.*, 181.

²⁹ Gabriel Muro, *Iglesia y Movimientos Sociales* (México: Colegio de Michoacán, 1994), 60.

obligadamente en la definición de la categoría de “juventud.”³⁰ En el caso de los movimientos estudiantiles, éstos se encuentran fuertemente marcados por la motivación y demanda política y revolucionaria de los años setenta,³¹ mientras que los movimientos religiosos han sido motivo de debate y estudio pero no existe un consenso sobre cómo caracterizar a los movimientos religiosos o “nuevos movimientos religiosos,” como algunos autores usaron para referirlos.

Comenzaremos, hablando acerca de los estudios sobre la juventud. Los jóvenes, como categoría de estudio, se “descubrieron” en el siglo XX, debido a su activa participación en la escena pública, a través de manifestaciones políticas principalmente. La atención recibida ha sido, en parte, por la importancia que han adquirido como consumidores culturales y la imagen formada alrededor de ellos, reconociendo que “juventud” es una categoría construida social e históricamente con motivos y razones. Por consiguiente, los estudios que se han realizado pueden ser de dos tipos generalmente: 1) de los jóvenes “incorporados” a las instituciones y que no generan mayor problema al *status quo* o, 2) de aquellos que se consideran contestatarios o alternativos y que tienen prácticas culturales que alteran el orden.³² Son estos últimos los que han sido fuente de una gran cantidad de estudios en los últimos años, y sobre todo de aquellos que son parte de organizaciones informales y de grupos subalternos. Mientras que los jóvenes “incorporados,” han motivado el estudio pero en roles de estudiantes, trabajadores o parte de

³⁰ José Manuel Valenzuela, “De los pachucos a los cholos. Movimientos juveniles en la frontera México-Estados Unidos”, en *Movimientos juveniles en América Latina: pachucos, malandros, punketas*, coord. Carles Alsinet, Carles Feixa y Fidel Molina (Barcelona: Ariel, 2002), 13.

³¹ Adriana López, “Movimientos políticos, movimientos sociales”, en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto (México: Colegio de Michoacán, 1991), 32.

³² Rosanna Reguillo, “Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo”, en *Los estudios culturales en México*, coord. José Manuel Valenzuela (México: FCE, 2003), 363.

cualquier institución o sistema, donde el énfasis no es tanto las culturas juveniles sino en los modos de funcionamientos de grupos o espacios.³³

José Manuel Valenzuela Arce trabaja con el concepto de movimientos juveniles, pero utiliza también otras formas de referirse a ellos, bajo la categoría de *identidades juveniles*, y estudia principalmente a cholos, punks y pachucos que convergen en espacios fronterizos. Él dice:

“El movimiento juvenil implica una estructura organizativa formal o informal... También requiere de símbolos visibles de identificación y diferenciaciones, que comúnmente se expresan a través de la ropa, los tatuajes, el graffiti o el lenguaje. El movimiento constituye sus fronteras simbólicas definiendo a sus adversarios. En el caso de los punks sus adversarios explícitos son el poder, el sistema, la amenaza nuclear, el maltrato a los animales, la policía.”³⁴

Para estudiarles retoma también los planteamientos de otros teóricos sobre movimientos que hablan acerca de la acción social, de la conformación colectiva del sentido para la acción y de los campos identitarios. Su propuesta está sustentada sobre el concepto de identidades juveniles en su carácter simbólico por la forma en que configura el sentido y la búsqueda por el reconocimiento social.

En cuanto a los movimientos estudiantiles, se ha dedicado poco esfuerzo para teorizar sobre ellos, aún cuando del 68 partió el interés por el estudio de los movimientos sociales. Entre algunos de los trabajos que han intentado caracterizar a los movimientos estudiantiles se encuentra el de Enrique de la Garza y un par de colaboradores³⁵ y el de José M. Aranda.³⁶ Ellos estudian al movimiento del 68 y a otro de finales del siglo XX en contra del neoliberalismo,

³³ *Ibíd.*, 372.

³⁴ Valenzuela, “De los pachucos a los cholos,” 17.

³⁵ Enrique de la Garza et al., *El otro movimiento estudiantil* (México: Extemporáneos México, 1986).

³⁶ José Aranda, *El movimiento estudiantil contra el neoliberalismo: UNAM 1999-2000* (México: UAEM, 2001).

respectivamente, pero dedican un apartado para plasmar sus consideraciones teóricas. En el trabajo de Enrique de la Garza su trabajo explica el surgimiento del movimiento del 68 a partir del contexto nacional y los movimientos estudiantiles previos. El énfasis del movimiento que de la Garza nos describe es de uno con claros fines académicos y políticos. Su lucha es por abrir espacios para la expresión del descontento y en contra del autoritarismo de aquel tiempo. Como él mismo lo expresa: “...la lucha de los estudiantes al interior de la institución universitaria tuvo un carácter académico y político, y a fuerza de su lucha logró abrir pequeñas fisuras en el Estado Social autoritario...”³⁷

Por otro lado, Aranda en su estudio entiende al movimiento estudiantil como un caso particular de un movimiento social y lo caracteriza como uno de claros tintes políticos que lucha por la democratización en México y termina alimentando otros movimientos que lucharon por la vía institucional o conformaron grupos guerrilleros. Aranda también nos dice:

“En el caso del movimiento estudiantil encontramos integrados tanto rasgos propios de los movimientos sociales “viejos” como el obrero en la medida que se acude a la Asamblea General como máxima autoridad, como a particularidades de los nuevos movimientos, en especial su conformación con el Estado, su liderazgo múltiple y la luchas por las demandas populares, como la educación gratuita...”³⁸

Bajo estas consideraciones, la definición de movimiento estudiantil tiene una fuerte carga política, con claras demandas de tipo académicas y responde a un contexto autoritario y con organizaciones tipo asamblea. Además, quienes conforman los movimientos estudiantiles pertenecen a la clase media y clase media baja, pero existen rasgos distintivos entre los dirigentes y aquellos que simplemente siguen al movimiento. Los integrantes de los movimientos estudiantiles tienen acceso a la educación, la generación de conocimientos y se encuentran en

³⁷ De la Garza et al., *El otro movimiento estudiantil*, 163.

³⁸ Aranda, *El movimiento estudiantil*, 28.

proceso de formación profesional. Esto también son características predominantes en los movimientos de este tipo.

En cuanto a los movimientos religiosos, no existe un consenso sobre su definición, aún cuando el término y su uso se hayan diversificado. Existen alguna referencias a los “nuevos movimientos religiosos” de parte estudiosos como Daniele Hervieu-Leger y Jean Pierre Bastian, de quienes comentaremos en el siguiente apartado. No obstante, ninguno de ellos caracteriza qué es un movimiento religioso, sino sólo hace uso del término para referir a nuevos grupos en el panorama religioso, que en algún sentido ya no son organizaciones religiosas con las características de instituciones formales. Tal vez un intento por comprender mejor a estos nuevos grupos que emergen en el siglo XX sea el de Alberto Cardín³⁹ en su libro *Movimientos religiosos modernos*. Cardín provee una explicación sobre el contexto en que aparecen las nuevas sectas religiosas –como él les llama–. La ubicación temporal a la que refiere es a partir de la segunda mitad del siglo XX y considera sus antecedentes históricos para comprender la diversidad y semejanza entre ellas. Este autor describe secta como:

“La secta, en cuanto a creación de un microcosmos a la vez perfectamente tangible y absolutamente trascendente a la sociedad-ambiente, es una de las más socorridas salidas en tiempos de crisis para la mayor parte de las civilizaciones urbanas: en la secta vuelve a recuperarse el sentido de la comunidad homogénea y perfectamente regulada que la sociedad industrial ha barrido de casi todo el mundo.”⁴⁰

Por lo tanto, él no estudia ni caracteriza el concepto de movimiento religioso sino que le iguala con el concepto de secta, sobre lo cual desarrolla su estudio.

³⁹ Alberto Cardín, *Nuevos movimientos religiosos modernos* (Barcelona: Salvat, 1986).

⁴⁰ *Ibíd.*, 9.

c. Estudios sobre religión: visión general y en México

La mayoría de los planteamientos consultado para el estudio de la religión provienen de la sociología, y principalmente de la sociología de la religión, que según Goddijn se interesa en el papel que ocupa ésta en la sociedad y las acciones que ejerce sobre ella.⁴¹ La religión no es – ni puede ser- un fenómeno desarrollado sin relación con la sociedad, por tanto lo que interesa al sociólogo es explicar estas interacciones. “*La sociología de la religión dirige precisamente su atención a este incesante proceso de entrelazamiento de los valores religiosos con la acción de factores sociales, que el sociólogo profesional denomina institucionalización.*”⁴² Sin embargo, estas relaciones no pueden ser sencillas en un contexto social tan complejo como el que nos plantea la modernidad. Por esa razón, proporcionaremos un panorama muy general sobre las teorías propuestas en cuanto a estas interacciones y sus modos de explicación.

La discusión teórica sobre el papel que ejerce la religión en la actualidad es un debate que ocupa lugar en casi todas las investigaciones sobre el tema –de forma implícita o explícita – debido lo que se preconizó en la teoría social clásica.⁴³ Allí se argumentaba que el papel de la religión y su influencia pasarían a ocupar un papel menor en la sociedad, ya que las organizaciones o instituciones religiosas serían “reemplazadas” por otras creaciones de la modernidad, acorde a su propia racionalidad.⁴⁴ Por esta razón, la mayoría de los estudios sobre religión desde el siglo XIX, se han realizado desde el paradigma de la secularización que Peter Berger historizó, definió y teorizó. En su libro *El dosel sagrado*, el autor afirma que el mundo es una construcción social donde la religión es fundamental,⁴⁵ y lo que hace es exponer la relación

⁴¹ H. y W Goddijn, *Sociología de la Religión y de la Iglesia* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973) 9.

⁴² *Ibíd.*, 13

⁴³ Refiriéndonos al trabajo de Marx, Durkheim y Weber.

⁴⁴ Ramiro Jaimes, “La paradoja neopentecostal una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California” (Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, 2007), 33-6.

⁴⁵ Berger, *El dosel sagrado*, 13.

existente entre la religión y la construcción social del mundo. Para esto, Berger explica que dicha construcción es un proceso dialéctico donde tanto el hombre produce las estructuras sociales, como éstas estructuras producen al hombre. El mundo, al que él se refiere como *nomos*,⁴⁶ es una síntesis entre las perspectivas de Durkheim y Weber que no se contradicen y es la naturaleza misma del ser humano la que lo produce como una empresa colectiva.⁴⁷

En el *nomos* que Berger construye, la religión es la que dota de trascendencia al mundo y lo legitima al concebirlo como algo significativo e integrado. Por esta razón, el estudio de la religión en el mundo occidental es importante y la secularización se convierte en una propuesta que también puede ser de alarma ante los cambios que afectan al *nomos*. Él define la secularización funcionalmente como procesos empíricos con importancia para la historia moderna de Occidente⁴⁸ y como “...*el progreso por medio del cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos.*”⁴⁹ Es decir, el ocaso de la religión en las arenas del mundo moderno que produce una paulatina secularización del pensamiento humano. Berger se detiene a explicar los posibles agentes para ubicar sus causas, así como el pensamiento teológico del pueblo hebreo, proponiendo que fue el mismo cristianismo quien sembró la semilla para el fenómeno vaticinado, y que es su vez determinado por una dialéctica entre el pensamiento-o teología- y las estructuras económicas y sociales.

La secularización tiene diversas características o factores: la racionalización, la privatización, el pluralismo, la competencia, la pérdida de sentido comunitario, la racionalización

⁴⁶ Berger lo explica como el mundo socialmente construido con un orden lleno de sentido.

⁴⁷ *Ibíd.*, 20-21

⁴⁸ *Ibíd.*, 154.

⁴⁹ *Ibíd.*, 154.

estructural, el ecumenismo y la localización que traen como consecuencia una crisis de credibilidad de la religión. Ante todo esto, las opciones que el sociólogo presenta son de adecuarse al contexto y entrar en el “juego del pluralismo” o seguir con las tradiciones objetivas de la religión y divorciarse de la realidad. Sin embargo, hoy reconocemos que este paradigma y el planteamiento de estas dos opciones no coinciden con la realidad, pues la religión continúa siendo un factor preponderante en el mundo, aún cuando podamos encontrar rastros de una reconfiguración en sus formas y su legitimación, así como de sus funciones. Por lo tanto, es importante considerar otros estudios que muestran las contradicciones de este paradigma fuera de Europa e incluso las reformulaciones a la propuesta para comprender mejor al fenómeno religioso en la actualidad.

Por ejemplo, la socióloga francesa Daniele Hervieu-Léger, sí sostiene que las instituciones están perdiendo su capacidad de control e influencia, pero no expresa una tendencia hacia la desaparición de lo religioso.

“...las instituciones religiosas siguen perdiendo su capacidad social y cultural de imposición y regulación de las creencias y las prácticas, y el fenómeno del “*bricolage* de creencias” no perdona ni siquiera a sus adeptos más comprometidos; por otro lado, la creencia se despliega, reutilizando libremente y bajo formas sincréticas, con frecuencia inesperadas, los recursos simbólicos que ofrecen las grandes tradiciones religiosas.”⁵⁰

Ella explica que se está viviendo una “recomposición” que podemos ver en los “nuevos movimientos religiosos.” Y de allí se puede partir para hablar también de un proceso que tiende a la desinstitucionalización debido a las características y necesidades del hombre moderno.⁵¹

⁵⁰ Daniele Hervieu-Léger, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, coord. Gilberto Jiménez (México: UNAM, 1996), 33.

⁵¹ Jean-Paul Willaime, “Dinámica religiosa y modernidad”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, coord. Gilberto Jiménez (México: UNAM, 1996), 53

Otra reformulación podría ser la propuesta de la “deseccularización” articulada por Stefano Martelli. Con ello, este autor rechaza la idea simplista del regreso de la religión, pues su interés no es sólo demostrar que la secularización nació y lo sagrado ha renacido.⁵² Para él, el fenómeno es mucho más complejo y reconoce que la religión no ha desaparecido pues es una expresión intrínseca al ser humano. Existen elementos dentro del mismo contexto apuntando hacia cierta pérdida, discontinuidades, pero también recomposiciones. Por lo tanto es necesaria una reinterpretación del fenómeno desde un punto de vista no-lineal, como la idea de la modernidad, pues esta misma deseccularización se experimenta en la deconstrucción de la modernidad.⁵³ Para Martelli:

“...la sociedad posmoderna no es una “nueva” sociedad, sino que es la modernidad que se deconstruye, es decir, se despotencia la ideología del progreso y se fragmentan los valores “modernos”, sin que otra concepción colectiva haya sabido hasta ahora tomar el lugar la visión de un mundo optimista y eurocéntrica.”⁵⁴

Básicamente, en la posmodernidad se necesita una reinterpretación de la lógica y el discurso moderno abriendo el espacio para otras concepciones del mundo no necesariamente nuevas, pero con una fuerza vitalizada por el contexto de desmembramiento del orden concebido. Aquí es donde el proceso de la deseccularización toma su lugar. Se produce una recuperación de la religión, se mantiene una secularización en áreas específicas de la vida social, pero hay distorsiones y contradicciones en cuanto a sistemas y conceptos del mundo. La idea es que la religión en la actualidad y su fuerza social no puede observarse simplemente como un retorno o una negación de la secularización, pues se está viviendo un proceso mucho más

⁵² Stefano Martelli, “Ni secularización ni resacralización, más bien deseccularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio social,” *Religiones y sociedad*, no. 7 (sept.-dic. 1999): 154.

⁵³ *Ibíd.*, 158.

⁵⁴ *Ibíd.*, 159.

complejo que conlleva un triple movimiento de recuperación-mantenimiento-distorsión, parte de la misma deconstrucción de la modernidad.⁵⁵

Ante todo esto, existe poco acuerdo sobre estos procesos y formas de comprender y explicar la realidad social referida a las expresiones religiosas. Sin embargo, es necesario introducirnos en estas discusiones y observar las posibilidades que nos plantean. Otra de ellas, por ejemplo es la de Roberto Blancarte quien sostiene que estas transformaciones en la esfera religiosa abren dos posibilidades: 1) comprender que la crisis de las instituciones es reflejo de la crisis de sentido del hombre moderno, o que, 2) la secularización representa una oportunidad para la reformulación del cristianismo de acuerdo al mensaje auténtico que proclama fuera de las paredes institucionales.⁵⁶ Estos nuevos estudios demuestran además que la religiosidad adquiere su valor en la experiencia individual y realmente su institucionalización depende de esos intereses de renovación personal.⁵⁷ Por otra parte, existe gran flexibilidad en las estructuras, porque de otra manera sería imposible su adecuación a la cultura moderna del individuo. Sin embargo, el debate sigue abierto.

Los estudios sobre religión en México han cobrado importancia tan solo en las últimas tres décadas y han sido mayormente abordados por antropólogos, sociólogos e historiadores.⁵⁸ Por muchos años, hasta los setentas y ochentas, dominó la idea de la penetración ideológica imperialista y la manipulación a través de la religión. Por esa razón, los pocos estudios realizados tuvieron esos matices y representó un grave obstáculo que impidió su exploración en el medio

⁵⁵ *Ibíd.*, 165.

⁵⁶ Roberto Blancarte, "Cristianismo y mundo moderno: una relación ambigua", en *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, comp. Rodolfo Casillas (México: FLACSO, 1993).

⁵⁷ Fernando Fuenzálida, "La búsqueda religiosa en la sociedad post-moderna," *Religiones y Sociedad*, no. 2 (ene.-marzo 1998): 16.

⁵⁸ Carlos Garma, "Perspectivas en la investigación de la religión," *Nueva Antropología*, no. 51, (Febrero 1997): 107.

académico.⁵⁹ Una de las primeras investigaciones sobre protestantismo que evidencia esta perspectiva y también la apertura a nuevas consideraciones fue realizada por Patricia Fortuny quien hizo estudios sobre protestantes en Yucatán. Al principio manejó las mismas teorías conspirativas o de complot, pero ante los resultados de sus investigaciones dio el giro para comprender mejor, buscando categorías analíticas en vez de sólo dedicarse a la descalificación.⁶⁰

Sin embargo, poco a poco este prejuicio hacia los protestantes o evangélicos despertó el interés de instituciones gubernamentales, posterior al incidente del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1979 que fue cerrado ante la denuncia del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales argumentando su tarea proselitista y de intereses imperialistas.⁶¹ Se acusó al ILV de ser una agencia protestante para difundir biblias en diferentes lenguas y promover los intereses norteamericanos en México. Las ventajas de todo ello fue que surgieron preguntas en distintos ámbitos y la necesidad de confirmar o disipar las preocupaciones. “Dentro de todo, el prejuicio creciente tuvo un beneficio hasta cierto punto inesperado: convocar recursos federales para patrocinar los tres estudios más cuantiosos y generales que sobre la pluralidad cristiana se hayan hecho en toda la historia de México.”⁶² Estos estudios abrieron el campo para una mejor comprensión de los fenómenos religiosos e introdujeron a los investigadores en el debate teórico sobre las formas de explicar y categorizar a la religión el mundo moderno.

Iniciando con la revisión de una breve porción de la historiografía sobre el tema de los protestantes y/o evangélicos en México, comenzamos con una de las publicaciones de Jean Pierre Bastian. En su obra, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, él pretende mostrar

⁵⁹ Rodolfo Casillas, “La pluralidad religiosa en México: descubriendo nuevos horizontes”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, coord.. Gilberto Giménez (México: UNAM, 1996), 72-73.

⁶⁰ *Ibíd.*, 72-73.

⁶¹ *Ibíd.*, 68-69.

⁶² *Ibíd.*, 75.

una historia de los protestantes en América Latina como una minoría religiosa activa en el proceso de modernización en la región.⁶³ Su historia inicia desde la Conquista hasta el siglo XX demostrando, entre otras cosas, que los protestantismos⁶⁴ acompañaron políticamente la entrada de los regímenes liberales y que por ningún motivo se les puede entender unidimensionalmente como agentes de penetración imperial norteamericana.

“... la irrupción de las sociedades protestantes en Latinoamérica, en una época de graves confrontaciones entre el Estado Liberal y la Iglesia católica, no provino de una invasión o de una conspiración de origen exógeno. Esas sociedades surgieron de un movimiento social, de la fiebre asociativa que animaba a las minorías liberales radicales y del anticatolicismo militante de estas últimas... Nada de ello debe atribuirse exclusivamente a la voluntad misionera de las sociedades protestantes norteamericanas o inglesas.”⁶⁵

Más adelante, refiriéndose a los grupos religiosos del siglo XX, él los diferencia de la tradición liberal, para ubicarles en el contexto de los nuevos movimientos religiosos que ya no llevan consigo un proyecto de reforma política.⁶⁶ Estos nuevos movimientos reflejan una mutación debido a que, entre otras cosas, rompen con la herencia protestante liberal y por tanto Bastian cuestiona que se pueda usar el mismo término de “protestantismo” para referirse a ellos, pues han roto con su concepción histórica.⁶⁷ Esta obra es útil pues nos permite comprender mejor el panorama religioso en México y América Latina, sin embargo, por momentos es ambigua y poco exhaustiva. Bastian sólo menciona a algunas organizaciones juveniles y movimientos

⁶³ Jean Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (México: FCE, 1994), 10.

⁶⁴ Bastian se refiere a ellos en plural debido al carácter plural del protestantismo en América Latina.

⁶⁵ *Ibíd.*, 103.

⁶⁶ *Ibíd.*, 122-123

⁶⁷ *Ibíd.*, 281.

estudiantiles de tradición evangélica⁶⁸ contemporáneos al Compa -o a la CIEE en América Latina-, sin aludirles directamente.

Otra obra es la de Jean Meyer, *Historia de los Cristianos en América Latina*, que en cuanto a “protestantismos” tan sólo menciona sobre su llegada a la región y las posibles razones. La información es escasa porque concentra gran parte de su atención en la Iglesia Católica. No obstante, en cuanto los inicios de la obra misionera en América Latina durante las décadas cuarentas y cincuentas del siglo pasado, señala acerca del ánimo que se les infunde a los jóvenes para viajar y hacer misión en la región. Y es justamente en esos años que se recibe al primer misionero norteamericano enviado por la CIEE a México y otros países del sur de América.

“En octubre de 1941 fue presentado un informe de John Mott, que invitaba urgentemente a las iglesias norteamericanas a dar a Latinoamérica la prioridad misionera. La única otra vez en su vida que el viejo Mott había hablando con tanta gravedad, había lanzado hacía Asia a millares de jóvenes misioneros. Ahora decía que “ha llegado la oportunidad fundamental esperada desde hace siglos.””⁶⁹

La siguiente obra es de Luis Scott. Su libro *La sal de la tierra: Una historia socio-política de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)* y un cuadernillo titulado *Los evangélicos mexicanos en el siglo XX* representan también una parte importante de la historiografía que se debe revisar por el tema que aborda y la forma en que lo hace. Scott en el primer libro mencionado hace un estudio histórico, socioeconómico y teológico de los evangélicos en México, utilizando tres eventos: el movimiento estudiantil de 1968, el temblor del 85 y las elecciones de 1988 para observar la participación e influencia evangélica.⁷⁰ Al hacerlo,

⁶⁸ El Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), la Unión de Juventudes Evangélicas Latinoamericanas (ULAJE), la Federación Universal de Asociaciones Cristianas de Estudiantes (FUACE) y Cruzada Estudiantil iniciando sus actividades en México en 1962.

⁶⁹ Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX* (México: Vuelta, 1989), 281.

⁷⁰ Luis Scott, *La sal de la tierra: Una historia socio-política de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)* (México: Kyrios, 1994), 8-9.

se remitió a tres comunidades eclesiales para llevar a cabo el estudio, pero incluyó además otras agrupaciones de tradición evangélica como Compa que se menciona rápidamente. En su otra obra, Scott provee un panorama conciso y muy general de los evangélicos, pero nuevamente nos permite ver el contexto en el que Compa se inserta y la forma en que probablemente se diferencia de otras organizaciones juveniles. *“Los evangélicos ministraron a estudiantes por medio de “internados” en varias ciudades estratégicas. Su propósito era proveer un ambiente cristiano para jóvenes y señoritas estudiando lejos de su hogar.”*⁷¹ Mientras que Compa, como el mismo Scott anota, está interesado más bien en la integración de la fe a las carreras profesionales.

Entre otros trabajos más focalizados sobre el tema de evangélicos, se encuentra el de Felipe Vázquez Palacios y la tesis de Lucía Vázquez Mendoza. En el caso de este primero, él realiza un estudio sobre un municipio en Veracruz, con la intención de observar la diferenciación religiosa de la localidad ante el crecimiento de grupos no cristianos en el contexto mexicano.⁷² Su interés radica principalmente estudiar las razones porque ciertas agrupaciones crecen con mayor o menor rapidez y la forma en que la diferenciación religiosa se acompaña de una diferenciación social.⁷³ Su tesis descansa en la continuidad y eficiencia de las interacciones sociales que permiten una mayor difusión religiosa, y posteriormente analiza los factores que propician la difusión: ambientales, económicos, políticos, culturales y sociales. Para Felipe Vázquez las redes sociales son el punto de partida para comprender la difusión religiosa.

“El concepto de redes nos da la posibilidad de extraer de un conjunto más amplio ciertas interacciones que tienen un propósito analítico definido: observar los canales por donde

⁷¹ Luis Scott, *Los evangélicos mexicanos en el siglo XX* (México: Kyrios, 1993), 8.

⁷² Felipe Vázquez, *La gran comisión: “id y predicad el evangelio”: un estudio de interacción social y difusión religiosa* (México: CIESAS, 1999).

⁷³ *Ibíd.*, 16.

circula el mensaje religioso y rastrear las fuerzas y factores que propician la diferenciación de esta actividad difusiva y sus consecuencias.”⁷⁴

Por otro lado, la tesis de maestría de Lucía Vázquez Mendoza⁷⁵ proporciona una visión distinta sobre el tema. Ella intenta abordar el problema de investigación desde los estudios de la juventud, para después incorporarlo al tema de juventud y religión, analizado desde diferentes perspectivas. Sus preguntas están orientadas principalmente a identificar el proceso de transición de los jóvenes que pasan a formar parte de Impacto Juvenil, así como en comprender la estructura de la organización. Consideramos que una de las aportaciones de esta tesis es la claridad con la que se construye, así como la forma de acercarse a definir la organización. Impacto Juvenil no es una iglesia y Vázquez Mendoza lo define de la siguiente manera:

“...no es una iglesia, sino asociación civil que tiene fines religiosos cuyo objetivo es inducir a los jóvenes a una vida cristiana en un mundo moderno, así como fomentar una organización ecuménica; un lugar donde puedan convivir miembros de varias religiones cristianas, o denominaciones, siendo lo cristiano y lo juvenil, entre sus objetivos, los factores que los une e identifica.”⁷⁶

d. Compa: Definición del objeto de estudio, conceptos y presupuestos teóricos.

El trabajo de revisión teórica, conceptual e histórica presente en las páginas anteriores marca la pauta para la reflexión sobre la forma en que Compa puede definirse, analizarse y comprenderse. En este apartado mencionaremos brevemente las herramientas conceptuales y los presupuestos teóricos a partir de los cuales se construyó el objeto de estudio. Cabe mencionar que la referencia a Compa como un movimiento viene dado por la revisión historiográfica de material relativo al tema y comenzaremos revisando sus implicaciones.

⁷⁴ *Ibíd.*, 37.

⁷⁵ Lucía Vázquez, “Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de “Impacto Juvenil”” (Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005).

⁷⁶ *Ibíd.*, 54.

El concepto de movimiento ha sido trabajado por diversos autores, entre ellos los ya mencionados Melucci, Castells y Alberoni. En el caso de Melucci, este entiende a los movimientos sociales como sistemas de acción complejos que luchan por bienes simbólicos y culturales. Se construyen como actores colectivos a partir de una identidad que se activa en las relaciones sociales y dónde el contexto les influye. Bajo este entendido, Compa podría explicarse como movimiento considerando la dificultad de encasillarlo en un concepto que hiciera caso omiso de su complejidad y heterogeneidad, así como su historia y los diferentes procesos simultáneos hacía su interior. En este caso, el movimiento antecede a la organización; primero es la idea, la gente y después la estructura, formada a partir del contexto, las necesidades y las interrelaciones. El interés de Melucci está en comprender cómo se forman los actores sociales en su identidad, es decir, cómo se construyen. Por eso pone especial atención en cuanto a las expectativas, que según él implica la forma en que los individuos construyen e interpretan el mundo.

En cuanto a la identidad, Melucci habla de tres aspectos a considerar: 1) cómo articular el mundo externo, qué fines y propósitos tiene la acción colectiva, 2) la activación y forma de las relaciones entre los actores sociales y, 3) el reconocimiento de los individuos entre ellos, debido a las interrelaciones.⁷⁷ Compa, por lo tanto tiene estos niveles de formación e integración dignos de analizarse en la forma que Melucci lo presenta. Atendiendo especialmente a la idea de movimiento como acción social, con la libertad de determinar cuáles son los proyectos de carácter simbólico o cultural que se disputa, así como el tipo de identidad y expectativas que lo conforman.

⁷⁷ Melucci, *Acción colectiva*, 66.

Castells por su parte entra a definir de manera más clara los tipos de identidad que pueden presentarse, donde Compa podría bien identificarse como aquella de resistencia y de proyecto, según las definiciones propuestas. Identidad de resistencia en cuanto a la forma en que Compa responde a un contexto universitario hostil al cristianismo por legado histórico e iglesias evangélicas con sospecha hacía los universitarios por su carácter revolucionario y atrevido. Sin embargo, viendo con mayor profundidad, la identidad proyecto define mejor a Compa. Esto es porque se organiza a partir de una idea religiosa enmarcada en la interpretación bíblica en cuanto al propósito del ser humano y la evangelización. En este sentido, su identidad proyecto considera la reconciliación de los demás seres humanos con Dios, pero también de las actividades sociales, de las vocaciones, del trabajo, la política, el medio ambiente -por mencionar algunos ejemplos- con el propósito original de Dios expresado en la Biblia, según la interpretación de sus participantes. En la construcción de esta identidad, Compa como actor social se considera un agente de transformación a través de los individuos que participan y las comunidades formadas por ellos. La connotación religiosa es la más fuerte, sin embargo en su interpretación la Biblia- de dónde deriva su creencia- sustenta e impulsa a la acción en diferentes campos de la vida humana y provee una integración de la fe en relación con el mundo social.

Desde otra perspectiva, Alberoni nos habla sobre cómo se forman los movimientos y las instituciones. Los divide principalmente en dos estados de lo social, donde el naciente considera al movimiento en su carácter informal, “desorganizado” y entusiasta, y su aparente contraparte (la institución) como la consecuencia del primero, pero también su muerte. En este sentido, el análisis se facilita pues se trata de ubicar aquellos elementos del movimiento que contienen al proyecto, después formalizado en institución. Desde ese punto, se aprovecha bien estudiar los elementos relacionados con la duración de los movimientos, las características del sujeto

histórico que los compone, las relaciones y negociaciones con el sistema externo, así como la elaboración ideológica. En el caso de Compa implica un proyecto religioso con alcance ético, que si bien conlleva una lógica institucional que tiene peso sobre algunas decisiones, responde a la búsqueda por mantener con vida al movimiento.

En este momento parece necesario proveer, a partir de la teoría revisada, un concepto propio de movimiento social, para justificar así la aplicación del término a Compa. Inspirados en las propuestas de Melucci que hemos mencionado anteriormente, podemos decir que un movimiento social es una forma acción colectiva, organizado con un propósito y visión común, contrapuesta a un adversario, donde se gesta una identidad, y de alguna manera transgrede en su campo de acción. Esta definición amplía el concepto de movimiento a las formas de acción colectiva que no necesariamente buscan la transformación de las estructuras sociales como propósito fundamental. De esta manera, Compa puede considerarse un movimiento social, organizado para cumplir un propósito religioso, dentro de un campo donde no se alinea con los presupuestos tradicionales de las iglesias evangélicas y genera una identidad alternativa para los universitarios cristianos. No produce un cambio social generalizado, pero su móvil religioso afecta a la sociedad y conlleva un proyecto social. E incluso, en algunos momentos coyunturales presenta características de movimiento como lo expresa Melucci explícitamente.

Bajo estas ideas, se debe reconocer a la historia del movimiento o movimientos que han formado a Compa. Cada etapa diferenciada recoge de otros sujetos su experiencia e interpreta su legado a partir de las necesidades presentes. Es difícil concluir que Compa es un único movimiento por sus fines y propósitos, debido a la cantidad de sujetos que transitan por sus filas y pertenecen a diferentes regiones del país y momentos de su historia. Sin embargo, puede

salvarse con el hecho de que los objetivos de Compa han tenido leves alteraciones en su contenido y práctica sustancial. Por momentos han existido radicalizaciones, pero el mismo discurso de la historia logra unificar y proveer sentido a las contingencias y desacuerdos. En la elaboración de la identidad, el movimiento reconoce su lugar a partir también de lo ya institucionalizado y de igual forma esta estructura formal es testigo del proyecto del movimiento.

Antes de concluir con las reflexiones iniciales, cabe mencionar que siempre es necesario, al leer sobre movimientos sociales considerar que ningún ejemplo, o sus categorías, están diseñados para el objeto de estudio que uno ha elegido. De hecho, están pensadas para resolver las preguntas del momento histórico en que se escribe. Sin embargo, la intención de este trabajo es esforzarnos por entender las teorías en su contexto de producción y extrapolarlo a este movimiento cristiano-evangélico. Tal vez uno de sus principales aportes sea este tipo de reflexión, así como aplicar la teoría social sobre movimientos para definir y comprender mejor a Compa que lleva consigo un proyecto religioso, con participantes jóvenes y estudiantes, así como una dimensión ética de las prácticas.

No podemos referirnos a Compa como un movimiento juvenil, pues según la producción desde los movimientos e identidades juveniles, Compa considera a los jóvenes más en su rol como estudiantes cristianos. Tampoco podemos pensarlo como un movimiento estudiantil porque su proyecto no es principal ni exclusivamente político. Pero sí concebirlo como un movimiento social porque tiene una identidad de proyecto, con fines religiosos que influyen al campo ético y por lo tanto se posiciona como un movimiento resistente a algunos de los cambios de la globalización (como característica de los demás movimientos contemporáneos). También lucha por la posibilidad de comprender el mundo desde su propia lógica y compartirla con otros

en el ámbito de lo simbólico. Entre una de sus características es que sus participantes son principalmente jóvenes estudiantes y profesionistas. Con todo esto, hemos decidido estudiar a Compa como movimiento social, porque su mismo proceso de institucionalización y ese debate constante entre ser y no ser, fue para preservar sus objetivos claros en cuanto a la evangelización y su forma de organizarse.

Como movimiento social, también es un movimiento religioso presente dentro de las universidades, pero a su vez en cada una de las universidades donde hay participación, el tipo y nivel de actividad, así como los resultados son diferentes. Al ser un movimiento conformado por grupos en distintas ciudades, a su vez articulándose como una organización nacional, interactúa con diversos actores en diferentes lugares. Por ejemplo, las iglesias evangélicas en cada ciudad o estado son diferentes y los estudiantes que participan vienen de diferentes denominaciones evangélicas. Lo que les une es un móvil religioso, pero a su vez social,⁷⁸ porque generan una identidad que les permite sobrevivir como evangélicos en un ambiente hostil. La mayoría no enfrentan una hostilidad directa, pero los valores sociales son cada vez más lejanos a las tradiciones protestantes. De la misma manera, el grupo no busca conformarse para un fin en sí mismo, sino entrar en la escena pública e incidir sobre las universidades.

e. Consideraciones teóricas y metodológicas

Hemos elaborado esta tesis desde la historia social, considerando a Compa como un movimiento y utilizando presupuestos teóricos de las ciencias sociales para explicar y definirlo. El énfasis en el aspecto de su institucionalización nos llevó a hacer una descripción institucional, lo cual se puede inscribir dentro de la historia política, pero no perdimos de vista sus interacciones al interior del movimiento, afectadas por su contexto. Nos interesó analizar la

⁷⁸ La categoría social y religiosa no se excluyen mutuamente, todo fenómeno religioso es social.

estructura de Compa, de una minoría religiosa con incidencia en otra minoría, como lo es la iglesia evangélica en México, y este tipo de intereses caben dentro de la historia social.⁷⁹

Así mismo, hemos recurrido a nuevas fuentes de la historia oral,⁸⁰ como la entrevista, y a documentos de archivo que incluyen correspondencia, boletines y revistas. Rescatamos a una minoría de su anonimato, porque ellos conciben una forma de ver el mundo, a partir del cual se organizan y se institucionalizan, lo cual podemos conocer a través de la construcción de su historia. Si bien no cubrimos todos los requerimientos para que esto se considere desde el punto de vista único de la historia social,⁸¹ es una tesis que busca la respuesta a preguntas-problema para construir la historia de un movimiento social y religioso en su proceso de institucionalización.

Como mencionamos, en este proyecto se consultaron fuentes primarias: escritas y orales. En cuanto a las fuentes escritas, usamos principalmente bibliografía producida por la CIEE y Compa, donde dejan ver su propia trayectoria histórica en el Mundo, América Latina y México. Entre los principales libros están aquellos producidos bajo la editorial Interscience Press del movimiento estudiantil estadounidense. Ellos han editado algunas historias de su propia organización evangélica universitaria y en los esfuerzos misioneros por llegar a América Latina aparecen personajes que ocuparon un lugar importante en Compa. Otro material bibliográfico es procedente de editoriales vinculadas con la CIEE en América Latina como es Certeza, Lámpara

⁷⁹ Peter Burke, *Historia y Teoría Social* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 33.

⁸⁰ Centro de Estudios Históricos Marcelo Sellán, “Metodología para hacer historia social, hoy,” Centro de Estudios Históricos Marcelo Sellán, http://www.cehms.com.ar/aut_demaio_02_004.htm

⁸¹ La historia social en sus inicios surgió como una reacción a la historia política tradicional enfocada en los grandes eventos. El énfasis de la historia social estaba principalmente en aspectos sociales y económicos, en las minorías ignoradas, en la utilización de nuevas fuentes y enfoques y en la búsqueda de la interdisciplinariedad. *Ibíd.*, http://www.cehms.com.ar/aut_demaio_02_004.htm

o Andamio. El libro *La chispa y la llama*⁸² de Samuel Escobar representa el primer gran esfuerzo de la CIEE en Latinoamérica por hacer su propia historia y dejar testimonio de ella en un libro durante los años setentas.

Existen también otras fuentes confesionales producidas mayormente por editoriales cristianas y evangélicas que usamos para comprender y observar los objetivos y la forma en que Compa entiende su participación en el panorama religioso mexicano y su relación con otros actores sociales. Por ejemplo, el libro de Luis Scott, *La sal de la tierra*,⁸³ analiza la participación de los evangélicos en tres momentos clave de la historia de México: el movimiento estudiantil del 68, el terremoto del 85 y las elecciones de 1988. El otro libro, fue *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*⁸⁴ de José Míguez Bonino el cual observa los diferentes arquetipos protestantes en América Latina, desde una perspectiva socio-histórica. El libro tiene como propósito explorar lo que significa ser evangélico y hablar de esa búsqueda de identidad en el continente. El valor de este tipo de fuentes está en su rigor académico, pero también al hecho que responden a una necesidad de los evangélicos por entender mejor su participación social y definir su identidad. En el caso de Luis Scott, trabajó con Compa como líder nacional e impulsó la reflexión bíblica y el diálogo social. Su interés por este tipo de asuntos sociales y políticos se nutrió por su participación en el movimiento,⁸⁵ lo cual a su vez nos deja ver algo más sobre Compa.

Por último, las dos obras que mencionaremos son *For Christ and the University* de Keith y Gladys Hunt y *C. Stacey Woods and the Evangelical Rediscovery of the University* de Donald MacLeod. Estos dos libros son investigaciones históricas sobre el movimiento estudiantil

⁸² Samuel Escobar, *La Chispa y la Llama* (Buenos Aires: Certeza, 1978).

⁸³ Obra antes citada

⁸⁴ José Míguez, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Estados Unidos: Nueva Creación, 1995).

⁸⁵ Lindy Scott, "Entrevista a Lindy Scott", entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de abril de 2009, Guadalajara, Jalisco, formato digital.

norteamericano de InterVarsity también afiliado a la CIEE. Ambos fueron publicados por la editorial de la organización y llevan consigo una investigación seria sobre los personajes y procesos de la institución. En el caso del primer trabajo de Keith y Gladys y Hunt el propósito es escribir la historia para ellos mismos, trayendo como consecuencia una historia que emana desde la misma lógica institucional, con un trabajo de archivo y entrevistas de por medio.⁸⁶ Para el segundo libro, el de MacLeod, su obra está enfocada en el australiano Stacey Woods quien fue el primer secretario mundial para la CIEE y pionero de diversos movimientos estudiantiles. Se presenta un análisis de su familia, vida, trayectoria e influencia en el mundo evangélico a través de la importancia que otorga al trabajo con universitarios. Los resultados de esta investigación son muy interesantes pues muestra la forma en que el trasfondo familiar de Woods definió muchas de sus prácticas, así como las formas en que influyó sobre la obra misionera en América Latina, y en especial México.⁸⁷

Las fuentes hemerográficas ocupan un papel fundamental en esta investigación. Parte importante de la trayectoria histórica puede observarse en las revistas y boletines que Compa y la CIEE publicaron en ediciones como la revista *Certeza*, el boletín *En Contacto*, la revista *Comunidad* y otros boletines informativos: *El Compa*, *Palabra* y *Compartir*, donde incluso vemos los distintos movimientos regionales. Junto con ello, consideramos lo que otros boletines o revistas dicen sobre la organización; siempre bajo la consideración de que estos documentos y en general toda fuente de información tiene intenciones específicas no explícitas al momento de comunicar la información. La mayoría de estos documentos tienen como propósito dar a conocer

⁸⁶ Keith and Gladys Hunt, *For Christ and the University: The Story of InterVarsity Christian Fellowship of the U.S.A./ 1940-1990* (Estados Unidos: InterVarsity Press, 1991).

⁸⁷ A. Donald MacLeod, *C. Stacey Wood and the Evangelical Rediscovery of the University* (Estados Unidos: InterVarsity Press, 2007), 94-95.

al movimiento, buscar adeptos y financiamiento. Elaboramos una matriz sobre las fuentes para permitir un análisis más organizado del tipo de documento con el que se está tratando.

La revisión de archivo fue también esencial para este proyecto. Compa cuenta con un registro histórico en Monterrey, Nuevo León. Este se revisó para la recopilación y análisis de cartas, informes, artículos, revistas, actas y demás documentos relevantes para la investigación. La forma a través de la cual se trataron estos documentos bibliográficos, hemerográficos y de archivo fue a través de la técnica de análisis documental que considera tanto la selección de los documentos, como su lectura y recopilación de la información en fichas. Todo bajo el entendido que tanto los libros, como las revistas, cartas o informes están inmersos en un contexto de producción y pueden explicarse cuando se comprende su contexto histórico y las relaciones a las que responde como parte de un proceso comunicativo que también está influido por las formas en que lo reciben los lectores.⁸⁸ Bajo esta idea, consideramos que los boletines y demás revistas, responden al interés de informar y de buscar apoyo y recursos en diferentes instancias, por lo que en esta tesis, hicimos un trabajo constante de comparación entre estas fuentes, los demás documentos escritos y las entrevistas.

En cuanto a las fuentes orales, se llevaron a cabo diversas entrevistas⁸⁹ a personas que participaron en diferentes momentos de la organización. Algunos de ellos ya formaban parte de Compa. Consideramos tanto líderes institucionales, misioneros extranjeros, así como aquellos que participaron tan sólo como líderes estudiantiles. La forma de entrevista fue a través de lo que plantea la historia oral en la elaboración del guión, la conducción de la entrevista, la

⁸⁸ Roger Chartier, “La nueva historia cultural”, en *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*, (México: Universidad Iberoamericana, 2005), 25-27.

⁸⁹ Podrán encontrar los guiones de entrevista en los Anexos.

transcripción, su análisis y edición.⁹⁰ Debido a la falta de material escrito sobre la historia de Compa y su proceso de institucionalización, las entrevistas permitieron llenar los vacíos sobre la trayectoria de la organización e indagar sobre las formas de este proceso y sus características. En la interacción con los interlocutores, se buscó también que ellos proporcionen material que podría ser relevante para la investigación, como cartas personales, fotografías, informes u otros documentos. Debido a la naturaleza de este movimiento religioso y social, hubo a la mano algunos manuales, artículos u otros textos que tal vez no forman parte de ningún libro o revista, pero que dejan testimonio de las necesidades institucionales en su capacitación de personal o en otras aéreas. Por tanto, consideramos suficientes y necesarias las fuentes para esta investigación para llevar a cabo el proyecto planteado.

Tanto las fuentes orales como las escritas fueron de personas involucradas o participantes del movimiento, lo cual es esencial ya que el propósito fue comprenderlo en su propia lógica y dinámica institucional. La valoración de dichas fuentes fue a través de las técnicas comúnmente utilizadas por los historiadores para tratar los testimonios orales y documentales. Como hemos mencionado brevemente en líneas anteriores, el tener a la mano diversas fuentes documentales y orales sobre Compa, fue útil para redactar esta tesis porque implicó hacer una descripción de la historia del movimiento en su proceso de institucionalización. La variedad de fuentes nos permitió ver las contradicciones y los puntos de cruce en los diferentes momentos históricos, y pudimos analizarlo al observar quién hablaba y a qué estaba respondiendo. Aún con un trabajo principalmente descriptivo hicimos uso de este tipo de análisis, para comprender mejor la historia de Compa y sus diversos sujetos.

⁹⁰ Linda Shopes, "Diseño de proyectos de Historia Oral y formas de entrevistar," *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, no. 25 (2002): 133-141.

El trabajo se organizó principalmente siguiendo un orden cronológico, desde los antecedentes del movimiento, sus inicios, su expansión y consolidación y sus crisis. No obstante, dentro de la organización cronológica tejimos parte del análisis, que posteriormente se explicó con mayor detalle en los apartados finales de los capítulos dos, tres y cuatro. Fue muy importante comprender el papel que jugó la CIEE en los inicios de Compa, pero también durante su demás etapas. Ubicamos principalmente tres momentos en la historia de Compa: Sus primeros años, en los cuales hubo una influencia extranjera para iniciar el movimiento y donde paulatinamente algunos estudiantes y profesionistas captaron y asumieron como propia la intención de una organización evangélica universitaria. Esto mismo provocó que en una segunda etapa, se continuara la gestación de una identidad nacional como movimiento religioso universitario, con líderes nacionales, y donde también se produjo una expansión geográfica. Sin embargo, con el crecimiento llegaron también algunos conflictos y divergencias entre las regiones, y a nivel de personalidades, lo cual implicó una tercera etapa. Ésta estuvo marcada por tensión y crisis, hasta llevar al movimiento a una reestructuración y afirmación de sus objetivos iniciales, dentro de contextos variables.

Los elementos sobre los cuales nos enfocamos para el análisis fueron las personas que participaron como líderes del movimiento, un poco de su trayectoria y su influencia. También consideramos observar la tensión entre movimiento e institución, donde analizamos los elementos institucionales de manera más precisa, como fueron los comités, las reuniones, la influencia institucional de la CIEE y las sucesiones en el liderazgo. En relación al movimiento más informal de Compa, representado por los estudiantes y los asesores, mencionamos sus diversas actividades proselitistas, la construcción de la identidad, las actividades en torno a los

objetivos de movimiento y un poco acerca de las relaciones con las iglesias evangélicas y las universidades, como actores sociales.

2. Los inicios de Compa: antecedentes y los primeros años (1945-1967)

a. Antecedentes: La Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos

Para comprender mejor el surgimiento de Compa, hemos de remontarnos a los antecedentes de la CIEE. Lo complejo de esta labor es que la CIEE no fue un grupo homogéneo, sino un movimiento de estudiantes y profesionistas cristianos creado a partir de varios grupos con las mismas características en diversos países. La otra cuestión con los movimientos estudiantiles cristianos es que han existido a lo largo de varios siglos, pero no con un enfoque evangelístico, y menos hacía la universidad.⁹¹ Esto significa que han estado presente en forma de clubes, con el propósito de reunirse entre gente que compartía sus mismas creencias religiosas. Para estos grupos a lo largo de la historia, la universidad no fue el lugar donde ellos concentraron su atención, sino buscaron *hacer misión*⁹² fuera de ella. Así mismo, entender la forma cómo surge esta Comunidad Internacional, requiere una mejor comprensión de los factores socio-políticos mundiales, y específicamente aquellos que afectaron la forma en que las iglesias cristianas y sus universitarios articularon, expresaron o preservaron su fe en esos contextos.

La CIEE reconoce su historia aún antes de la Reforma Protestante, ya que esta misma surgió y fue posible gracias a la existencia de la Universidad.⁹³ El primer registro de un grupo

⁹¹ Pete Lowman, *The day of his power* (Inglaterra: Intervarsity Press, 1983), 15.

⁹² Al hablar de la misión nos referimos a un concepto teológico sobre el propósito de la Iglesia. Existe diversas interpretaciones sobre la palabra “misión” y sus implicaciones.

⁹³ Por ejemplo, Wycliffe (1329-1384) estudió en Oxford y tradujo la Biblia del latín al inglés, fue predicador, animaba a que los estudiantes leyeran la Biblia y fue también un crítico de algunas prácticas de la Iglesia. Hus (1372-1415) vivió en Praga, donde fue acusado de herejía por exponer las ideas de Wycliffe y defender la autoridad única de la Biblia en materia de vida y fe, al final murió en la hoguera. En el caso de Erasmo (1469-1536), es conocido como uno de los grandes del Renacimiento, él tradujo la Biblia del griego, mostrando los errores de la Vulgata y enseñó en Cambridge, predicando acerca de todo el Nuevo Testamento. Los líderes de la Reforma, Martin Lutero (1483-1546) en Alemania, Zwinglio (1484-1531) en Suiza, Calvino (1509-1564) en Francia y Bilney (1494-1531), Cranmer (1489-1555) y Tyndale (1492-1536) en Inglaterra también fueron parte de la Universidad, como profesores o estudiantes. Ellos, según la misma historia escrita por la CIEE son precursores indirectos de los movimientos de estudiantes de los siglos XIX y XX.

organizado se encontró en Aberdeen, Escocia. Surgió en 1665 con Scougal,⁹⁴ quien influenció a los hermanos Juan y Carlos Wesley a principios del siglo XVIII. Así también, personas como Whitefield (1714-1770) en Gran Bretaña, Zinzerdorf (1700-1760) y Mueller (1805-1898) en Alemania, formaron grupos cristianos dentro de las universidades.⁹⁵ Aún cuando estos grupos no estuvieron relacionados directamente, fueron de influencia para otros que surgieron y se formaron independientemente. Charles Simeon también influyó en la formación de asociaciones estudiantiles; él vivió a finales del siglo XVIII, principios del XIX. Gracias a su enseñanza un grupo de Cambridge formó el “Jesus Lane Lot Sunday School” en 1827 para ayudar a los niños pobres.⁹⁶ De ahí surgió la idea, en 1848 de formar un grupo de oración, que poco a poco tendría iniciativas misioneras y evangelísticas.

Un punto destacado para la formación de la CIEE fue en 1877 cuando se formó el CICCU (Cambridge Inter-Collegiate Christian Union), que aglutinó a varios grupos evangélicos en Cambridge como resultado de la iniciativa estudiantil.⁹⁷ En 1879 se formó lo mismo en Oxford, bajo el las siglas de OICCU y comenzaron a surgir grupos con este tenor en todo Inglaterra. Finalmente, en 1928 todas estas asociaciones en el país formaron el UCCF (University and Colleges Christian Fellowship), que fue uno los movimientos fundadores de la CIEE⁹⁸. Junto con este, en los Estados Unidos y Canadá también surgió Intervarsity Christian Fellowship (IVCF), bajo circunstancias y con objetivos muy similares a los de Gran Bretaña.

Vale la pena considerar los contextos bajo los cuales surgieron estos movimientos estudiantiles en particular, porque a su vez marcaron la pauta para una organización mundial que

⁹⁴ Scougal organizó una “Sociedad Religiosa” y escribió un libro devocional llamado:

Henry Scougal, *The Life of God in the Soul of Man*, (Escocia: Christian Classics Ethereal Library, 1986).

⁹⁵ Hunt, *For Christ and the University*, 29.

⁹⁶ *Ibíd.*, 31.

⁹⁷ *Ibíd.*, 32.

⁹⁸ A partir de la década de 1920, también surgieron otros movimientos que fundaron la CIEE, pero nos hemos limitado a hablar de los acaecidos en Gran Bretaña y Norteamérica por lo representativo y relevante para Compa.

repercute, al día de hoy, sobre más de 150 movimientos estudiantiles nacionales entre los que se encuentra Compa. El ambiente religioso en Inglaterra, puede comprenderse mejor en relación con factores políticos y económicos.⁹⁹ El mundo estaba en un proceso de cambio acelerado con la industrialización, la democracia, las revoluciones y los avivamientos religiosos, que a su vez estaban más relacionados con los acontecimientos en Estados Unidos, gracias a las nuevas vías de transporte. La democracia suscitó una transformación importante, con consecuencias para la religión, que por mucho tiempo estuvieron bajo la mira y control de la monarquía. En este sentido, también se desafió el orden moral, las autoridades y las formas de ejercer el poder. Los grupos religiosos debieron plantear una postura y respuesta a esto y a los efectos sociales de la Ilustración. Prácticamente ningún sector de la vida social quedó sin cambios: la familia, el trabajo, las relaciones entre los sexos, la educación y el lugar de la religión cambiaron o fueron desplazados.¹⁰⁰

En los Estados Unidos una de las principales características fue siempre la gran diversidad religiosa presente desde la colonización y a diferencia de Gran Bretaña, el número de miembros de las iglesias cristianas fue en aumento, aun en épocas de crisis. Las opciones religiosas en Estados Unidos plantearon una situación histórica peculiar de amplio pluralismo religioso que definió también posturas políticas y marcó a la religión en este país con un énfasis más fuerte en la experiencia individual que en el caso de Inglaterra. Por su parte, los avivamientos religiosos marcaron el desarrollo de la nación y por consiguiente de la concepción y organización de algunos movimientos religiosos. El primer Gran Avivamiento se produjo de 1725 a 1770, provocando la creación de muchos grupos estudiantiles, con reglas muy estrictas de

⁹⁹ Inglaterra, desde el siglo XVI ha mantenido una tradición dentro del protestantismo, aunque éste se ha modificado, y ha sido un semillero de pastores y misioneros a muchas partes del mundo y especialmente los EEUU, durante la colonización.

¹⁰⁰ Bernard Aspinwall, *El Reino Unido y América: Influencia Religiosa* (Madrid: Mapfre, 1992), 257-258.

conducta para una vida religiosa y ética práctica.¹⁰¹ En el siglo XIX surgieron otras asociaciones misioneras como la Young Men's Christian Association (YMCA), como resultado de las visitas de personajes como D.L. Moody¹⁰² a universidades en el Reino Unido. Lo más importante de estos grupos fue su involucramiento en la creación de organizaciones misioneras mundiales y de su participación como misioneros a otros países.¹⁰³ Entre sus esfuerzos, organizaron un congreso misionero para estudiantes en los Estados Unidos, con John Mott y Robert Wilder, quienes apoyaron la creación del Movimiento Voluntario Estudiantil (SVM)¹⁰⁴ y Wilder ayudó a la formación de la CIEE cuando el SVM dejó de lado la bandera evangélica.¹⁰⁵

“La SVM solo era una parte del FUMEC, pero es notable que sus líderes también eran los líderes del movimiento estudiantil mundial. El plan de Mott era que cada país desarrollara su propio movimiento estudiantil nacional, adoptara su propio nombre, planeara su propio alcance y se vinculara en una federación. Tal acercamiento trabajaría sobre la iniciativa estudiantil y la obra del Espíritu Santo. Este es el mismo patrón que la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos sigue hoy en día.”¹⁰⁶

Por esto, podemos considerar que los viajes a diferentes países, como fruto de la visión de SVM fueron la semilla para conformar los movimientos estudiantiles que comenzaron la CIEE. Sin embargo, la misma SVM y la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC) dejaron de ser evangélicos¹⁰⁷ y adoptaron una teología liberal.¹⁰⁸ Al mencionar esto,

¹⁰¹ Hunt, *For Christ and the University*, 33.

¹⁰² Aspinwall define a Moody “un simple laico... Como buen tradicionalista Moody rechazaba el darwinismo y la crítica erudita de la Biblia, pero sin atacar el *status quo*. Predicaba un mensaje sencillo en medio de un mundo complejo, y fue un factor determinante para la renovación.” Aspinwall, *El Reino Unido y América*, 261-262.

¹⁰³ Lowman, *The day of his power*, 22.

¹⁰⁴ El SVM proponía la evangelización del mundo entero como el desafío para su generación. “The evangelization of the world in this generation” y todos los estudiantes que participaban se comprometían con la visión misionera, y con salir de sus países en la medida que fuese posible. La forma de trabajo de Mott fue animar a que cada país desarrollara una organización nacional e independiente con la misma visión y que después se unieran en confederación.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 25.

¹⁰⁶ Hunt, *For Christ and the University*, 44.

¹⁰⁷ El término “evangélico” tiene diferentes connotaciones en Estados Unidos y en América Latina. En el contexto latinoamericano se utiliza de manera indistinta, como sinónimo de protestante, mientras que en los Estados Unidos implica una identificación con las doctrinas fundamentales o más tradicionales del protestantismo.

vemos nuevamente los contextos de Estados Unidos y Gran Bretaña, que si bien fueron diferentes, ejercieron una mutua influencia en el intercambio de actores religiosos y la exportación de sus ideas en un mundo industrializado y cada vez más diverso. En el caso de Inglaterra, el desafío a la religión fue un factor para buscar la renovación y hacer frente al desplazamiento. No obstante, la manera de hacer relevante al cristianismo en su rama protestante presentó dos opciones principales: una propuesta tradicionalista, fundamentalista o evangélica y otra modernista o liberal. Aspinwall articula el problema de la siguiente manera:

“La religión ha estado siempre en crisis en el mundo atlántico: desde los días de la Reforma y los puritanos, de Jonathan Edwards y de Charles Finney, y desde los años veinte hasta la fecha. Los conservadores echan de menos un pasado idílico, mientras los extremistas descubren ahora al Dios de los pobres y de la liberación: ambos quieren recuperar la Biblia en manos de los eruditos para pasársela “al pueblo”. Uno de estos grupos es estático, el otro móvil. (...) El problema seguía sin resolver. Para los elementos religiosos, parecía evidente que esto tenía dos soluciones: o volver a las certidumbres fundamentales de la Biblia, a la “religión de otros tiempos” o “modernizar” el contenido y la presentación del cristianismo para transformarlo en una religión “relevante”.”¹⁰⁹

Esta fue la cuestión a la que se enfrentaron los diferentes grupos protestantes, tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos. En el caso de la SVM y el FUMEC y su separación de lo que sería posteriormente la CIEE, se debió a que los primeros dos negaron la importancia sobre “la sangre de Cristo como único medio para la redención”, lo fundamental de la vida devocional y la proclamación pública del evangelio. Pete Lowman afirma que: “...*la inspiración literal y verbal de Biblia, la visión penal de la Redención y el próximo regreso en forma física del Señor a la tierra,*”¹¹⁰ estaban en el corazón de la discusión. Algunos grupos evangélicos comenzaron a desafiliarse del SVM, y la CIEE consideró a estos grupos como sus precursores.

¹⁰⁸ Esto refiere básicamente a que negaron las creencias fundamentales del cristianismo evangélico y dieron mayor énfasis a aspectos sociales. Los términos se explican con más detalle a partir de la página 50.

¹⁰⁹ Aspinwall, *El Reino Unido y América*, 338-339.

¹¹⁰ Lowman, *The day of his power*, 36.

Finalmente, la postura de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos se concretó a partir de lo aprendido y en contra del liberalismo teológico que acabó con algunos de estos movimientos o definió a otros dentro del mundo ecuménico.¹¹¹ La cuestión se encontró en lo que consideraron prioritario. En este tiempo, algunos grupos cristianos, como los mencionados tuvieron ante sí la posibilidad de hacerse relevantes a partir de una mayor participación social y búsqueda para la resolución de conflictos, formándose académicamente a costa de otros énfasis. La CIEE encontró sus raíces en un protestantismo más tradicional, pero aún así abierto al diálogo, aunque con varios rastros de fundamentalismo, que explicaremos más adelante.

A diferencia del FUMEC y el SVM, el movimiento de IVCF en los Estados Unidos también se plantó dentro de un marco fundamentalista o tradicional. Esto se entiende cuando el SVM, por ejemplo, cedió al fuerte conflicto entre ciencia y religión camino a un racionalismo de la fe cristiana que eventualmente la diluyó. También la aplicación del método crítico a la Biblia le restó autoridad y puso en jaque los fundamentos de los movimientos evangélicos, por esa razón algunos teólogos norteamericanos escribieron los “Fundamentos” de la fe, que resumen la doctrina básica cristiana y algunas versiones incluyen un enfoque milenarista.¹¹² No obstante, el problema con el fundamentalismo, concepto acuñado posteriormente, no fue tanto de índole intelectual como señala Bloom, sino de ecumenismo, por la incapacidad para reconocer que otros grupos también podían tener una teología y práctica religiosa correcta.¹¹³ Sumado a esto, el crecimiento de la población estudiantil trajo consigo la ampliación del trabajo de movimientos cristianos en las universidades, que antes del siglo XX no tuvieron problemas mayores con

¹¹¹ Al hablar de ecumenismo, se hace considerando sólo a las religiones cristianas. El Consejo Mundial de Iglesias es el ejemplo más claro para ello, donde FUMEC ha ayudado en la formación de sus líderes.

¹¹² El milenarismo es una propuesta escatológica que considera que Cristo regresará a la tierra para reinar por mil años, donde habrá paz sobre la tierra antes del Juicio Final.

¹¹³ Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos* (México: FCE, 1995), 244.

doctrina, pero a partir de los 1900, el liberalismo dejó sentir su influencia y comenzaron a confrontarse dos creencias y doctrinas.

Por su parte, la Primera Guerra Mundial y sus efectos sobre la población, así como la extensión del llamado Evangelio Social, relegaron el estudio de las Escrituras y la espiritualidad, enfatizando la necesidad de preparación en los asuntos del mundo y los esfuerzos por mejorarlo.¹¹⁴ Sin embargo, lo interesante de IVCF fue que su “fundamentalismo” tampoco tuvo precedentes. No negó el intelectualismo como otros grupos, tuvo una base doctrinal muy clara y conservadora, pero sin ignorar a la sociedad y sus problemas, ni tampoco el hecho de reconocer a la Biblia como lenguaje que requiere interpretación. En su seno parecieron conjugarse, y hasta confrontarse, lo que Bloom define como “evangélicos” y “místicos,”¹¹⁵ que en muchas ocasiones fueron vistos como modelos únicos e irreconciliables. Los primeros -los “fundamentalistas”- defienden la inspiración divina y la infalibilidad de las Escrituras, al extremo de privilegiar la literalidad a la interpretación, mientras que los “místicos” o liberales no tienen una base doctrinal clara y su regla era la “competencia del alma”¹¹⁶ que poseen los individuos para comprender de manera personal el mensaje de Dios. Consideramos que estas son las dos posturas alternas, pero tampoco significa que un grupo sea plenamente representativo de uno u otro porque finalmente los conceptos y el lenguaje que utilizamos para enunciar los fenómenos sociales o religiosos siempre resulta insuficiente. No obstante, IVCF y por consiguiente la CIEE no corresponde a lo que Bloom denomina como la *religión estadounidense*, porque asumió su herencia de los

¹¹⁴ Hunt, *For Christ and the University*, 46-50. Aquí se explica la historia de IVCF y ubica algunos de estos puntos como la razón para el declive del SVM.

¹¹⁵ Y son conceptos que Bloom elabora a partir del trabajo de Bellah. Bloom, *La religión en los Estados Unidos*, 238.

¹¹⁶ La “competencia del alma” es lo que Bloom explica como una de las principales características para entender la religión estadounidense, donde se reconoce la capacidad individual para relacionarse con Dios y entender la Biblia para cada persona que lee. Su extremo es cuando no existe ninguna doctrina que norme las interpretaciones personales, porque cada quien recibe revelación individual. *Ibíd.*, 240-241.

movimientos protestantes tradicionales y en términos prácticos rechazó el individualismo y la subjetividad que caracteriza a los estadounidenses.¹¹⁷ También mantuvo una postura crítica ante asuntos sociales y políticos y sostuvo similitudes con los protestantismos históricos europeos, con un fuerte énfasis en la doctrina, elemento ignorado por la llamada *religión estadounidense*, según lo plantea Bloom. La Biblia es más que un “accesorio”, ocupa un lugar central en la vida de los movimientos, pero su interpretación está mediada por bases doctrinales establecidas históricamente.¹¹⁸

Mientras que en Cambridge se dividieron los grupos evangélicos del FUMEC en 1910, para 1925 en los Estados Unidos los evangélicos se desafilieron del SVM y del FUMEC.¹¹⁹ En 1928 enviaron a Howard Guinness del movimiento inglés a Canadá para comenzar grupos estudiantiles. Él viajó por el país e incluso al norte de los Estados Unidos para formar grupos cristianos evangélicos con su base en el estudio bíblico, “el alcance” a estudiantes no cristianos y la vida devocional. En su tiempo allá se fundó el movimiento canadiense y se nombró a Arthur Hill como presidente. Así mismo, en 1929 visitó Australia y Nueva Zelanda, donde conoció a Stacey Woods, quien tuvo un papel fundamental en la historia de la CIEE. En los siguientes diez años Guinness viajó para hacer obra pionera por la India, Sudáfrica, España, Noruega, Suecia, Finlandia, Hungría, Suiza y Bélgica.¹²⁰

Stacey Woods fue un personaje clave en la historia de la CIEE. Fue australiano, estudió teología en los Estados Unidos y lo invitaron a ser Secretario General del movimiento estudiantil en Canadá. Él aceptó. Bajo su liderazgo el movimiento canadiense también hizo trabajo pionero en los Estados Unidos, comenzando con grupos de estudiantes cristianos en diversas

¹¹⁷ *Ibíd.*, 66.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 220-221.

¹¹⁹ Hunt, *For Christ and the University*, 54.

¹²⁰ *Ibíd.*, 66.

universidades seculares.¹²¹ Con Stacey Woods y Charles Troutman, la obra estudiantil en Estados Unidos, Canadá y Australia, creció y se consolidó. Aún en medio de la Segunda Guerra Mundial, se afirmó gracias al trabajo de estudiantes y obreros.¹²² En este tiempo, Woods y Troutman definieron la esencia de los movimientos estudiantiles y establecieron una base de fe, cimentado en las premisas del fundamentalismo cristiano. La Base de Fe sólo contuvo cinco puntos muy generales, pero a la vez claros para no dejar que el liberalismo teológico minara las convicciones y dinamismo de los grupos. Esta afirmó: 1) La inspiración divina, integridad y autoridad de la Biblia, 2) La deidad del Señor Jesucristo, 3) La necesidad y eficacia de la muerte en sustitución de Jesús para la redención del mundo y su resurrección corporal como hecho histórico, 4) La presencia y poder del Espíritu Santo en el trabajo de la regeneración y, 5) La consumación del Reino de Dios en el “regreso glorioso del gran Dios y Salvador Jesucristo.”¹²³ Esto definió al movimiento en términos teológico-religiosos, pero también prácticos, pues le dio propósito y pautas para el trabajo dentro de las universidades y preparatorias. La mayoría de las cosas que se escribieron¹²⁴ ya eran parte de la vida de los grupos estudiantiles, pero ayudó para los años posteriores.

En cuanto a la relación con las iglesias, al menos en Estados Unidos y Canadá, la situación no fue fácil. Muchos pastores no aceptaron un movimiento interdenominacional, aunque fuese evangélico y tampoco creyeron que un estudiante cristiano debería estudiar en una universidad secular.¹²⁵ En principio, las iglesias protestantes sí apoyaron la creación de grupos

¹²¹ *Ibíd.*, 73.

¹²² Los términos “obreritos” o “asesores” se le dan a las personas, regularmente profesionistas que trabajan como misioneros para los movimientos estudiantiles de la CIEE.

¹²³ *Ibíd.*, 81.

¹²⁴ Charles Troutman escribió un documento llamado “Los Siete Pilares”. En él explicaba los fundamentos para la obra estudiantil, afirmando su carácter bíblico, evangélico, de vida devocional, grupos autóctonos y con un fuerte sentido de misión.

¹²⁵ Hunt, *For Christ and the University*, 92.

cristianos en los centros de estudio, pero debido al clima teológico de riesgo para los tradicionalistas, los grupos interdenominacionales representaron una amenaza, y más con la democratización, que incluía la ampliación en la gama de las opciones religiosas. Así la CIEE en 1947, se formó en estos contextos, aglutinando a varios movimientos nacionales, como los mencionados en Inglaterra, Canadá y los Estados Unidos. Éstos definieron la forma de trabajo que por décadas han seguido los movimientos estudiantiles en todo el mundo.

b. El envío y llegada de Edward Pentecost a México (1945-1953)

Para una mejor comprensión de este periodo, resulta útil esbozar brevemente un poco de la situación en México, principalmente en el centro, durante los años cuarenta y comentar acerca de la Universidad durante este periodo. En 1940 México comenzó un proceso de crecimiento y diversificación de la economía. Inició el proceso acelerado de un país mayormente agrícola a uno industrializado, lo que también le llevó a un alto crecimiento demográfico, una rápida urbanización desorganizada y a desigualdad económica producto de la distribución inequitativa de la riqueza. Hacia 1945 el país se encontró en este proceso de crecimiento, que le daba la ilusión de competitividad mundial. No obstante, en años posteriores se dejaron ver las deficiencias en el desarrollo económico y los problemas producto del crecimiento urbano y demográfico, así como de la desigualdad social.¹²⁶ En el sector educativo, desde 1940 también se emprendió una política modernizadora de la educación sobre el discurso de la “unidad

¹²⁶ El Colegio de México, *Historia General de México* (México: El Colegio de México, 2004), 885.

nacional” del presidente Manuel Ávila Camacho.¹²⁷ Y la universidad representó una forma de movilidad social hacia una mejor calidad de vida, abriendo la posibilidad a que sectores de la clase media accedieran a ella.¹²⁸

En 1945 llegó a México Edward Pentecost, como consecuencia de los esfuerzos pioneros de Stacey Woods, para que surgieran movimientos estudiantiles evangélicos en otros países. Woods realizó dos viajes en 1937, y en 1944 acompañado de Pentecost. Este último había pasado un verano en la Universidad Nacional Autónoma de México, así que en 1945 Pentecost se enroló en la Universidad Nacional como estudiante de un posgrado en Letras Hispanas. En este tiempo, posterior a la Segunda Guerra Mundial, surgió una oleada de misioneros norteamericanos con nuevo ímpetu por la evangelización mundial.¹²⁹ No obstante, en México ya había una presencia protestante considerable desde el siglo XIX y la mayoría de ellos se ubicaron dentro del espectro evangélico, como fruto de misión del Segundo Gran Despertar que llevaba consigo un énfasis en la piedad, el individuo, un carácter misionero de los laicos, entre otros.¹³⁰ Aún cuando ambos se consideraron fundamentalistas, posterior a la Segunda Guerra la postura fue más extrema, comparado con los evangélicos establecidos en México. Debido al estudio sobre la formación teológica de la CIEE y sus fundadores, podemos argüir que Pentecost y otros pioneros, como parte de un movimiento estudiantil internacional, se encontraron más alineados a la ola producto del Segundo Gran Despertar aún cuando llegaron en otro momento a América Latina. El teólogo e historiador José Míguez Bonino lo plantea de la siguiente forma:

¹²⁷ Antonio Gámez, “El movimiento estudiantil mexicano. Crónica de las organizaciones y tendencias políticas, 1970-1971” en *La educación superior en el proceso histórico de México* tomo II, coord. David Piñera (México: SEP/UABC/ANUIES, 2001), 306.

¹²⁸ *Ibíd.*, 312-313.

¹²⁹ Scott, *La Sal de la Tierra*, 48.

¹³⁰ Míguez, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, 35.

“...hacia 1916 el protestantismo misionero latinoamericano es básicamente “evangélico” según el modelo del evangelicalismo estadounidense del “segundo despertar”: individualista, cristológico-soteriológico en clave básicamente subjetiva, con énfasis en la santificación. Tiene un interés social genuino, que se expresa en la caridad y la ayuda mutua pero que carece de perspectiva estructural y política excepto en lo que toca a la defensa de su libertad y la lucha contra las discriminaciones; por lo tanto tiende a ser políticamente democrático y liberal, pero sin sustentar tal opción en su fe ni hacerla parte integrante de su piedad.”¹³¹

Esto nos dice que las personas que llegaron después de la segunda gran guerra trajeron consigo un fundamentalismo teológico con un dualismo más marcado, mayor rechazo hacia la cultura y un fuerte legalismo, que también afectó a las iglesias tradicionales-históricas.¹³² Por su parte, Edward Pentecost, provino de los Estados Unidos y del Seminario Teológico de Dallas, que tenía una fuerte inclinación dispensacionalista.¹³³ No obstante, influyó que fue enviado por Woods, quien ayudó en la redefinición del evangelicalismo estadounidense¹³⁴ y provocó controversias importantes dentro del mundo fundamentalista, la ortodoxia cristiana y los liberalismos teológicos. Porque para los años cuarenta en los Estados Unidos el evangelismo y la universidad fueron temas mutuamente excluyentes.¹³⁵ La mayoría de las universidades, que en principio eran cristianas, cedieron al terreno liberal y los grupos más fundamentalistas se aislaron para evitar contaminarse del liberalismo. Esto generó que los evangélicos no tuvieran las herramientas para conectarse y responder a los desafíos culturales. Por esa razón, el

¹³¹ *Ibíd.*, 46.

¹³² *Ibíd.*, 47.

¹³³ Una teología y hermenéutica que especula acerca de los últimos tiempos y del futuro, tratando de simplificar las enseñanzas de las Escrituras. Lo que hace es dividir la Biblia bajo 7 dispensaciones, promoviendo la idea que Dios se ha relacionado con la humanidad de diferentes formas a lo largo de la historia. Se veía una ruptura entre Israel y la Iglesia, por lo que las profecías del Antiguo Testamento a penas habrían de cumplirse en el futuro. Plantea una escatología muy compleja que incluye elementos como el “rapto”, la salvación final del Israel y énfasis en la Gran Tribulación. MacLeod, *C. Stacey Woods and the Evangelical*, 47.

¹³⁴ Él combatió la indiferencia de las iglesias evangélicas norteamericanas, al desafiarlos a entrar en contacto con la universidad y a que los cristianos lo asumieran como un campo de misión. Incluso, rechazó incluir una cláusula en la doctrina básica de fe de Intervarsity sobre el premilenarismo, aun cuando esto era parte de la ortodoxia evangélica. El evangelicalismo estadounidense durante la década los treinta y cuarentas estuvo fuertemente influenciado por esa doctrina, viendo a la iglesia como algo temporal, pero Stacey creyó en la importancia de formar a una generación que estuvieran a la vanguardia, poniendo a las Escrituras en el centro, sin importar como otros le juzgarían y si eso implicaba estar “fuera de juego”. *Ibíd.*, 48-49.

¹³⁵ *Ibíd.*, 19.

“renacimiento evangélico” fue una nueva clase que tuvo en su seno a profesores universitarios con los más altos grados académicos.¹³⁶ Woods ayudó a que el fundamentalismo entrara en un nuevo diálogo con el mundo y pensara las implicaciones de sus creencias a la luz de los conflictos sociales. Todo esto favoreció la idea que el mismo Woods siguió y también forjó una línea doctrinal y una práctica religiosa para la CIEE. Y esto a su vez ayudó a renovar el evangelicalismo latinoamericano.

En el caso de México y Compa, vemos sus énfasis y los elementos que le identificaron a través del modo en que se organizó el movimiento. Porque existió una dialéctica entre las formas y la teología que la CIEE propuso con la manera en que se estructuró el campo religioso mexicano. En los puntos de contacto observamos las relaciones y conflictos. Ser evangélico en América Latina y también en México significó pertenecer a una minoría acusada de imperialista y extranjera. En esos años el reto fue forjar o re-definir una identidad evangélica, asunto que los movimientos de la CIEE en América Latina asumieron.¹³⁷ Compa, como el primer movimiento afiliado a la CIEE en Latinoamérica se inscribió en esta tarea, aún cuando existen más registros de estas labores en Sudamérica. Desde Cochabamba –1er Congreso latinoamericano de la CIEE- en 1958, ese fue uno de los desafíos, según Samuel Escobar. Y cómo él mismo lo articuló: *“Nuestra posición era la de una generación que trataba de ubicarse en un lugar preciso dentro del mosaico de expresiones de la fe protestante que existían en ese momento en América Latina.”*¹³⁸ Aún cuando ya existía una identidad evangélica, con la “desaparición” del protestantismo liberal después de la revolución mexicana y la aparición de un rígido

¹³⁶ *Ibíd.*, 19.

¹³⁷ Si bien podemos observar una presencia protestante notable en América Latina desde el siglo XIX vinculada con el liberalismo político, para mediados del siglo XX se dieron muchos cambios que pedían una redefinición, al ampliar también las opciones del mercado religioso.

¹³⁸ Samuel Escobar, “Herencia, Identidad y Misión de la Iglesia en América Latina”, en *Congreso Misionero CIEE*. (Cochabamba: Congreso Latinoamericano de la CIEE, 1998), 1.

fundamentalismo evangélico posterior a la segunda guerra mundial, se presentó la necesidad de redefinir lo evangélico para grupos como los iniciados por misioneros de la CIEE. Dicha labor fue evidente ante el panorama religioso, si al principio se estaba consciente o no de ello, no lo sabemos, pero al menos los pioneros de la CIEE asumieron la tarea.

En el marco de esta discusión, Escobar definió la postura evangélica de la CIEE en el panorama religioso. Esto resultó un aporte útil, porque el Compañerismo Estudiantil heredó un cristianismo evangélico con tonos fundamentalistas aunque muy peculiar del movimiento de IVCF de los Estados Unidos, que a su vez estuvo influido por el UCCF de Gran Bretaña. Escobar nos dice:

“...la Comunidad, lo mismo que la FTL representan uno de estos “rostros” y que al ocuparme del tema parto de una postura específica, de una tradición. Esta se define por una posición doctrinal, un énfasis misionero, una espiritualidad de tradición pietista, una eclesialidad de renovación y una búsqueda de pertinencia social.”¹³⁹

Al no existir grupos con las mismas características, personas como Escobar, tomaron la oportunidad para definirse a sí mismos, y en el proceso, proyectar lo que buscaban ser. Al decirse evangélicos en América Latina no fue sólo una copia del evangelicalismo norteamericano; fue una búsqueda por la tradición evangélica histórica, la reivindicación de la Biblia a un lugar central, una crítica al ropaje y las imposiciones culturales de los misioneros extranjeros y una búsqueda por articular la teología con la realidad social.¹⁴⁰ De alguna manera fue un intento por rescatar lo mejor del protestantismo liberal decimonónico y a su vez diferenciarse de otros grupos carentes de interés por la universidad y la formación de universitarios cristianos. El fundamentalismo de la posguerra en México trajo consigo la incursión de más denominaciones protestantes, una fragmentación denominacional, una

¹³⁹ *Ibíd.*, 2.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 2.

dicotomía entre el mundo espiritual y material que le llevó a un aislamiento social, y la vinculación con causas políticas e ideológicas de los estadounidenses. De alguna manera, el propósito de Compa, como parte de un movimiento continental más amplio, fue ubicarse en este contexto y defender lo que concebía como una práctica cristiana-evangélica correcta.

En México, al referirnos a los evangélicos o protestantes en su término más amplio, estamos hablando de una minoría en un ambiente hostil, en un país fraguando una identidad nacional, en contraposición del vecino más cercano. Encontramos momentos en la historia donde algunos grupos tuvieron buenas relaciones con el estado mexicano, por el rechazo de éstos al catolicismo y su poder indiscutido en el siglo XIX. La época del anticlericalismo en México, no siempre significó afectar a los protestantes, sino al contrario. Estuvieron presentes algunos personajes cercanos a la política y otros pocos misioneros provenientes de la Sociedad Bíblica como Diego Thomson quienes tuvieron estrecha relación con gente de influencia.¹⁴¹ Sin embargo, durante el periodo presidencial de Plutarco Elías Calles y su aplicación los artículos anti-clericales de la Constitución de 1917, los evangélicos también sufrieron persecución a mano de los Cristeros y el cierre de escuelas y hospitales por órdenes gubernamentales. Durante el Cardenismo, se mantuvo una posición anti-clerical y anti-religiosa, con la promoción de la educación socialista, que si bien no funcionó de la manera esperada proveyó razones para mantener prejuicios en contra de la religión y sus múltiples expresiones.¹⁴²

En cuanto a la llegada de Edward Pentecost, sabemos que anterior a él no hubo una vinculación entre el trabajo de las iglesias evangélicas con el de las universidades seculares. Lo único fue la creación de algunas casas para estudiantes a principios del siglo XX con el propósito

¹⁴¹ Scott, *La Sal de la Tierra*, 30.

¹⁴² Josefina Zoraida, *Nacionalismo y Educación en México* (México: COLMEX, 1979), 176-178.

de proveer un ambiente cristiano para los estudiantes que se encontraban fuera de sus casas, y en el siglo XIX la creación de escuelas normales auspiciadas por iglesias protestantes, que habían desaparecido con Elías Calles.¹⁴³ Ante la fuerza con la que se luchó por la separación Iglesia-Estado y la Guerra Cristera, también existió un rechazo a lo religioso en el ambiente académico. Para 1945, recién finalizada la Segunda Guerra Mundial, México se encontró en una etapa de crecimiento económico e industrial, pasando de manera más notable a la marcada esfera de influencia de los Estados Unidos, aún cuando el discurso nacionalista dijese lo contrario.¹⁴⁴ Para ingresar al país, Pentecost llegó como estudiante, aún cuando su móvil era religioso y la forma en que trató de organizar el trabajo entre estudiantes siguió en gran medida lo aprendido de Stacey Woods y su experiencia en Canadá y los Estados Unidos.

c. Los primeros años hacía la consolidación y visión de Compa (1945 a 1963)

Los primeros años de Compa son importantes porque nos permiten observar las bases sobre las cuales comenzó el movimiento, marcando los años subsecuentes en el desarrollo de la institución. Podemos ver algunas continuidades en la forma de trabajo, pero también una gran adaptabilidad de los miembros que marcaron rupturas y transformaciones para el movimiento en formación. En estos inicios, contamos básicamente con el testimonio de algunos que participaron en esta etapa y algunos documentos que nos relatan acerca de los primeros contactos de Edward Pentecost con iglesias, estudiantes, sus viajes y reuniones. Durante la mayor parte de su tiempo en México, la CIEE e IVCF fueron quienes lo sostuvieron económicamente a él y su familia. Sus primeros contactos con iglesias evangélicas en la Ciudad de México fueron las presbiterianas, después con los Hermanos Libres y los bautistas. La forma en que organizó el trabajo refleja en

¹⁴³ Scott, *Los evangélicos mexicanos*, 8.

¹⁴⁴ El Colegio de México, *Historia General de México* (México: El Colegio de México, 2004), 927-928.

gran manera lo que seguramente aprendió de Stacey Woods.¹⁴⁵ Buscó a hombres de negocios comprometidos con la misión cristiana y les comunicó los objetivos de un movimiento estudiantil evangélico, lo que para ese momento fue muy innovador. Este punto proveyó un grado de formalidad necesario, aunque a su vez promovió a ciertas personas a tener injerencia en el movimiento sin una clara visión de lo que Pentecost -y la CIEE en general- buscaron. México y en este caso el Distrito Federal fue un contexto muy diferente al que Woods experimentó, sobre todo por la influencia del protestantismo en los Estados Unidos y su tradición dentro de las universidades. Pentecost además trató de establecer contactos con otros universitarios evangélicos, visitó iglesias, se dio a conocer en el contexto evangélico y se mantuvo vinculado con IVCF en los Estados Unidos y Canadá. De hecho, en 1945 cuando recién llegó a vivir a México buscó a otros misioneros para conocer el tipo de trabajo que realizaban y en Michoacán conoció a una misionera que trabajaba en un orfanato para niñas, quien se convirtió en su esposa un año después.

Hacia 1948, Pentecost estableció contactos en varias ciudades del país, entre ellas San Luis Potosí, Puebla y Monterrey. Mientras, en el Distrito Federal buscó establecer un centro estudiantil cerca de la UNAM, pero este no funcionó.¹⁴⁶ La forma en que logró los primeros contactos con estudiantes fue invitándoles a su casa y compartiendo con ellos de manera más familiar. Los primeros años se reunieron los sábados por la noche para tener un estudio bíblico con otros estudiantes cristianos. Pentecost en principio no logró motivar a los estudiantes a que tuvieran actividades proselitistas dentro de la Universidad, la principal razón dada fue el contexto

¹⁴⁵ MacLeod, *C. Stacey Woods and the evangelical*, 62.

¹⁴⁶ Margaret Pentecost, "Entrevista a Margaret Pentecost", entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 25 de enero de 2010, San Diego, California, formato digital.

tan hostil hacia los grupos religiosos en esos años.¹⁴⁷ Lo que conocemos sobre este tiempo es que poco a poco se formó un grupo de estudiantes cristianos con quienes, aparte de estudiar la Biblia, tuvieron un espacio para discutir sobre los temas que les aquejaban e interesaban y un espacio para el compañerismo. Si consideramos que un movimiento evangélico como el de los Estados Unidos o Canadá fue el modelo a seguir, los primeros años sólo nos proveen uno que otro destello de esta realidad. Fue difícil esperar que en México surgieran grupos estudiantiles con un móvil de proselitismo evangélico cuando no existió antecedente dentro de las iglesias evangélicas. En el caso de Puebla, Paulino Ortega nos dijo en entrevista,¹⁴⁸ que existió un grupo de estudiantes acompañado de un profesor evangélico y ellos fueron la primera expresión militante evangélica dentro de la Universidad. Ellos entraron en contacto con Pentecost gracias a su visita y vinculación con las iglesias y el trabajo de difusión.

En cuanto a la relación con las iglesias, Pentecost, como misionero extranjero representó para algunos, una amenaza ante la sospecha de denominaciones nuevas que surgieron en el campo religioso. Muchos líderes eclesiásticos no confiaron en un movimiento estudiantil con universitarios cristianos, por las implicaciones de cada elemento que conformó esta idea. Ante las prácticas religiosas derivadas del evangelicalismo del momento, como lo hemos explicado en líneas anteriores, un movimiento de esta naturaleza no fue fácilmente aceptado. Su ventaja fue que podía identificarse con las creencias fundamentales, aunque en años posteriores generó una práctica evangélica diferenciada de la tradición heredada por el fundamentalismo norteamericano.¹⁴⁹ No obstante, la formación de relaciones con miembros de las iglesias y

¹⁴⁷ Scott, *La Sal de la Tierra*, 48.

¹⁴⁸ Paulino Ortega, “Entrevista a Paulino Ortega”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 14 de diciembre de 2008, Saltillo, Coahuila, formato digital.

¹⁴⁹ Es decir, buscaron prácticas proselitistas menos agresivas que respondían a las inquietudes políticas y sociales de los estudiantes y la sociedad.

también la innovación del trabajo con universitarios ayudó para que el proyecto continuara. Es difícil definir las características del grupo durante los primeros años, porque algunos cercanos a la familia Pentecost, aun siendo estudiantes, no entendieron bien el planteamiento de un movimiento evangélico militante dentro de la Universidad, como lo fue en otras partes del mundo. Asimismo, no hubo, al menos en la ciudad de México ningún grupo o iglesia evangélica con un trabajo especializado con universitarios. Una razón fue la escasez de universitarios en las iglesias evangélicas, pero aun así Pentecost intentó darse a conocer paulatinamente dentro de las diferentes iglesias, en la búsqueda por estudiantes.¹⁵⁰

Uno de los factores de innovación en México, a imitación del modelo canadiense y estadounidense, fue el campamento. Para Pentecost, establecer un espacio para entrenamiento, recreación, descanso y retiro fue esencial. De hecho, en 1951 la familia Pentecost viajó en carro hasta *Campus in the Woods* en Canadá con tres estudiantes mexicanos.¹⁵¹ Este campamento fue un lugar de entrenamiento que ayudó a forjar la visión de los movimientos estudiantiles en Norteamérica.¹⁵² Una de las razones por las que Compañerismo Estudiantil se constituyó como Asociación Civil en 1956, fue para la compra de un terreno en el área de Valle de Bravo en 1957, que después bautizaron como “Citlali.” Esto fue parte de la iniciativa de Pentecost con el propósito de organizar campamentos. Por otra parte, en 1951 un grupo de estudiantes y profesores en San Luis Potosí contactaron a Pentecost a través de una carta para presentar el movimiento en las iglesias de aquella ciudad. En un informe sobre este hecho, se habló de

¹⁵⁰ Compañerismo Estudiantil en México u otros movimientos de la CIEE en América Latina no fueron los primeros ni los únicos grupos evangélicos que trabajaron con universitarios en el continente. El FUMEC también comenzó su trabajo desde la década de los veinte, pero fueron esfuerzos muy aislados en todo el continente y para 1947 aún no consideraban que existiera un movimiento latinoamericano. Escobar, *La Chispa y la Llama*, 38.

¹⁵¹ De quienes desconocemos sus nombres.

¹⁵² MacLeod, *C. Stacey Woods and the evangelical*, 92.

estudiantes en Puebla y del Distrito Federal, trabajando en conjunto y con un compromiso mayor con el naciente movimiento:

“A Eduardo Pentecost esa carta le cayó como una respuesta maravillosa a las oraciones tuyas y de los estudiantes de México y Puebla, deseosos de compartir con otros la alegría de la comunión, el estudio y la evangelización en la universidad. Precisamente una apertura en San Luis había sido el motivo de sus oraciones en aquel año de 1951. Y lo que ahora venía era una invitación espontánea. La respuesta no se hizo esperar. Cinco muchachos de la ciudad de México hicieron el viaje de doce horas hasta San Luis Potosí. Lo pagaron de su propio bolsillo, y al llegar a destino organizaron dos reuniones para estudiantes y una reunión general para la juventud el domingo en la tarde.”¹⁵³

Observamos destellos de una iniciativa estudiantil creciente y comprometida y los primeros esfuerzos de extenderse a otras ciudades. Ya no sólo fue Pentecost, sino otros más trabajando con una visión más clara de lo que él quiso lograr con los estudiantes. En la carta hay ánimo y emoción expresadas, y consideramos este fue de los pocas oportunidades que hubo de este tipo en aquellos años.

En 1952, se presentó la visita de Stacey Woods, junto a Vincent Craven para celebrar el primer campamento “oficial” de Compa con estudiantes universitarios. Un año después, Pentecost pidió que Compañerismo Estudiantil, A.C. formara parte oficialmente de la CIEE; su petición fue aceptada y se convirtió en el primer movimiento evangélico estudiantil latinoamericano de la CIEE.¹⁵⁴ Esto significó que en la ciudad de México y algunas otras ciudades, hubo grupos de estudiantes trabajando en la evangelización de sus compañeros y organizándose para este fin. En 1954 organizaron una campaña dentro de la UNAM para entrar en contacto con evangélicos, actividad que marcó un perfil de mayor exposición de parte de los estudiantes.

¹⁵³ Escobar, *La Chispa y la Llama*, 47-48.

¹⁵⁴ MacLeod, C. *Stacey Woods and the evangelical*, 147-148.

Los documentos que datan de 1956 y 1957 dejaron constancia de un esfuerzo por formalizar y representar legalmente a un naciente movimiento estudiantil y profesional de cristianos evangélicos que también adquirió mayor institucionalidad. En los documentos oficiales no existió ninguna referencia de que Compañerismo Estudiantil¹⁵⁵, A.C. fuese una agrupación religiosa aunque sí mencionó la búsqueda por el “desarrollo espiritual” de los estudiantes asociados. Estos fueron los objetivos que enumeró la nueva A.C.:

“a) Promover el compañerismo entre todos los estudiantes sin distinción de profesiones, credos políticos o religiosos; b) Velar por el mejoramiento intelectual, moral y material de los estudiantes asociados, facilitando hasta donde sea posible a la Asociación la forma de que el estudiante complemente su preparación técnica con una sólida preparación moral para mejor servir a la Patria y a la humanidad; c) Velar porque el estudiante tenga diversiones y esparcimientos sanos (que en nada lo divaguen de su misión principal, de su preparación técnica) y al efecto, podrá establecer granjas de recreo, promover viajes de estudio o de sano esparcimiento; y en d) En general, velar por salud moral y espiritual de los estudiantes asociados.”¹⁵⁶

Aquí vemos algunas de las cosas que se registraron de manera oficial de parte de Compañerismo Estudiantil, lo cual nos muestra que ocultaron parte de su identidad como movimiento evangélico. Diez años después en una carta a David Currie, quien vino de los Estados Unidos como representante del Moody Institute of Science, pidió un estudio sobre la constitución legal y no recibió buenas noticias. Al parecer no hubo un registro adecuado de las reuniones y los estatutos no se plantearon de manera correcta; los abogados incluso propusieron que se creara otra asociación civil.¹⁵⁷ El problema se encontró principalmente en la organización y la referencia al uso de los recursos, y no en relación con los objetivos. Esto último no mostró

¹⁵⁵ El nombre se le otorgó porque es básicamente la traducción de Intersarsity Fellowship, nombre de los movimientos en Norteamérica, aunque sin el adjetivo “Christian” (cristiano) debido a que se registró legalmente así.

¹⁵⁶ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Primer testimonio de la escritura pública de constitución de Compañerismo Estudiantil,” 22 Agosto 1956, Monterrey, Nuevo León.

¹⁵⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Juan García, Gaspar Sánchez y Raúl Estrada, Bufete Jurídico a David Currie,” 6 Diciembre 1966, Monterrey, Nuevo León.

realmente lo que Compa buscó como institución, pero fue la cara dada ante el Estado, ante la ausencia de reconocimiento legal de las agrupaciones religiosas. Desde ese momento podemos observar que existió un discurso muy distinto entre las actas o minutas de la Asociación, con los boletines e informes del movimiento.¹⁵⁸

Hacia 1963, en un acta extraordinaria de reunión del Consejo de Directores mencionaron la salida de Fred Denton, quien fue el presidente de Compañerismo Estudiantil y también parte de la Sociedad Bíblica. Allí mismo se habló de la llegada y bienvenida a Compa de David Currie, así como de la necesidad de reunirse periódicamente para atender las necesidades de la asociación. En esta breve minuta viene referencia a Miriam Lemcke, de quien hablaremos con mayor amplitud en el siguiente apartado y mencionaron que Denton hizo entrega de todos los documentos de propiedad del campamento en Valle de Bravo al nuevo presidente, el Dr. Briseño.¹⁵⁹ Es importante apuntar, que si bien desconocemos a algunas de las personalidades que se mencionaron en las minutas, algunos fueron hombres de negocios y otros médicos; Denton fue miembro de la Sociedad Bíblica y conoció bien el trabajo de la Comunidad y Currie fue el representante en México del Moody Institute of Science. Con esta última referencia inferimos la razón por la que en 1962 redactaron un documento para crear una Asociación Civil, vinculada con Compa para mostrar “películas científicas” en la Universidad.¹⁶⁰ El Moody Institute of Science fue una idea de algunos evangélicos en los Estados Unidos, encabezados por Irwin Moon, de producir algunas películas, obras y materiales con el propósito de mostrar a través de

¹⁵⁸ Hago esta diferencia entre Asociación (institución) y el movimiento, para marcar que en Compa una cosa fue la cara legal y administrativa y otra la de la iniciativa estudiantil y profesional en el campo escolar. Con esto no quiere decir que no existiera relación entre ambos, porque la formación de la A.C. marcó al movimiento y el movimiento mismo generó agenda para la AC, sin embargo, la distinción es necesaria para comprender mejor a Compa. Por muchos años, no existió reunión formal del Consejo de Directores y poco orden en cuanto a esto, pero el movimiento continuó.

¹⁵⁹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Complemento del acta de Compañerismo Estudiantil Mexicano,” 10 Febrero 1963, Monterrey, Nuevo León.

¹⁶⁰ Archivo de Compañerismo Estudiantil, “Constitución de Películas Científicas,” 1962, Monterrey, Nuevo León.

la ciencia la existencia de Dios y hacer proselitismo religioso.¹⁶¹ En México, y específicamente en Compa, esto fue bajo la influencia de David Currie, porque ahí mismo apuntaron haber discutido sobre el posible lugar para exhibir películas y tener reuniones para los universitarios.

En la escena internacional de la CIEE, 1958 fue un año clave debido al surgimiento y organización del trabajo en otros países latinoamericanos. El congreso llevado a cabo en Cochabamba, Bolivia marcó un hito en la historia de la CIEE en América Latina y proveyó atisbos sobre las expectativas y el futuro de lo que podría ser un movimiento evangélico organizado por países de habla hispana y portuguesa, con una historia muy diferente a Norteamérica. En el congreso surgieron personas, formadas por otros líderes de la CIEE a nivel mundial que influyeron de manera importante a Compa, en su doctrina y práctica religiosa. Entre ellos estuvo Samuel Escobar, René Padilla y Nelly García, quien también radicó en México un par de años. En Cochabamba:

“Se discutió intensamente la base doctrinal sobre la cual iba a desarrollarse la labor que soñábamos para el mundo estudiantil de nuestro continente. Las actas de las sesiones resumen a veces en dos apretadas líneas debates que duraron muchas horas. La Comunidad nos proponía su propia base doctrinal, pero aquellos debates hicieron esa declaración algo nuestro que expresaba adecuadamente las convicciones de nuestro trasfondo eclesiástico y de nuestra experiencia espiritual. Los delegados congregados en Cochabamba representaban a diecisiete grupos esparcidos por nueve países. Únicamente México tenía un movimiento nacional organizado, el cual estaba representando por Ed Pentecost.”¹⁶²

Esta declaración muestra el esfuerzo por definirse y diferenciarse de otros grupos en el continente, aún a pesar de las organizaciones incipientes y la falta de representatividad latinoamericana.

¹⁶¹ F. Alton, “The Moddy Institute of Science,” *Journal of the American Scientific Affiliation*, no. 5 (1953), <http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1953/JASA9-53Everest.html>

¹⁶² Escobar, *La Chispa y la Llama*, 58.

En cuanto a Pentecost, en 1959 IVCF le comunicó que ya no podría sostenerle económicamente, y que haría bien en dejar un liderazgo nacional formado. Entre los miembros del Comité hubo personas con diferentes grados de participación en Compa, algunos de ellos tuvieron algún contacto con Intervarsity en los Estados Unidos o simplemente fueron persuadidos por Pentecost sobre la necesidad de un grupo con estas características. Pero al parecer no tuvieron el suficiente alcance y vinculación con los estudiantes para dar continuidad al trabajo de Pentecost entre los universitarios y mantener los contactos en otras ciudades. Algunos trabajaron más a nivel de la institución y fruto de ello fue la compra del campamento, que se logró a través de donativos de gente vinculada con IVCF en Estados Unidos y Canadá, pero también con fondos nacionales, de personas que apoyaron a Compa de alguna manera. Esta etapa marcó el inicio de este movimiento de estudiantes y profesionistas evangélicos. Con la intención de adoptar los patrones de la naciente Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, probada ahora en tierras mexicanas.

d. Misioneras extranjeras: 1963-1967

Las transiciones de liderazgo en Compa muchas veces marcaron rupturas tan fuertes, que pareciera como si surgiera otro movimiento estudiantil. Para 1963, sin Pentecost en el país, pero con algunos estudiantes, miembros del Comité y profesionistas con intenciones de continuar con el movimiento y el trabajo de la Asociación, comenzó una etapa nueva. La influencia extranjera en esta ocasión vino a través de dos mujeres enviadas por la CIEE a México. La primera que llegó fue Miriam Lemcke a principios de 1963, quien vino de parte de la Iglesia Protestante Asambleas de los Hermanos Libres, de los Estados Unidos, pero con la encomienda de trabajar entre los estudiantes, bajo la supervisión de Stacey Woods y de Intervarsity, con el propósito de

continuar el trabajo de Pentecost.¹⁶³ Ella se ocupó de algunos contactos ya vinculados al movimiento, pero también concentró su trabajo con estudiantes dentro y fuera de la Universidad. Su domicilio, cerca del bosque de Chapultepec en el Distrito Federal, fue el lugar de encuentro para los estudiantes cada viernes, cuando se reunían para estudiar la Biblia.¹⁶⁴

Miriam Lemcke fungió como obrera del movimiento estudiantil, aunque algunos la mencionan como Secretaria General, título para referirse al líder nacional de un movimiento afiliado a la CIEE.¹⁶⁵ Por los datos que tenemos acerca de su participación en Compa, sabemos que hubo continuidad del trabajo a través de los miembros del Comité Nacional proveyendo respaldo legal y de sus primeras acciones para entrar en contacto con la obra estudiantil fue localizar a Donald Blair y David Currie del Comité y de esa manera recuperar cierta formalidad.¹⁶⁶ Ella conoció a los demás miembros del consejo de Directores y les pidió su renuncia, para dar pie a una renovación, pero hubo algunos reclamos de derechos institucionales y dos de ellos se negaron.¹⁶⁷ La cuestión principal era que la mayoría de los miembros se encontraban desvinculados de la obra y el mover estudiantil que había surgido bajo el acompañamiento de Edward Pentecost. Por tanto, el Consejo de Directores de la A.C. se mantuvo distante de lo que fue el Comité Nacional o Administrativo, formado en la década de los sesenta. Lemcke se encargó de cambiar los objetivos del movimiento y de retomar algunos contactos de estudiantes y profesionistas. Su visión era clara, formó a una nueva generación de

¹⁶³ Samuel Escobar, “Entrevista a Samuel Escobar”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 18 de febrero de 2011, Tijuana, Baja California, vía internet, formato digital.

¹⁶⁴ Nelly García, “Entrevista a Nelly García”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 8 de agosto de 2009, Heredia, Costa Rica, formato digital.

¹⁶⁵ Martha Aguilar se refiere a ella como secretaria general, aunque es difícil acuñar el término porque el movimiento aún estaba en proceso de consolidación y era casi inexistente fuera del DF.

¹⁶⁶ Jorge Chao, “Entrevista a Jorge Chao”, entrevistado por Alejandra Ortiz, 11 de agosto 2009, San José, Costa Rica, formato digital.

¹⁶⁷ Martha Aguilar, “Entrevista a Martha Aguilar”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 10 de julio de 2009, México, D.F., formato digital.

estudiantes y los contagió de la visión que estaba forjándose dentro de la CIEE, acerca del proselitismo religioso y la búsqueda de adeptos de una manera más intencionada. A pesar de las diferencias culturales, el rechazo hacia los extranjeros y otros desafíos,¹⁶⁸ pudo identificar a líderes claves y proporcionar literatura evangélica proveniente de la CIEE en América Latina, para así dar lugar a un liderazgo nacional establecido a su salida del país.¹⁶⁹ Bajo esta realidad, vemos la separación entre la institución formal y el movimiento estudiantil, pero también el esfuerzo de Lemcke por armonizar y poner a ambos en la misma dirección con una visión compartida.

Nelly García permaneció menos tiempo en México, con el propósito de formarse y obtener experiencia como obrera con Miriam Lemcke. Ella conoció de la obra estudiantil en Costa Rica al estar en la Universidad y participó en Cochabamba en 1958, evento que marcó el comienzo de la CIEE en América Latina. Su experiencia como estudiante evangélica en el contexto de su país y la ayuda que le significó participar en un grupo estudiantil de este tipo le permitió vincular su fe cristiana con su profesión, comprender la realidad social desde una perspectiva evangélica y aprender a estudiar la Biblia con mayor profundidad. Esto motivó su decisión para dedicarse al trabajo misionero con los movimientos estudiantiles. Por ello, la CIEE le proveyó la oportunidad de ser aprendiz de Lemcke y apoyarla en el trabajo con Compa. Nelly García participó en desafiar a los estudiantes cristianos que se reunían semanalmente a pensar más allá de un “cristianismo cultural” o evangelicalismo. Su experiencia en Costa Rica y en Cochabamba le proveyó una visión más amplia sobre el significado de ser evangélico: no sólo era asistir al templo, entonar ciertas canciones y abstenerse de algunas actividades fuera de la

¹⁶⁸ Escobar, “Entrevista a Samuel Escobar”

¹⁶⁹ Su salida se produjo en 1967 para volver a Estados Unidos y seguir con otros proyectos personales y familiares.

moral evangélica, sino el pensar la fe cristiana de acuerdo al contexto. En Cochabamba se enfatizó sobre la necesidad de renovar una identidad evangélica latinoamericana. En este sentido, Miriam Lemcke, como estadounidense representó un agente extranjero y las diferencias culturales, aparte del contexto teñido de ímpetu nacionalista mostraron dificultades evidentes. Empero, algunos como Jorge Chao, tomaron gran provecho de tenerla como misionera al consolidar su fe como estudiantes, y para comprometerse con el movimiento. En este tiempo Compa, como movimiento, vivió la transición entre un grupo exclusivista y cerrado, a un espacio más abierto al diálogo con no-cristianos en el estudio bíblico y otras actividades que le dieron proyección dentro de la Universidad. En 1966, Nelly García salió de México rumbo a El Salvador para comenzar y consolidar otros movimientos estudiantiles en Centroamérica.

En el caso de Miriam Lemcke, participó también en algunos esfuerzos de parte del Comité por regularizar sus funciones. David Currie pidió una evaluación de la Asociación Civil y recibió noticias recomendándole crear una nueva, debido a la falta de claridad en muchos de los estatutos, la necesidad de modificaciones, así como la falta de registro de las actividades en actas. La carta incluía un análisis exhaustivo de la Constitución y finalizaba con algunas sugerencias para la creación de una A.C. nueva y el traspaso los bienes inmuebles de Compañerismo Estudiantil a la nueva Asociación, por medio de un donativo.¹⁷⁰ Esto no sucedió, pero tuvo un impacto en los años posteriores, observados en los esfuerzos claros para reestructurar al Comité, definir sus funciones y renovar a los miembros. Durante su participación algunos miembros del Comité, aunque no de manera exclusiva, financiaron los eventos del movimiento. Existe evidencia que exploraron algunas formas de recaudar fondos para ciertas

¹⁷⁰ Archivo personal de Paulino Ortega, “Gaspar Sánchez Tapia, Raúl Estrada Franco y Juan García Hareg, a David Currie,” 6 diciembre 1966, Monterrey, Nuevo León.

actividades, principalmente ante la visita de extranjeros a impartir conferencias a la UNAM.¹⁷¹ Ninguno de los miembros que constituyeron la A.C. en 1956,¹⁷² siguieron vinculados a finales de los años sesenta, y David Currie quien fungió como director no estuvo en las actas oficiales.¹⁷³ De esta manera, observamos un claro conflicto en la institucionalidad de Compañerismo Estudiantil que repercute en el movimiento, sobre todo ante la necesidad de un grupo para el soporte económico, que brinde respaldo legal y conozca la situación de los estudiantes. Prácticamente existían dos mesas directivas, aunque una sólo era en actas y la otra en funcionamiento, pero sin reconocimiento legal.

Samuel Escobar realizó su primera visita a México el mismo año que arribó Miriam Lemcke. Él junto con Lemcke, buscaron retomar algunos contactos dejados por Edward Pentecost en la capital y viajaron a Toluca. Posteriormente viajaron juntos hasta la frontera con los Estados Unidos, para después ir en autobús hasta Nyack, Nueva York, dónde se llevó a cabo la asamblea general de la CIEE.¹⁷⁴ En esta asamblea se discutieron asuntos relacionados con la postura que la CIEE tomaría ante el ecumenismo dentro del espectro cristiano, ante la política, la nueva sede de la oficina internacional y el lugar de los nuevos movimientos carismáticos dentro de los grupos, por mencionar algunos puntos. Al principio se manifestaron muy hostiles a trabajar de la mano con grupos no-evangélicos, por las implicaciones teológicas que esto podía tener, refiriéndose más específicamente a los grupos católicos.¹⁷⁵ Con esta actitud, la CIEE se mantuvo sin ceder terreno a las relaciones con la Iglesia Católica, pese a la apertura manifestada

¹⁷¹ Archivo personal de Paulino Ortega, "Campaña de financiamiento," 17 Junio 1964, Monterrey, Nuevo León.

¹⁷² Agapito Ramos, Emigdio Villanueva, Rafael Marroquín, Vinicio Aguilar, Teófilo Treviño y David Villareal.

¹⁷³ Es hasta 1974

¹⁷⁴ Escobar, "Entrevista a Samuel Escobar"

¹⁷⁵ Cabe mencionar que esta realidad fue cambiando con el tiempo y en algunos países fuera de América Latina se comenzó a trabajar más de la mano con grupos católicos carismáticos, principalmente. Aunque esto fue más difícil de verse en Latinoamérica debido a la hostilidad histórica entre ambos grupos.

por el Concilio Vaticano II. Esto no quería decir un bloqueo total a todo tipo de relaciones, pero si llevaba implícito que debía darse sin traicionar el modelo evangélico, y la manera en cómo eso podía interpretarse.¹⁷⁶ En el terreno político Martin Lloyd Jones, un líder de mucho de peso manifestó, que el ser teológicamente conservador no implicaba lo político, y advirtió sobre los riesgos de clasificar como “cristiana” a alguna postura. La cuestión del cambio en la ubicación de la Oficina Internacional se observó con agrado, porque pasó de Estados Unidos a Suiza. Stacey Woods reconocía que los riesgos de una oficina en Norteamérica era una influencia de americanización sobre los movimientos estudiantiles de otros países.¹⁷⁷ Otro punto de mucha controversia fue la cuestión de los movimientos pentecostales y carismáticos evangélicos y su influencia sobre grupos estudiantiles, y en el caso de América Latina fue un elemento de transformación en la composición y naturaleza de los grupos en años posteriores.

En este tiempo surgieron otros grupos estudiantiles de corte protestante en América Latina, como el MEC y la Cruzada. En algunos países del continente donde éstos coexistieron con la CIEE, se marcaron diferencias en cuanto a la forma de trabajo y las convicciones teológicas. El MEC vivió una radicalización en lo político que le diferenció de los objetivos de la CIEE, pero en el caso de la Cruzada y su labor proselitista, tenía más parecido a los objetivos de Compa o la CIEE.¹⁷⁸ Ésta llegó a México en 1962, como una filial de la organización fundada por Bill Bright en los Estados Unidos.¹⁷⁹ Para Stacey Woods la Cruzada Estudiantil fue algo muy americanizado e inclusive los eventos y el movimiento de Billy Graham fue algo con lo que la CIEE no se identificó ni debía identificarse, aún cuando muchos convertidos de sus campañas participaran en el movimiento, MacLeod lo expresa de la siguiente manera:

¹⁷⁶ MacLeod, *C. Stacey Woods and the Evangelical*, 187.

¹⁷⁷ Esta era una preocupación especial de Stacey Woods, de que los movimientos no fueran americanizados.

¹⁷⁸ Escobar, *La Chispa y la llama*, 76-77.

¹⁷⁹ Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, 144.

Pero había algo dentro de toda la operación que parecía terriblemente americano para él. Culturalmente la Billy Graham Evangelistic Association era más parecida a la Cruzada Estudiantil para Cristo que a la CIEE. Con la autopromoción, el posiblemente exagerado número de reporte de convertidos, el desvío de tanta actividad y apoyo de más ministerios aparentemente monótonos, y sobre todo el uso de estrellas, le pareció demasiado americano a Stacey.¹⁸⁰

El mismo autor nos muestra su esfuerzo por diferenciarse y distinguir a la CIEE de otros movimientos, para justificar su presencia. No sólo el estilo americano de Cruzada era algo que la CIEE, y en específico Compa, vieron con desagrado, sino que también su manera de buscar adeptos les pareció muy agresiva.¹⁸¹ Aparte, el grupo era muy pequeño y una de sus labores principales eran las relaciones públicas con las iglesias, aún cuando no hubiese un grupo estudiantil formado, lo opuesto a Compa. Samuel Escobar señaló que a pesar de las diferencias algunos miembros de la CIEE pasaron a formar parte de Cruzada y en el caso de México Sergio García fue uno de ellos.

Sobre el contexto universitario en estos años, es importante al menos tener idea de las condiciones. Considerar la situación de la Universidad Nacional provee algunas pautas para comprender la relación entre los estudiantes del movimiento y las universidades. El hecho de que Compa comenzara sus actividades en la UNAM proporciona algunas directrices para el trabajo en otras escuelas y su respuesta ante la hostilidad y los desafíos. También es útil examinar esta cuestión, ya que la formación del movimiento se gesta bajo la problemática generada entre la Universidad Nacional y el estado mexicano, permitiéndonos comprender el contexto en el que Compa se desarrolló, y observar a la universidad como un actor social con el cual hay una constante interacción. Compa respondió a las necesidades de los universitarios evangélicos, que

¹⁸⁰ MacLeod, *C. Stacey Woods and the Evangelical Rediscovery*, trad. Alejandra Ortiz Chacón, 185.

¹⁸¹ Chao, "Entrevista a Jorge Chao" Para Jorge Chao la Cruzada no entraba en un diálogo con las personas a quienes quería convertir y tuvo un acercamiento a través de folletos, películas y discursos organizados para el debate.

a su vez se encontraban confrontados a la compleja realidad universitaria, y es ahí donde obtiene su pulso de lo social. No todo estaba en relación a la Universidad Nacional, pero ahí se generaban fuerzas con algún alcance que habrían de transformar a la sociedad en general.

“La gravitación de las distintas visiones del mundo en los espacios universitarios, generó también una visión de la universidad misma y de sus funciones sociales y políticas, de donde surgieron los proyectos modernizadores de sociedad y Estado, de moral, de sexualidad, de belleza y de rigurosidad científica; de lo permitido y de lo prohibido, de lo posible y sobre todo de lo caduco. Este gran cambio cultural se va fermentando, paciente en el campus de la Ciudad Universitaria durante la década de los sesenta.”¹⁸²

En esto reconocemos la importancia de las universidades en la sociedad, a través de los individuos que recibe y forma. Así mismo, vemos el interés de la CIEE en penetrar en los espacios universitarios y ayudar a los estudiantes evangélicos a involucrarse e influenciar con sus ideas religiosas.

En cuanto a la UNAM, desde 1944 se estableció un *modus vivendi* entre gobierno y Universidad en México, después de un largo periodo de pugnas en la búsqueda de la autonomía universitaria.¹⁸³ Para 1946, durante el sexenio del presidente Miguel Alemán Valdez, comenzó la construcción de Ciudad Universitaria, que culminó en 1952. El presidente incluyó a muchos estudiantes universitarios en su gabinete, pero hubo muchas cosas criticables y dudosas. Silva Herzog proveyó algunas palabras acerca del sexenio y sus repercusiones en la Universidad. Él advirtió que debido a la propaganda anticomunista de los Estados Unidos la Guerra Fría se hizo más presente en México, ocasionando la separación de la izquierda. Esto llegó al contexto universitario, como parte del mundo, donde también hubo una polarización y radicalización de la

¹⁸² Ricardo Pozas, *Universidad Nacional y Sociedad* (México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM, 1990), 16.

¹⁸³ Jesús Silva Herzog, *Una historia de la Universidad de México y sus problemas* (México: Siglo veintiuno, 1979), 73.

izquierda y la derecha y se señalaba a cualquiera que tuviera tintes de progresismo, como comunista.¹⁸⁴

En 1948, tomó posesión de la rectoría de la UNAM Luis Garrido, pero no sin enfrentarse a la inconformidad de diversos grupos.¹⁸⁵ Como una parte del mensaje al tomar su cargo mencionó: “*En la Universidad rige legalmente y vive de hecho, sin ninguna limitación, el principio de la libertad de cátedra. Nadie es ni será molestado por la fe que profese.*”¹⁸⁶ Este tema pareció muy importante recalcar en medio de un contacto convulsionado y lleno de idealismos. Fue allí donde Compa se insertó e intentó hacer uso de este discurso como parte de su experiencia dentro de la Universidad.

Para describir esos tiempos en América Latina, René Padilla lo sintetizó en las palabras “tensión social.”¹⁸⁷ Para 1966 los movimientos de la CIEE ya tenían más clara su labor misionera y eso les permitió definir los desafíos que enfrentarían como movimiento universitario evangélico.

“Hacia 1966 el desafío del marxismo y de la izquierda nacionalista en general ha dejado de ser sólo ideológico y político. Ha entrado en el terreno del conflicto armado. La guerrilla como posibilidad de acceder al poder y transformar al mundo se ha vuelto de pronto una doctrina y una práctica sumamente atractiva, especialmente en las universidades. Todas las preguntas acerca de la violencia y la subversión tocan de una u otra manera el terreno de la teología y la enseñanza bíblica.”¹⁸⁸

También surgieron diferentes expresiones de las teologías de la liberación en la iglesia católica. Todo esto evidencia un espíritu revolucionario, que tuvo influencia en el contexto estudiantil de manera específica. Para las iglesias evangélicas este fue un desafío, que los estudiantes en el seno de la CIEE enfrentaron al tener que definir posiciones, pero a su vez implicó que los

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 75.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 100.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 102.

¹⁸⁷ Escobar, *La Chispa y la llama*, 86.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, 86.

movimientos como Compa debieron delinear su relación ante las tensiones sociales, las nuevas expresiones del catolicismo, el ímpetu estudiantil revolucionario, contrapuesto a la indiferencia de las iglesias evangélicas y su sospecha de los estudiantes universitarios con compromiso social.¹⁸⁹

Una de las actividades que marcaron a Compa en esta etapa fue la visita del suizo Hans Bürki, como conferencista enviado por la CIEE a varios países de América Latina en 1965. En el caso de Compa, el comité administrativo, de la mano con Miriam Lemcke organizó su llegada y actividades en la Ciudad de México, que incluyó una reunión con pastores de iglesias evangélicas de la ciudad, un tiempo de charlas y capacitación con los estudiantes del Compa para prepararles para las conferencias dentro de la Universidades y las conferencias.¹⁹⁰ Algunos de los temas fueron sobre Nietzsche, el humanismo, el existencialismo, el nihilismo y la ética sexual del siglo XX.¹⁹¹ Su visita significó un parteaguas para el grupo estudiantil en la UNAM. Vieron la posibilidad de dialogar de forma inteligente asuntos de la realidad social y de la filosofía desde una perspectiva cristiana y compartir su fe de esa manera. Hans Bürki fue uno de los varios recursos humanos que la CIEE promovía dentro los movimientos nacionales para ayudar a los estudiantes a profundizar en su fe y desafiarlos a vivirla públicamente.

Su estilo de exposición, su manera de acercarse al texto bíblico, su vasta cultura literaria y filosófica, así como su capacidad pastoral para involucrar a cada interlocutor en un diálogo existencial y personal, eran algo inédito en las aulas universitarias.¹⁹²

No solamente dialogó con estudiantes y maestros acerca de la fe cristiana y otros temas, también tomaba tiempo con los estudiantes cristianos para comunicar el propósito de sus charlas y

¹⁸⁹ José Alcántara, “Entrevista a José Alcántara”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.

¹⁹⁰ Archivo personal de Paulino Ortega, “Visita a México del Dr. Hans Bürki,” 1965, Monterrey, Nuevo León.

¹⁹¹ Archivo personal de Paulino Ortega “Anuncios para la reunión del Compañerismo,” 5 Junio 1965, Monterrey, Nuevo León.

¹⁹² Escobar, *La Chispa y la llama*, 79.

animarlos a pensar su fe. Esto provocó reacciones y muestras de intolerancia entre la comunidad universitaria; fueron asediados por un joven que era dirigente del grupo católico más derechista y agresivo, quien puso gas lacrimógeno en el aire acondicionado.¹⁹³ El incidente no pasó a mayores, pero hizo evidente la oposición de otros grupos, aunque esto no fuera parte de la vivencia cotidiana.

Durante la visita de Bürki buscaron la oportunidad de tenerle en algunas iglesias evangélicas de la ciudad de México y prepararon una cena especialmente para pastores que conocían del movimiento¹⁹⁴. La relación con las iglesias muchas veces fue difícil. Aún cuando los primeros contactos surgieron dentro de ellas, algunos líderes y pastores tuvieron recelo de un ministerio con estudiantes y vieron con sospecha a cualquier grupo que aglutinara estudiantes fuera de las paredes de los templos. Aún así, la mayoría de las iglesias evangélicas, no brindaban atención específica a universitarios. Por esa razón, Compa de alguna manera satisfizo una necesidad en el campo evangélico, y se mantuvo vinculado de manera cercana a través de la participación de sus miembros. Hubo inclusive pastores que reconocieron la incidencia de Compa y lo apoyaron, como Rolando Gutiérrez¹⁹⁵ un reconocido pastor bautista.¹⁹⁶ Como hemos mencionado, el clima social de ese tiempo era de agitación, la mayoría de los estudiantes de Compa no estuvieron en las filas de la política estudiantil ni fueron parte de las manifestaciones sociales contra el gobierno, no obstante se encontraron con la misma necesidad de entender y

¹⁹³ Chao, "Entrevista a Jorge Chao",

¹⁹⁴ Archivo personal de Paulino Ortega, "Donald Blair Rivas y Miriam B. Lemcke a Pastor de la Iglesia Evangélica Sarón," 7 Junio 1965, Monterrey, Nuevo León.

¹⁹⁵ Pastor bautista nicaragüense radicado en México, presidente de la FTL de 1984 a 1992. También fue maestro universitario en algunas universidades de la ciudad de México, como la UNAM. Víctor Rey, "Víctor Rey entrevista a Rolando Gutiérrez Cortés," *Fraternidad Teológica Latinoamericana*, http://www.ftl-al.org/index.php?option=com_content&view=article&id=77:victor-rey-entrevista-a-rolando-gutierrez-cortes&catid=2:noticias&Itemid=52

¹⁹⁶ Escobar, "Entrevista a Samuel Escobar",

afrontar la realidad social y estudiantil de una manera comprometida, tratando de ver qué papel jugaba su identidad como evangélicos. Ese fue uno de los desafíos a los que se enfrentó la CIEE en toda América Latina, y que las iglesias no lograron responder o en muchos casos, por la tradición fundamentalista heredada de las iglesias evangélicas norteamericanas, no estuvieron preocupadas por hacerlo.

Durante la participación de Miriam Lemcke, varios estudiantes y profesionistas de Compa participaron en eventos regionales y continentales de la CIEE. En gran medida, esta fue una de las causas por las que la obra estudiantil se consolidó con una visión clara, aun cuando las distancias geográficas entre los grupos representó un desafío. En 1966 la CIEE organizó un seminario continental de capacitación y Miriam Lemcke viajó a Perú con cinco estudiantes mexicanos, entre los que estaban Jorge Chao y Dina Saldivar. Este evento fue clave para la continuidad de la obra porque estaban los que habían participado en Cochabamba en 1958 y otros personajes claves del continente. En el seminario continental se modelaba una pedagogía donde todos convivían y aprendían en comunidad y unos de otros. Samuel Escobar lo explica de la siguiente manera:

“Algunas actividades de los seminarios implican un juego interdisciplinario con múltiples aportes que tiene posibilidades tremendas para el tipo de teología laica que es tan necesario en nuestro continente...incluyen también un esfuerzo educativo en el campo de la responsabilidad social del estudiante creyente, y la participación en proyectos prácticos de evangelización y servicio, en contacto con las iglesias del país en que se realiza el evento... Tanto la evangelización como el crecimiento y la acción de servicio y responsabilidad social, se entienden a partir de estas nociones bíblicas básicas: koinonía y discipulado.”¹⁹⁷

¹⁹⁷ Escobar, *La Chispa y la llama*, 88.

En este sentido, vemos nuevamente el deseo de innovar para distinguirse y responder a lo que los líderes de la CIEE creyeron ser los desafíos principales en América Latina. A finales del 1966 otro grupo participó en Urbana,¹⁹⁸ una convención misionera estudiantil que ha sido un evento clave para el envío de misioneros norteamericanos a diversas partes del mundo, y viajaron en autobús hasta Illinois en los Estados Unidos; para este tiempo Jorge Chao ya jugaba un rol como obrero de los estudiantes.

La CIEE fue clave en proveer recursos humanos para la capacitación del liderazgo de los movimientos estudiantiles en América Latina, y también los espacios de formación y capacitación para los líderes nativos. Samuel Escobar y René Padilla, como líderes del movimiento supieron la importancia de invertir en personas clave para dar continuidad al proyecto en el continente, y esa fue también la situación en México a través de las visitas y de los espacios para que personas como Jorge Chao y Dina Saldivar fueran expuestas a la gente y al estilo de enseñanza brindado por la CIEE. La participación en eventos latinoamericanos permitió la continuidad de la obra y a su vez ayudó a seguir en la renovación de esa identidad evangélica que a Samuel Escobar y René Padilla tanto les preocupó. En un continente y en una Comunidad donde los principales agentes misioneros habían sido norteamericanos imperó la necesidad de no adoptar modelos, sino buscar una forma de vivir la misión evangélica en el contexto universitario y social de Latinoamérica de manera más autónoma.

e. Hacia la conformación de un movimiento nacional

En este apartado estaremos considerando principalmente la trayectoria de algunos de los principales líderes de Compa y personas que influyeron en su comienzo. Explicaremos el porqué definimos Compa como un movimiento social y religioso, así como el inicio de su proceso de

¹⁹⁸ En esa ocasión el orador principal fue Billy Graham.

institucionalización y organización. Comentaremos y ampliaremos sobre algunos factores claves para la formación de la identidad del movimiento, los cuales serían marcas distintivas en los siguientes periodos.

Entre algunos de los personajes principales y sus trayectorias, estuvieron Stacey Woods, Edward Pentecost y los miembros del Comité como un actor colectivo en los inicios y posteriormente Miriam Lemcke, Nelly García y Jorge Chao de quien se hablará con mayor profundidad en el siguiente capítulo. Hemos hablado sobre el australiano Stacey Woods y el papel que jugó para establecer una concepción sobre el evangelicalismo en Norteamérica. En su biografía escrita por Donald MacLeod, se le describe como un hombre excéntrico, visionario y muy contrastante con los líderes evangélicos que se encontraron en los extremos del fundamentalismo y el liberalismo.¹⁹⁹ Así que su trabajo fue ayudar a los estudiantes y docentes evangélicos de corte fundamentalista a dialogar con la realidad universitaria, con el afán de evangelizar, pero sin dejar de lado la seriedad teológica.²⁰⁰ Tuvo una gran capacidad para relacionarse con otros, lo que le ayudó a posicionar su visión y objetivos para que otros se apropiaran de ellos. MacLeod logra desmitificar a este pionero de la CIEE, al mostrar sus faltas y carencias, pero a su vez sus profundas convicciones religiosas, cómo cambió para adaptarse a los contextos y trabajó hasta el cansancio, en detrimento de otras áreas de su vida. Esto fue clave para la obra en América Latina porque promovió el entrenamiento de líderes, le dio libertad a los liderazgos nacionales y animó el desarrollo de una teología evangélica y latinoamericana para una fe pensada.²⁰¹

¹⁹⁹ MacLeod, C. *Stacey Woods and the evangelical*, 18-19.

²⁰⁰ *Ibíd.*, 27.

²⁰¹ *Ibíd.*, 173.

Su discípulo, Edward Pentecost, trajo consigo la influencia de Woods, pero no pudo seguir el modelo que funcionó en los Estados Unidos. Su entrada a México como estudiante de maestría muestra el ímpetu evangelístico y misionero de Pentecost, además de su heterodoxia pues el modelo misionero tradicional se limitaba a funcionar dentro de los límites establecidos por las instituciones religiosas. En entrevista a su esposa, Margaret Pentecost, ella mencionó que para ellos el trabajo de iniciar obra estudiantil en México fue el probar diferentes estrategias hasta encontrar cuales funcionaron para el contexto de aquellos años en la Ciudad de México. Su trabajo fue con pocas personas, muy limitado en el campo universitario y también entre las iglesias evangélicas y fue algo que hicieron como familia, abriendo su casa a los estudiantes y viajando con sus hijos a campamentos.²⁰² Pentecost no logró pasar la visión de formar un grupo de estudiantes evangélicos que hicieran proselitismo dentro de la universidad, pero logró establecer algunos vínculos entre la CIEE y algunos mexicanos como Paulino Ortega y personas del Consejo de Directores. La compra del campamento fue uno de sus proyectos y un elemento que afianzó al movimiento, aunque también le trajo complicaciones posteriores. Ser extranjero implicó desventajas en este tiempo, para él y su familia porque eran vistos con sospecha, promoviendo un proyecto innovador que no siempre encontró eco en las iglesias. A su salida, el Consejo de Directores no quiso que se fuera porque no podían asumir el liderazgo de un grupo en formación, pero él no pudo continuar en México sin financiamiento y una familia a los cuales proveer.²⁰³

Entre los miembros del Consejo de Directores, como hemos mencionado, estuvieron principalmente hombres de negocios y reconocidos en el mundo evangélico. Ellos estuvieron dispuestos a apoyar la compra de un campamento y constituir una Asociación Civil, pero no fue

²⁰² Pentecost, “Entrevista a Margarte Pentecost”,

²⁰³ *Ibíd.*,

posible mantenerles cerca del naciente movimiento entre estudiantes, ante la falta una visión compartida y su poco tiempo disponible. Este modelo de Consejo de Directores alejado del movimiento fue un problema desde el principio y se vio más claro con Miriam Lemcke cuando ella tuvo que constituir a un Comité Administrativo (conocido posteriormente como Comité Nacional) para no dejar sin cabeza a la institución en surgimiento, y tener un respaldo en relación a decisiones de la propiedad, en materia de recursos y apoyo ante instancias, como las iglesias evangélicas. Desde este periodo se sentó el precedente de tener un Consejo de Directores participando sólo con sus nombres en las actas y un Comité Administrativo tratando de constituirse en el Consejo de Directores, pero en constante renovación.

Miriam Lemcke, también estadounidense, fue quien logró establecer una visión más clara entre los estudiantes de lo que fue un movimiento estudiantil evangélico. Su experiencia directa con IVCF en los Estados Unidos le dio esa posibilidad, al igual que sus contactos con la CIEE, y lo que puso a disposición de otros para lograr una visión compartida. Ella enfrentó desafíos culturales importantes pero aún así logró incidir en algunos estudiantes como Jorge Chao. Las reuniones en su casa tuvieron un corte más formal y rígido, siguiendo la cultura de los estudiantes universitarios de Estados Unidos, y con la consideración de que Lemcke era al menos diez mayor en edad que los estudiantes que participaron de Compa.²⁰⁴ Su regreso a Estados Unidos fue para contraer matrimonio por segunda vez, pues había quedado viuda tiempo antes de venir a México, y fue evidente que ella no permanecería por mucho tiempo porque el objetivo de la CIEE fue lograr la consolidación de los movimientos en manos de nacionales. Nelly García por su parte, fue recién egresada y como costarricense se identificó con los estudiantes mexicanos, logrando pasar la visión de lo que podía ser un estudiante evangélico de una manera

²⁰⁴ García, “Entrevista a Nelly García”,

menos formal. Su trayectoria fue dentro de los movimiento estudiantiles en Centroamérica, antes y después de su participación en Compa. Fue miembro fundador del movimiento en Costa Rica y posteriormente apoyó a los movimientos centroamericanos de la CIEE. Cuando dejó de participar directamente, dedicó su vida al trabajo académico y docente, y siguió vinculada con los movimientos de la CIEE hasta la actualidad.

En cuanto al hecho de entender a Compa como un movimiento social y religioso, existen algunos aspectos que podemos mencionar, aclarar y afirmar y que se dirigen hacia ese punto y la forma en que desarrolla su proceso de institucionalización. Por un lado, el surgimiento del movimiento se da por extranjeros que trajeron un modelo, pero no encontraron el mismo eco que en Estados Unidos y Canadá. El contexto fue diferente y el campo religioso evangélico mexicano manejó otras ideas fundamentales sobre el cristianismo, que no incluyeron a la Universidad. El contar con pocas personas que tuvieran alguna idea clara sobre la razón de ser una agrupación de cristianos universitarios, dejó a Pentecost con la complicada labor de forjar un movimiento con objetivos claros y exportados de la CIEE, pero a la vez buscando ser relevante para el contexto mexicano. Así que la parte del movimiento con objetivos definidos se consolidó hasta la llegada de Lemcke y García. Lo que Pentecost logró fue la formación del Consejo de Directores, creando una institución que posteriormente cobijó al movimiento estudiantil, pero que en principio fue solo un club social alejado del *ethos* de la CIEE. Así que el movimiento se formó, pero también se transformó con el tiempo, a través de la interacción con personas que definieron una *identidad proyecto*,²⁰⁵ de las relaciones con otros estudiantes en otros contextos, de la capacitación de la CIEE a través de eventos y personas y de la influencia de la literatura.

²⁰⁵ Este concepto de Castells ayuda a explicar la formación de la identidad de Compa en sus inicios, porque nos deja ver que establece una manera de entender la fe cristiana, la cual se va gestando ante la necesidad de los estudiantes evangélicos que entraron en contacto con Edward Pentecost, Miriam Lemcke y Nelly García. La gestación del

Entre algunos de los elementos de identificación fueron el estudio bíblico, las actividades de proselitismo evangélico y el compañerismo, y posteriormente la definición e importancia del estudio bíblico inductivo²⁰⁶. Prácticas como ésta fueron elementos que la misma CIEE adoptó como rasgo distintivo en el desarrollo de su propia historia y conformación como agrupación latinoamericana, pues marcaron un uso y manejo de la Biblia, así como el tipo de conferencias y literatura. En el siguiente apartado veremos con mayor detalle las prácticas que la misma CIEE fue asumiendo y propagando en los movimientos latinoamericanos, las cuales Compa aplicó dentro de su contexto.

movimiento es lento y con pocas personas involucradas, pero logra dar seguimiento debido a la necesidad que cubre en el panorama evangélico.

²⁰⁶ El estudio bíblico con el método inductivo es una forma de estudio de la Biblia, que requiere de observación detallada, considera el contexto histórico para una interpretación adecuada y lleva a una aplicación después de los pasos anterior. Su presentación no es de manera unilateral, pues conlleva un diálogo o discusión sobre algún pasaje de la Biblia entre todos los participantes, con alguien dirigiendo.

3. El movimiento y sus líderes (1967 a 1987)

a. El primer líder nacional: 1967-1971

Para 1967, posterior a la salida de Miriam Lemcke, Jorge Chao asumió oficialmente el cargo como el primer Secretario General de Compa y a diferencia de los que le antecedieron, fue el primer líder nacional mexicano. Con Jorge Chao se observó mayor desplazamiento en términos geográficos y apropiación del significado del movimiento por parte de los estudiantes. Esto se observa claramente en el tipo de actividades, como células de estudio bíblico, conferencias evangelísticas a partir de temas sociales relevantes y campamentos, promovidas por ellos en diferentes ciudades y el tipo de eventos planeados en las juntas nacionales.²⁰⁷ El contexto universitario de estos años fue muy convulsionado, pero los participantes de Compa se mantuvieron en gran medida ajenos a la política universitaria y los conflictos con el gobierno. No obstante, algunos que participaron en el movimiento durante esos años tuvieron fuertes inquietudes sociales que dejaron su marca en las actividades del grupo, especialmente en Puebla. Por otra parte, la revista *Certeza* y algunas publicaciones de la editorial de la CIEE también promovieron un compromiso social que se cristalizó algunos años después.

Para entender un poco sobre este periodo resulta útil esbozar la historia de Jorge Chao desde sus primeros contactos con Compa. Él se vinculó por primera vez con Miriam Lemcke durante su segundo año de carrera en Ingeniería Química en la UNAM en 1964. Él ya era evangélico y su acercamiento fue a través de la Iglesia de los Hermanos Libres en Tacubaya.²⁰⁸ Empezó a asistir a los estudios bíblicos que ella realizaba en casa y le gustó mucho porque no era agresiva al enseñar Evangelio, pero lo hacía con seriedad. Contrastaba con el espíritu de algunas

²⁰⁷ Archivo personal de Paulino Ortega, “Información de las actividades evangelísticas del Compañerismo Estudiantil de Torreón,” 1970, Monterrey, Nuevo León.

²⁰⁸ Chao, “Entrevista a Jorge Chao”,

iglesias de la época y el acercamiento era más adecuado para los estudiantes universitarios que gustaban del diálogo y la oportunidad de dudar y pensar la fe. Lemcke le enseñó a estudiar la Biblia de forma más profunda y le fue capacitando al brindarle recursos para su formación en el conocimiento bíblico y otros temas de la fe cristiana. Participó como líder en una célula en Química y allí tuvo la oportunidad de ver la conversión al cristianismo de algunos estudiantes y amigos.

Aparte de las reuniones semanales dentro de la Universidad, en las reuniones de cada sábado en casa de Lemcke, asistían al menos treinta estudiantes y se dividían en grupos para estudiar la Biblia.²⁰⁹ Fue un tiempo de aprendizaje, convivencia y capacitación. Como estudiante, también participó en un Encuentro de Capacitación Regional para Centroamérica en 1966 en Costa Rica, y posteriormente en 1968 en Guatemala y con el apoyo en la organización en México en 1970.²¹⁰ Asistió al primer curso de Capacitación Continental en Lima, junto con otros estudiantes mexicanos en 1966. Cuando asumió la Secretaría General en 1967 tenía 22 años y aún estaba en el proceso de obtener su título universitario,²¹¹ pero estuvo dispuesto a asumir el compromiso ante la salida de Lemcke.

Al observar sus informes y agenda de trabajo, vemos la diversidad de actividades y eventos en los que Chao participó. Viajó acompañando a líderes y estudiantes en otros estados, estableció contactos a través de iglesias, compartió conferencias acerca de la relación entre la realidad social y el Evangelio, y estuvo presente en juntas y reuniones para formalizar al Comité Nacional. Durante su tiempo de servicio en la obra estudiantil, se organizaron congresos nacionales estudiantiles en diferentes partes del país donde había grupos. En esos años, existió

²⁰⁹ *Ibíd.*,

²¹⁰ *Ibíd.*,

²¹¹ *Ibíd.*,

movimiento en Coahuila, Puebla, Estado de México, Distrito Federal, Jalisco, Tamaulipas, Oaxaca, Yucatán y Veracruz. En algunos lugares la obra se consolidó y contó con el apoyo de algunas iglesias o líderes con una clara visión del propósito de Compa, pero en otros fue necesario visitar constantemente y retomar los contactos, como el caso de Nuevo León, Durango, San Luis Potosí y Chihuahua.²¹²

En 1968 Samuel Escobar visitó México, específicamente las ciudades de Guadalajara, Puebla, la Ciudad de México y Tampico, promoviendo conferencias como “Diálogos entre Cristo y Marx”. Posteriormente, estuvo Hans Bürki de nuevo en la Ciudad de México y en Veracruz, y en una reunión con líderes estudiantiles de los grupos activos del país. Asimismo, se recibió gente de la CIEE, y se enviaron entre 1968 y 1969, alrededor de ocho estudiantes y profesionistas a Guatemala y dos a Guayaquil, Ecuador para recibir capacitación. Casi todas estas actividades fueron financiadas por profesionistas que participaron en el movimiento o misioneros como Carol Waltz, en Puebla, que estuvieron involucrados con el trabajo estudiantil evangelístico.²¹³ El Comité Administrativo²¹⁴, del cual hablaremos más adelante, tuvo, entre otros propósitos, recaudar fondos para la participación de los estudiantes y asesores en los eventos. Martha Aguilar participó como tesorera por muchos años, desde que conoció a Compa en la Sociedad del Esfuerzo Cristiano –grupo juvenil de la iglesia presbiteriana- y comentó que las metas financieras siempre parecieron imposibles: “...cuando me di cuenta ya era la tesorera de un grupo de locos soñadores, que me asustaban porque se fijaban metas que me parecían inalcanzables.”²¹⁵ Y esa fue parte de la realidad del movimiento, que siempre tuvo grave

²¹² Archivo personal de Paulino Ortega, “Calendario de actividades del srio. General,” 11 Agosto 1968, Monterrey, nuevo León.

²¹³ Archivo personal de Paulino Ortega, “Junta del Compañerismo,” 6 Octubre 1968, Monterrey, Nuevo León.

²¹⁴ Al cual nos referiremos como Comité Nacional de ahora en adelante.

²¹⁵ Martha Aguilar, “30 años de militancia,” en *En Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15 (2002): s/n.

deficiencia en los recursos financieros. Eran pocas personas sosteniendo un movimiento con una necesidad creciente de pagar a más asesores y apoyar a más personas para salir a eventos de formación.

Los informes de las juntas permiten ver de manera más detallada cómo estuvo organizado el trabajo, al menos en la Ciudad de México. Entre sus acciones hubo algunas actividades sociales, excursiones, comidas para dar a conocer el propósito del ministerio a las iglesias, atención cercana a los grupos en las prepas, trabajo entre los graduados para que estos apoyaran la obra estudiantil en otras partes de la república, y preparación de visitas de los conferencistas enviados por la CIEE. Por otra parte, también se atendieron las necesidades de la oficina y ocuparon voluntarios para hacer labores administrativas. Los recursos estuvieron principalmente invertidos en personas como Chao que laboraron en Compa y en la renta de un espacio para las reuniones fuera de la universidad.²¹⁶ Para 1970 Carmen Pérez estuvo trabajando medio tiempo con Compa en el Distrito Federal. Su labor principal como asesora local fue la visita y pastoreo de los estudiantes y las células de estudio bíblico en algunas universidades de la Ciudad de México, la búsqueda de nuevos contactos para líderes estudiantiles, la formación en la fe de los estudiantes, la elaboración de material de estudio bíblico y promoción de literatura evangélica. En ese tiempo se elaboró un boletín con información del movimiento para promocionarlo en las iglesias.²¹⁷

A Jorge Chao también le tocó impulsar al Comité Nacional para que se reorganizara; desde la década de los sesenta se produjeron esfuerzos por formar un nuevo comité con nuevos

²¹⁶ Archivo personal de Paulino Ortega, “Junta de graduados del Compañerismo en su reunión de negocios,” 5 Agosto 1968, Monterrey, Nuevo León.

²¹⁷ Archivo personal de Paulino Ortega, “Acta,” 26 Abril 1970, Monterrey, Nuevo León.

miembros profesionistas de Compa, y específicamente en 1968 se comenzó a formar una constitución para una nueva Asociación.²¹⁸ Hacia 1970 se hizo una revisión informal acerca de la historia del Comité Nacional, su formación, aportes y beneficios.²¹⁹ El Comité fue clave en los inicios con Pentecost, porque fue a través de estos “hombres de negocios” que se formó la Asociación Civil y adquirieron el terreno del Campamento en Valle de Bravo. Sin embargo, la mayoría de ellos no siguieron vinculados al grupo estudiantil. Fueron personas muy ocupadas, que no tenían clara la visión del movimiento. Por esa razón desde 1968 comenzó un proceso de reorganización para renovar los miembros y clarificar propósito y objetivos del comité. Alfonso Juárez, quien fue parte de esta renovación comentó lo difícil de este momento. *“Junto con Martha Aguilar me tocó ir a que los “viejos socios” nos firmaran papeles de transferencia para que el “nuevo” grupo se hiciera cargo del campamento...Recordemos que era la época violenta de 1968-1972, y no era fácil hacer cambios en una asociación civil de estudiantes.”*²²⁰ Aquí vemos como la sospecha y las luchas de poder se hicieron presentes en diferentes momentos de la historia de Compa, aunque a diferentes niveles. René Padilla, quien en ese tiempo fue secretario general para la CIEE en América Latina les recomendó a los interesados reunirse semanalmente para salir de las crisis y tomar camino. Esta situación no fue ajena a otros movimientos y en el documento se menciona brevemente el caso de Brasil.²²¹

Jorge Chao promovió una consulta en relación al Comité y allí se definieron algunas pautas del tipo de apoyo que se pediría a los miembros, desde el sostén financiero, lugares para reunión y hospedaje, becas para eventos, hasta el apoyo espiritual y moral, así como donativos de

²¹⁸ Archivo personal de Paulino Ortega, “Junta de graduados del Compañerismo,”

²¹⁹ Archivo personal de Paulino Ortega, “Realidad Actual,” 1970, Monterrey, Nuevo León.

²²⁰ Alfonso Juárez, “Muchas anécdotas,” en *En Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15 (2002): s/n

²²¹ Archivo personal de Paulino Ortega, “Realidad Actual,” 1970, Monterrey, Nuevo León.

libros, entre otras cosas. En un acta fechada en 1970 se mencionan algunos de sus miembros²²² y también un folleto que ellos elaboraron para hablar sobre el Comité.²²³ Este folleto se elaboró para proveer un fundamento teológico, así como toda una argumentación bíblica sobre la responsabilidad de aquellos que quisieran participar; la idea fue no repetir el error de incluir a personas que no estuvieran comprometidas con la obra estudiantil evangélica.²²⁴ Por este motivo, el Comité por mucho tiempo funcionó separado del Consejo de Directores de la Asociación Civil, quienes fueron el rostro legal de Compañerismo Estudiantil, pero sin estar vincularos al movimiento. Finalmente, el propósito fue que el Comité Nacional asumiera la responsabilidad legal de la Asociación.

El contexto social y universitario en el que los grupos estudiantiles de Compa trabajaron durante la década de los sesenta estuvo muy radicalizado y los estudiantes participantes en la política estudiantil fueron principalmente de tendencia marxista²²⁵. Algunas iglesias evangélicas vieron con sospecha a los estudiantes y temieron la influencia del marxismo en sus jóvenes. En la mayoría de las iglesias evangélicas hubo una polarización entre grupos “liberales” y “conservadores”, es decir, los que buscaban la continuidad con el protestantismo liberal y el dar aplicación al Evangelio Social, y aquellos que se identificaban más con el fundamentalismo y el pietismo. Según Bastian, las iglesias protestantes de corte liberal perdieron fuerza y surgieron iglesias pentecostales con un énfasis más espiritualizante que buscaban la conversión individual sin mayor atención en las implicaciones político-sociales del quehacer evangélico.²²⁶ No obstante, las expresiones evangélicas no debieran dividirse solo entre liberales y conservadoras,

²²² Jorge Chao, Paulino Ortega, David Noguero, Carmen Pérez, Martha Aguilar, Enedina Vázquez y Loyda Arista.

²²³ Archivo personal de Paulino Ortega, “Acta,” 10 Mayo 1970, Monterrey, Nuevo León.

²²⁴ Archivo personal de Paulino Ortega, “¿Qué es el comité administrativo? De Compañerismo Estudiantil Mexicano,” 1970, Monterrey, Nuevo León.

²²⁵ Alcántara, “Entrevista a José Alcántara”,

²²⁶ Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, 222.

debido a que el evangelicalismo es mucho más complejo. Al menos en Compa, el ser evangélico llevó consigo una preocupación social, y no sólo había participantes de iglesias con una tradición liberal, sino también algunos pentecostales. En ocasiones, los énfasis prácticos de la teología como la asistencia social, el tipo de actividades evangelísticas y el énfasis en la formación intelectual profunda reflejaron la influencia geográfica que algunas denominaciones evangélicas tuvieron en algunas partes del país, a través de los participantes de Compa en esas ciudades.

La teología en Compa no fue resultado únicamente de la trayectoria personal de sus líderes y miembros, sino de la influencia de la CIEE, que a su vez se vio afectada por su tiempo histórico y las oleadas carismáticas de los setenta. Esto fue principalmente el producto de la influencia de la ola de misioneros norteamericanos llegados posterior a la Segunda Guerra Mundial²²⁷. En contrapartida, también se dejó sentir la influencia del Concilio Vaticano II que se preocupó por responder a los problemas sociales al punto que se formaron diversos organismos ecuménicos en Latinoamérica para entrar en diálogo con la realidad.²²⁸ La situación con Compa y la posible explicación a la sospecha de muchos, fue que en un contexto donde el protestantismo tradicional cambió su rumbo hacia el liberalismo y una radicalización muy marcada en la arena política, cualquier interés por lo social y un compromiso con las causas de justicia parecieron una desviación del evangelicalismo. Compa llevó en su seno una búsqueda por ambas realidades, pero como hemos mencionado, se movió principalmente en el terreno de las iglesias protestantes tradicionales fundamentalistas y las iglesias pentecostales.

²²⁷Míguez, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, 47.

²²⁸Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, 233-234.

Para Bastian, por ejemplo, personas de la CIEE como Escobar y Padilla fueron influenciadas por el movimiento evangélico norteamericano poco comprometido con las causas sociales.²²⁹ Sin embargo, lo que sabemos de su respuesta y reacciones al movimiento estudiantil político de 1968 y otros frutos posteriores dejan ver que no fue así, al contrario, representaron una forma diferente de entender y vivir el evangelicalismo en el continente. Un ejemplo de esto fue la progresión de los Congresos Latinoamericanos de Evangelización (CLADE). El primero de ellos se llevó a cabo en 1969 en Bogotá, por iniciativa de asociaciones evangélicas norteamericanas preocupadas por las oleadas liberales que azotaron el continente. No obstante, este CLADE produjo la creación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) un año más tarde con gente como Escobar y Padilla, quienes no estuvieron de acuerdo que los estadounidenses marcaran la agenda para los evangélicos latinoamericanos. En 1979 convocaron a CLADE II el cual tuvo la participación limitada de norteamericanos y no se usaron fondos de los Estados Unidos para su realización, y con la creación de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) en 1982 dejó ver que algunos sectores la juzgaron como progresista y poco conservadora.²³⁰ Estos CLADE y la creación de la FTL marcaron la teología de los movimientos estudiantiles de la CIEE en América Latina, pues muchos de sus miembros provinieron de allí y siguieron influyendo como profesionales; para muchos la FTL fue también una forma de seguir con la reflexión teológica iniciada como estudiantes.

En el caso de Puebla, podemos ver un cuadro más claro en algunas expresiones del movimiento en este tiempo. El grupo surgió también con unas misioneras que tuvieron contacto con estudiantes cristianos y los invitaron a estudiar la Biblia a sus casas. Jorge Chao las visitó en

²²⁹ *Ibíd.*, 244

²³⁰ Ruth Padilla, “Congresos Latinoamericanos de Evangelización (“Los CLADE”) 1969-2012,” Fraternidad Teológica Latinoamericana, http://www.ftl-al.org/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=68

varias ocasiones. El momento clave fue cuando José Alcántara, estudiante de Psicología y Arte dramático, quien asistió al grupo, se convirtió al cristianismo proveniente de la política estudiantil, activista y de ideología marxista. Él fue en uno de los líderes de Compa y su historia de conversión al cristianismo y participación dejan ver la manera que el movimiento trabajó, específicamente en esta ciudad. Él escribió:

“...Compañerismo significó un espacio para debatir contra la fe cristiana desde mi perspectiva marxista y atea...un buen día, durante un estudio bíblico, empecé a escuchar de pronto la voz de Jesús que me decía: “sé lo que buscas, es lo mismo que yo quiero ofrecerte, la oportunidad de participar en la construcción de un mundo mejor, más justo y más compasivo, pero ¿sabes qué?, quiero comenzar contigo. Ven y sígueme.”²³¹

En esta declaración, Alcántara muestra su experiencia personal sobre la forma que Compa responde a su búsqueda, que también era el deseo de muchos estudiantes en aquellos años, de transformar la sociedad. Él prontamente se identificó con Jorge Chao y con Compa y comenzó un movimiento estudiantil evangélico dentro la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre sus diferentes actividades estuvo el invitar a estudiantes a discutir sobre pasajes bíblicos, presentar obras de teatro con mensaje cristiano o de compromiso social, la venta y distribución de Biblias²³² y la invitación a conferencias relacionadas con la realidad social y el evangelio, por parte de personas de la CIEE. Esta fue una manera muy distinta de hacer proselitismo religioso. El presentar una conferencia como “Diálogos entre Cristo y Marx” por parte de Samuel Escobar rompió con los paradigmas evangélicos.

Al haber jóvenes interesados en discutir asuntos sociales produjo tensión con algunas iglesias y pastores en Puebla. Pero también en otros lugares y contextos, este asunto trajo mucha

²³¹ José Alcántara, “¿Qué fue Valle de Bravo para mí?”, en *En Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15 (2002): s/n.

²³² Considerando que era el tiempo del inicio del Concilio Vaticano II muchos estaban interesados en tener una Biblia.

polémica. El ejemplo de Carmen Pérez quien fue líder estudiantil y asesora en Compa ayuda a comprender mejor la situación en las iglesias.

“Dos estudiantes universitarios de la Iglesia Presbiteriana Gethsemaní en Coyoacán, Carmen Pérez y Teodoro Gómez, sí participaban activamente en el movimiento. Sus compañeros cristianos les decían que no se involucraran en dichas actividades, porque “los evangélicos no deben participar en la política”. Su involucramiento no logró que la Iglesia Gethsemaní tomara una postura en 1968. Sin embargo, su participación tuvo efectos posteriormente.”²³³

Aquí se menciona a Carmen Pérez pero también Sergio Sánchez quien era de Oaxaca y participó como asesor en Compa, aportaron a crear conciencia social y política entre los jóvenes evangélicos, y sobre todo con los jóvenes presbiterianos (siendo esto uno de sus efectos posteriores).²³⁴ Para Lindy Scott, mencionar esto fue muy importante porque muestra que aún siendo una minoría, sí existieron evangélicos interesados en estos temas. El aporte de Carmen Pérez fue clave a los estudiantes de Compañerismos Estudiantil, aunado a la formación bíblico-teológica provista desde la CIEE a través de los eventos, personas y la literatura que promovió el compromiso social y el pensar la fe cristiana para los tiempos y el contexto social. Como lo expresó René Padilla, quien muestra nuevamente esta distinción de la CIEE con otros movimientos:

“...debías discutir los asuntos sociales y comenzar a entender o al menos explorar la cuestión completa de la relación entre el evangelio y la justicia social. Debes saber, en medio de una situación revolucionaria no puedes espiritualizar el evangelio. Y creo que...que ese es uno de los puntos donde comúnmente hay tensión. Éramos tal vez los únicos que tratábamos de proveer una ética social cristiana a los estudiantes, y ayudándoles a pensar las preguntas relacionadas a nuestra situación concreta de pobreza e injusticia.”²³⁵

²³³ Scott, *La Sal de la Tierra*, 74.

²³⁴ *Ibíd.*, 75.

²³⁵ Paul Ericksen, “Collection 361- Carlos Rene Padilla. T2 Transcript,” Billy Graham Center Archives, <http://www.wheaton.edu/bgc/archives/trans/361t02.htm>

En esto hubo una diferencia sustancial entre la forma en que algunas denominaciones evangélicas, incluso con un trasfondo del protestantismo histórico, vieron y respondieron al contexto social. Los bautistas, por ejemplo tuvieron problemas al interior de la denominación entre liberales y conservadores. Durante el movimiento estudiantil del 1968 se presentaron conflictos entre los seminarios, por diferencias entre las Asociaciones Bautistas en los Estados en cuanto a sus posturas teológicas, así que los dos centros estudiantiles de la Convención Nacional Bautista se mantuvieron cerrados en este periodo. Uno de los centros se ubicó cerca de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y otro por del Politécnico y la Escuela Normal, y hubo también un internado cerca de Ciudad Universitaria de la UNAM. La mayoría de los líderes de la Convención Bautista no apoyaron al movimiento de 1968 y el director del internado advirtió que quienes participaran tendrían que salir de allí.²³⁶ Fue un tema que se mencionó sólo para prohibirlo, aunque esto no evitó que algunos estudiantes bautistas, por ejemplo, se involucraran.

“La mayoría de los pastores bautistas ofrecían poca o ninguna orientación a los estudiantes de sus congregaciones. La mayoría seguía el ejemplo de la Primera Iglesia Bautista. El tema del movimiento estudiantil nunca fue tratado desde el púlpito. Sin embargo, unos de los estudiantes participaban abiertamente en el movimiento.”²³⁷

Scott, aparte de escribir sobre el pasado, también denuncia la indiferencia de las iglesias evangélicas de aquel momento, como participante él mismo de un contexto evangélico sin una conciencia política. En Compa también se vivieron algunas tensiones, pero los temas fueron tratados y discutidos, aún cuando no todos compartieron la misma postura ni le daban la misma importancia. Como hemos mencionado, la participación de líderes claves de Compa en el

²³⁶ Scott, *La Sal de la Tierra*, 114-117.

²³⁷ *Ibíd.*, 118.

movimiento político estudiantil ayudó a la toma de conciencia y también el intercambio con personas de otros movimientos de la CIEE.

Por otra parte, el movimiento en Torreón también fue muy activo, los estudiantes tuvieron grupos de estudio bíblico para sus compañeros no-creyentes, hubo algunos participando en el Encuentro de capacitación en Guatemala y estudiantes involucrados en organizar actividades evangelísticas. En este lugar el contacto principal fue la familia Clinghan, quienes promovieron la visión de Compa entre sus hijos, amigos y conocidos de las iglesias. Jorge Chao les visitó en 1969 para dictar una conferencia acerca de "El Cristianismo como forma de conocimiento y la imposibilidad del Agnosticismo". Tuvieron la visita de Hans Bürki a principios de 1969 quien compartió una conferencia en una preparatoria y en una Escuela de Administración y Comercio, así como en un Seminario en una iglesia bautista donde contaron con la participación del grupo estudiantil bautista de la ciudad, y las conferencias fueron acerca del existencialismo, el marxismo y el psicoanálisis. En mayo de 1969 tuvieron un retiro evangelístico titulado "La historicidad de Jesucristo" y al año siguiente con el tema de "La Magia y el Cristianismo."²³⁸

En cuanto a la literatura, posterior a Cochabamba en 1958 surgió la Editorial Certeza y la revista Certeza.²³⁹ El slogan de la editorial fue "libros que liberan" y la revista llevó consigo la frase "para la gente que piensa", con ello podemos dar cuenta del tipo de literatura que promovieron. Su lenguaje era del tipo del periodismo secular, con la intención de hablar del evangelio con un lenguaje no-religioso. La editorial Certeza publicó algunos títulos en castellano de John Stott, John White, Martin Lloyd-Jones, así como de otros autores evangélicos

²³⁸ Archivo personal de Paulino Ortega, "Información de las actividades evangelísticas," 1970, Monterrey, Nuevo León.

²³⁹ Ruth Padilla, "Libros para que su fe eche raíces... y rinda fruto," Fundación Kairos, <http://www.kairos.org.ar>

reconocidos a nivel mundial.²⁴⁰ Su interés principal fue promover literatura por escritores latinoamericanos, y en 1969 y 1972 tomaron la dirección Samuel Escobar y René Padilla, respectivamente. El aporte de la CIEE a través de *Certeza* se dejó sentir en la iglesia evangélica latinoamericana general,²⁴¹ y fue un vehículo para dar a conocer los movimientos nacionales de la Comunidad, pues regularmente fueron ellos quienes se encargaron de distribuir el material.

“Desde las pequeñas células en patios, aulas y pensiones, hasta las reuniones masivas, la acción de estos discípulos y movimientos es un esfuerzo por descubrir un estilo de vida bíblico que al mismo tiempo sea profundamente evangélico pero pertinente a la realidad latinoamericana. En las páginas de la revista CERTEZA se va forjando una literatura propia que se suma a los excelentes trabajos traducidos de otros idiomas.”²⁴²

Los temas de la revista trataron en su mayoría con la realidad latinoamericana, promoviendo un dialogo desde el Evangelio. La mayoría de las aportaciones vinieron de obreros de la CIEE y mostraron un rostro distinto del evangelicalismo latinoamericano, logrando a su vez una mejor contextualización a los problemas sociales que aquejaron a los universitarios en los años sesentas y setentas. En el caso de Compa, la revista *Certeza* y los libros fueron un elemento clave para la formación de líderes estudiantiles con un perfil de mayor responsabilidad social.

Como hemos visto, gente de Compa manifestó mayor interés en las cuestiones sociales que los estudiantes de las iglesias evangélicas en promedio. No obstante, Compa como movimiento nacional no expresó una opinión oficial acerca de los acontecimientos en Tlatelolco, aunque los estudiantes de forma general apoyaron al movimiento político-estudiantil en contra de las represiones gubernamentales y posteriormente algunos tomaron una postura más crítica en

²⁴⁰ Los autores mencionados son personajes reconocidos que han influido de manera muy importante el pensamiento cristiano a nivel mundial y que de alguna u otra manera estuvieron vinculados con los movimientos de la CIEE a través de sus conferencias, la promoción de su literatura o como líderes en algún movimiento.

²⁴¹ *Ibíd.*,

²⁴² Escobar, *La Chispa y la Llama*, 95.

cuanto a la realidad social.²⁴³ La realidad de este tiempo es que no todo estuvo vinculado con el desorden social, y pese a las radicalizaciones, los grupos de Compa continuaron su trabajo usual y algunos lograron incorporar las inquietudes estudiantiles a las agendas locales del movimiento a través de diversas actividades, principalmente conferencias y promoción de literatura. La singularidad del movimiento fue que en él convergieron estudiantes de distintas denominaciones, con diferentes inquietudes políticas y vivencias en lo religioso; todo esto enriqueció mucho la experiencia de Compa de aquellos años y obligó a sus participantes a enfocarse en sus puntos compartidos y en el objetivo principal: dar a conocer el Evangelio entre los estudiantes.²⁴⁴

No obstante, Compa no fue el único movimiento estudiantil cristiano en este tiempo, hubo registro también de las actividades de Cruzada Estudiantil, pero ellos fueron más un grupo extranjero porque los principales “misioneros” vinieron de los Estados Unidos y no fueron estudiantes nacionales. Sus métodos fueron más agresivos y menos preocupados por el ambiente social y político que aquejó a los estudiantes y no estuvieron directamente conectados con la realidad de los estudiantes universitarios mexicanos.

“...se dedicaban a la “invasión universitaria” y la “saturación urbana” por medio de la radio, la prensa, el cine, los folletos, los carteles, los carros de sonido, el teléfono, las entrevistas personales en la calle, y las visitas domiciliarias. Este movimiento reforzó la imagen del ejecutivo de empresa entre una población estudiantil proletarizada, a la cual se le inculcó una teología pietista y una ideología derechista.”²⁴⁵

Cabe mencionar también que la influencia de Cruzada nos ayuda a comprender la postura política del *mainstream* evangélico de los Estados Unidos, que tuvo un fuerte impacto sobre los

²⁴³ Como es el ejemplo mencionado de Carmen Pérez, Sergio Sánchez y José Alcántara.

²⁴⁴ Ampliaremos sobre las implicaciones en el último apartado de este capítulo.

²⁴⁵ Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, 244-245.

presbiterianos en México por su relación tan cercana. Por ejemplo, en cuanto a los acontecimientos de 1968, Lindy Scott nos dice lo siguiente:

“...describía al movimiento estudiantil mexicano de 1968 como “comunista”, “izquierdista”, y “revolucionario”... Aún después de la masacre en Tlatelolco, la Cruzada Estudiantil para Cristo no protestó ni la acción del gobierno ni de los granaderos. Debido a que los estudiantes y asesores de la Cruzada Estudiantil eran uno de los vínculos principales entre las iglesias protestantes y las universidades, su perspectiva sobre el movimiento estudiantil ejerció mucha influencia entre las iglesias presbiterianas.”²⁴⁶

Aquí observamos una denuncia ante la falta de comprensión y solidaridad de la Cruzada con los universitarios de la época, misma que el autor evidencia para diferenciarle de Compa, siendo adversarios en el mismo campo. En el caso de FUMEC, la mayoría de los movimientos en América Latina entraron en crisis durante los años sesenta. Algunos factores fueron sus desacuerdos con la iglesia protestante tradicional, problemas internos y falta de liderazgo.²⁴⁷

Aún sin tener información detallada del contexto social de cada lugar donde hubo grupos de Compa y sus actividades específicas, los informes de Chao y su mención sobre el trabajo en ciertos lugares consideró la existencia de rasgos y características compartidas por todos los grupos²⁴⁸. Los congresos nacionales, el compartir agentes formadores, literatura y viajes pioneros dieron una identidad a los grupos en las diferentes ciudades, identificándoles con el movimiento nacional.²⁴⁹ Los congresos realizados en Valle de Bravo reunieron a estudiantes con el propósito de estudiar la Biblia, planear acerca del trabajo en el país y también para organizar campamentos evangelísticos. Este tipo de eventos también permitieron el intercambio de

²⁴⁶ Scott, *La Sal de la Tierra*, 74-75.

²⁴⁷ Eduardo Gusmão de Quadros, *Evangélicos e mundo estudiantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957-1981)* (Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011).

²⁴⁸ Jorge Chao menciona que para 1971 había grupos en Torreón, Ciudad de México, Tampico, Monterrey, Puebla, Chapingo, Veracruz, Guadalajara, Oaxaca y Mérida.

²⁴⁹ Archivo personal de Jorge Chao, “La Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos –C.I.E.E.- en México y el desarrollo de Compañerismo Estudiantil, A.C. entre 1963 y 1971,” 25 Agosto 1998, San José, Costa Rica.

recursos y experiencias por parte de los estudiantes y profesionistas involucrados en el movimiento.

La formación en la CIEE y en Compa fue un elemento clave para esta generación y las posteriores:

“...la provisión de una cosmovisión que haga posible que se encarne en el mundo una presencia de servicio y transformación. En la CIEE, la capacitación ha tenido dos expresiones muy marcadas: la *formal*, impartida en los cursos continentales y encuentros subregionales y nacionales, y la *del camino*, esa capacitación vivida en agendas personales y contextuales, por lo general en la compañía de un hermano mayor.”²⁵⁰

En esto se mostró un rechazo hacia algunos formalismos y la estandarización de la enseñanza. Esto se vivió con las visitas de Samuel Escobar, René Padilla, Hans Bürki y otros más, así como el papel que jugaron los asesores del movimiento. De la misma manera, los eventos y seminarios de capacitación regional, nacional o subregional tuvieron como propósito producir formadores para hacer la labor en sus contextos nacionales y locales. Las bases de la formación tuvieron que ver con la piedad personal en el estudio devocional y la oración, el estudio bíblico contextual, el evangelismo, el compromiso social y el cuidado pastoral.²⁵¹ Los inicios estuvieron marcados por compartir una forma de “hacer misión” y no un programa, una manera de concebir la universidad como campo de misión y el compromiso de formar líderes siervos para ese trabajo, que contrastaron con la forma que se concebía y ejercía la autoridad en las congregaciones locales, producto de la herencia colonial poco desafiada.²⁵² Considerar un recuento sobre la formación brindada por la CIEE resulta clave para entender a los movimientos en formación; los procesos de capacitación fueron muy dinámicos y cada vez creció más la comprensión acerca de los roles

²⁵⁰ Jorge Atiencia, “La capacitación de líderes siervos,” Fundación Kairos, <http://www.kairos.org.ar>

²⁵¹ *Ibíd.*,

²⁵² Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, 258.

de quienes participaron en el movimiento así como la inclusión de otros objetivos más especializados, pero también claves para un ministerio evangélico universitario.

Una de las características observadas en este tiempo fue la forma en que se organizaron como movimiento. La figura de un líder nacional, un Comité y el nombramiento de algunos “asesores”, aún siendo estudiantes dejó ver la intención de adquirir mayor formalidad. No obstante, como movimiento, el mayor esfuerzo recayó sobre los estudiantes cristianos, quienes no eran profesionales ni líderes eclesiásticos, y tenían una primera identificación con Compa antes que con sus iglesias o denominaciones. Los agentes de misión fueron ellos, influenciados y formados bajo la tutela de líderes de la CIEE. Y este tipo de influencia se ejerció, como hemos mencionado en muchas ocasiones, a través de la visita de distintos maestros, la participación en eventos continentales o sub-continentales, la literatura y la formación intencionada. Pero al tener como protagonistas a los estudiantes, también le dotó a Compa de mucha informalidad y constantes cambios que hicieron del movimiento algo muy frágil, a expensas de la iniciativa de “personas clave”.

En cuanto a Jorge Chao, después de cuatro años, en 1971, salió de México con su familia para estudiar una maestría en Regent College, con el propósito de continuar con su preparación y formación teológica y bíblica. Él trabajó el proceso de transición de liderazgo, junto con Douglas y Marylin Stewart, a quienes la CIEE envió en acuerdo con Compa, con el propósito de continuar el trabajo de la obra estudiantil en México, mientras Chao estudiaba. Dos años después, a su regreso, no pudo reincorporarse la obra estudiantil de tiempo completo, debido a la falta de financiamiento del movimiento estudiantil y la necesidad de proveer para su familia, pero aún así, siguió vinculado con Compa muchos años después.

b. Un enviado de la CIEE (1972-1979)

A la salida de Jorge Chao arribaron a México Douglas y Marilyn Stewart. Ellos llegaron bajo el acuerdo del Comité Nacional y Jorge Chao, y enviados por la CIEE. Ya habían servido en Argentina y Bolivia y antes de eso participaron en IVCF en los Estados Unidos.²⁵³ Cuando llegaron a México continuaron con el proyecto de Jorge Chao en cuanto a la consolidación de los grupos, la formación de estudiantes en la fe cristiana y la expansión geográfica. En esta etapa fue evidente la continuación en la obra estudiantil, porque hubo líderes y asesores nacionales como un recurso para el liderazgo de los Stewart.

Durante el tiempo que Stewart fue Secretario General se observó la continuidad con el periodo anterior, y debido a sus experiencias previas en esta labor también sus énfasis en el trabajo con estudiantes y graduados. Stewart trabajó en Compa como líder nacional de 1972 a 1979 y en este apartado revisaremos distintos aspectos del periodo para entender mejor el proceso de institucionalización del movimiento, haciendo una descripción y análisis general de esta etapa. Los elementos a considerar son principalmente la organización del movimiento y sus trabajadores, así como el Comité Nacional y los intentos por dotarle de mayor formalidad. Entra en consideración también el contexto en el que desarrollaron sus actividades y cómo entendieron su visión, así como la manera que se gestó la identidad en un movimiento creciente, con la ventaja y a la vez dificultad, de la expansión geográfica. Veremos las prácticas de los estudiantes y asesores dentro y fuera las universidades, así como sus relaciones con las iglesias evangélicas.

Cuando los Stewart arribaron a México, Compa estaba presente como movimiento en varios estados y ciudades del país, entre ellos, la Ciudad de México, Puebla, Yucatán, Veracruz,

²⁵³ Douglas Stewart, “Recuerdos del ministerio entre estudiantes en México con Compañerismo Estudiantil,” en *En Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15 (2002): s/n.

Campeche, Nuevo León, Coahuila, Oaxaca, Michoacán y el Estado de México. Aún cuando el movimiento estaba en estos lugares, una de las características de este periodo fue el centralismo²⁵⁴. Algunas de las razones para esto fue que la familia Stewart vivió en la Ciudad de México y fue allí donde inició el movimiento; también hubo una tradición más fuerte y relaciones de tiempo que hicieron más fácil la concentración de esfuerzos y recursos. A la Ciudad de México llegaron los conferencistas y allí vivían la mayoría de los miembros del Comité Nacional. Es por esto, que la institucionalización del movimiento y los esfuerzos para formalizarlo surgieron desde el centro y lo observamos claramente en las publicaciones impresas, los reportes y también el ánimo que se les daba a los estudiantes, asesores y graduados de asumir el trabajo nacional como tarea de todos. Cabe mencionar, que la presencia del movimiento en estos estados, no significó una gran cantidad de estudiantes, sino en la mayoría de los casos, pequeños núcleos de diez a quince personas que trabajaron en alguna escuela y entendían, más o menos, el propósito de Compa, sin mucha claridad sobre su organización y los diferentes recursos de capacitación.²⁵⁵ Así que no podemos hablar de un movimiento nacional integrado, sino más bien de expresiones del movimiento en varias partes del país, con la necesidad de conformar e implementar una visión común.

A la llegada de Douglas, la única asesora nacional de tiempo completo era Carmen Pérez –después se unió Sergio Sánchez- y los demás eran de tiempo parcial o hicieron trabajo de manera voluntaria. Algunos estudiantes con mayor experiencia en el trabajo de Compa realizaron labor de asesores, es decir, acompañar a grupos en otras facultades o universidades, así como

²⁵⁴ Es interesante notar que el centralismo es una de las características más marcadas en México. Desde 1970 se comenzaron a hacer esfuerzos prácticos a través de programas y planes para contrarrestar la concentración demográfica y económica en la Ciudad de México. Victoria Rodríguez, *La descentralización en México. De la reforma municipal a Solidaridad y el nuevo federalismo* (México: FCE, 1999), 137.

²⁵⁵ Douglas Stewart, "Inventario Nacional," *Palabra*, edición especial (1977): 12-13.

capacitar y ser un vínculo con el grupo local y el movimiento nacional. Douglas Stewart definió este trabajo de la siguiente manera:

“...los asesores no están para desplazar a los estudiantes, sino para ejercer un ministerio complementario de apoyo, organización y enseñanza. Hacen falta más asesores tanto de tiempo completo como de tiempo parcial. En esta segunda categoría caen maestros, profesionistas, amas de casa, pastores y misioneros que dediquen tiempos a los grupos, y aún estudiantes que puedan desarrollar este ministerio.”²⁵⁶

Con esto, también mostraba la necesidad de más personas involucrándose en el movimiento y dejando claro que el asesor no suplía la labor estudiantil. Para 1977 existió una fuerte necesidad de más trabajadores autóctonos, porque llegaron algunos, pero eran extranjeros. Leni Sison de Filipinas fue a la Ciudad de México para trabajar con estudiantes de educación media superior, también Bárbara Byer y Lindy Scott de IVCF en los Estados Unidos²⁵⁷ y Pedro Savage quien trabajó con la CIEE para organizar el trabajo entre los graduados, entre otros.

Como hemos mencionado, Douglas Stewart, al llegar a México ya había trabajado con estudiantes universitarios en los Estados Unidos, en Bolivia y Argentina, junto con su esposa y sus tres hijas. Es importante hablar sobre su familia, debido a que cómo él mismo escribe, su trabajo enfatizó el establecer relaciones adecuadas y la importancia de ser modelo al tener vínculos familiares sanos. Su casa estuvo abierta siempre y fue un punto de encuentro para los miembros de Compa (principalmente los líderes) en este periodo: allí vivieron estudiantes, sirvió de lugar de reunión, espacio de planeación, comedor y lugar para hospedar a conferencistas.²⁵⁸ Lo que más se recalcó en las entrevistas, así como en los documentos que nos sirven de testimonio, es que el trabajo de Compa en este periodo fue muy personal, enfatizando el cuidado de los líderes y capacitando para que éstos cuidaran de los estudiantes. También se vio un

²⁵⁶ Douglas Stewart, “El movimiento nacional: una perspectiva,” *Palabra*, edición especial (1977): 2-6.

²⁵⁷ Scott, “Entrevista a Lindy Scott”,

²⁵⁸ Stewart, “Recuerdos del ministerio entre estudiantes,”

aumento de voluntarios nombrados como asesores como un recurso emergente para la cantidad de estudiantes que no estaban siendo atendidos dentro y fuera de la Ciudad de México. El énfasis de Stewart fue ese trabajo “pastoral” y cercano, y la planeación de campamentos y retiros para la capacitación de estudiantes cristianos en su labor como recursos evangelizadores en sus escuelas. Como él mismo afirmó: “*Después del impacto de las relaciones personales, afectivas e íntimas con estudiantes y colegas, lo que fue el medio más impactante en la formación y discipulado de los estudiantes y líderes fueron los cursos y campamentos.*”²⁵⁹ Este tipo de acercamientos ayudó a la resolución de conflictos, la formación de líderes y comunicar la visión del movimiento. Fue útil porque mantuvo la armonía entre los líderes en momentos de amenaza ante las luchas de poder.

La generación formada con Jorge Chao fue diferente a la de Douglas Stewart, y no sólo debido a los cambios sociales, sino al tipo de personas que participaron en el movimiento. Al menos en el caso de la Ciudad de México muchos de los estudiantes de esta generación se convirtieron al cristianismo en movimientos evangelísticos fuera de las iglesias, en lo que parece coincidir con la renovación carismática o llamada “oleada neopentecostal” y su influencia sobre algunas iglesias evangélicas mexicanas.²⁶⁰ Algunos de ellos vieron a los estudiantes de una generación anterior con cierto recelo porque parecían poco interesados en los asuntos sociales y políticos.²⁶¹ Sin embargo, quisieron ser parte de Compa porque la revista *Certeza* tocaba temas de interés social y presentaba una perspectiva acerca del cristianismo que no encontraron en otra iglesia u organización estudiantil. Asimismo les interesó el movimiento porque la visión desde la CIEE en América Latina promovió el pensar la fe cristiana junto a los problemas sociales del

²⁵⁹ *Ibíd.*,

²⁶⁰ Jaimes, “La paradoja neopentecostal,” 158.

²⁶¹ Esteban Cortés, “Entrevista a Esteban Cortés”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 8 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.

momento.²⁶² El tipo de actividades que los estudiantes realizaron dentro de las universidades y preparatorias fue la entrega de Nuevos Testamentos o del Evangelio de Juan de forma masiva, la presentación de una Cantata²⁶³ por un grupo de líderes de Compa de la UNAM, los estudios bíblicos afuera de la Biblioteca Central de la UNAM, así como los debates organizados para defender una postura evangélica ante diferentes temas como el marxismo, el deterioro social y ambiental, la psicología, y otros muchos.²⁶⁴ Esto fue animado por lo que ya se había hecho, pero también por la iniciativa de esta nueva generación en la que muchos se unieron como estudiantes de preparatoria. Lo anterior nos deja ver la convivencia de la visión tradicional de la iglesia en cuanto al evangelismo²⁶⁵, con expresiones innovadoras derivadas del trasfondo de conversión religiosa de los miembros y los modelos transmitidos desde la CIEE y sus agentes formadores.

En este periodo también se organizó el trabajo entre graduados de forma más especializada, con la idea de dar seguimiento a los egresados de Compa de las diferentes universidades. Esta fue una iniciativa en toda América Latina y Pedro Savage fue el encargado de dirigir un ministerio más enfocado a los profesionistas en el continente. En México se organizaron retiros y se reunían semanalmente para orar y estudiar la Biblia. David Noguerón, quien también fue miembro del Comité Nacional organizó algunas reuniones y en el boletín donde encontramos esta información avisa de otras actividades que buscaron promover el compromiso de sostén económico de los graduados a la obra estudiantil, así como de ayudarlos a

²⁶² *Ibíd.*,

²⁶³ Fue una obra musical, con ritmos latinoamericanos y textos bíblicos sobre las buenas noticias que representaba el evangelio para la situación de injusticia social en México.

²⁶⁴ Lourdes De Ita, “Entrevista a Lourdes De Ita”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 5 de julio de 2009, Morelia, Michoacán, formato digital.

²⁶⁵ Una manera muy superficial de acercarse a la gente para ganar prosélitos era a través de las “4 leyes espirituales” que hacía un resumen del mensaje cristiano evangélico para invitar a la gente a aceptar a Jesucristo como Señor y Salvador en ese momento. La conversión desde esa perspectiva tenía que ver con un evento. Gerald Nyenhuis, “Entrevista a Gerald Nyenhuis”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 9 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.

mantenerse vinculados con Compa y con las iglesias locales, aún cuando ya no estuvieran dentro de la Universidad. El grupo de egresados pretendió ayudarlos a integrarse a las iglesias evangélicas debido a que muchos de ellos tenían una visión distinta del cristianismo, derivado de su formación en Compa, y también para mantenerse avisados de las actividades que algunos emprendieron en el extranjero para estudiar o dedicarse al trabajo misionero.²⁶⁶ Estos fueron los primeros esfuerzos de Compa en esta dirección, debido a que en ese tiempo generaciones de profesionistas y sus familias fueron formados con los distintos recursos del movimiento y demandaron un seguimiento o atención más específica.

Compa, en el paso de su historia nunca fue un movimiento homogéneo, y en su seno convivieron distintas visiones, aunque también hubo elementos de unidad que le dotaron de una identidad frente al resto de las iglesias evangélicas. Entre sus rasgos distintivos en este periodo fue el mantener la profundidad en el estudio de la Biblia y modelar una evangelización menos superficial y más intelectual que la practicada en las iglesias.²⁶⁷ Rosa Hamdan comentó, en retrospectiva, que su experiencia en Compa no sólo fue suya, sino la de muchos que participaron del movimiento en esos años. Fue una perspectiva muy contrapuesta a la de las iglesias evangélicas, o al menos esa fue la percepción de los que participaron en el movimiento.

“...otra visión del ser cristiana, otra visión de la realidad, otra manera de integrar la vida a la realidad. Yo me di cuenta que los evangélicos a veces vivimos como una esquizofrenia, o sea, una es tu vida cristiana el domingo y otra es tu vida entre semana...Pero yo cuando oí a René Padilla y Samuel Escobar y a Pedro Savage,...John Stott también me di cuenta que no, que nada más puede uno tener una vida, y punto, un estilo de vida...”²⁶⁸

²⁶⁶ Archivo personal de Paulino Ortega, “Boletín informativo #2 del Grupo de Graduados de Compañerismo Estudiantil, A.C.,” 6 Enero 1977, Monterrey, Nuevo León.

²⁶⁷ Nyenhuis, “Entrevista a Gerald Nyenhuis”,

²⁶⁸ Rosa Hamdan, “Entrevista a Rosa Hamdan”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.

Esto que ella comentó es algo que se repite entre los entrevistados, junto con el beneficio que les significó tener mentores y ejemplos de cómo vivir ese tipo de vida como estudiantes y profesionistas evangélicos.²⁶⁹ Otros de los rasgos del movimiento fue su énfasis en el trabajo personal y pastoral que insistió en acompañar a pocos líderes en su vida cotidiana y sus problemas y el enviarlos a capacitar fuera del país. También su búsqueda por la pertinencia con el contexto social y los esfuerzos de propagar el evangelio de forma creativa (como se ha mencionado en algunos ejemplos), el campamento como un lugar de encuentro para el movimiento disperso en las distintas ciudades y la literatura que respaldó las enseñanzas y la línea doctrinal del movimiento.

En este periodo Compa no fue un movimiento de muy numeroso, y nunca pretendió serlo, permaneció pequeño, aunque con mayor alcance geográfico; en sus eventos nacionales llegaron hasta 200 estudiantes²⁷⁰, pero comparado con el número de estudiantes en las universidades, su impacto fue siempre limitado. No obstante, el movimiento permaneció en el ámbito religioso mexicano y su trascendencia se reflejó por medio de las personas que participaron en él. Una de las posibles razones por las que no desapareció fue porque no hubo otro grupo que atendiera a los universitarios cristianos, ni trabajara para conciliar las ideas cristianas con la vida universitaria y lograr un impacto de mayor duración. Pablo Carrillo, por ejemplo, quien fue miembro del Compañerismo y recibió el mentoreo de Douglas Stewart y el consejo de gente como Escobar, Padilla y Atiencia de la CIEE, fundó una organización para el evangelismo en los países musulmanes, que tiene una trayectoria muy importante y ha marcado este campo a nivel

²⁶⁹ Carlos Mondragón, “Entrevista a Carlos Mondragón”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 8 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.

²⁷⁰ Scott, “Entrevista a Lindy Scott”,

mundial.²⁷¹ Por otra parte, varios integrantes de estas generaciones ocuparon lugares en el liderazgo de organizaciones como Visión Mundial y Compasión, fundaron también organizaciones de asistencia social o se dedicaron como individuos a ese tipo de servicios; se fundó una pequeña editorial, se creó un Centro de Estudios Teológicos y hubo varios que incursionaron como pastores, misioneros o maestros en el campo evangélico dentro y fuera del país.²⁷²

En cuanto a la organización de Compa, el Comité Nacional dio pasos importantes. En 1974 se reunieron de manera extraordinaria algunos miembros del primer Consejo de Directores para renunciar y permitir que se nombraran otros representantes legales, vinculados con el movimiento estudiantil de manera más cercana.²⁷³ En 1977 formaron parte de la A.C. Jorge Chao y Laura Mercado, admitiendo la carta de renuncia de Teófilo Treviño y Vinicio Aguilar, presentada desde 1974.²⁷⁴ Esto significó persistir en el deseo y los esfuerzos de Miriam Lemcke y Jorge Chao en relación al Comité, no obstante, el desafío continuó en mantener a los miembros vinculados al movimiento estudiantil y promover la renovación continua. Debido a la organización del Comité y el grupo de graduados, se le puso más atención al Campamento Citlali.²⁷⁵ Sin embargo, el deterioro de las instalaciones y la poca atención prestada le hicieron cada vez menos útil, así que en 1979 nombraron una Comisión para el campamento, dirigida por

²⁷¹ Pablo Carrillo, “Entrevista a Pablo Carrillo”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 2 de noviembre de 2009, Valle de Bravo, Estado de México, formato digital.

²⁷² Scott, “Entrevista a Lindy Scott”,

²⁷³ Entre ellos estuvieron David Noguerón, Martha Aguilar, Alfonso Juárez, Lilia Saldivar, Loida Arista y David Currie. Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta,” 21 Mayo 1974, Monterrey, Nuevo León.

²⁷⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta,” 1 Julio 1977, Monterrey, Nuevo León.

²⁷⁵ Esto sucedió a finales de este periodo, cuando Douglas Stewart dejó el liderazgo nacional. Durante sus años de trabajo directo con Compa, el campamento fue muy utilizado para los encuentros, campamentos y retiros locales, regionales y nacionales.

Rubén Sotelo, que prestó informe directo al Comité Nacional.²⁷⁶ El punto crucial fue la necesidad de buscar recursos financieros para restaurar el lugar, con la desventaja que las necesidades más urgentes del movimiento siempre fueron los salarios de los asesores y los fondos para viajes de capacitación. El campamento estuvo constantemente en la agenda del Comité y de los secretarios generales, porque representó un elemento crucial en la identidad del movimiento y de sus miembros. Fue el lugar que reunió a estudiantes y asesores en los Congresos Nacionales y por lo tanto significó un espacio de integración, aunque la manutención siempre constituyó un problema.

Algunas de las principales dificultades de este periodo, que repercutieron directamente en los siguientes años, fueron la falta de perfil y de pautas sobre las personas que pudieran ejercer un liderazgo nacional.²⁷⁷ Los conflictos entre algunos miembros del grupo no fueron mayores en este tiempo, pero sí hubo líderes en formación con visiones divergentes sobre el énfasis que debía tener un movimiento universitario evangélico. La organización fue muy incipiente y mayormente concentrada en la Ciudad de México. La presencia nacional fue débil y los eventos nacionales que trataron de integrar a los distintos grupos tuvieron el desafío de hacerlos viajar desde lejos, pero ante todo el reto estuvo en asumir el compromiso común y de capacitar a los líderes de cada región. Ya se ha dicho que Douglas Stewart invirtió en integrar un movimiento nacional y en formar y mentorear a una nueva generación asesores y líderes, pero fue necesario también trabajar en cuanto a la institucionalización del movimiento para dar mayor solidez, sin ahogar la iniciativa estudiantil que tanto se promovió en Compa. Lo interesante es que las preguntas que guiaron a Stewart no fueron principalmente sobre el propósito de Compa- porque

²⁷⁶ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “1er informe de actividades del comité de apoyo al campamento de Compañerismo Estudiantil, A.C., en Valle de Bravo en México,” 1979, Monterrey, Nuevo León.

²⁷⁷ Scott, “Entrevista a Lindy Scott”,

eso quedó claro- sino la búsqueda de identidad en un mundo cambiante, donde la relación con las iglesias debía ser un eje fundamental al encontrarse en el mismo campo religioso:

“¿Cuál es el aporte que Dios quiere hacer al resto de su pueblo en México? Somos parte de la iglesia y su misión y queremos definir de qué manera estamos llamados a servir a los otros hermanos en Cristo. Da gusto ver la participación activa de los miembros del C.E.M. en la vida, la misión y la renovación de la iglesia.”²⁷⁸

Esto forjó una conciencia más clara acerca de la necesidad de educar a los miembros de Compa sobre el significado de pertenecer al movimiento, y también ante el desafío del crecimiento numérico. Antes, se proveyó una identidad de manera informal aunque intencionada, pero ahora debió ser más formal, en espacios como el Congreso Nacional y el nombramiento de líderes estudiantiles y asesores con cargos específicos. Al estar haciendo esta labor de integración y generación de identidad como institución, se produjo también una reacción desde sus miembros a la institucionalidad. Esto a su vez reconfiguró a Compa y es lo que Alberoni explica en su teoría sistemática sobre los movimientos que ya tienen dentro de sí el proyecto, pero requieren de la renuncia a su propia espontaneidad para sobrevivir y trascender.

Al trabajar con universitarios, el dinamismo y los cambios generacionales tan vertiginosos obligaron a Compa a ser un movimiento con poca institucionalidad, para no amenazar la esencia misma del grupo. La manera de lograrlo fue aislar la parte institucional del movimiento (entendiéndose como el Comité, el grupo de graduados, el liderazgo nacional en formación y poco a poco la representatividad estudiantil nacional organizada), para así mantener el equilibrio deseado, aunque esto no siempre fue posible y lo seguiremos analizando en los siguientes apartados. Tal vez es más fácil explicar lo que Compa no es en comparación con las iglesias evangélicas, y en similitud a otras organizaciones universitarias. Sin embargo, sus propósitos fueron muy diferentes de las organizaciones juveniles denominacionales y de

²⁷⁸ Stewart, “El movimiento nacional: una perspectiva”, 2-6.

movimientos como el de Cruzada Estudiantil, lo cual repercutió directamente en la manera de organizarse. En su seno, Compa en este periodo ya no se encontraba en *estado naciente*²⁷⁹, pues ocupó institucionalizarse para sobrevivir, pero aún mantuvo grados de informalidad que le permitieron recomponerse en su situación histórica.

c. Liderazgos breves y un movimiento que se expande (Expansión e inestabilidad 1980-1984)

Hacia principios de 1980, Douglas y Marilyn Stewart dejaron la Secretaría General de Compa a Sergio Sánchez, y ellos se encargaron por cerca de un año del campamento Citlali²⁸⁰. Al poco tiempo, Sergio Sánchez renunció al cargo de Secretario para tomar un curso en Inglaterra y posteriormente trabajar con Amextra.²⁸¹ Lindy Scott fungió como Coordinador de los asesores de 1982 a 1984, antes de dejar el lugar a otro mexicano, Ricardo Palmerín, quien fue líder estudiantil en el CENETI²⁸² y después en el Politécnico cuando Stewart fue secretario. Este periodo fue de mayor crecimiento numérico y geográfico; hubo tres figuras de líderes nacionales en poco tiempo y se presentaron desafíos principalmente en el área institucional. Los problemas no resueltos o atendidos en los periodos anteriores en cuanto al Comité Nacional, el campamento Citlali, una clara visión compartida del movimiento en todas las regiones y la falta de una estructura clara para el liderazgo nacional generaron problemas en esta etapa. El movimiento creció, pero dio lugar a una crisis institucional, que en años posteriores significó la casi

²⁷⁹ Utilizando el término de Alberoni.

²⁸⁰ Los Stewart continuaron trabajando con Compa, pero no de manera directa, sino más bien como un recurso de formación y pastoral para los movimientos de la CIEE en Latinoamérica.

²⁸¹ Amextra fue una asociación civil fundada por varios estudiantes y profesionistas de Compa a finales de los setentas. En un inicio era parte de Compañerismo, pero después se formó de manera independiente. Algunos eran estudiantes de Chapingo y otros pocos de la UNAM y comenzaron esta organización en principio para apoyar comunidades rurales marginadas. Algunos de los mentores fueron Pepe Alcántara, Douglas Stewart, Gerald Nyenhuis y Lindy Scott.

²⁸² Centro Nacional de Enseñanza Técnica Industrial, que se formó para atender a la demanda de profesionales especializados en el área técnica, pero fue cerrado por decreto federal en 1983.

desaparición del movimiento. Uno de los principales problemas que se presentaron fue la transición en el liderazgo nacional porque no hubo reglas sobre cómo debía producirse el cambio o la elección. Así que en la entrada de Ricardo Palmerín fue una decisión de algunos miembros del Comité, junto con el consenso de los secretarios generales anteriores, pero esto generó descontento entre algunos de los líderes principales.²⁸³

Una de las principales cuestiones de este periodo fue la intención de integrar un movimiento nacional (como lo quiso hacer Douglas Stewart), bajo la consideración real de que existieron grupos más o menos establecidos en al menos quince estados de la República. Esto coincidió con lo que el liderazgo de la CIEE hizo en América Latina en estos años, cuando muchos países del continente ya estaban consolidados, pero hubo que dar una identidad más latinoamericana al movimiento.²⁸⁴ La realidad en la CIEE reflejó de alguna manera lo que sucedió en Compa: al mismo tiempo que buscaron afirmar la iniciativa estudiantil, aspiraron a promover liderazgos fuertes, con estructuras capaces de organizar a los movimientos nacionales.

"Sin exagerar, podemos decir que la creencia y la práctica de la responsabilidad estudiantil en la obra universitaria es lo distintivo de nuestros grupos hoy en día frente a la proliferación de grupos y personas que se interesan por alcanzar a los universitarios con el mensaje de Cristo... Tarde o temprano los estudiantes se rebelaran contra un grupo controlado desde arriba. La historia de la CIEE y sus movimientos en general, y de los grupos universitarios cristianos en particular, demuestra que la responsabilidad estudiantil es propia del universitario. Nuestro movimiento nació por iniciativa estudiantil, dentro de la universidad... Si de pronto desapareciese toda la jerarquía de nuestros movimientos y de la Comunidad, muchos grupos seguirían, y Dios seguiría levantando grupos de estudiantes para alcanzar a su generación."²⁸⁵

De forma interesante este tipo de declaraciones muestra la constante de la distinción y la diferenciación con otros movimientos. Y aquí vemos, en contraste, que tratando de seguir el

²⁸³ Cortes, "Entrevista a Esteban Cortés",

²⁸⁴ En estos años, específicamente en 1984, el liderazgo de la CIEE pasó de manos de Samuel Escobar a Dieter Brepohl, quien había sido el secretario general de ABUB en Brasil, con el propósito también de integrar un liderazgo regional a nivel América Latina.

²⁸⁵ Douglas Stewart, *Subsidios 6* (Lima: CIEE, 1984).

espíritu mismo del movimiento, consolidaron un comité de apoyo regional para América Latina, para apoyar a los diferentes movimientos nacionales²⁸⁶.

Sergio Sánchez permaneció poco tiempo liderando al movimiento estudiantil, pero el suyo fue un periodo de reestructuración ante la salida de Douglas Stewart, tratando de responder también a las necesidades del movimiento. Cuando él renunció a su cargo, llamó a una reunión para organizar el trabajo²⁸⁷; allí desapareció el concepto (al menos como término) del Secretario General,²⁸⁸ por la del Coordinador de los asesores. Esta posición la ocupó Lindy Scott, quien colaboró desde el tiempo de Stewart. Scott continuó el proyecto nacional y por sus cartas, vemos que mantuvo contacto con el creciente número de asesores repartidos por varios estados de la República y también se esforzó por crear una mejor estructura institucional para ordenar el trabajo nacional, proveer identidad y así velar por el movimiento estudiantil.

Se creó una especie de cuerpo directivo del movimiento que incluyó personas al Comité Nacional, a representantes estudiantiles y al Coordinador nacional de asesores.²⁸⁹ Sin embargo, este cuerpo directivo tuvo la desventaja de ser centralista y representar solamente al movimiento de la Ciudad de México. En esa reunión se propuso también la venta del campamento Citlali, para terminar con la carga financiera que este ocasionaba, no se dijo nada sobre la respuesta, pero veremos esto como un fuerte punto de conflicto en los siguientes años. Tan sólo en 1983, trabajaron en la búsqueda de recursos entre individuos e iglesias, promoviendo el uso del campamento por uno o dos años a cambio de donativos que permitieran su reconstrucción.²⁹⁰

²⁸⁶ Congreso Internacional de Estudiantes Evangélicos, "Primer reunión del Consejo Regional de Apoyo," *Comunidad* 14, no. 2 (septiembre 1986): 1-4.

²⁸⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Carta informativa núm. 2," 22 Marzo 1982, Monterrey, Nuevo León.

²⁸⁸ El cual era un trabajo que se repartía entre los pastoral, lo administrativo, docente, formativo y logístico.

²⁸⁹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Carta informativa núm. 2,"

²⁹⁰ Archivo personal de Paulino Ortega, "Proyecto de financiamiento para la construcción del campamento Citlali," Marzo 1983, Monterrey, Nuevo León.

En el aspecto del trabajo en cuanto a la estructuración del movimiento, se trabajó en tres niveles: estudiantes, asesores y el comité. Desde el tiempo de Miriam Lemcke y Jorge Chao se organizaron Congresos Nacionales para generar un plan de trabajo “nacional”, sin embargo, fue en este periodo que se establecieron reglas sobre la participación de los líderes estudiantiles en estos espacios de planeación y también sobre la forma de elegir a los representantes nacionales.²⁹¹ Durante el periodo de Scott, él hizo un esfuerzo por mantener una mejor comunicación con todos los asesores, que eran unos quince en total, dos de tiempo completo y trece de tiempo parcial.²⁹² Así que además del Intercesor mensual²⁹³, también envió esta carta circular para mantenerse en comunicación, esperando recibir noticias de cada uno de ellos. Les pidió un reporte trimestral acerca de su trabajo y vida, y para los que no lo hubieran hecho, una descripción de sus objetivos como asesores en diferentes ámbitos: capacitación, pastoreo de estudiantes, autoformación, viajes, entre otras cosas. Esto último no tenían que definirlo solos, pues él estaba dispuestos a acompañarlos en el proceso.²⁹⁴ En relación al Comité, que se renovó pocos años atrás, ahora estuvo más involucrado en las decisiones mismas del movimiento, elemento que también traería problemas ante el choque de perspectivas sobre los énfasis y las prioridades de Compa.²⁹⁵ Ante la salida de Lindy Scott, vino un esfuerzo aún más intencionado en la institucionalización del movimiento con Ricardo Palmerín, quien fue criticado por su estilo

²⁹¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Informe que presenta la Comisión Nacional Estudiantil sobre los acuerdos tomados en el Congreso Estudiantil Nacional...,” 31 Diciembre 1982, Monterrey, Nuevo León.

²⁹² Poco sabemos acerca de la forma en que se sostenía a los asesores u obreros que trabajaban en el movimiento, pero existen pautas para considerar que al menos lo que trabajan de tiempo completo recibieron apoyo monetario a través de donadores. El propósito de los boletines informativos también era el de mantener informados a las personas que apoyaron monetariamente al movimiento. En el caso de los asesores de tiempo parcial, sabemos que la mayoría de ellos trabajaban o estaban estudiando algún posgrado, que les permitió dedicar ciertas horas a la semana al trabajo con estudiantes.

²⁹³ Un boletín informativo y de oración sobre lo que pasaba en los diferentes grupos del país, para mantener informados a los participantes de Compa.

²⁹⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Circular no. 1,” 19 Abril 1983, Monterrey, Nuevo León.

²⁹⁵ Mondragón, “Entrevista a Carlos Mondragón”,

de liderazgo, que fue contrario al espíritu combativo de los líderes estudiantiles de la UNAM. Y sobre todo, el problema fue que para algunos la institucionalidad pareció una contradicción con el espíritu del movimiento.²⁹⁶

d. Un movimiento religioso en una sociedad convulsionada

De la misma manera que en el capítulo anterior, en este apartado estaremos considerando principalmente la trayectoria de algunos de los principales líderes de Compa. Discutiremos el porqué definimos Compa como un movimiento y cómo caracterizarlo, así como su proceso de institucionalización y organización. Por último, comentaremos y ampliaremos sobre algunos factores claves para la formación de la identidad del movimiento.

Algunos de los principales líderes de este periodo fueron Jorge Chao, Douglas Stewart, Sergio Sánchez, Lindy Scott, Ricardo Palmerín y Carmen Pérez. Todos los encargados del liderazgo nacional fueron hombres, y Carmen Pérez ejerció una influencia importante en el movimiento, aunque su participación fue más en el centro del país. En el caso de Jorge Chao, hemos mencionado con mayor detenimiento su contexto y sus primeros acercamientos con Compa. Él salió del movimiento para estudiar teología en Regent College en Canadá, pero no pudo seguir como secretario general debido a la carencia en las finanzas, no obstante, se mantuvo vinculado por muchos años, mientras permaneció en México. Él apoyó la obra estudiantil en Yucatán cuando estuvo allá y también buscó apoyar al grupo de graduados.²⁹⁷ En tiempos de crisis del movimiento en los años noventa, se consideró la posibilidad de que él ocupara nuevamente el cargo de secretario general, pero no todos estuvieron de acuerdo. De manera interesante, en entrevista, él reconoció que su participación en Compa dejó una huella en su vida que lo acompañó en muchas de sus decisiones y marcó la forma en que él concibió la fe

²⁹⁶ *Ibíd.*,

²⁹⁷ Chao, “Entrevista a Jorge Chao”,

cristiana, la familia y el trabajo. Algunas de las amistades que él forjó en ese tiempo, continuaron hasta su muerte, como el caso de José Alcántara.

En cuanto a Douglas Stewart, como hemos mencionado, él sirvió entre estudiantes en otros países, y al salir de México siguió trabajando en los movimientos estudiantiles para América Latina con la CIEE. Posteriormente se reincorporó al trabajo con el movimiento estudiantil en los Estados Unidos, enfocándose en el trabajo pastoral con los asesores del movimiento, junto con su esposa. Hasta el día de hoy, ellos participan con la CIEE. En relación a Sergio Sánchez, fue su participación en Compa y la oportunidad de formación que tuvo en el área teológica y social lo que le llevó a trabajar y ser parte de la fundación de Amextra, una asociación que hasta la actualidad busca el desarrollo integral en comunidades marginadas rurales y urbanas en México. Lindy Scott siguió con el trabajo docente en universidades cristianas en los Estados Unidos, vinculado a la CIEE a través de amistades y trabajando con la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Él asumió ser portavoz de los intereses latinoamericanos entre las iglesias evangélicas de los Estados Unidos como parte de su vocación, interesándose principalmente en asuntos como la migración y la guerra en Iraq, desde una perspectiva latina.²⁹⁸

Ricardo Palmerín viajó a los Estados Unidos después del difícil periodo de crisis que enfrentó Compa, laboró allá y en los últimos años tomó también el trabajo ministerial con una iglesia evangélica de tiempo completo. Sus vínculos con el movimiento fueron principalmente por medio de la amistad con algunos que permanecieron en México. Por último, Carmen Pérez se desempeñó con un trabajo directivo en Visión Mundial México, el cual desarrolla hasta estos últimos años. Formó parte de la vicepresidencia de la FTL a principios de los noventa, siendo

²⁹⁸ Algunos de los libros que ha publicado son: Luis Scott y Titus Guenther, *Del sur al norte: aportes teológicos desde la periferia* (Buenos Aires: Kayros, 2003). Lindy Scott y René Padilla, *Terrorism and the War in Iraq: A Christian Word from Latin America* (Buenos Aires: Kayros: 2004).

pionera en los liderazgos femeninos.²⁹⁹ Inferimos que su participación en Compa perfiló su interés e compromiso con los problemas sociales y marcó una pauta para su vocación profesional, factor que se nota también por posterior involucramiento en organizaciones como la FTL.

En cuanto a la categoría de movimiento para referirnos a Compa, nos sigue pareciendo útil porque comprende la complejidad de entidades como ésta: como sistemas de acción que viven procesos de negociación y adaptación a su contexto, para actuar como un actor colectivo.³⁰⁰ De hecho, como hemos observado, en estos años de 1967 a 1986, los acontecimientos políticos y sociales como los de 1968 provocaron conflicto en Compa porque requirieron una definición más clara en la visión y objetivos del movimiento. Así mismo, la organización pasó por distintos cambios para estructurarle y dotarle de mayor formalidad, pero no fue sencillo ante la divergencia en visiones sobre lo que Compa, desde su perspectiva, debía ser. No sólo entró en consideración el contexto social, sino también las diferentes influencias teológicas de su momento. La mayoría de las veces tenemos una visión dualista y muy separada entre liberales y conservadores o liberales y pentecostales, sin embargo Compa nos ayuda a desafiar estos conceptos al ver la manera en que conviven las diferentes perspectivas dentro del movimiento. Como hemos mencionado, la mayoría de los miembros provinieron de iglesias evangélicas teológicamente conservadoras y algunas iglesias pentecostales, como Asambleas de Dios. Sin embargo, a partir de los años setenta, la oleada carismática comenzó a influir en el tipo de actividades y énfasis del movimiento, conjugándose así con la fuerte inclinación desarrollada en los sesentas por la intelectualidad, el atender a los problemas sociales y abrir el diálogo con

²⁹⁹ Padilla, "Congresos Latinoamericanos de Evangelización,"

³⁰⁰ Castells, *La era de la información*, 28-29.

esa realidad. Esto no fue un transitar fácil, porque algunos de los participantes del Compa se mantuvieron ajenos a este “viraje” del movimiento para privilegiar lo intelectual y social.³⁰¹

Compa, como un movimiento social paraeclesiástico, fue un movimiento religioso, formado principalmente por estudiantes universitarios que construyeron su identidad a partir de prácticas específicas que no se experimentan dentro de las iglesias establecidas. Pero aún así, al igual que las iglesias, su razón fue principalmente el proselitismo o evangelismo. Como menciona David Lyon, cuando discute cómo a pesar de la pérdida de influencia de las instituciones religiosas tradicionales, surgen otras maneras de conexión: “...*el evangelismo, más allá de las estructuras congregacionales locales formales, también existe en organizaciones para eclesiales, como las que tiene que ver con actividades de campus estudiantiles...*”³⁰² En el caso de Compa, las actividades principales de los miembros se dio fuera de los templos y en lugares públicos o destinados a la educación, la mayoría de los participantes fueron estudiantes de nivel medio superior o superior y existió un impulso al liderazgo de laicos y de mujeres. La identidad se forjó por medio de literatura, agentes formadores, eventos de capacitación y ayudando a los estudiantes a estudiar la Biblia respondiendo a las preguntas de su contexto social, entre otros rasgos. Todo esto hizo que la gestión de la identidad hacía dentro del movimiento tomara un rumbo distinto al de otros movimientos sociales y religiosos, y se diferenció claramente de las iglesias evangélicas mexicanas.

³⁰¹ Si bien Compa, por ser un movimiento universitario, tiene una inclinación por la profundidad bíblica y la formación literaria, fue poco a poco, desde la segunda década los sesenta que se comenzó a proponer un énfasis mayor, que respondió a las inquietudes de revuelta social y a los desafíos planteados por el marxismo a la fe cristiana.

³⁰² David Lyon, *Jesús en Disneylandia: La religión en la posmodernidad* (Madrid: Cátedra, 2002), 81.

En Compa, como movimiento, vemos los diferentes estados de lo social: el estado naciente y la institución³⁰³, que se encontraron en conflicto e incluso convivieron en diferentes momentos. Tal parece que la parte institucional se vivió con el Comité Nacional y el liderazgo nacional de asesores-de manera muy clara en el periodo de Lindy Scott-, y el movimiento se preservó principalmente al animar la iniciativa estudiantil y conservar la informalidad y libertad de cambios en ese nivel. Como hemos escrito, se aisló la parte institucional del movimiento para así mantener cierta estabilidad. Por otra parte, la categoría de movimiento, según Melucci, también explica cómo en la conformación de la identidad se reconoció a adversarios, que si bien no fueron enemigos, si fueron actores sociales ante los cuales se generó una identidad distinta, como es el caso de las iglesias evangélicas. Usando la teoría de Castells, el término “identidad proyecto” nos ayuda a ver la diferencia con las iglesias evangélicas, porque concibe la vida y la conversión de una manera diferente, y conlleva a prácticas poco comunes, como se han mencionado³⁰⁴. No podemos ignorar tampoco que la construcción de la identidad en Compa depende también de la construcción de la identidad de los individuos que integran y lideran el movimiento, personas como las que mencionamos al principio de este apartado. Al referirnos a las creencias religiosas, las aproximaciones teóricas no definen por completo las creencias individuales, pero si nos ayudan a comprender que la construcción de las identidades es un proceso complejo que no se limita a la denominación cristiana del individuo.

³⁰³ Alberoni, *Movimiento e institución*, 13.

³⁰⁴ La diferencias se presentan principalmente porque el trabajo está dirigido a estudiantes universitarios, entonces, el evangelismo se lleva a cabo en las escuelas, con elementos que se identifican más con el ambiente universitario como es el debate, la discusión, las cantatas, la literatura y también las obras de teatro y los conciertos. Por otra parte, los campamentos son clave para la capacitación y se promovió a muchos a salir del país para eventos de formación de la CIEE, siendo estos mismos estudiantes o profesionistas quienes se encargaron de capacitar a otros y acompañarlos en su fe cristiana.

4. La crisis institucional 1985 a 1998

a. La salida de Ricardo Palmerín (1985-1987)

Cuando Palmerín fue Coordinador nacional de los asesores, existía una estructura de asesores nacionales, regionales y locales.³⁰⁵ Se formó otro tipo de Comité Nacional³⁰⁶ con obreros de cada instancia, el Coordinador nacional, un miembro del Comité Nacional Administrativo, un líder estudiantil y Stewart, como miembro de la CIEE.³⁰⁷ Con un Comité más incluyente, se buscó la articulación del movimiento nacional y la relación entre los grupos de manera más descentralizada. Desde los años setentas surgió un grupo en la ciudad de Monterrey, primero en el Tecnológico de Monterrey y hacia finales de los setenta en la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) y en la Universidad Regiomontana, pero este grupo se unió a Compa y comenzó a crecer a partir de la década de los ochenta. La integración nacional le fue de gran beneficio porque los contactos se establecieron a través de la presentación de *La Cantata* y del grupo musical *Armagedón*³⁰⁸. Un grupo de mujeres que se convirtieron al cristianismo en el contexto universitario (entre ellas Patricia Aguilar y Patricia Molina) fueron quienes ejercieron el liderazgo en la UANL y buscaron trabajar en conjunto con el Tecnológico y el Compa a nivel nacional.³⁰⁹ El grupo de Monterrey fue uno de los más fuertes en este tiempo, con más de 300 miembros y con la participación de más 50 estudiantes en los campamentos nacionales.³¹⁰ De la

³⁰⁵ Cada uno tenía responsabilidades en esos ámbitos.

³⁰⁶ En esta ocasión el término de Comité Nacional no corresponde al mismo organismo del cual hemos hablado. Solo en esta ocasión el Comité Nacional es distinto al Comité Administrativo Nacional, todas las demás menciones del Comité harán referencia al Comité Administrativo Nacional.

³⁰⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Boletín informativo y de oración,” Agosto 1984, Monterrey, Nuevo León.

³⁰⁸ Era un grupo musical donde la mayoría de los participantes eran miembros o ex miembros de Compa, comprometidos con el evangelismo en las universidades y la promoción del movimiento.

³⁰⁹ Archivo personal de Paulino Ortega, “Crónica del movimiento estudiantil en Monterrey,” 1988, Monterrey, Nuevo León.

³¹⁰ Douglas Stewart y Esteban Cuya, “La hora de Dios ha llegado,” *Comunidad*, año 7, no.1 (mayo 1984): 2-3

misma manera, resurgió el movimiento en Guadalajara y se apoyó a la mejor integración del movimiento en Yucatán y de otros estados de la república.

En cuanto a la estructura nacional, se formaron tres regiones: el norte, el centro y el occidente.³¹¹ Palmerín impulsó que cada región desarrollara su comité administrativo para sostener a sus obreros y su propio órgano de representatividad estudiantil. En el caso de Monterrey se hizo de manera muy elaborada y ellos trabajaron en el área de institucionalización del movimiento, incluso al clarificar las responsabilidades del liderazgo estudiantil y la de los obreros.³¹² En el contexto de la formación de las regiones, también se fortaleció al Comité Nacional, para la toma de decisiones en relación al campamento y aspectos sobre la supervisión de los asesores. Fue en este momento que aparecieron las pugnas entre dos visiones divergentes de cómo debía organizarse el movimiento estudiantil y de los énfasis que debía tener. En este escenario se produjo la salida de Ricardo Palmerín.

Ricardo Palmerín fungió como Secretario General hasta finales de 1987. Su tiempo como líder nacional fue de menos de 4 años y terminó con una “auscultación”³¹³, llevada a cabo por el Comité Nacional y respaldado por otros miembros de Compa. Su salida fue el inicio de una crisis institucional, como resultado de diversos factores, los cuales estuvieron sin resolverse desde años atrás: la falta de un reglamento para las transiciones del liderazgo nacional, la distancia entre el Consejo de Directores y el movimiento estudiantil, la centralización y regionalización, las diferentes visiones sobre la misión del movimiento y la forma de dirigirlo, así como algunos aspectos relacionados con la propiedad en Valle de Bravo. Estos temas fueron recurrentes

³¹¹ En el siguiente apartado explicaremos mejor este proceso de regionalización de Compa.

³¹² Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Grupo de Monterrey,” Julio 1984, Monterrey, Nuevo León.

³¹³ Este es el término utilizado en los documentos y entrevistas, para referirse al proceso en el que se indagó sobre el trabajo de Ricardo Palmerín como líder nacional, para deliberar si él debía continuar en el cargo o alguien más debía ocupar su lugar.

durante todo el periodo de crisis, y resumen casi todos los asuntos que provocaron las rupturas en las diferentes instancias. La salida de Palmerín resultó de algunos de estos puntos de conflicto y puso todo lo demás al descubierto.

La “auscultación”, fue un proceso iniciado por el Comité Nacional, pero con la participación de graduados y estudiantes quienes no estuvieron de acuerdo. Por ello, hicieron una revisión de lo que estaba pasando en Compa y el tipo de liderazgo necesario para los años futuros porque no creyeron que el perfil de líder de Palmerín fuese el adecuado. Sin embargo, no fue un asunto bien llevado, porque había el interés de colocar a otro Secretario General.

“...estuvo acompañado de un entrecruzamiento de cartas aclaratorias, difamatorias y alianzas múltiples... nadie había permanecido imparcial en el proceso que se inició cuando el anterior CD (Consejo de Directores) inició un proceso de “auscultación” en cual se dio ocasión para reacciones difíciles para el movimiento en su conjunto. SDQ (Sergio Deras Quiñones) aclaró que el proceso no fue iniciado por CMG (Carlos Martínez García) sino por el CD y que ellos asumían abiertamente la responsabilidad de lo que estaba sucediendo. Aclaró que es cierto que habían salido muchos lastimados pero que ello no era el móvil de dicha auscultación.”³¹⁴

Existe poca claridad en los documentos acerca de quienes promovieron esta indagación y esto nos deja ver que ya existían facciones al interior del movimiento, y un grupo que no apoyó el nombramiento de Ricardo Palmerín, como Secretario General, por parte del Consejo de Directores.³¹⁵ En sí, fue una iniciativa que puso en evidencia la falta de cohesión y las diferentes perspectivas de instancias como el Consejo de Directores con la Secretaría General.

En este tiempo, el conflicto entre quienes debieron tomar las decisiones importantes a nivel nacional fue un grave problema, porque no se llevó a cabo una renovación del Consejo de Directores de la Asociación, quienes legalmente tenían el poder para hacerlo. Empero, siguió

³¹⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta Confidencial,” 6 Agosto 1988, Monterrey, Nuevo León.

³¹⁵ *Ibíd.*,

funcionando un Comité Nacional que estuvo más cercano al movimiento, aunque sin el reconocimiento legal y con constantes cambios sufridos ante la entrada de líderes nacionales nuevos.³¹⁶ El tener dos cabezas produjo inestabilidad y les restó autoridad, agudizándose ante las diferentes facciones del movimiento.³¹⁷ Aparte de esto, las reglas, la Constitución y líneas de trabajo estuvieron solo en papel y fueron acatadas por todos, debido a que el movimiento ya se encontraba fragmentado.³¹⁸ Para algunos, ni el Consejo de Directores ni el Comité Nacional tuvieron la atribución moral para tomar decisiones porque no fueron los personajes principales en el campo universitario. Como hemos mencionado en otros apartados, el Consejo de Directores fue muy volátil, lo cual provocó su falta de credibilidad e incapacidad para entregar propuestas y realizarlas.³¹⁹ Asimismo, los diferentes Secretarios Generales o líderes nacionales no tuvieron buena relación con ellos y desde Sergio Sánchez hubo sospecha, porque el Consejo de Directores fue muy conservador y poco abierto a los cambios. Con todo esto, no obtuvo legitimidad ante el movimiento estudiantil encabezado por los obreros, y requirió de organización y formalización. En algunos casos el riesgo fue la lejanía de la vida estudiantil, pero para el Consejo de esos años, fue la cercanía de algunos miembros con algunos asesores y estudiantes.³²⁰

³¹⁶ Al parecer no hubo una renovación del Consejo de Directores de la Asociación Civil desde 1974 y los Comités Nacionales cambiaron ante la entrada de cada líder nacional. Unas pocas personas como Martha Aguilar y David Noguérón formaron parte del Consejo y también del Comité, pero había mucha discrepancia entre los miembros, poca legitimidad del Consejo por su lejanía del movimiento y mucha inestabilidad en el Comité antes los cambios constantes.

³¹⁷ Esto ya había sucedido en el movimiento anteriormente, pero en esta ocasión había grupos formados o en formación con diferentes intereses, los cuales no pudieron conciliar sus ideas ante la falta de una instancia de coordinación formal que ayudara a la resolución de conflictos.

³¹⁸ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Constitución del Compañerismo Estudiantil Mexicano," 1987, Monterrey, Nuevo León.

³¹⁹ En retrospectiva vemos que entre 1978 y 1981 sus disposiciones frenaron la iniciativa estudiantil; 1983 fueron ignorados porque no tuvieron fuerza ni reconocimiento ante el crecimiento numérico y geográfico del movimiento, y entre 1985 y 1986 la pérdida del dinamismo estudiantil les llevó a "ocupar" el lugar de asesores y del Secretario General.

³²⁰ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Reglamento del Compañerismo Estudiantil Mexicano," 1987, Monterrey, Nuevo León.

Palmerín se esforzó, durante su periodo, por integrar un Comité Nacional más incluyente, con personas de todas las instancias del movimiento, considerando también a los estudiantes, e impulsó la formación de Comités regionales para el sostenimiento económico de los obreros, pero desde el inicio de su gestión existieron desacuerdos y no se pudieron conciliar. Los principales argumentos para el cambio de Secretario General fueron que el movimiento requería una reestructuración del liderazgo y el fortalecimiento de varias áreas: finanzas, capacitación y formación, literatura y comunicación, evangelismo, capacitación de obreros, fortalecimiento de las regiones, impulso a la iniciativa estudiantil y mayor proyección en las iglesias.³²¹ Ante esta situación y un proceso de “auscultación” con muchas irregularidades que evidenció la lucha por el poder de la dirigencia nacional entre el comité y posibles candidatos a la secretaría general, no se pudo acordar sobre quien tomaría el cargo y Ricardo Palmerín tuvo que salir.³²² Esto provocó un fuerte desgaste sobre el Comité Nacional y profundizó la separación entre las regiones. En 1988 se organizó una Asamblea Nacional, como resultado de la auscultación, donde hicieron una convocatoria para una participación más amplia, pero no lograron dar continuidad al trabajo conjunto debido a las diferencias entre las regiones y sus énfasis.³²³ Los años subsecuentes fueron marcados por esta imposibilidad de elegir un líder nacional con la aprobación de la mayoría de los participantes del movimiento. Como hemos mencionado, fue un problema de visiones, pero también de lucha de poder al interior del movimiento.

³²¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor,” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., noviembre-diciembre, 1987, Monterrey, Nuevo León.

³²² Francisco Astorga, “Entrevista a Francisco Astorga”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 5 de julio de 2009, Morelia, Michoacán, formato digital.

³²³ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor,” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., noviembre-diciembre, 1987, Monterrey, Nuevo León.

b. Regionalización, triunvirato y problemas con el Comité (1988-1994)

La regionalización se formalizó en 1988, pero se promovió desde Ricardo Palmerín. Se hizo para atender mejor las necesidades de cada región y conformar a un Comité Nacional con representantes de cada lugar.³²⁴ No obstante, los conflictos no respondieron ni fueron únicamente una lucha entre regiones. Para comprender mejor describiremos un poco sobre el enfrentamiento acerca de los énfasis que Compa manejó y las disputas sobre el poder. Si bien la regionalización fue uno de los factores, tanto de causa como consecuencia de las diferentes visiones y prácticas, el proceso de regionalizar el movimiento no se debió principalmente a ello. México, como un país muy extenso geográficamente requirió líderes en los lugares de mayor actividad para acompañar al movimiento, los cuales resultaron ser también los centros políticos y económicos más importantes del país en ese momento: Ciudad de México, Monterrey y Guadalajara.³²⁵ Este proceso obedeció a una realidad nacional diversificada y de alguna forma nos ayuda a entender los diferentes contextos del movimiento estudiantil.

“La inmensa mayoría de los mexicanos –como mínimo tres cuartas partes –vivía en algún otro lado de la nación, (fuera de la Ciudad de México) y el perfil socioeconómico de la vida cotidiana daba un sabor distinto a cada región. La zona central del país era en sí mismo una rica variedad...Guadalajara, la segunda de las mayores ciudades del país, con 3,6 millones de habitantes en el decenio de 1980, presentaba un tono conservador y católico...El sur había recibido muchos menos privilegios y estaba menos desarrollado...El norte se hallaba en el otro extremos del espectro económico. Cuna de la empresa privada, la ciudad de Monterrey pasó a ser el segundo centro industrial de la nación por su importancia y la tercera metrópoli (con más de 2.2 millones de habitantes)... En general el norte era próspero, conservador proestadunidense...y alejado de la ciudad de México.”³²⁶

³²⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor,” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., enero-febrero, 1988, Monterrey, Nuevo León.

³²⁵ Rodríguez, *La descentralización en México*, 150.

³²⁶ Peter Smith, “El imperio del PRI” en *Historia de México*, Timothy Anna, et. al., (Barcelona: Crítica, 2003), 329-330.

En el Sur también hubo presencia del trabajo de Compa, en estados como Oaxaca, Veracruz, Tabasco y Yucatán principalmente, pero no hubo un líder regional, y el trabajo en estos lugares fue casi independiente del movimiento nacional.

Uno de los principales problemas, envuelto en la lucha de poder, estuvo en estas visiones divergentes del movimiento estudiantil, que tocaron temas doctrinales y de la misión, pero también de las formas de organización.³²⁷ Esto no fue algo nuevo, y lo hemos mencionado, aunque anteriormente este tipo de conflictos se resolvieron sin llegar a una crisis. El crecimiento geográfico y numérico del movimiento dificultó mantener una visión homogénea, pero también los contextos sociales de los movimientos en las diferentes regiones plantearon diferentes desafíos a los cuales se debió responder. Desde el principio, el trabajo fue evangelístico y de capacitación para los estudiantes, sin embargo, las prácticas fueron cambiando según las inquietudes estudiantiles, el contexto universitario, la influencia ideológica de la CIEE y el trasfondo de los obreros y estudiantes que lideraron al movimiento. Las prácticas misioneras y evangelísticas alternaron y algunas se renovaron. Para comprender mejor las variaciones, servirá una descripción de algunas prácticas al interior del movimiento en la Ciudad de México y de Monterrey, como muestra.³²⁸

En la Ciudad de México y en Puebla, desde los setenta, y debido a la efervescencia social y política entre los estudiantes, existió un diálogo de personas de Compa con algunos de los temas del momento, como el marxismo. Las obras de teatro, los debates abiertos y algunas conferencias trataron asuntos relacionados con la tecnología, la pobreza, corrientes filosóficas como el existencialismo y las propuestas de Freud. En los ochenta, al menos en la Ciudad de

³²⁷ Varios entrevistados mencionan este punto de las diferencias doctrinales y/o en la concepción de la visión de Compa: Vicente Roldán, Carlos Mondragón y Jaime Hernández.

³²⁸ En el caso de la región Occidente y el grupo en Guadalajara, este siguió principalmente la línea de la región Centro, debido a su contacto y afinidad con los obreros de la Ciudad de México.

México, siguió el interés por tratar de responder desde una óptica evangélica sobre estos temas, como algo incorporado a la práctica misionera y proselitista de Compa.

El grupo, específicamente en la UNAM, fue muy combativo, con una clara visión de su responsabilidad social y atento a las situaciones políticas nacionales e internacionales, aprovechando este tipo de oportunidades para presentar el mensaje evangelístico. Aún con las huelgas, el grupo se mantuvo activo apoyando a Amextra para ayudar a campesinos a vender su miel, mostrando así su compromiso social, como parte de su comprensión de la misión cristiana.³²⁹ Fueron muy enérgicos en relación a la conciencia política y social. Realizaron algunos eventos en la UNAM: una conferencia sobre "Los cristianos y la defensa de la revolución nicaragüense", con el Dr. Arnold Snyder³³⁰, otra con Carlos Monsiváis, estudiaron el libro de *Amos* en la Biblia, que habla sobre temas como la justicia, tuvieron la lectura de libros como *La misión cristiana hoy* de John Stott, el cual trata las implicaciones políticas y sociales de cristiano,³³¹ e hicieron un concierto en solidaridad con Nicaragua, por el grupo *Armagedón*, intercalado con textos de René Padilla, acerca del contexto bíblico de la paz y la justicia. "*Los estudiantes cristianos del CECUNAM se manifestaron desde una posición evangélica, por la no intervención y el respeto de la autodeterminación de los pueblos.*"³³² También hubo también mucha iniciativa por parte de los estudiantes y profesionistas para el trabajo de formación. Ellos armaron su agenda, la cual compartieron con las otras regiones.³³³

³²⁹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "El Intercesor," Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., marzo-abril, 1987, Monterrey, Nuevo León.

³³⁰ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "CONFERENCIA: Los cristianos y la defensa de la revolución nicaragüense," CEC-UNAM, 1987, Monterrey, Nuevo León.

³³¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Calendario de Actividades de la Comunidad de Estudiantes Cristianos en la UNAM durante el primer semestre de 1987," 1987, Monterrey, Nuevo León.

³³² Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "El Intercesor," Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., septiembre-octubre, 1987, Monterrey, Nuevo León.

³³³ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Consulta de Revisión y Capacitación," 1988, Monterrey, Nuevo León.

En cuanto a Monterrey y la región Noroeste, su énfasis estuvo más en el evangelismo personal y en células, en la formación, el trabajo con las iglesias evangélicas locales, las reuniones para la convivencia y la espiritualidad. Ellos tuvieron muchas actividades y a muchos estudiantes participando, fue el grupo de mayor crecimiento a nivel regional.³³⁴ Participaron de pocas actividades de apoyo comunitario, una campaña de Alfabetización,³³⁵ así como algunas visitas a orfanatorios. Una de sus acciones principales fue organizar campamentos evangelísticos donde hubo más de 100 estudiantes³³⁶; hubo muchos involucrados en esos años (1987-1992), participaron unos 300 en las reuniones de inicio de semestre, y tuvieron alrededor de 20 reuniones semanales y al menos 30 líderes estudiantiles.³³⁷ También tuvieron el apoyo económico que permitió la entrada en 1989 de otro obrero pagado- David Bahena-, pero hubo preocupación por la necesidad financiera ante el crecimiento de los grupos.³³⁸ Se preocuparon por extenderse a otros estados del Norte, como Reynosa con Andrés Duncan³³⁹, Tamaulipas, Saltillo y Baja California con Jorge y Joel Hortiales en 1991.³⁴⁰

En lo que se mencionó anteriormente de cada grupo, vemos diferentes énfasis de lo que Compa tuvo como misión. Su principal objetivo fue evangelizar a los estudiantes, pero cada región lo hizo diferente, de acuerdo a su contexto e influencias. El punto de conflicto no fue que las actividades de cada uno fuesen inadecuadas, sino cuáles debieron ser primordiales y para

³³⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Ven-id y escudriñad," Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, agosto-septiembre, 1987, Monterrey, Nuevo León.

³³⁵ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Ven-id y escudriñad," Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, agosto-septiembre, 1989, Monterrey, Nuevo León.

³³⁶ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Ven-id y escudriñad," Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, marzo-abril, 1990, Monterrey, Nuevo León.

³³⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Ven-id y escudriñad," Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, mayo-junio, 1990, Monterrey, Nuevo León.

³³⁸ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Ven-id y escudriñad," Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, octubre-diciembre, 1989, Monterrey, Nuevo León.

³³⁹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Ven-id y escudriñad," Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, agosto-septiembre, 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁴⁰ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Ven-id y escudriñad," Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, enero-febrero, 1992, Monterrey, Nuevo León.

cuáles debió animarse y capacitar a los estudiantes del movimiento. No se dejó de lado el estudio bíblico en células dentro de la universidad, lo cual fue la esencia del movimiento, sin embargo, el mucho valor en la intelectualidad y el debate de la fe cristiana con otras corrientes pareció un riesgo si esto no se acompañaba de conversaciones que permitieran un proselitismo explícito.³⁴¹ Para otros, el énfasis en la vida comunitaria y la vida devocional personal por encima de la conciencia de la responsabilidad social y política significó una traición al espíritu del movimiento, el cual fue en gran medida forjado por la CIEE. El conflicto como tal entre estos valores no fue el punto de quiebre, pero se suscitó al personificarse en los liderazgos regionales y el Comité Nacional. Fueron puntos clave que se agregaron a la crisis institucional y que nos permiten entender mejor a Compa durante este periodo.

Una fuente de conflicto en esta etapa fue el Comité Nacional y el hecho de que la región Noroeste finalmente se plegó a su autoridad, por la afinidad doctrinal y de formas de organización. Los obreros regionales y los líderes estudiantiles del Centro y Occidente tuvieron desacuerdos con el Comité al considerar que sus énfasis en las prácticas misioneras fueron relegadas, y por cuestiones de mucho compromiso como la propiedad de Valle de Bravo y la forma en que debió organizarse el movimiento nacional. Para los obreros regionales y algunos líderes, los del Comité que tuvieron intención de consolidar al Consejo de Directores, fueron en su mayoría miembros de generaciones antiguas que regresaron a Compa para ocupar cargos directivos y no fueron sensibles a la dinámica real del movimiento entre estudiantes y obreros.³⁴² La centralización del Comité, siendo que la mayoría eran del Distrito Federal, fue una causa del problema por decisiones tomadas y conflictos anteriores que le llevaron a perder legitimidad,

³⁴¹ Ricardo Palmerín, “Entrevista a Ricardo Palmerín”, entrevistado Alejandra Ortiz Chacón, 8 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.

³⁴² Mondragón, “Entrevista a Carlos Mondragón”,

mientras las regiones se hicieron más independientes. No se les concedió la autoridad moral ni fueron aceptados completamente para mediar ni establecer procesos. Esto se debió a sus propias contrariedades internas, por sus ideas en asuntos como el Campamento Citlali³⁴³ y al no aceptar las propuestas de organización de un triunvirato para la dirigencia nacional.³⁴⁴ Aquí hallamos la principal lucha por el poder en la toma de decisiones, al punto que este conflicto institucional afectó al movimiento estudiantil; la CIEE supo de las tensiones que se vivieron al interior y jugó un papel en años posteriores para ayudar a mediar entre las partes.³⁴⁵

En medio de todo esto, en septiembre de 1988 se designó a Esteban Cortes como Secretario General interino por 15 meses, por parte de un autonombrado Consejo Directivo de siete asesores de las tres regiones del país. Su trabajo fue básicamente operativo, y mientras buscaron un proceso adecuado para nombrar a un Secretario General permanente.³⁴⁶ Fue evidente como la falta de un Secretario General provocó un fuerte desorden interno en la institución, rezago en el trabajo y estancamiento. Sin embargo, la idea de repartir la responsabilidad de la Secretaria General en tres personas, aunque apoyada por los regionales, fue muy complicada porque Occidente no pudo ceder a su asesor para esta labor y no pudieron acordar cual de los otros dos ocuparía el puesto.³⁴⁷

Por lo tanto, fue necesario establecer un tiempo e intentar ordenar a la institución. Lo que debió ser el interinato de Cortes duró solamente de septiembre de 1988 a junio de 1989 (renunciando antes de los 15 meses). Durante este tiempo él fungió como el contacto principal

³⁴³ Más adelante hablaremos sobre los problemas en relación a esta propiedad.

³⁴⁴ Mondragón, "Entrevista a Carlos Mondragón",

³⁴⁵ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Tiempo de oración," Boletín de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, enero 1988, Monterrey, Nuevo León.

³⁴⁶ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "El Compañero," Boletín informativo del Compañerismo Estudiantil de Guadalajara, noviembre-diciembre, 1988, Monterrey, Nuevo León.

³⁴⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Propuesta para la secretaria general", Josué Treviño, 1988, Monterrey, Nuevo León.

entre la CIEE y Compa y su trabajo fue organizar el trabajo nacional, y mantener la relación entre los tres obreros regionales. Fue una labor ejecutiva y de relaciones públicas, al sistematizar procesos, ordenarlos y elaborar manuales, con el propósito también de animar la comunicación efectiva.³⁴⁸ No obstante, las relaciones entre él y los asesores no fueron fáciles.³⁴⁹³⁵⁰ Su esfuerzo estuvo en la línea de buscar el camino hacia la reconciliación entre las diferentes instancias y regiones del movimiento,³⁵¹ pero no alcanzó el cometido. Al mismo tiempo el Consejo Interino en funciones, tuvo la responsabilidad de buscar sostén financiero para el Secretario, pero no lograron completar su sueldo.

Entre algunas de las situaciones delicadas que se enfrentaron en este tiempo fue el tema de las finanzas, sobre todo en la Región Centro, porque ante la regionalización el gasto de la Oficina Nacional recayó principalmente sobre ellos. Carlos Martínez pidió que se independizara financieramente a la Oficina, para manejar los fondos de manera separada y fue un tema en el cual Esteban Cortes y Martha Aguilar deliberaron.³⁵² Finalmente decidieron una alternativa de distribuir los fondos entre cada región y que la Oficina tuviera sus donadores y las regiones aportaran. La cuestión quedó en decidir porcentajes y verificar cuáles donadores serían del Centro.³⁵³ Otra de las cuestiones más complejas, fue en relación al Campamento Citlali, en cuanto al uso los fondos por parte de Carlos Martínez García. La duda sobre el uso correcto del dinero creció por falta de transparencia y se levantó la sospecha porque Martínez compró una

³⁴⁸ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Reporte de Trabajo,” Esteban Cortes, 19 septiembre 1988, Monterrey, Nuevo León.

³⁴⁹ En la correspondencia, él mantuvo un tono muy formal para buscar respuesta de algunos obreros, pidiéndoles que se sometieran y a su autoridad y rindieran cuentas de su trabajo.

³⁵⁰ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Esteban Cortes a Vicente Roldán,” 23 septiembre 1988, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

³⁵¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Esteban Cortes a Vicente Roldán,” 26 octubre 1988, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

³⁵² Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil “Esteban Cortes a Martha Aguilar,” 6 octubre 1988, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

³⁵³ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores del Compañerismo Estudiantil, A.C.,” 31 Marzo 1989, Monterrey, Nuevo León.

casa en la Ciudad de México con ayuda de su suegro, un norteamericano que también apoyó al campamento. Sin embargo, no hubo claridad en cómo se manejaron todos los recursos. Pese las cartas aclaratorias llegadas del extranjero y del suegro de Martínez, algunos decidieron mantener la sospecha y esto generó aún mayor hostilidad y malos entendidos.³⁵⁴ También el interinato de Cortés estuvo marcado por las consecuencias ante la responsabilidad que tuvo el Consejo de Directores en el proceso de “auscultación” que sacó a Ricardo Palmerín de la secretaría general, donde se perdió legitimidad y se fracturaron relaciones.³⁵⁵

En cuanto a la relación de Esteban Cortes con el movimiento, él estuvo encargado de organizar el Campamento Nacional de 1988, apoyándose de los obreros regionales. Le tocó ratificar la invitación a David Bahena para participar en un Encuentro Internacional de Obreros de la CIEE en Quito, Ecuador.³⁵⁶ David Bahena resultó ser una persona que tanto Compa y la CIEE vieron con un futuro prometedor para servir entre estudiantes, debido a su perfil y sus cualidades.³⁵⁷ En la región Occidente también se produjeron cambios dentro del Comité Regional con la salida de Arturo Torres y la entrada de Gerardo Ramírez como obrero y representante del Occidente ante el Comité Nacional.³⁵⁸ El movimiento estudiantil siguió trabajando dentro y fuera de las universidades, con el apoyo de los obreros regionales, participando en eventos nacionales e internacionales y en gran medida ajenos a los problemas institucionales. Los que si fueron

³⁵⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta Confidencial,” 6 Agosto 1988, Monterrey, Nuevo León.

³⁵⁵ *Ibíd.*,

³⁵⁶ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Esteban Cortes a David Bahena,” 13 enero 1989, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

³⁵⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Esteban Cortes a Dieter Brephol,” 13 enero 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁵⁸ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil “Jaime Hernández, Gerardo Enríquez, Moisés López, Oscar Suarez y Gerardo Ramírez a miembros del Comité Nacional,” 13 julio 1989, Guadalajara, Jalisco, Monterrey, Nuevo León.

afectados por los conflictos fueron algunos extranjeros que sirvieron en el Campamento Citali y vieron la división entre el Comité y los asesores.³⁵⁹

En una junta durante el mes de marzo, Esteban Cortés anunció su salida y puso en evidencia los problemas de comunicación entre el Consejo de Directores, el Secretario General, el Director Regional del Centro y su nuevo Comité, aparte de las dificultades con otros obreros, quienes no acataron sus disposiciones. Existió siempre un clima de hostilidad y confrontaciones.³⁶⁰ También sufrió por falta de dinero, problemas personales, y por poca claridad en sus funciones y sin poder encaminar las cosas hacia una Asamblea Nacional para elegir a un Secretario General.³⁶¹ Durante su interinato, Saúl Cruz fue quien encabezó al Consejo de Directores y ante su salida asumió la dirigencia nacional de manera más directa. No obstante, los problemas y las dificultades siguieron. Fue tal el eco de los conflictos, que llegó al conocimiento del Secretario Mundial de la CIEE en ese tiempo.³⁶²

Para julio de 1989 se canceló una reunión del Consejo Nacional y esto provocó la molestia particular de los obreros regionales: Vicente Roldan, Carlos Martínez y de Gerardo Ramírez. Los problemas siguieron sin resolución y los asuntos de mayor preocupación fueron los mismos: el Comité Nacional Interino y lo que éste debía hacer, la forma de operación interna del movimiento, la falta de funcionamiento del Consejo de Directores, el no tener un Secretario General y una Oficina Nacional en correcto funcionamiento.³⁶³ La brecha entre el Comité Nacional y los obreros regionales fue un impedimento para el trabajo y por eso no pudieron

³⁵⁹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores del Compañerismo Estudiantil, A.C.,” 31 Marzo 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁶⁰ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil “Esteban Cortes a Vicente Roldán,” 28 junio 1989, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

³⁶¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Reunión del Comité celebrada en las instalaciones de Armonía,” 18 Junio 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁶² Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Minuta,” 8 Mayo 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁶³ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Gerardo Ramírez, Carlos Martínez y Vicente Roldán a Saúl Cruz,” 15 julio 1989, Monterrey, Nuevo León.

nombrar un líder nacional todavía. Propusieron nuevamente dividir el trabajo del país entre los tres obreros, con varias reuniones al año de la Secretaria General (los tres obreros regionales), y el apoyo del Comité Nacional.³⁶⁴ Saúl Cruz, por su parte, no aceptó la propuesta de que la Secretaría General estuviera repartida entre los tres obreros regionales, porque no existían los mecanismos para evaluación, control, toma de decisiones, ni la economía y el recurso humano para algo así. Por lo tanto, invitó a los tres obreros a reconsiderar esta idea.³⁶⁵

En 1989, Israel Ortiz, un líder la CIEE para Centroamérica y México intervino en los conflictos. En una junta realizada con él trataron el tema de la salida de Esteban Cortes, el funcionamiento del Comité y el cómo encontrar solución. Saúl Cruz tomó algunas funciones de Secretario como presidente del Comité Nacional. Israel Ortiz les invitó a trabajar para una nueva administración y no para una nueva estructura.³⁶⁶ El periodo de trabajo con Saúl Cruz provocó reacciones de parte de la región Occidente, quienes pidieron su renuncia a la presidencia del Comité Nacional, ya que no logró avances ni apoyó a Esteban Cortes; tampoco siguió con las juntas y su trabajo no fue constante, afectando al movimiento.³⁶⁷ Tampoco el Comité Nacional fue un apoyo para el movimiento en este periodo, sino al contrario, fue fuente de conflicto y desgaste interno.

A principios de 1990 la situación se volcó más complicada. La falta de un liderazgo nacional y de legislación sobre el cómo llevarlo a cabo siguió provocando conflicto. Los obreros regionales no presentaron propuestas, y siendo ellos quienes estaban al frente del movimiento, no

³⁶⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acuerdos,” 21-22 Octubre 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁶⁵ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Saúl Cruz a obreros regionales,” carta borrador, 29 noviembre 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁶⁶ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Minuta de la reunión del Comité Administrativo Nacional,” 6 Septiembre 1989, Monterrey, Nuevo León.

³⁶⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Jaime Hernández, Gerardo Ramírez y Gabriel Soto a Saúl Cruz,” 29 noviembre 1989, Monterrey, Nuevo León.

llegaron a acuerdos.³⁶⁸ La situación financiera también estuvo en dificultades porque casi toda la entrada por donantes y venta de literatura fue para los sueldos de los tres obreros regionales y para el apoyo de los otros obreros locales en Monterrey, Guadalajara y el Distrito Federal³⁶⁹. Las cuentas tampoco fueron muy claras en sus ingresos y egresos, y animaron a que se pidiera cuotas a los estudiantes miembros, lo cual provocó mayor inconformidad de los obreros.³⁷⁰ La CIEE intervino nuevamente para ayudar la situación por medio de Dieter Brepohl, quien fue el Secretario General para América Latina. Él animó a considerar lo siguiente: trabajar sobre las bases de fe del movimiento, reforzar a los comités regionales, trabajar las finanzas, toda la cuestión del Secretario General, tiempo en los cargos, la autoridad de los obreros, etc. El Comité Nacional no logró ponerse de acuerdo y menos sin una legislación clara.³⁷¹

Entre los años de 1991-1994 el movimiento estudiantil siguió en diferentes partes del país, dentro y fuera de las regiones establecidas. Sabemos de estudiantes participando e identificándose de alguna manera con Compa al menos en Chihuahua, Sonora, Tamaulipas, Baja California³⁷², Tabasco, Oaxaca, Coahuila, Sinaloa³⁷³, aparte de Nuevo León, el Distrito Federal y Jalisco. A fines de 1991 tanto David Bahena como Héctor García dejaron de colaborar como obreros en Monterrey.³⁷⁴ En Guadalajara, Gabriel Soto comenzó como obrero, y estableció

³⁶⁸ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores del Compañerismo Estudiantil, A.C.,” 5 Enero 1990, Monterrey, Nuevo León.

³⁶⁹ En este periodo trabajaron como locales David Bahena, Gabriel Soto y Marcos Cornish, respectivamente.

³⁷⁰ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores de Compañerismo Estudiantil, A.C.,” 28 Abril 1990, Monterrey, Nuevo León.

³⁷¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Asuntos analizados en una reunión del Comité Nacional,” 20 Julio 1990, Monterrey, Nuevo León.

³⁷² Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Compa,” Boletín Informativo, 1993, Monterrey, Nuevo León.

³⁷³ Archivo Personal de Vicente Roldán, “Brepohl, Dieter a los secretarios generales de la CIEE,” 17 julio 1997, Curitiba, Brasil, Monterrey, Nuevo León.

³⁷⁴ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad,” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, octubre-noviembre, 1991, Monterrey, Nuevo León.

nuevos contactos con estudiantes de preparatoria y universidad.³⁷⁵ Los campamentos nacionales y de formación de líderes continuaron, y la iniciativa estudiantil local animó la participación de más personas en dónde hubo movimiento.³⁷⁶ Sin embargo, durante estos años, los conflictos siguieron sin solución. El problema en relación al Campamento Citlali debido al tema del uso de los fondos por Carlos Martínez se reabrió, lo cual provocó más rupturas entre las relaciones de los involucrados, es decir, Carlos Martínez y su equipo de apoyo con algunos miembros del Comité Nacional³⁷⁷. El asunto de conciliar las diferentes visiones del movimiento continuó sin buscar un punto intermedio.³⁷⁸ La pugna por la dirigencia de la Secretaria General, fue la lucha por el triunfo de estas dos visiones confrontadas entre el Centro y Occidente con el Noroeste, respaldado por algunos del Comité. Pero el problema sobre todo, fue la imposibilidad de afrontar las cuestiones que vinieron desde años atrás. El Comité buscó conformar al Consejo de Directores y en 1993 nombraron 10 asociados legales que dieran mayor formalidad y apoyo al trabajo estudiantil.³⁷⁹ En 1994 convocaron a una reunión para encontrar soluciones, pero no tuvo fruto.³⁸⁰ Inclusive, a principios de los noventa se pidió a José Alcántara que apoyara con Carlos Martínez, para que se dispusiera a conciliar y ceder en algunos puntos, pero no accedió. Posteriormente, Israel Ortiz de la CIEE nombró a Pablo González como Comisario para mediar

³⁷⁵ Arturo Gleason, "Entrevista a Arturo Gleason", entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 2 de julio de 2009, Guadalajara, Jalisco, formato digital.

³⁷⁶ *Ibíd.*,

³⁷⁷ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Carlos Mondragón a Juan Arjona," 18 abril 1995, Monterrey, Nuevo León.

³⁷⁸ Inclusive se invitó a José Alcántara, quien había participado en Compa a que mediara en el conflicto y animara a Carlos Martínez a conciliar.

³⁷⁹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Compa," Boletín Informativo, 1993, Monterrey, Nuevo León.

³⁸⁰ Archivo personal de Vicente Roldán, "Josué Treviño a Abner Amador," 17 enero 1996, Cuernavaca, Morelos, Monterrey, Nuevo León.

entre Martínez, el Comité Nacional y los asociados legales, pero ya no encontraron manera de remediar y reconciliar.³⁸¹

c. Lo último de la crisis y la elección de David Bahena (1995-1998)

En 1995 explotó el conflicto que involucró directamente a todas las instancias del movimiento. Los grupos del Distrito Federal y Guadalajara, encabezados por Carlos Martínez y Jaime Hernández llegaron al punto de no querer más diálogo con Vicente Roldán quien encabezó el Comité Nacional y provocar así una ruptura definitiva. Los obreros del Centro y Occidente avisaron del problema a los estudiantes y les invitaron a tomar partido, aunque algunos se mantuvieron neutrales por ni siquiera entender la estructura institucional de Compa. En este proceso también se dio la intervención de la CIEE por parte de Jorge Atencia quien fue miembro del equipo regional de América Latina, pero aún con esto no hubo reconciliación.³⁸² En Guadalajara usaron el nombre de Compa por algún tiempo aún sin ser parte de la institución y en el Distrito Federal, Carlos Martínez renunció formalmente y armó su propio grupo estudiantil en la UNAM. En su renuncia dio como razón que el Comité traicionó el espíritu mismo del movimiento y dejó las decisiones en manos de empresarios y personas ajenas a lo que fue el movimiento estudiantil en ese periodo.³⁸³ También se acusó a Vicente Roldán de representar la visión más conservadora y ortodoxa, poco vinculada con los problemas políticos y sociales.³⁸⁴ Su propuesta de invitar nuevamente a Jorge Chao a participar del movimiento e incluso a ocupar la Secretaría provocó mucha molestia, y probablemente fue el punto de quiebre.³⁸⁵ En este año se

³⁸¹ David Bahena, “Entrevista a David Bahena,” entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 10 de mayo de 2012, Tijuana, B. C., vía telefónica, formato digital.

³⁸² Gleason, “Entrevista a Arturo Gleason”,

³⁸³ Mondragón, “Entrevista a Carlos Mondragón”,

³⁸⁴ Jaime Hernández, “Entrevista a Jaime Hernández”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de agosto de 2009, San José, Costa Rica, formato digital.

³⁸⁵ Vicente Roldán, “Entrevista a Vicente Roldán”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 13 de diciembre de 2008, Monterrey, Nuevo León, formato digital.

vivieron las consecuencias directas de años de conflictos no resueltos y de no afrontar las situaciones que molestaron o inquietaron desde la salida de Ricardo Palmerín. En gran medida, la explosión de la crisis se debió a que el Comité Nacional por fin confrontó las situaciones de manera directa, pero sin poder encontrar una manera de mantener la unidad, debido al daño ocasionado y el debilitamiento de las relaciones al interior del movimiento.³⁸⁶

Desde 1996 Vicente Roldán, como presidente del Comité encabezó también al movimiento estudiantil, intentando acompañar y animar a los obreros que quedaron e invitando a otros. Él mismo contó con la compañía y consejo de algunas personas de la CIEE como Jorge Atiencia, Dieter Brepohl e Israel Ortiz a través de correspondencia y visitas que fueron para tiempo personal pero también en reuniones de reestructuración. A principios de 1996 Brepohl animó a Roldán reunirse con gente del movimiento para solucionar asuntos pendientes de la crisis y le pidió que respondiera a las preguntas y demandas de Carlos Martínez de manera clara y pacífica.³⁸⁷ Finalmente la CIEE respaldó a Roldán y al Comité en la decisión de desconectar a Martínez y a su grupo del movimiento.³⁸⁸ Aún así, se quedó un pequeño grupo en la Ciudad de México, con el apoyo de Rosa Hamdan como obrera de medio tiempo.³⁸⁹

En Cuernavaca también existió movimiento estudiantil apoyado por una pareja joven de obreros. En Guadalajara el daño fue mayor y no quedaron contactos establecidos con Compa, pero en Monterrey siguió un pequeño grupo de líderes estudiantiles y obreros locales. En Monterrey también vivieron un proceso difícil de transición en el liderazgo ese año ante la salida del obrero regional, Juan Arjona, pero el movimiento permaneció.³⁹⁰ Ese año se le pidió a Joel

³⁸⁶ Bahena, "Entrevista a David Bahena,"

³⁸⁷ Archivo personal de Vicente Roldán, "Josué Treviño a Abner Amador",

³⁸⁸ Archivo personal de Vicente Roldán, "Dieter Brepohl a Vicente Roldán," 30 abril 1996, Curitiba, Brasil, Monterrey, Nuevo León.

³⁸⁹ Hamdan, "Entrevista a Rosa Hamdan",

³⁹⁰ Bahena, "Entrevista a David Bahena",

Sierra, quien fue líder en Monterrey, organizar el Campamento Nacional y lo hizo con ayuda de otros de la ciudad, y de David Bahena quien era parte del Comité Nacional y coordinaba el trabajo en el Noroeste. Contaron con la participación de más de 100 jóvenes y tuvieron contacto con un movimiento estudiantil evangélico en Tabasco, llamado Ictus, y con estudiantes en Sinaloa y Chihuahua.³⁹¹ En ese mismo año Bahena recibió la invitación para participar en un encuentro de secretarios generales de la CIEE.³⁹²

En 1996 también se renovó al Consejo de Directores, reuniendo a los antiguos socios legales, para recibir sus renunciaciones y conformar uno nuevo,³⁹³ donde Vicente Roldán quedó al frente.³⁹⁴ Este hecho convirtió a los miembros del Comité Nacional en los mismos que el Consejo de Directores, evitando así una duplicidad de autoridad. Sin embargo, algunos problemas al interior del movimiento continuaron, sobre todo en relación a la comunicación y el apoyo al grupo de la Ciudad de México, el cual fue diezmado y luchaba por sobrevivir. Cabe mencionar que desde 1974 hasta 1997 no hubo registro de actas oficiales por parte del Consejo de Directores de la Asociación Civil, pero esto no significó un problema ante el estado mexicano. Aún con el reconocimiento de la personalidad jurídica a las iglesias en 1992³⁹⁵, Compa se mantuvo como asociación civil para facilitar su relación con las instituciones de educación superior y media superior.

³⁹¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Compa,” Boletín informativo de Compañerismo Estudiantil, enero-junio, 1997, Monterrey, Nuevo León.

³⁹² Bahena, “Entrevista a David Bahena”,

³⁹³ Fue hasta 1997 que se hizo legalmente el cambio de los Asociados Legales de Compañerismo Estudiantil, A.C.

³⁹⁴ Con Josué Treviño, Adolfo Deras y Héctor García, la mayoría de Monterrey y en la Comisión del campamento quedaron Enrique Peñaloza, Elizabeth Sotelo, Martha Aguilar, Eleazar Saldivar, Rubén Sotelo, David Amador y Pablo González. Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta,” 6 Noviembre 1996, Monterrey, Nuevo León.

³⁹⁵ El Colegio de México, *Historia General de México* (México: El Colegio de México, 2004), 908-909.

Hacia 1997, en una visita de Israel Ortiz, él observó que las cosas en la Ciudad de México siguieron inestables ante la realidad de crisis que afectó a muchos, aunque hubo avances en cuanto a la reestructuración y otros aspectos de legislación. No obstante, siguió la necesidad de actualizar los estatutos de la Asociación Civil y seguir trabajando en un nuevo estilo de liderazgo, donde la base fueran las relaciones sanas y una espiritualidad renovada y no las leyes o las reglas.³⁹⁶ El desafío siguió en atender a los obreros de manera equitativa y buscar la forma de sostener financieramente a quienes estuvieron trabajando. En este año, el asunto del Secretario General siguió sin respuesta pero se comenzó el proceso formal para nombrarlo. A nivel institucional se impulsó eventos de capacitación para líderes estudiantiles, obreros y miembros de comités.³⁹⁷ Los grupos en existentes fueron los de Tabasco, Chihuahua, Coahuila y Sinaloa, así como de las iniciativas a ir a Juárez y Tijuana.

Para 1997 se le pidió a David Bahena organizar el Campamento Nacional y hubo presencia de al menos 10 estados.³⁹⁸ En septiembre de 1997 se le invitó a asumir la Secretaría General, que implicó principalmente hacer trabajo pionero y trabajar en la reestructuración del movimiento sin un sueldo específico. Él ya hubo participado años atrás como obrero en Monterrey de 1989 a 1991 y se benefició de la formación de la CIEE. Aún después de salir, siguió vinculado por medio del Comité Regional del Noroeste desde 1995 y después en un trabajo más cercano a los estudiantes, pero nunca estuvo directamente involucrado en los conflictos que llevaron a la crisis. Desde principios de 1997 realizó viajes con Vicente Roldán a

³⁹⁶ Archivo personal de Vicente Roldán, "Israel Ortiz a Vicente Roldán," 11 marzo 1997, Monterrey, Nuevo León.

³⁹⁷ Archivo personal de Vicente Roldán, "Israel Ortiz a Vicente Roldán," 22 junio 1997, Monterrey, Nuevo León.

³⁹⁸ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "El Compa," Boletín informativo de Compañerismo Estudiantil, julio-diciembre, 1997, Monterrey, Nuevo León.

varias partes del país, para acompañar a algunos líderes que estuvieron trabajando.³⁹⁹ Todo esto le permitió tener el aval del Comité Nacional y también la recomendación de los líderes de la CIEE en América Latina.

Su trabajo como Secretario General comenzó en 1998, y tomó en cuenta la historia del movimiento, buscando reconciliar e integrar a algunos que participaron de otras generaciones para cerrar la brecha dejada por la crisis.⁴⁰⁰ Ayudó también que la CIEE estuvo mucho más involucrada en el acompañamiento de los líderes que quedaron, a través de diferentes personas. Su énfasis desde 1998 estuvo principalmente en la parte administrativa, para fortalecer a la institución, junto con el Comité Nacional, y también en el acompañamiento, apoyo y supervisión de los obreros y líderes estudiantiles más activos.⁴⁰¹ Esto significó una agenda muy cargada de viajes a lugares como la Ciudad de México, Morelos, Veracruz, Tabasco, Yucatán, Campeche, Baja California, Chihuahua, Sonora y Sinaloa. También trabajó en establecer una visión común para todos que dotara de identidad y dirección al movimiento estudiantil, elaboró y recopiló material de apoyo para entender mejor el trabajo con los estudiantes, de cuestiones organizacionales y sobre la historia de Compa y realizó diferentes eventos nacional para proveer cohesión a los grupos estudiantiles de los diferentes estados, a los obreros y miembros de comités.⁴⁰²

d. El movimiento en medio de una crisis institucional

Como lo hemos hecho en otros capítulos, en este apartado final estaremos considerando la trayectoria de algunos de los principales líderes de Compa. Observaremos a Compa como

³⁹⁹ Bahena, “Entrevista a David Bahena”,

⁴⁰⁰ Astorga, “Entrevista a Francisco Astorga”,

⁴⁰¹ Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “II Síntesis de reporte bimestral,” *La Carpeta de Caleb*, marzo-abril 1998, Monterrey, Nuevo León.

⁴⁰² Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “II Síntesis de reporte bimestral,” *La Carpeta de Caleb*, julio-agosto 1998, Monterrey, Nuevo León.

movimiento y sus características, así como su proceso de institucionalización y organización en este periodo de crisis, considerando que este análisis del movimiento en su forma institucional deja ver el mover estudiantil y sus diferentes expresiones geográficas, y cómo tocan a la institución y le reconfiguran. Por último, comentaremos sobre algunos factores claves que formaron la identidad del movimiento y estuvieron en discusión en esta etapa.

Algunos de los principales líderes de esta etapa fueron Ricardo Palmerín⁴⁰³, Vicente Roldán, Carlos Martínez, Jaime Hernández, Gerardo Ramírez, Carlos Mondragón, Esteban Cortés, Saúl Cruz y David Bahena. Es interesante que en periodos anteriores hubiera mujeres que desarrollaron un papel en el liderazgo nacional del movimiento, aunque éste no estaba tan extendido geográficamente, sin embargo, en este periodo la participación femenina fue más local. Vicente Roldán por su parte, se casó con alguien que conoció en Compa y ya no tuvo una participación directa con los estudiantes como asesor. Él ha dedicado su tiempo a la participación en su iglesia evangélica local⁴⁰⁴ y su trabajo como empresario, y mantiene su colaboración hasta la actualidad como Presidente del Comité Nacional y el Consejo de Directores. Ha jugado un papel importante para ayudar a las transiciones del liderazgo nacional, para que sean libres de conflicto, proveyendo lineamientos procedimientos, en años posteriores de Compa⁴⁰⁵. En cuanto a Carlos Martínez, él es sociólogo y ha tenido una labor clave para ser voz pública de los evangélicos mexicanos, escribiendo en varios periódicos y como conferencista. Entre sus actividades estuvo la fundación del Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano (Cenpromex), es miembro activo de la FTL, y fundó un movimiento estudiantil

⁴⁰³ Ya se habló sobre él en el capítulo anterior.

⁴⁰⁴ De la denominación presbiteriana.

⁴⁰⁵ Roldán, “Entrevista a Vicente Roldán”,

evangélico en la UNAM.⁴⁰⁶ Carlos Mondragón es profesor investigador de la UNAM, escritor y también miembro de la FTL, donde actualmente participa en el liderazgo continental. Él descubrió su vocación como escritor y docente en su paso por Compa, debido a las herramientas que se le brindó para conocer el mundo desde su fe cristiana.⁴⁰⁷

Jaime Hernández también es docente en la Universidad de Guadalajara, maestro en Derecho y participa de la FTL. Él ya no quiso seguir vinculado con Compa porque le parece que no es lo mismo que cuando él fue estudiante, sin embargo mantiene relación con personas de su generación que participaron del movimiento.⁴⁰⁸ Gerardo Ramírez es profesor universitario también en Guadalajara y después de algunos años de no estar vinculado con el movimiento estudiantil volvió a tener contacto, junto con su esposa quien también participó. Esteban Cortés estudió economía, psicología e investigación educativa en distintas universidades en la Ciudad de México. Fue pastor después de terminar algunos de sus estudios y siguió vinculado con Compa aún después de la crisis y cuando David Bahena comenzó como Secretario General.⁴⁰⁹ Saúl Cruz fundó un ministerio cristiano integral llamado Armonía, registrado como Asociación Civil, con el propósito de atender a los pobres en diferentes localidades, principalmente en la Ciudad de México y Oaxaca.⁴¹⁰ Él también se vinculó nuevamente con el movimiento después de toda la etapa de crisis, participando principalmente como conferencista en los eventos, animando a estudiantes y profesionistas a dedicarse al trabajo en servicio de los más necesitados. Y por último, David Bahena, permaneció como Secretario General en Compa hasta 2007, para

⁴⁰⁶ Protestante Digital, “Carlos Martínez García,” Protestante Digital. Com, <http://www.protestantedigital.com/ES/Autor/Perfil/84/Carlos-martinez-garcia>

⁴⁰⁷ Mondragón, “Entrevista a Carlos Mondragón”,

⁴⁰⁸ Hernández, “Entrevista a Jaime Hernández”,

⁴⁰⁹ Cortes, “Entrevista a Esteban Cortés”,

⁴¹⁰ Armonia U.S., <http://www.armoniaus.org/index.html>

después ocupar un liderazgo subregional con la CIEE en la supervisión de los movimientos en México, Centroamérica y Panamá. En 2012 comenzó un nuevo trabajo en la CIEE como Secretario Regional para América Latina, lo que le tiene mantiene dentro del trabajo de los movimientos estudiantiles evangélicos.⁴¹¹

Durante este periodo, el movimiento estudiantil mantuvo el trabajo bajo el proyecto que se marcó desde sus inicios, y con las adaptaciones que se vinieron dando de acuerdo al contexto social y universitario y los énfasis provenientes de la CIEE. No obstante, en este capítulo hemos puesto especial atención a la institución, a sus dirigentes y sus crisis. Si bien entendemos la dialéctica entre movimiento-institución, consideramos que una forma para analizar al movimiento estudiantil se encuentra en estudiar su institución,⁴¹² no es la única manera, pero así lo hemos elegido. En este periodo de crisis institucional, el movimiento estudiantil se mantuvo de alguna manera ajeno a los conflictos, porque no hubo la misma relación entre los dirigentes y las bases estudiantiles, más que por los eventos nacionales celebrados una o dos veces por año. Pero los dirigentes regionales expresaron los énfasis (aunque también sus agendas y proyectos individuales) de cada lugar, sus aspiraciones sobre el movimiento, así como su apoyo o desacuerdo con otros miembros de la institución. La brecha entre el movimiento y el Comité Nacional muestra la realidad del cambio en el contexto estudiantil y la dificultad de comprender cómo operan estos cambios. Inclusive, la renovación tan constante del Comité fue evidencia del dinamismo del movimiento al intentar mantener a los representantes de cada generación actualizados dentro de la dirigencia nacional y no sólo como asesores del movimiento.

⁴¹¹Bahena, “Entrevista a David Bahena”,

⁴¹² Alberoni, *Movimiento e institución*, 13.

El Triunvirato, como una forma de organizar al movimiento y a la institución fue fácil de concebir a nivel estudiantil, pero a nivel institucional resultó un problema al no tener suficientes recursos financieros y humanos ni un manual de procedimientos sobre el cómo tomar decisiones y quien habría de representar al movimiento nacional ante el órgano internacional de la CIEE. Las diferentes instancias de Compa: estudiantes, asesores y comités no estuvieron involucradas de la misma manera en la crisis, pero eventualmente, en 1995 el conflicto alcanzó a todos y debilitó al movimiento. Esta crisis sí afectó las bases estudiantiles desde el principio porque los asesores, como líderes de los estudiantes que dirigieron el movimiento en las universidades, estuvieron consumidos por estos problemas institucionales, y asuntos como el Campamento y las diferentes visiones y énfasis para los programas de formación no encontraron solución por la fragilidad institucional y permitió corregir errores sanamente y de manera apropiada. En los boletines que hablan del trabajo entre los estudiantiles el problema es casi imperceptible, pero para la CIEE no lo fue porque llegó correspondencia de los problemas que se vivieron dentro del movimiento.

El movimiento se reconfiguró a partir de todo el conflicto y triunfó una forma de concebirlo y de organizarlo. La lucha fue por no permitir que se perpetuara un liderazgo al estilo empresarial, pero tampoco promover el uso del poder a favor de unos cuantos que daban énfasis en el activismo social y la intelectualidad siendo que esto no fue la realidad de la mayoría de los estudiantes.⁴¹³ La formación de la CIEE fue clara en cuanto a la importancia de “líderes siervos”, pero esto contrastó fuertemente en América Latina donde los liderazgos eclesiásticos personalistas fueron lo común. Al final, en Compa prevaleció la forma de organización del Noroeste, donde hubo un Comité Regional con menos problemas internos y con la anuencia de

⁴¹³ En el Noroeste el orden institucional fue muy importante y mantuvieron una continuidad dentro del movimiento. En el Centro se batalló más con la organización debido a la complejidad de la ciudad, pero también porque el sentir era que el movimiento debió ser más combativo y menos formal.

los líderes de la CIEE. Así que el papel de los líderes internacionales fue clave para mantener la continuidad, promover y respaldar liderazgos, así como dar continuidad al proyecto del movimiento, y esto se produjo no solo desde arriba, sino también a través de los estudiantes y obreros locales que participaron en los eventos internacionales. David Bahena dio continuidad al proyecto de Compa desde el Noroeste, retomando lo que él vivió como estudiante y asesor en Monterrey, pero también a partir de su experiencia en lo nacional y con la CIEE a través de sus mentores, eventos y literatura.

Entendemos finalmente que este capítulo descansa en gran medida en los boletines del movimiento, así como la correspondencia y entrevistas de los participantes directos en la crisis. Todo esto planteó un desafío, pero también enriqueció la observación sobre las distintas perspectivas acerca de los problemas. Para los que representaron la visión del Noroeste, la cuestión fue principalmente organizacional y el problema fue no poder elegir a un líder, mientras que el Centro y Occidente lo atribuyeron más a la cuestión ideológica que se vio afectada por quienes estuvieron liderando el movimiento, principalmente los miembros del Comité Nacional que tuvieron posiciones más conservadoras en lo teológico y lo social. Así que la identidad del movimiento estuvo al centro del conflicto. Con Bahena se mantuvo un equilibrio entre los diferentes énfasis acerca lo que debían promoverse. Al comenzar con el movimiento en la Ciudad de México y Guadalajara se retomó lo esencial, lo que dio inicio al movimiento, como fue el estudio bíblico inductivo, el evangelismo personal, la devoción personal y la intención de conectar esto con las dimensiones sociales de la realidad del estudiante universitario. Los demás énfasis y actividades de debate público, de respuesta y diálogo ante las necesidades sociales pasaron a un segundo plano, aunque habrían de retomarse más adelante.

Consideraciones finales

En la historia de Compa vemos que el movimiento surgió con la intención de emular lo sucedido en IVCF en los Estados Unidos, pero quienes lo iniciaron se enfrentaron a un contexto social y político muy distinto. Compa permaneció en el campo religioso en México porque logró adaptarse al contexto universitario. Lo hizo a través de la formación de grupos que fomentaron el estudio bíblico y el compañerismo, y que entraron en contacto con las inquietudes sociales, proponiendo un punto de vista cristiano de los temas. Por otra parte, su relación con las iglesias evangélicas vino principalmente a través de los miembros de Compa de distintas denominaciones, lo cual ayudó a integrar a los estudiantes a una comunidad evangélica más amplia y así obtener apoyo en recursos y finanzas para la continuidad. También fue dentro de las iglesias evangélicas donde algunos ejercieron influencia o se enfrentaron a ideas distintas de las aprendidas en Compa sobre la fe cristiana.⁴¹⁴ La contribución de la CIEE fue clave para la permanencia de Compa. Su influencia fue a través de los eventos internacionales de entrenamiento, la literatura promovida por medio de la Editorial Certeza así como las visitas constantes de sus líderes para el acompañamiento y la enseñanza. Esto le dio continuidad al movimiento pese a los cambios constantes en el liderazgo y proveyó formación para los nuevos miembros.

Como movimiento, Compa siempre mantuvo niveles de informalidad en su organización, principalmente en la instancia estudiantil que fue donde se dio la labor proselitista, el estudio bíblico y la integración de la fe cristiana a los desafíos contemporáneos. No obstante, para lograr estos objetivos y tener mayor alcance geográfico y de personas, se fue institucionalizando. Esto

⁴¹⁴ Con esto nos referimos a ideas más “progresistas” en relación a la importancia de que los evangélicos debían salir de su aislamiento social y dar respuesta a las inquietudes de la sociedad.

le permitió recibir apoyo de la CIEE, tener representantes ante el gobierno como una Asociación Civil, poder administrar una propiedad y a su vez relacionarse como una organización formal ante las iglesias evangélicas. En el contexto de las crisis del movimiento, los líderes institucionales buscaron proveer soluciones, aunque fue este mismo proceso de institucionalización que provocó problemas al interior del movimiento. La convivencia entre miembros de Compa de distintas generaciones en el liderazgo nacional fue un factor de conflicto antes los diferentes énfasis que el movimiento de cada época tuvo, dependiendo del contexto social y universitario.

En sus inicios, Edward Pentecost, trajo consigo la experiencia del evangelicalismo en los Estados Unidos y lo que IVCF comenzaba a provocar, al vincular a la universidad con la fe cristiana.⁴¹⁵ Sin embargo, la realidad mexicana fue muy diferente, y requirió otras formas de hacer el trabajo misionero entre los estudiantes, para formar un movimiento. En sus inicios, el trabajo fue muy limitado en personas e iglesias, pero al poner un énfasis en la importancia de las relaciones, marcó un rasgo de identidad, que promovió amistades significativas para una mayor influencia. Aún cuando Pentecost no dejó un movimiento estudiantil activo dentro de las universidades, sentó las bases para que a la llegada de Miriam Lemcke y Nelly García, ellas pudieran hacerlo. Ya se había formado un Consejo de Directores, Compa era parte de la CIEE, se contaba con un campamento en Valle de Bravo y contactos estudiantiles y en iglesias evangélicas. Así que la parte organizacional estaba avanzada y el movimiento estudiantil comenzaba a comprender el significado de ser evangélicos dentro de las universidades.

Miriam Lemcke logró establecer una visión más clara de lo que la CIEE y ella entendían como un movimiento estudiantil evangélico. Trabajó junto a Nelly García por medio de

⁴¹⁵ MacLeod, C. *Stacey Wood and the Evangelical*, 19.

reuniones de estudio bíblico en su casa y posteriormente en la UNAM. Se esforzó por vincular a los estudiantes del movimiento a la CIEE, a través de espacios de entrenamiento fuera del país lo que muy útil para la continuidad aún después del término de su periodo en México. Jorge Chao, quien siguió a Lemcke, fue el primer líder nacional en tener este tipo de responsabilidad en Compa. Él buscó extenderse a más estados de la República a través de diversos viajes y promoviendo algunos elementos de identificación del movimiento como fueron el estudio bíblico inductivo, las actividades de proselitismo evangélico que respondían a las inquietudes estudiantiles y la amistad y el compañerismo. Éste último elemento fue clave para la permanencia de los estudiantes en el movimiento, al ser Compa una minoría dentro de otra minoría (estudiantes evangélicos dentro de las iglesias evangélicas y de las universidades).

Los líderes posteriores, como Douglas Stewart, Sergio Sánchez, Lindy Scott y Ricardo Palmerín proveyeron continuidad en los objetivos, tratando de ayudar al movimiento a adaptarse a los contextos cambiantes en México y los diferentes espacios regionales donde Compa estuvo presente. La categoría de movimiento ayuda a explicar estos procesos al verlos como sistemas de acción que viven procesos de negociación y adaptación a su contexto, para actuar como un actor colectivo.⁴¹⁶ En esos años hubo algunos profesionistas de Compa que se ubicaron en espacios de mayor influencia social y eclesiástica, al ocupar puestos en asociaciones civiles en apoyo a problemas sociales, como líderes de organizaciones evangélicas y como pastores o maestros. En cuanto a la tensión entre movimiento e institución, lo vemos ilustrado claramente en algunos momentos de su historia. Un ejemplo fue con Lindy Scot, cuando él como líder buscó preservar al movimiento al animar la iniciativa estudiantil y conservar la informalidad y libertad de

⁴¹⁶ Castells, *La era de la información*, 28-29.

cambios en ese nivel. Mientras tanto, se aisló a la parte institucional, representada por el Comité Nacional para así mantener cierta estabilidad.

En el proceso de institucionalización otro de los aspectos de tensión fue cómo aplicar los objetivos de Compa de acuerdo al contexto social, pero sin desviar el objetivo principal del movimiento, que era el móvil religioso de buscar adeptos a la fe cristiana y formarlos como personas capaces de responder a sus desafíos contemporáneos desde una óptica bíblica-evangélica. Esto fue difícil porque en el seno de Compa convivieron diferentes perspectivas teológicas. Muchos miembros provinieron de iglesias evangélicas teológicamente conservadoras y algunas iglesias pentecostales, pero desde los años setenta la oleada carismática se conjugó con tendencia desarrollada en los sesentas que privilegiaba el intelecto, atender los problemas sociales y confrontarse con otras ideas opuestas al cristianismo. No fue fácil, si consideramos que además sus prácticas fueron diferenciadas a las de las iglesias evangélicas establecidas, porque se daban afuera de los templos y en lugares públicos o destinados a la educación. Sus líderes eran laicos y hubo mujeres, y la mayoría de los participantes fueron estudiantes. La identidad se forjó por medio de literatura, agentes formadores, eventos de capacitación y ayudando a los estudiantes a estudiar la Biblia respondiendo a las preguntas de su contexto social. Esto llevó a Compa a tomar un rumbo distinto al de otros movimientos sociales y religiosos, y se diferenció claramente de las iglesias evangélicas mexicanas.

En la última etapa que estudiamos sobre Compa, la de crisis institucional, el movimiento estudiantil estuvo alejado de los conflictos institucionales en principio. La organización del movimiento a través de un Triunvirato con cabezas en la Ciudad de México, Monterrey y Guadalajara fue útil para dirigir al movimiento en cada región. No obstante, a nivel institucional resultó un problema al tener varias líneas de autoridad y no tener un manual de procedimientos

para lo toma de decisiones ni quien podría representar al movimiento nacional ante el Comité y ante la CIEE. No todos estuvieron involucrados en el conflicto de la misma manera, pero en 1995 el problema llegó a todos y debilitó al movimiento. Se afectaron las bases estudiantiles porque los asesores estuvieron consumidos por los problemas institucionales. A partir del conflicto, el movimiento se reconfiguró. Se resistió a un liderazgo al estilo empresarial y a enfatizar el activismo social y la intelectualidad siendo que esto no fue la realidad de la mayoría de los estudiantes.

Al final, prevaleció la forma de organización del Noroeste, donde hubo un Comité Regional con menos problemas internos y con la anuencia de los líderes de la CIEE. Por tanto, los líderes internacionales fueron clave para la continuidad, respaldar liderazgos, y dar seguimiento a los objetivos del movimiento. Para algunos, la cuestión en conflicto fue principalmente organizacional y para otros fue ideológica y sobre los rasgos de identidad. Con David Bahena, quien quedó como secretario general de Compa en 1998, se comenzó por retomar los objetivos principales de Compa, como fueron desde el principio: el estudio bíblico inductivo, el evangelismo, la devoción personal y la intención de conectar esto con las dimensiones sociales de la realidad del universitario. Al mismo tiempo, cuidó de no crecer el aparato directivo-institucional, sino de mantenerlo con pocas cabezas de autoridad, solo representadas por él y por el Comité Nacional.

Para terminar, debo mencionar que aún cuando logramos los objetivos de este trabajo de investigación, observamos algunas limitaciones y elementos que no pudimos tratar aquí, pero son dignos de atención para estudios posteriores. Al hacer un trabajo que describió principalmente el desarrollo institucional de Compa como movimiento, no profundizamos en las trayectorias de las

diferentes personas involucradas, sus trasfondos y tendencias sociales, políticas y religiosas, que a su vez afectaron al movimiento. Tampoco ahondamos en las relaciones de Compa con otros actores sociales como las universidades y las iglesias evangélicas, pero reconocemos que la información brindada fue suficiente para comprender a este grupo que siempre fue minoritario y luchó por tener los recursos necesarios para hacer frente a los desafíos universitarios. Observamos a una minoría religiosa inscrita en otra minoría que buscó por vincularse con el resto de la sociedad. No pudimos analizar los movimientos en cada región del país, pero logramos construir una historia del movimiento a nivel institucional que sirva de columna vertebral para el estudio de otros movimientos locales.

La relación de Compa con otros actores sociales como el estado y la Iglesia católica también están ausentes de este trabajo de manera deliberada. El hecho de que la mayoría de los documentos y entrevistas lo omitieran hizo difícil generar una reflexión en cuanto a esos puntos, sin embargo, se presentaron algunas relaciones a tono personal, que podrían ser estudiados a mayor profundidad en otro momento. La historia de Compañerismo Estudiantil, durante el periodo propuesto fue un trabajo que requirió encontrar una forma de entenderlo y estudiarlo como una totalidad, pero reconocemos que existen muchas vetas sobre las cuales se puede ampliar la comprensión de Compa, a que hemos caracterizado como un movimiento social y religioso.

FUENTES

a) Documentales: Archivos

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Primer testimonio de la escritura pública de constitución de Compañerismo Estudiantil.” 22 Agosto 1956, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de Compañerismo Estudiantil, “Constitución de Películas Científicas.” 1962, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Complemento del acta -de Compañerismo Estudiantil Mexicano.” 10 Febrero 1963, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Campaña de financiamiento.” 17 Junio 1964, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Visita a México del Dr. Hans Bürki.” 1965, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Donald Blair Rivas y Miriam B. Lemcke a Pastor de la Iglesia Evangélica Sarón.” 7 Junio 1965, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega “Anuncios para la reunión del Compañerismo.” 5 Junio 1965, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Juan García, Gaspar Sánchez y Raúl Estrada, Bufete Jurídico a David Currie.” 6 Diciembre 1966, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Gaspar Sánchez Tapia, Raúl Estrada Franco y Juan García Hareg, a David Currie.” 6 diciembre 1966, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Calendario de actividades del srio. General.” 11 Agosto 1968, Monterrey, nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Junta del Compañerismo.” 6 Octubre 1968, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Junta de graduados del Compañerismo en su reunión de negocios.” 5 Agosto 1968, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Información de las actividades evangelísticas.” 1970, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Información de las actividades evangelísticas del Compañerismo Estudiantil de Torreón.” 1970, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Paulino Ortega, “Acta.” 26 Abril 1970, Monterrey, Nuevo León.

- Archivo personal de Paulino Ortega, “Realidad Actual.” 1970, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo personal de Paulino Ortega, “Acta.” 10 Mayo 1970, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo personal de Paulino Ortega, “¿Qué es el comité administrativo? De Compañerismo Estudiantil Mexicano.” 1970, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta.” 21 Mayo 1974, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta.” 1 Julio 1977, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo personal de Paulino Ortega, “Boletín informativo #2 del Grupo de Graduados de Compañerismo Estudiantil, A.C.,” 6 Enero 1977, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “1er informe de actividades del comité de apoyo al campamento de Compañerismo Estudiantil, A.C., en Valle de Bravo en México.” 1979, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Carta informativa núm. 2.” 22 Marzo 1982, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Informe que presenta la Comisión Nacional Estudiantil sobre los acuerdos tomados en el Congreso Estudiantil Nacional...” 31 Diciembre 1982, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo personal de Paulino Ortega, “Proyecto de financiamiento para la construcción del campamento Citlal.” Marzo 1983, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Circular no. 1.” 19 Abril 1983, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Boletín informativo y de oración.” Agosto 1984, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Constitución del Compañerismo Estudiantil Mexicano.” 1987, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Reglamento del Compañerismo Estudiantil Mexicano.” 1987, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor.” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., noviembre-diciembre, 1987, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor.” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., marzo-abril, 1987, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor.” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., septiembre-octubre, 1987, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Calendario de Actividades de la Comunidad de Estudiantes Cristianos en la UNAM durante el primer semestre de 1987.” 1987, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, agosto-septiembre, 1987, Monterrey, nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor.” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., noviembre-diciembre, 1987, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor.” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., marzo-abril, 1987, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Calendario de Actividades de la Comunidad de Estudiantes Cristianos en la UNAM durante el primer semestre de 1987.” 1987, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor.” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., septiembre-octubre, 1987, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, agosto-septiembre, 1987, Monterrey, nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Consulta de Revisión y Capacitación.” 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Intercesor.” Boletín bimestral de información y oración del Compañerismo Estudiantil A.C., enero-febrero, 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta Confidencial.” 6 Agosto 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Consulta de Revisión y Capacitación.” 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Tiempo de oración.” Boletín de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, enero 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “El Compañero.” Boletín informativo del Compañerismo Estudiantil de Guadalajara, noviembre-diciembre, 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Propuesta para la secretaria general.” Josué Treviño, 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Reporte de Trabajo.” Esteban Cortes, 19 Septiembre 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Esteban Cortes a Vicente Roldán.” 23 septiembre 1988, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil “Esteban Cortes a Martha Aguilar.” 6 octubre 1988, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Esteban Cortes a Vicente Roldán.” 26 octubre 1988, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta Confidencial.” 6 Agosto 1988, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores del Compañerismo Estudiantil, A.C..” 31 marzo 1989, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, agosto-septiembre, 1989, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, octubre-diciembre, 1989, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Esteban Cortes a David Bahena.” 13 enero 1989, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil “Jaime Hernández, Gerardo Enríquez, Moisés López, Oscar Suarez y Gerardo Ramírez a miembros del Comité Nacional.” 13 julio 1989, Guadalajara, Jalisco, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores del Compañerismo Estudiantil, A.C..” 31 marzo 1989, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil “Esteban Cortes a Vicente Roldán.” 28 junio 1989, México, D.F., Monterrey, Nuevo León.

- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Reunión del Comité celebrada en las instalaciones de Armonía.” 18 junio 1989, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Minuta.” 8 mayo 1989, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Gerardo Ramírez, Carlos Martínez y Vicente Roldán a Saúl Cruz.” 15 julio 1989, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acuerdos.” 21-22 octubre 1989, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Saúl Cruz a obreros regionales.” carta borrador, 29 noviembre 1989, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Minuta de la reunión -del Comité Administrativo Nacional.” 6 septiembre 1989, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Jaime Hernández, Gerardo Ramírez y Gabriel Soto a Saúl Cruz.” 29 noviembre 1989, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores del Compañerismo Estudiantil, A.C..” 5 enero 1990, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Acta de la reunión del Consejo de Directores de Compañerismo Estudiantil, A.C..” 28 abril 1990, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Asuntos analizados en una reunión del Comité Nacional.” 20 julio 1990, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, marzo-abril, 1990, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, mayo-junio, 1990, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, octubre-noviembre, 1991, Monterrey, Nuevo León.
- Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, “Ven-id y escudriñad.” Boletín de Compañerismo Estudiantil Mexicano, Región Noroeste, enero-febrero, 1992, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Compa." Boletín Informativo, 1993, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Carlos Mondragón a Juan Arjona." 18 abril 1995, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Vicente Roldán, "Josué Treviño a Abner Amador." 17 enero 1996, Cuernavaca, Morelos, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Vicente Roldán, "Dieter Brepohl a Vicente Roldán." 30 abril 1996, Curitiba, Brasil, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "Acta." 6 noviembre 1996, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Vicente Roldán, "Israel Ortiz a Vicente Roldán." 11 marzo 1997, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Vicente Roldán, "Israel Ortiz a Vicente Roldán." 22 junio 1997, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "El Compa," Boletín informativo de Compañerismo Estudiantil, enero-junio, 1997, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo Personal de Vicente Roldán, "Brepohl, Dieter a los secretarios generales de la CIEE." 17 julio 1997, Curitiba, Brasil, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "El Compa," Boletín informativo de Compañerismo Estudiantil, julio-diciembre, 1997, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "II Síntesis de reporte bimestral." *La Carpeta de Caleb*, marzo-abril 1998, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo de la Oficina Nacional de Compañerismo Estudiantil, "II Síntesis de reporte bimestral." *La Carpeta de Caleb*, julio-agosto 1998, Monterrey, Nuevo León.

-Archivo personal de Jorge Chao, "La Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos C.I.E.E.- en México y el desarrollo de Compañerismo Estudiantil, A.C. entre 1963 y 1971." 25 Agosto 1998, San José, Costa Rica.

b) Hemerográficas: Revistas

-Aguilar, Martha. "30 años de militancia." *Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15, (2002): s/n.

-Alcántara, José “¿Qué fue Valle de Bravo para mi?,” *Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15, (2002): s/n.

-Congreso Internacional de Estudiantes Evangélicos. “Primer reunión del Consejo Regional de Apoyo.” *Comunidad* 14, no. 2, (Septiembre, 1986): 1-4.

-Fuenzálda, Fernando. “La búsqueda religiosa en la sociedad post-moderna.” *Religiones y Sociedad*, no. 2 (Enero-Marzo 1998): 16.

-Garma, Carlos. “Perspectivas en la investigación de la religión.” *Nueva Antropología*, no. 51, (Febrero, 1997): 107.

-Juárez, Alfonso. “Muchas anécdotas,” *Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15, (2002): s/n.

-Martelli, Stefano. “Ni secularización ni resacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio social.” *Religiones y sociedad*, no. 7, (Octubre-Diciembre, 1999): 154.

-Shopes, Linda. “Diseño de proyectos de Historia Oral y formas de entrevistar.” *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, no. 25, (2002): 133-141.

-Stewart, Douglas. “Inventario Nacional.” *Palabra*, edición especial, (1977): 12-13.

_____. “El movimiento nacional: una perspectiva.” *Palabra*, edición especial, (1977): 2-6.

_____. “Recuerdos del ministerio entre estudiantes en México con Compañerismo Estudiantil.” *Contacto*, 50 años de campamentos nacionales, no.15, (2002): s/n.

_____ y Esteban Cuya. “La hora de Dios ha llegado.” *Comunidad*, año 7, no.1, Mayo (1984): 2-3.

c) Entrevistas

-Alcántara, José. “Entrevista a José Alcántara”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.

-Aguilar, Martha. “Entrevista a Martha Aguilar”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 10 de julio de 2009, México, D.F., formato digital.

-Astorga, Francisco. “Entrevista a Francisco Astorga”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 5 de julio de 2009, Morelia, Michoacán, formato digital.

-Bahena, David. “Entrevista a David Bahena,” entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 10 de mayo de 2012, Tijuana, B. C., vía telefónica, formato digital.

- Carrillo, Pablo. “Entrevista a Pablo Carrillo”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 2 de noviembre de 2009, Valle de Bravo, Estado de México, formato digital.
- Chao, Jorge. “Entrevista a Jorge Chao”, entrevistado por Alejandra Ortiz, 11 de agosto 2009, San José, Costa Rica, formato digital.
- Cortés, Esteban. “Entrevista a Esteban Cortés”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 8 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.
- De Ita, Lourdes. “Entrevista a Lourdes De Ita”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 5 de julio de 2009, Morelia, Michoacán, formato digital.
- Escobar, Samuel. “Entrevista a Samuel Escobar”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 18 de febrero de 2011, Tijuana, Baja California, vía internet, formato digital.
- García, Nelly. “Entrevista a Nelly García”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 8 de agosto de 2009, Heredia, Costa Rica, formato digital.
- Gleason, Arturo. “Entrevista a Arturo Gleason”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 2 de julio de 2009, Guadalajara, Jalisco, formato digital.
- Hamdan, Rosa. “Entrevista a Rosa Hamdan”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.
- Hernández, Jaime. “Entrevista a Jaime Hernández”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de agosto de 2009, San José, Costa Rica, formato digital.
- Mondragón, Carlos. “Entrevista a Carlos Mondragón”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 8 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.
- Nyenhuis, Gerald. “Entrevista a Gerald Nyenhuis”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 9 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.
- Ortega, Paulino. “Entrevista a Paulino Ortega”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 14 de diciembre de 2008, Saltillo, Coahuila, formato digital.
- Palmerín, Ricardo. “Entrevista a Ricardo Palmerín”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 8 de julio de 2009, México, D. F., formato digital.
- Pentecost, Margaret. “Entrevista a Margaret Pentecost”, entrevistada por Alejandra Ortiz Chacón, 25 de enero de 2010, San Diego, California, formato digital.
- Roldán, Vicente. “Entrevista a Vicente Roldán”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 13 de diciembre de 2008, Monterrey, Nuevo León, formato digital.
- Scott, Lindy. “Entrevista a Lindy Scott”, entrevistado por Alejandra Ortiz Chacón, 7 de abril de 2009, Guadalajara, Jalisco, formato digital.

d) Bibliografía consultada

- Alberoni, Francesco. *Movimiento e institución*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Aranda, José. *El movimiento estudiantil contra el neoliberalismo: UNAM 1999-2000*. México: UAEM, 2001.
- Aspinwall, Bernard. *El Reino Unido y América: Influencia Religiosa*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Bastian, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE, 1994.
- Blancarte, Roberto. “Cristianismo y mundo moderno: una relación ambigua”, en *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, comp. Rodolfo Casillas. México: FLACSO, 1993.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós, 2005.
- Bolos, Silvia. “Identificación de un movimiento social: el caso del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) de Guatemala”, en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto. México: Colegio de Michoacán, 1991.
- Bloom, Harold. *La religión en los Estados Unidos*. México: FCE, 1995.
- Burke, Peter. *Historia y Teoría Social*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Canto, Manuel. “Los cristianos y los movimientos sociales en México”, en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto. México: Colegio de Michoacán, 1991.
- Cardín, Alberto. *Nuevos movimientos religiosos modernos*. Barcelona: Salvat, 1986.
- Castells, Manuel. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. vol. II México: Siglo veintiuno, 2001.
- Casillas, Rodolfo. “La pluralidad religiosa en México: descubriendo nuevos horizontes”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, coord.. Gilberto Giménez. México: UNAM, 1996.
- Chartier, Roger. “La nueva historia cultural”, en *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*. México: Universidad Iberoamericana, 2005.
- De la Garza, Enrique, León, Ejea y Luis Fernando Macías. *El otro movimiento estudiantil*. México: Extemporáneos México, 1986.
- El Colegio de México. *Historia General de México*. México: Colegio de México, 2004.
- Escobar, Samuel. *La Chispa y la Llama*. Buenos Aires: Certeza, 1978.

- Escobar, Samuel. "Herencia, Identidad y Misión de la Iglesia en América Latina", en *Congreso Misionero CIEE*. Cochabamba: Congreso Latinoamericano de la CIEE, 1998.
- Gámez, Antonio. "El movimiento estudiantil mexicano. Crónica de las organizaciones y tendencias políticas, 1970-1971" en *La educación superior en el proceso histórico de México* tomo II, coord. David Piñera. México: SEP/UABC/ANUIES, 2001.
- Goddijn, H. y W. *Sociología de la Religión y de la Iglesia*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.
- Gusmão, Eduardo. *Evangélicos e mundo estudantil: uma história da Aliança Bíblica Universitária do Brasil (1957-1981)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- Hervieu-Léger, Daniele. "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en *Identidades religiosas y sociales en México*, coord. Gilberto Jiménez. México: UNAM, 1996.
- Hunt, Gladys and Keith. *For Christ and the University: The Story of InterVarsity Christian Fellowship of the U.S.A./ 1940-1990*. Estados Unidos: InterVarsity Press, 1991.
- López, Adriana. "Movimientos políticos, movimientos sociales", en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto. México: Colegio de Michoacán, 1991.
- Lowman, Pete. *The day of his power*. Inglaterra: Intervarsity Press, 1983.
- Lyon, David. *Jesús en Disneylandia: La religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 2002.
- MacLeod, A. Donald. *C. Stacey Wood and the Evangelical Rediscovery of the University*. Estados Unidos: InterVarsity Press, 2007.
- Melucci, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, 1999.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. México: Vuelta, 1989.
- Míguez, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Estados Unidos: Nueva Creación, 1995.
- Muro, Gabriel. *Iglesia y Movimientos Sociales*. México: Colegio de Michoacán, 1994.
- _____ y Manuel Canto Chac, coord. *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*. México: Colegio de Michoacán, 1991.
- Pozas, Ricardo. *Universidad Nacional y Sociedad*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM, 1990.
- Reguillo, Rosanna. "Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo", en *Los estudios culturales en México*, coord. José Manuel Valenzuela. México: FCE, 2003.

-Rodríguez, Victoria. *La descentralización en México. De la reforma municipal a Solidaridad y el nuevo federalismo*. México: FCE, 1999.

-Romero, Laura Patricia. “Metodología de los movimientos sociales regionales. Una visión historiográfica”, en *El estudio de los movimientos sociales: Teoría y método*, coord. Muro y Canto. México: Colegio de Michoacán, 1991.

-Scott, Lindy y René Padilla. *Terrorism and the War in Iraq: A Christian Word from Latin America*. Buenos Aires: Kayros: 2004.

Scott, Luis. *La sal de la tierra: Una historia socio-política de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)*. México: Kyrios, 1994.

_____. *Los evangélicos mexicanos en el siglo XX*. México: Kyrios, 1993.

_____ y Titus Guenther. *Del sur al norte: aportes teológicos desde la periferia*. Buenos Aires: Kayros, 2003.

-Smith, Peter. “El imperio del PRI” en *Historia de México*, Timothy Anna, et. al., Barcelona: Crítica, 2003.

-Scougal, Henry. *The Life of God in the Soul of Man*. Escocia: Christian Classics Ethereal Library, 1986.

-Silva, Jesús. *Una historia de la Universidad de México y sus problemas*. México: Siglo veintiuno, 1979.

-Vázquez, Felipe. *La gran comisión: “id y predicad el evangelio”: un estudio de interacción social y difusión religiosa*. México: CIESAS, 1999.

-Valenzuela, José Manuel. “De los pachucos a los cholos. Movimientos juveniles en la frontera México-Estados Unidos”, en *Movimientos juveniles en América Latina: pachucos, malandros, punketas*, coord. Carles Alsinet, Carles Feixa y Fidel Molina. Barcelona: Ariel, 2002.

-Willaime, Jean-Paul. “Dinámica religiosa y modernidad”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, coord. Gilberto Jiménez. México: UNAM, 1996.

-Zoraida, Josefina. *Nacionalismo y Educación en México*. México: COLMEX, 1979.

e) Tesis

-Jaimes, Ramiro. “La paradoja neopentecostal una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California.” Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, 2007.

-Vázquez, Lucía. “Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de “Impacto Juvenil.”” Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005.

f) Sitios Web

-Alton, F. "The Moddy Institute of Science," *Journal of the American Scientific Affiliation*, no. 5 (1953 [citado el 11 de enero de 2011]): disponible en <http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1953/JASA9-53Everest.html>

-Atiencia Jorge, "La capacitación de líderes siervos," Fundación Kairos, [citado el 15 de enero de 2012]: disponible en <http://www.kairos.org.ar>

-Centro de Estudios Históricos Marcelo Sellán. "Metodología para hacer historia social, hoy," Centro de Estudios Históricos Marcelo Sellán, (Octubre, 2009 [citado el 25 de agosto de 2010]): disponible en http://www.cehms.com.ar/aut_demaio_02_004.htm

-Ericksen, Paul. "Collection 361- Carlos Rene Padilla. T2 Transcript," Billy Graham Center Archives, (2007 [citado el 18 de julio de 2011]): disponible en <http://www.wheaton.edu/bgc/archives/trans/361t02.htm>

-Protestante Digital. Com. "Carlos Martínez García," Protestante Digital. Com, [citado el 27 de mayo de 2012]: disponible en <http://www.protestantedigital.com/ES/Autor/Perfil/84/Carlos-martinez-garcia>

-Padilla, Ruth. "Libros para que su fe eche raíces... y rinda fruto," Fundación Kairos, [citado el 20 de octubre de 2011]: disponible en <http://www.kairos.org.ar>

-Padilla, Ruth. "Congresos Latinoamericanos de Evangelización ("Los CLADE") 1969-2012," Fraternidad Teológica Latinoamericana, [citado el 14 de mayo de 2011]: disponible en http://www.ftl-al.org/index.php?option=com_content&view=article&id=105&Itemid=68

-Rey, Víctor. "Víctor Rey entrevista a Rolando Guitierrez Cortés," Fraternidad Teológica Latinoamericana, [citado el 5 de marzo de 2011]: disponible en http://www.ftl-al.org/index.php?option=com_content&view=article&id=77:victor-rey-entrevista-a-rolando-gutierrez-cortes&catid=2:noticias&Itemid=52

-Armonia U.S. [citado el 27 de mayo de 2012]: disponible en <http://www.armoniaus.org/index.html>

Anexos

Guía de entrevista semi-estructurada

La historia de Compañerismo Estudiantil, 1953-1998. Estudios sobre el movimiento de universitarios cristiano-evangélicos.

I. Presentación y datos generales

1. Introducción a la grabación
2. Identificación con el informante
3. Cuadro biográfico:
 - i. Nombre
 - ii. Lugar y fecha de nacimiento
 - iii. Estado civil:
 - iv. lugar de residencia:
 - v. Ocupación:
 - vi. Estudios (instituciones y años)

II. Involucramiento con Compa

1. ¿Cómo se involucró usted con Compa? ¿En qué años estuvo activo?
2. ¿Cuál fue su participación en el movimiento?
3. ¿Cómo era el grupo local en el que participaba? ¿Quiénes participaban?

III. Organización de Compa

4. ¿Qué me puede decir de las formas de organización a nivel local, regional y nacional?
5. ¿Por qué se organizaba así?
6. ¿Cuál era y como eran las relaciones entre los diferentes grupos de Compa en esos años?
7. ¿Cómo surgió Compa en su universidad o ciudad?
8. ¿Quiénes eran los líderes? ¿Cuáles eran sus funciones?
9. ¿Cómo eran las relaciones dentro del movimiento?
10. ¿Cuál era la misión (objetivos principales) de Compa cuando usted participó?
11. ¿Cómo definiría usted a Compa a partir de sus rasgos y objetivos como movimiento?
12. ¿Qué le hacía diferente o similar a otros grupos, organizaciones o iglesias?
13. ¿Qué tipo de actividades realizaban? ¿Cómo solventaban las actividades?
14. ¿Cómo observa usted la relación entre los objetivos de Compa y la forma en que se ha organizado para lograrlos?
15. ¿Cuáles fueron algunos de los desafíos o dificultades del movimiento mientras usted participó?
16. ¿Cuáles eran algunas necesidades del movimiento?

IV. Relaciones de Compa

17. ¿Cómo considera usted que era la relación de Compa con la CIEE?
18. ¿Había relación con otros movimientos nacionales?

19. ¿Cuál considera usted que ha sido el aporte de Compa a misión cristiana y las iglesias evangélicas en México?

**Si fue obrero:* ¿En qué periodo? ¿Por qué razones? ¿Cuál fue su participación? ¿Qué instancias tenía el movimiento? ¿Cómo eran las relaciones con las demás instancias del movimiento? ¿Tipos de capacitación?

V. El movimiento estudiantil: los grupos locales

20. Y de las reuniones: ¿dónde se llevaban a cabo? ¿Qué tipo de mensaje se compartía? ¿cómo se compartía el mensaje? ¿quiénes lo hacían?

21. ¿Qué función considera usted que Compa hacía durante los años que participó?

22. ¿Por qué razones crees que ha permanecido al paso de los años?

23. ¿Cómo fue su experiencia al participar en Compa en el contexto universitario?

24. ¿Cuáles fueron algunas aportaciones de su participación en Compa para su vida, profesión y fe cristiana?

25. ¿Qué tipo de identificación existía de parte de los participantes con Compa? ¿Qué tipo de identidad generaba? ¿diría usted que era más fuerte que la generada con sus iglesias?

26. ¿Mantuvo el contacto después de egresar?

27. ¿Algo más que le gustaría agregar?

Diagrama de los líderes de Compa y las etapas del movimiento de 1945 a 1998



