

01056



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE POSGRADO

1

Historia de las Ideas Protestantes en América Latina, 1920-1950

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
P R E S E N T A:

José Carlos Mondragón González

Dr. Horacio Cerutti
(Asesor)

Dr. Ricardo Melgar

Dr. Andrés Medina

Dr. Axel Ramírez

Mtro. Carlos Garma

(Sinodales)

276849



Ciudad Universitaria, enero del 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi esposa Ivonne

Con todo mi amor
por el gran apoyo recibido

A los maestros de mi primera juventud:

Dr. Samuel Escobar (Perú)

Dr. René Padilla (Ecuador)

Dr. Gonzalo Báez-Camargo (México) (*en memoria*)

Al
Compañerismo Estudiantil A.C
a
Carlos Martínez García
Alfredo Echegollen
Alicia Peña
Moisés Barbosa (*en memoria*)
Esteban Cortés Solís
Rubén Ruiz Guerra
Rubén Velázquez

AGRADECIMIENTOS

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a todos aquellos que hicieron posible la realización de este trabajo. En primer lugar, al seminario de tesis sobre "Historia de las Ideas en América Latina" de la Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Posgrado. A sus participantes, que escucharon y enriquecieron con sus comentarios los primeros bosquejos de este proyecto. A mi asesor de tesis Dr. Horacio Cerutti Guldberg, que creyó desde el primer momento en la importancia de esta investigación. A mis colegas y amigos más cercanos, quienes en diferentes momentos se convirtieron en pacientes escuchas de mis "monólogos" sobre los descubrimientos realizados.

Trabajos de investigación como éste serían imposibles sin la ayuda de los centros especializados de documentación, y particularmente de los bibliotecarios, cuya paciencia y disposición aligeran las dificultades de toda *pesquisa*. Estoy especialmente en deuda con los encargados de la biblioteca del ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos), comunidad que me albergó en Buenos Aires durante varios meses para iniciar este trabajo. De igual manera con el personal de las bibliotecas del Colegio de México, del Instituto de Estudios Latinoamericanos (Colección Benson) de la Universidad de Texas en Austin, de las Bibliotecas Nacionales de México, Perú y Argentina, de la Comunidad Kairós de Buenos Aires, del Colegio San Andrés (antes Anglo-Peruano) de Lima, así como con los dueños de colecciones particulares que amablemente me permitieron su consulta.

La primera parte de esta investigación fue realizada gracias al apoyo moral y económico de la Fraternidad Teológica Latinoamericana,

lo que me permitió estar varios meses en Sudamérica consultando fuentes primarias de gran importancia para esta tesis. Agradezco de manera especial al Dr. Samuel Escobar, al Dr. René Padilla y a su esposa Katy, de la misma manera que al Dr. Sidney Rooy y a su esposa May por sus cálidas y familiares atenciones durante el frío invierno que estuve en Buenos Aires. De la misma manera mi deuda con el Dr. Pedro Arana Quiroz, el Dr. José Ferreira García, el Dr. Estuardo McIntosh, el Ing. Oscar Pérez y Alex Chiang por su gran ayuda durante mi primer visita de trabajo en el Perú.

La última parte de esta tesis fue desarrollada en el espacio de trabajo académico que creó el Proyecto de Investigación "Democracia, Cultura y Procesos de Democratización en Iberoamérica en el Siglo XX" (DGAPA-IN401295), en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, y que funcionó con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM. Gracias al equipo de trabajo y a su coordinador, el Dr. Horacio Cerutti, por todo el apoyo y estímulo para que este trabajo fuera concluido.

Finalmente, manifiesto mi gratitud a todos aquellos compañeros de trabajo y de estudios que no menciono aquí por nombre, pero que igualmente pusieron su granito de arena durante la realización de esta tesis. Tengo presente especialmente el apoyo de mi familia, sin el cual no me habría sido posible llegar a este nivel de mis estudios universitarios. La finalización de esta tesis y su presentación hubiera sido imposible sin el estímulo de mi esposa Ivonne a quien dedico con mucho cariño este trabajo.

INDICE

INTRODUCCION 1

1. RELIGION Y SOCIEDAD 13

- 1.1 La religión en la vida humana 13
- 1.2 Religión y política 18
- 1.3 La religión en América Latina 24

2. LA PRESENCIA PROTESTANTE EN AMERICA LATINA 35

- 2.1 La Colonia 35
- 2.2 El siglo XIX 38
- 2.3 La institucionalización del protestantismo 41
- 2.4 Los protestantismos 44
- 2.5 El siglo XX. Una nueva conciencia de lo protestante 48

3. UN PENSAMIENTO RELIGIOSO HETERODOXO 57

- 3.1 Un nuevo concepto de práctica religiosa 58
- 3.2 El Cristo de los protestantes 63
- 3.3 Cristo obrero 67
- 3.4 "Solo Cristo salva" 70

4. LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA 76

- 4.1 La libertad religiosa, fundamento de toda otra libertad 80
- 4.2 Tolerancia y libertad 84
- 4.3 Libertad religiosa y presencia extranjera 90

5. GUERRA Y PAZ 100

- 5.1 Dios y los rostros del fascismo 100
- 5.2 El mundo es uno 106
- 5.3 La vía violenta 110

6. PROTESTANTISMO Y SOCIEDAD 114

- 6.1 Hombre y sociedad 114
- 6.2 La vida comunitaria 121
- 6.3 El Reino de Dios o la utopía protestante 124
- 6.4 Religión y sociedad 127

7. PROTESTANTISMO E IDENTIDAD NACIONAL 133

- 7.1 Una religión anglosajona 133
- 7.2 El origen latino del protestantismo 138
- 7.3 Protestantismo y cultura latinoamericana 148

CONCLUSIONES 155

BIBLIOGRAFIA 165

ANEXOS 179

INTRODUCCION

El trabajo que presentamos a continuación se sitúa en el campo de la historia de las ideas en América Latina. Es un estudio "exploratorio", y como tal, sólo desarrolla algunos temas de la historia de las ideas protestantes en Latinoamérica entre 1920 y 1950; específicamente, sobre el pensamiento social de estos heterodoxos religiosos. Una historia más general que de cuenta de la evolución del pensamiento protestante en nuestro continente, desde el siglo XIX hasta nuestros días, tendrá que construirse a partir de estudios parciales como el presente. El protestantismo latinoamericano, como objeto de estudio, es una realidad muy compleja que no se agota en la historia de sus instituciones. La historia del pensamiento, en general, no comprende sólo el que se produce en las instituciones académicas (universidades). Otros espacios sociales pueden ser igualmente prolíficos en cuanto a la producción de un pensamiento y una literatura hecha fuera de los ámbitos académicos tradicionales. Es el caso de la tradición intelectual latinoamericana que se estudia en el presente trabajo.

Los protestantismos latinoamericanos representan, sin duda, la minoría religiosa más importante y dinámica en nuestro continente, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En el período que estudiamos (1920-1950) la literatura protestante producida en Latinoamérica alcanza niveles muy importantes, teniendo como principales polos editoriales, aunque no únicos, los países de Argentina y México. Libros, revistas, panfletos y periódicos (incluyendo a la prensa secular) contienen el pensamiento de los intelectuales protestantes que

vivieron durante la primera mitad de este siglo y que son objeto de estudio de esta investigación.

Este primer acercamiento permitirá en el futuro estudios particulares sobre temas que apenas tocamos aquí. Al inicio de la investigación no nos imaginamos la gran cantidad existente de fuentes primarias; fuentes que terminaron por rebasar los primeros objetivos de esta tesis y que esperan nuevas investigaciones. Por el momento, nos hemos concentrado en aquellos materiales que contienen el pensamiento social de estos heterodoxos religiosos: su visión del hombre, de la sociedad, de la democracia, de la libertad religiosa y la cultura latinoamericana, etc.

En términos generales, las minorías religiosas en América Latina no han recibido la suficiente atención por parte de los investigadores; sólo en los últimos años podemos percibir un especial interés por parte de antropólogos, sociólogos e historiadores.¹ Desde la perspectiva de la historia de las ideas los trabajos publicados son también limitados; en este sentido, es importante mencionar el libro de Julio Jiménez Rueda de

¹ Rubén Ruiz Guerra, *Hombres Nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992; Jean Meyer, *Historia de los Cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989; Felipe Vásquez Palacios, *Protestantismo en Xalapa*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991; Juliana Ströbele-Gregor, *Indios de Piel Blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiawán*, Bolivia, Hisbol, 1989; Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en la Sierra Totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987; C. René Padilla (compilador), *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991; Arnaldo Canclini, *La Biblia en la Argentina. Su distribución e influencia hasta 1853*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987; Pablo Alberto Deiros, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992; Jean-Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990; *Idem.* (compilador), *Protestantes, Liberales y Francmasones. Sociedades de ideas y modernidad, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990; *Idem.*, *La Mutación Religiosa en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

1946 sobre los "heterodoxos mexicanos"² y el estudio de Luis Rivera Pagán sobre el pensamiento protestante puertorriqueño.³

El protestantismo surge como un movimiento de renovación del cristianismo, como un intento de "volver" a las fuentes que le dieron origen y cuyo legado se podía encontrar en la Biblia. No es extraño, entonces, que desde el siglo XVI los protestantes hayan puesto tanto énfasis en la difusión y lectura de este libro. Tradición que estuvo presente también entre los protestantes latinoamericanos, quienes desde el siglo XIX impulsaron proyectos de alfabetización y educación popular para elevar con esto —eran sus intenciones explícitas— el nivel cultural de la población, al mismo tiempo que se buscaba aumentar el número de lectores potenciales de la Biblia. Su lógica para justificar esta tarea era sencilla; pensaban que la liberación social y espiritual que los pueblos de Iberoamérica necesitaban podía ser inspirada por la lectura de la Biblia, y que esto no era posible si esos pueblos eran analfabetas. Su confianza en el papel "redentor" de la educación y en la inspiración moral que la lectura de ese libro traería, fue una de las principales características de la mentalidad de los protestantes en el período que nos ocupa.

Por otro lado, la Iglesia católica mantuvo generalmente una posición de rechazo contra la promoción protestante de la lectura directa de la Biblia. El argumento principal fue en el sentido de que el pueblo no estaba preparado para entenderla sin ayuda y que esto se prestaba para interpretaciones erróneas. Aunque en el fondo, estaba también el argumento que colocaba a la Iglesia católica como la única poseedora de la "verdad" en cuanto a su interpretación, lo que volvía innecesario y

² Julio Jiménez Rueda, *Herejías y Supersticiones en la Nueva España. Los heterodoxos en México*. México, Imprenta Universitaria, 1946.

³ *Senderos Teológicos. El Pensamiento Evangélico Puertorriqueño*, Puerto Rico, La Reforma, 1989.

hasta "peligroso" todo otro intento independiente de lectura. Esto explica en parte la persecución que desde la Colonia se hizo contra la literatura y Biblias protestantes, no avaladas por el magisterio de la Iglesia católica.⁴

El protestantismo ha sido acusado desde el pasado de ser un "agente" del imperialismo norteamericano con el fin de "destruir la cultura tradicional"; acusación promovida por el clero y otros autores tanto de izquierda como de derecha. Este argumento dio origen al surgimiento de una nueva "leyenda negra" alrededor de estos reformadores religiosos. Un antropólogo como David Stoll ha planteado que estos prejuicios han sido contruidos y promovidos sobre la base de una generalizada y presupuesta "teoría de la conspiración".⁵ Es decir, la suposición *a priori* que detrás de toda actividad de los protestantes se encuentran los intereses político-económicos de los Estados Unidos en Latinoamérica, y que estas iglesias son sólo la punta de lanza del imperialismo norteamericano.⁶ Diversos trabajos han mostrado casos en los cuales algunos organismos protestantes han servido para promover los intereses norteamericanos en el continente,⁷ de igual manera que lo

⁴ Carlos Martínez y Carlos Mondragón. "Presencia protestante en América Latina: Precisiones históricas y conceptuales", en *Andamio*, vol. III, (España), 1992, pp. 24-43.

⁵ David Stoll, "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?: La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano", en *América Indígena*, (México), vol. XLIV, No. 1, enero-marzo de 1984, pp. 9-24.

⁶ Para un estudio sobre las distintas interpretaciones del protestantismo latinoamericano véase el ensayo de Samuel Escobar "La presencia protestante en América Latina: conflicto de interpretaciones", en Samuel Escobar, Estuardo McIntosh y Juan Inocencio, *Historia y Misión. Revisión de perspectivas*, Lima, Ediciones Presencia, 1994, pp. 9-56.

⁷ Véase por ejemplo Erwin Rodríguez, *Un Evangelio según la Clase Dominante*, México, UNAM, 1982.

han hecho algunos misioneros extranjeros y líderes nacionales convencidos de las bondades del "american way of life".

Aun así, este hecho no puede generalizarse a todo el protestantismo latinoamericano a partir de casos particulares. En contextos culturalmente cerrados, toda persona u organismo que promueve ideas traídas del exterior se convierte automáticamente en sospechosa de ser manipulada desde el extranjero y de ser enemiga de la tradición cultural. Así se han desprestigiado en el pasado a grupos tan dispares como los protestantes y los comunistas. Unos fueron acusados de ser manejados desde Washington y otros desde el Kremlin, por considerar que sus doctrinas atentaban contra el orden establecido; sea religioso o político. Lo cual muestra que la acción recurrente de acusar de "ajeno" y "extranjero" (como sinónimo de dañino y destructor) al disidente, sea religioso o político, sólo se sostiene si se presupone la "tradición" y el "estatus" social como cosas estáticas que hay que defender a toda costa para evitar la posible destrucción del orden social.

Desde mi punto de vista esta perspectiva subestima la capacidad que los pueblos tienen para aceptar, rechazar o readaptar críticamente una ideología religiosa, filosófica o política, por más novedosa y extranjera que ésta sea y según se identifique o no con sus intereses y necesidades. Un buen ejemplo lo presenta la misma Iglesia católica y la obra de evangelización que realizó desde el siglo XVI. En este proceso, que los historiadores han definido como "conquista espiritual de América", los indígenas americanos no absorbieron pasivamente (como copia) las doctrinas católicas. Por el contrario, las adaptaron a su idiosincrasia creando ese sincretismo religioso conocido como "catolicismo popular". Esta readaptación de las ideologías que tradicionalmente han llegado de Europa o Norteamérica (y que por supuesto no son sólo las religiosas) ha sido una constante en nuestra

historia cultural. Doctrinas religiosas (catolicismo, protestantismo, judaísmo), políticas (liberalismo, marxismo) y filosóficas (positivismo), etc., fueron en muchos casos "releídas" y "reinterpretadas" a la luz de la realidad y la problemática latinoamericana. En este sentido, considero un error metodológico excluir a las ideas protestantes de este proceso general de "latinoamericanización" de las ideas llegadas del extranjero, y que en menor o mayor medida han construido la cultura latinoamericana. La investigación que aquí presentamos aporta algunos elementos que ilustran las características particulares que tomó el protestantismo en estas tierras a nivel de lo ideológico y su proceso de *latinización*. El protestantismo latinoamericano es desde hace más de cien años una realidad propia de la cultura latinoamericana; y no se puede entender esta cultura sin el papel que han jugado sus minorías en la historia de su constitución y su desarrollo.

La mayor parte de los escritores protestantes de los que hablamos en este trabajo fueron latinoamericanos. Los que no, representan a ese tipo de extranjeros, europeos y norteamericanos, que al entrar en contacto con la cultura hispanoamericana sufrieron su influencia, y en algunos casos, una especie de "conversión" o identificación solidaria, llegando a valorar la cultura latinoamericana mucho más que los propios nacionales. Es el caso de los misioneros John A. Mackay (Escocia), John Ritchie (Escocia), Samuel G. Inman (USA), Foster Stockwell (USA) y Stanley Rycroft (Inglaterra), entre otros. Algunos de los escritores protestantes latinoamericanos de este periodo son: William C. Morris, Pablo Besson, Juan C. Varetio, Santiago Canclini, Daniel P. Monti, Sante Uberto Barbieri y Jorge P. Howard de la Argentina; Gonzalo Báez-Camargo y Alberto Rembao de México; Angel M. Mergal y Domingo Marrero de Puerto Rico; Erasmo Braga del Brasil; Justo González de Cuba; y Juan Orts González de España.

Como ya se mencionó, el objetivo del presente trabajo se sitúa en el área de la historia de las ideas en América Latina. Es decir, en las formas de pensamiento de los miembros de una minoría religiosa latinoamericana específica, la cual vive en medio de una cultura católica que mira a los disidentes religiosos como "enemigos peligrosos". Desde esta perspectiva inquisitorial, el hereje y el disidente son por definición enemigos; un cáncer que es necesario extirpar por el bien del cuerpo social.

En medio de ese contexto adverso para las minorías religiosas, el desarrollo de un pensamiento propio, autónomo y contestatario, fue cuestión de sobrevivencia social. De ahí que no resulte extraño que gran parte de la literatura protestante de la primera mitad del siglo XX sea el producto de una reacción al contexto; o en otras palabras, a los continuos ataques que desde el clero o fuera de él acusaba a los protestantes de querer destruir la integridad cultural y la identidad nacional. Este contexto adverso pudiera explicarnos, también, la situación marginal de la literatura protestante en nuestro continente. Su existencia en las bibliotecas públicas es casi nula, lo que puede ser un parámetro más para medir el grado de marginación social que ha vivido esta minoría.

Tomando en cuenta todo lo anterior, hemos intentado en este trabajo establecer la relación permanente que existe entre una forma de pensamiento dada y el contexto ideológico y mental frente al que se responde polemizando o haciéndolo objeto de crítica. Desde nuestra perspectiva metodológica, el contexto social influye y aún condiciona nuestra forma de pensar pero no la determina. De ahí que, como lo hemos intentado hacer en este trabajo, sea necesario revalorar el mundo de las ideas religiosas a partir de sus propias lógicas y fundamentos ideológicos. Esto nos permitirá comprender mejor cómo es que una idea

religiosa puede llegar a tener tanto poder sobre la práctica social e inspirar nuevas utopías. En el caso de los protestantes latinoamericanos, la idea del sacerdocio universal de los creyentes y de la libertad de conciencia como un derecho divino, ha servido no sólo para asumir una actitud crítica contra el monopolio de las "verdades teológicas" que asegura tener la Iglesia católica, sino también, contra todo intento secular de dominar las conciencias de los individuos. En este sentido, el presente trabajo arroja un poco de luz para entender cómo una creencia religiosa, cuando se lleva al plano público y social, puede convertirse en un dispositivo disparador de discursos libertarios, conductas novedosas y nuevas actitudes ante la realidad.

En el ámbito católico, los ejemplos más conocidos son la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base. En el no católico, podemos mencionar a los precursores protestantes de la teología de la liberación, ligados al movimiento conocido como Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) fundado en 1961; así como la presencia de individuos y sectores del protestantismo latinoamericano en movimientos sociales tan distintos como la revolución mexicana de 1910, la revolución cubana de 1959 y la revolución sandinista en Nicaragua de 1979.

Los anteriores son sólo algunos ejemplos que nos muestran el hecho de que en una misma comunidad religiosa, sea católica o protestante, y a partir de discursos teológicos que se desprenden de creencias básicas, se pueden generar prácticas individuales y grupales distintas. Esto en contradicción con la llamada "teoría de la conspiración" que presupone, metodológicamente hablando, que detrás de toda actividad protestante están intereses antinacionalistas y destructores de la cultura latinoamericana. La complejidad histórica en este caso choca con la simplicidad de la explicación conspiracionista, ya

que en cualquier tipo de Iglesia es posible encontrar discursos y prácticas conservadoras, así como posiciones críticas ante la realidad social; lo cual nos previene contra toda generalización.

En la presente investigación hemos intentado superar algunos prejuicios y acercarnos a las ideas protestantes a partir de cómo están expresadas en las fuentes primarias. En este sentido, estamos conscientes de que hay que distinguir entre la manera de pensar de los líderes y las élites educadas y la manera de pensar del miembro común de estas Iglesias.

El *corpus* de ideas que presentamos aquí corresponden básicamente al sector "ilustrado" de esta minoría religiosa. Aún así, es importante mencionar que la distancia entre unos y otros necesita todavía ser evaluada. La mayoría de escritores a los que hacemos referencia en este trabajo eran, o ministros religiosos (pastores) o líderes laicos; vinculados todos a comunidades y organizaciones protestantes de base. Esto, por supuesto, supone un mayor acercamiento con el sentir de la feligresía. Una forma de pensar personal puede ser vista también como una expresión de la ideología del grupo al que se pertenece. Aun así, tenemos claro que en este trabajo nos basamos básicamente en la manera de pensar de las élites ilustradas del protestantismo; aquellas que dejaron por escrito su manera de pensar.

Esta perspectiva tiene puntos de contacto con la propuesta metodológica del filósofo argentino Arturo Ardao. Para Ardao, no debe considerarse en esta área de investigación sólo la historia de la filosofía latinoamericana, sino más en general, la historia de las ideas, ensanchando con esto nuestro campo de estudio y sacándolo de los ámbitos estrictamente académicos y universitarios. Mucho de lo que ha sido la tradición ensayística latinoamericana se ha hecho fuera de las universidades, lo que exige considerar aquellas expresiones del

pensamiento que no se sujetan a las formas académicas de pensar y de expresarse. Esta misma opinión tenía el historiador y filósofo argentino José Luis Romero, quien en su libro *Situaciones e Ideologías en Latinoamérica* plantea:

No llamo ideas, solamente, a las expresiones sistemáticas de un pensamiento metódicamente ordenado, sino también a aquellas que aún no han alcanzado una formulación rigurosa; y no sólo a las que emergen de una reflexión teórica sino también a las que se van constituyendo lentamente como una interpretación de la realidad y sus posibles cambios. Estas otras ideas, las no rigurosas, suelen tener más influencia en la vida colectiva.⁸

Más adelante agrega el autor que las ideas son expresiones de ciertas formas de mentalidad y suponen una actitud frente a la realidad de quienes las portan o generan. Y concluye afirmando que éstas no siempre son el producto de las élites educadas, sino también, de grupos sociales que enfrentan situaciones dadas en la realidad y ante las cuales toman posición.⁹

Este, sin duda, es el caso del protestantismo latinoamericano, así como de todas aquellas formas de pensamiento que surgen y se desarrollan en el seno de la sociedad y que conforman, junto con otras, el mundo de las expresiones intelectuales de las minorías.

El presente trabajo está dividido en siete capítulos. El primero de ellos hace un breve análisis sobre el fenómeno religioso y su relación con la vida social y política; así como el papel que ha jugado la religión en la

⁸ José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, UNAM, 1981, p. 10-11.

⁹ *Idem.*, p. 11.

conformación de la identidad y cultura latinoamericana. En ese contexto se analiza el conflicto social y cultural que trajo consigo la proliferación del protestantismo en el contexto latinoamericano.

El segundo capítulo hace un recuento histórico de la presencia protestante en Latinoamérica desde el siglo XVI, mostrando con esto que las ideas protestantes estuvieron presentes antes de la llegada de los misioneros e instituciones protestantes extranjeras que se establecieron y difundieron en América Latina a finales del siglo XIX. Este hecho de nuestra historia obliga a distinguir entre, por un lado, la historia de las *instituciones* protestantes, y por otro, la proliferación de las *ideas* protestantes en Latinoamérica cuya historia es más antigua.

El tercer capítulo muestra algunas de las diferencias sustanciales del cristianismo protestante y el católico. Especialmente, la visión protestante de Cristo y su papel central en la fe cristiana y en la vida de la Iglesia; así como un nuevo concepto de Iglesia y de vida religiosa. Aunado a esto, se hace mención de la visión humanizada de Cristo que fundamentará teológicamente parte del pensamiento social de los escritores protestantes latinoamericanos aquí estudiado.

En el cuarto capítulo se realiza un amplio análisis sobre algunos de los temas de mayor discusión durante el periodo estudiado: por ejemplo, la libertad de conciencia y religión, fundamento de muchas otras libertades. De la misma manera, se hace mención del clima de intolerancia contra el protestantismo creado por la Iglesia católica y otros sectores de la sociedad, así como algunas de las dificultades para promover en América Latina condiciones de mayor tolerancia hacia los disidentes religiosos y toda forma de pensamiento contrario a la ortodoxia católica y al pensamiento conservador.

El quinto capítulo describe la posición de los protestantes latinoamericanos frente al fascismo europeo, e introduce a la reflexión

que éstos desarrollaron sobre temas como la guerra y el papel del Estado y la sociedad frente a los conflictos bélicos. En este sentido, se pone un especial énfasis en su pensamiento pacifista que estuvo en la base de toda su crítica contra las grandes potencias y sus propósitos de dominación mundial.

El sexto capítulo desarrolla algunas ideas protestantes sobre el hombre, la sociedad, la vida comunitaria, la utopía protestante y el papel de la religión en la vida social. Todo esto en el contexto que generó el conflicto comunismo vs. capitalismo, antes y durante la guerra fría. Se muestra, también, la posición que tomaron los protestantes frente al conflicto entre las grandes potencias y su intento por dominar el mundo.

En el último capítulo se aborda uno de los temas nodales del periodo estudiado: la relación protestantismo e identidad latinoamericana. Se muestra cómo respondieron los protestantes frente a la crítica que los acusaba de ser una religión anglosajona, extranjera y extranjerizante, y enemiga de la cultura latinoamericana fundamentada en la religión católica. Se desarrolla, también, el intento de los protestantes por legitimar su existencia en la cultura hispanoamericana, mostrando que el protestantismo no era sólo anglosajón y que la Reforma religiosa del siglo XVI había surgido también en países latinos como España y Francia; lo cual implicaba que el protestantismo no era algo exótico o totalmente extraño al alma española como lo afirmaban algunos voceros de la Iglesia católica.

Al final del trabajo se incluye un apartado de anexos en el que se agrupan cartas de varios personajes, protestantes y no protestantes, mencionados en el presente trabajo.

CAPITULO 1

RELIGION Y SOCIEDAD

1.1 La religión en la vida humana

Desde tiempos remotos la vida humana ha estado acompañada de prácticas religiosas, siendo éstas parte inseparable de la vida social. No sorprende entonces que el fenómeno religioso haya sido uno de los primeros en ser estudiado por las ciencias sociales desde su nacimiento. Sociólogos, antropólogos, psicólogos e historiadores se han ocupado de la religión creando áreas de investigación específicas, así como teorías y perspectivas metodológicas muy diversas entre sí (sociología de la religión, antropología de la religión, psicología de la religión, historia de la religión, etc.).

La religión, como objeto de estudio de las ciencias y las humanidades, ha sido desde el pasado algo difícil de definir. Un ejemplo de esto nos lo da Alberto Rembao en su libro *Lecciones de Filosofía de la Religión*,¹ donde enlistó 27 definiciones de religión hechas por personajes conocidos de la cultura occidental. Algunos de ellos son: E. Kant ("Religión es observancia de la ley moral tomada como comando

¹ Matanzas, Cuba, Publicaciones del Seminario Evangélico de Teología, 1958.

divino"); G. W. F. Hegel ("Religión es conocimiento absoluto; síntesis de lo Finito e Infinito"); John Watson ("La religión es designio y truco de ciertos miembros de las sociedades primitivas, perezosos pero inteligentes, encaminados a gobernar al prójimo por medio del temor"); John Dewey ("Religión es despertamiento de ideas y afectos por el reconocimiento de su sentido inexhaustible"); Sigmund Freud ("La religión es una neurosis infantil obsesiva"); J. Frazer ("La religión es una propiciación de las fuerzas o potencias superiores... y conato de granjearse a seres de carácter personal"); Emile Durkheim ("Religión es el sentido de distinción entre lo sacro y lo profano"); Max Mueller ("Religión es la facultad mental que capacita al hombre para aprehender lo Infinito"); William James ("Religión es ajuste del orden visible con el invisible"); y E. G. Bainton ("La religión es una fuerza consciente de origen psíquico"), etc.²

Estas y otras definiciones que circulan en los ámbitos académicos se han hecho a partir de posiciones teóricas y filosóficas diversas, lo que explica la gran heterogeneidad de opiniones. En medio de esa abrumadora diversidad que intenta comprender y explicar el fenómeno religioso, cabe hacerse una pregunta de carácter metodológico para el historiador de las ideas: ¿Desde dónde definir lo religioso?, ¿desde qué disciplina social o humanística?

Por el momento, retomamos la definición de Pike la cual plantea que:

La palabra religión incluye todo lo considerado como religioso por una larga sucesión de sabios y filósofos. Aparece así como un complejo de doctrinas, prácticas e instituciones. Es la

² *Idem*. Véase el capítulo 3, "La religión definida", pp. 28-32.

afirmación de la creencia en los dioses o en un Dios único, en un mundo espiritual y otro mundo o mundos que existen más allá del que habitamos.³

Para nosotros, la religión no es una "creencia" solamente; ésta se constituye necesariamente de dos partes que se complementan y que podemos caracterizar como creencia y práctica. Toda creencia religiosa se expresa en algún tipo de comportamiento, de ahí que para gran parte de los científicos sociales que estudian la religión sea este comportamiento el objeto de su investigación. Desde nuestra perspectiva metodológica, la práctica religiosa no puede limitarse a su expresión cúllica. La religión, como un sistema de creencias, se sale de los espacios sagrados y se convierte en patrones diversos de comportamiento; es parte de la vida social a través de sujetos sociales que moldean su vida personal a partir de convicciones y valores acordes con sus creencias religiosas. Este, por supuesto, no es un modelo generalizado, ya que también se pueden encontrar personas que realizan una radical separación entre sus convicciones religiosas y su vida social. En estos casos, la fe personal tiene muy poco impacto en el ámbito social, ya que se encierra en las cuatro paredes de los templos y el mundo privado de los individuos.

En general, una de las tendencias de quienes portan o sostienen una creencia religiosa es reproducirse ideológicamente; para esto, realizan actividades proselitistas o se organizan para influir o imponer a la sociedad entera sus creencias y sus valores. Un ejemplo de esto en el mundo occidental es el cristianismo, el cual no sólo se ha presentado desde el pasado como una alternativa espiritual al mundo, sino también,

³ E. Royston Pike, *Diccionario de Religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 393.

como la única opción religiosa para solucionar de raíz los males morales y espirituales e influir positivamente sobre la sociedad. En este sentido, es la propia religión cristiana la que se niega a ser encerrada en sus templos y, por el contrario, intenta permear con sus valores tanto a los individuos y sus relaciones sociales, como a las instituciones.

Ninguna religión opera en el vacío. Toda religión, cualquier religión —sea lo que fuere lo que entendamos por "religión"—, es una realidad *situada* en un contexto humano específico: un espacio geográfico, un momento histórico y un medio ambiente social concretos y determinados. Toda religión, cualquier religión —sea lo que fuere lo que se entienda por religión—, es siempre, en cada caso concreto, la religión de determinados seres humanos.⁴

En este sentido, —continúa Otto Maduro— los seres humanos que comparten una religión al mismo tiempo comparten una vida colectiva, económica, afectiva, familiar, cultural y política, etc., íntimamente relacionadas entre sí. Esto implica que no puede concebirse una religión al margen de la sociedad y de sus problemas. Los niveles de influencia mutua entre la sociedad y la religión han variado históricamente y tienen que ser analizados tomando en cuenta que la religión puede cumplir múltiples papeles sociales, en ocasiones contradictorios.

Por otro lado, el sociólogo de la religión Roger Mehl afirma que toda religión se caracteriza por una continuidad histórica, lo que significa que debe estudiarse en el espacio y en el tiempo. "Porque lo

⁴ Otto Maduro, *Religión y Conflicto Social*, México, CEE/CRT, 1980, p. 78.

característico de una religión —dice Mehl— es transmitirse y difundirse".⁵ Según este autor, las formas más comunes a través de las cuales una religión se transmite son: los libros, las tradiciones orales, los ritos y las iniciaciones. Este sólo hecho, el de la transmisión, revela una de las características más importantes de toda religión: el fenómeno de "trascender" generacionalmente. La intención de perpetuarse de una generación a otra incluye, también, la búsqueda por conservar inmóviles las doctrinas básicas.

Aún así, una religión no se transmite sin evolucionar. Un buen ejemplo lo constituye el cristianismo, quien a pesar de proclamar que ha recibido un depósito revelado, eterno y absoluto, admite la existencia de una historia. Es decir, 1) de un cristianismo *primitivo* caracterizado por una organización mínima, 2) de un cristianismo *antiguo* caracterizado por el surgimiento de la institucionalización y la fijación doctrinal (la definición de un canon bíblico y un credo apostólico para hacer frente a las herejías) y 3) de un cristianismo *medieval* que se caracteriza por las grandes síntesis teológicas y la afirmación de la autoridad del Papa romano, etc. La historia de la Iglesia cristiana, así como de las doctrinas e interpretaciones de la Biblia, muestra hasta dónde una religión puede evolucionar, modificarse y adaptarse a las nuevas condiciones del mundo, conservando las verdades fundamentales que le dieron origen en el pasado.

Por su parte, Henri Desroche nos plantea que una religión, en términos de sus canalizaciones o de sus viabilizaciones de lo sagrado, representa una estructura muy compleja. Ya que su mensaje propiamente religioso, presente en la celebración de sus cultos,

⁵ Roger Mehl, *Tratado de Sociología del Protestantismo*, España, Stvdivm Ediciones, 1974, p. 38.

...se acompaña, por una parte, de una *ideología* explicativa de sí misma, de la historia y del mundo; y por otra parte, por un *programa* de aplicación sea *ad intra* para la vida y la organización de sus fieles, sea *ad extra* para la vida y la organización de la sociedad en la cual se implanta o aspira a controlar.⁶

Lo cual muestra lo íntimamente que están ligados el mundo de las creencias y el mundo de las prácticas sociales; y con ellas, el ámbito de la política en su sentido más amplio. Desde el momento en que una creencia se convierte en una práctica, sea de un individuo o de un grupo, y se realiza en el ámbito público, adquiere una dimensión política. Esto rompe con la visión que mira a lo religioso como algo que está encerrado en las paredes de los templos y que pertenece exclusivamente al mundo privado e interno de los individuos. La doctrina de la "encarnación" en el cristianismo expresa el interés del Dios de la Biblia por el mundo humano y su futuro; y al mismo tiempo, da la pauta para el compromiso de la Iglesia con los problemas humanos. La militancia social y política de los cristianos de las diversas iglesias tiene entre uno de sus fundamentos ideológicos esta doctrina.

1.2 Religión y política

La historia del cristianismo provee de innumerables ejemplos en cuanto a la relación religión y política. Desde sus orígenes, el mensaje cristiano entró en oposición con el poder político que dominaba el mundo

⁶ Henri Desroche, *El Hombre y sus Religiones*, España, Verbo Divino, 1975, p. 109.

conocido en ese momento: el del Imperio Romano. La prédica de los primeros cristianos que afirmaban el señorío de Cristo por encima de todo poder secular y religioso, les puso en oposición tanto del Imperio Romano como de la jerarquía religiosa del judaísmo. La fidelidad al Cristo mesiánico que se expresaba en la afirmación neotestamentaria "Jesucristo es el Señor" chocaba radicalmente con el reconocimiento público que los césares romanos exigían a sus súbditos. No es extraño entonces que una de las acusaciones que se hiciera a los primeros cristianos, y que justificara la represión y la persecución del Imperio sobre ellos, fue que al afirmar su lealtad a Cristo y declararlo como único "Rey" y "Señor", implícitamente significaba también un acto político de oposición al poder y de desconocimiento de la autoridad y la divinidad que el César representaba.⁷ Si Cristo era "el Señor" entonces el César no podía también serlo, aunque se atribuyera este título a sí mismo. Durante las épocas de persecución por parte del Imperio Romano, cuando un cristiano afirmaba el señorío de Cristo por encima del señorío del César se hacía merecedor de la pena de muerte. Esta oposición de lealtades (Dios-César) dio inicio al conflicto Estado-Iglesia que ha conocido distintos momentos en los últimos dos mil años.

Después de las reformas del emperador Constantino en el siglo IV, la Iglesia cristiana dejó de ser una religión perseguida o tolerada por el Estado romano para llegar a convertirse con el paso del tiempo en la religión oficial del Imperio. Es conocido el gran poder que la Iglesia llegó a tener durante la Edad Media y cómo conservó su influencia después de la Reforma religiosa del siglo XVI en los países católicos, incluyendo a España y las nuevas repúblicas latinoamericanas, para las

⁷ John H. Yoder, *Jesús y la Realidad Política*, Buenos Aires, Certeza, 1985; Oscar Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1966; Andrés Kirk, *Jesucristo Revolucionario*, Buenos Aires, La Aurora, 1974.

cuales la independencia política de la Corona ibérica no implicó la independencia espiritual de la Iglesia romana.

Por otro lado, la historia de las relaciones Estado-Iglesia no pueden entenderse sin los aspectos doctrinales o ideológicos que han sostenido los cristianos a través de la historia, sean ortodoxos, católicos o protestantes. Su perspectiva sobre lo que es la Iglesia y su razón de ser en el mundo, así como lo que es el Estado y sus funciones, no es homogénea y ha sido objeto de debates teológico-políticos tanto en el mundo católico como en el mundo protestante desde el pasado.⁸

Existen dos grandes tendencias que han definido la posición de las iglesias, católica y protestante, frente al Estado. La primera de ellas ha interpretado algunos pasajes bíblicos en el sentido de que "no hay autoridad sino de parte de Dios";⁹ lo cual supone un reconocimiento y sometimiento total a la autoridad en turno por parte de los cristianos. La segunda posición, aunque reconoce el origen divino del orden político, no lo universaliza ni lo sacraliza. Esto quiere decir que el Estado tiene límites y funciones establecidas, y que al no cumplir con estas últimas abre la puerta a la crítica y aún a la rebelión justificada de sus ciudadanos. La posición pasiva y de sometimiento al poder establecido, o de crítica y oposición que toman los distintos grupos religiosos, se comprende mejor si se conoce la visión teológica sobre el Estado que una determinada Iglesia o individuo sostiene. La diversidad de posturas sobre este tema al interior de las iglesias es tanta como la diversidad de

⁸ Véase por ejemplo Jacques Ellul, Pierre L'huillier y Jacques Jullien, *Los Cristianos y el Estado*, España, Mensajero, 1969; A. Delmasure, *Los Católicos y la Política*, Colombia, Ediciones Paulinas, 1963; Pablo Alberto Deiros, *Los Evangélicos y el Poder Político en América Latina*, Grand Rapids, Nueva Creación, 1986.

⁹ *La Biblia*, México, Sociedades Bíblicas Unidas, 1994, p. 879.

posiciones frente a los problemas políticos y sociales que toman las jerarquías o los laicos en lo individual.

Esta segunda perspectiva teológica ha permitido desde el pasado la justificación de posiciones críticas dentro de las iglesias. Desde los movimientos anabautistas del siglo XVI hasta la teología de la liberación en el siglo XX, por dar sólo algunos ejemplos.¹⁰ Así como todas aquellas posiciones ideológicas que desde el campo religioso han cuestionado el orden social y puesto en duda la legitimidad de una autoridad dada. Al no ser una institución monolítica (y es el caso tanto de la Iglesia católica como de la protestante) y estar inmersa en la sociedad, juega diversos papeles sociopolíticos. En algunos casos, la relación de las altas jerarquías de las iglesias con el poder es de absoluto sometimiento, cumpliendo con esto un papel legitimador del orden establecido; en otros, las jerarquías pueden también entrar en conflicto y abierta oposición a los poderes en turno y ser un factor de cambio y desestabilización.

Es muy importante subrayar en este punto la distinción jerarquía vs. feligresía. Como ya lo mencionamos anteriormente, la posición que en un momento determinado toma la jerarquía de una Iglesia frente a un gobierno no siempre corresponde con la posición que toman sus feligreses en lo personal o agrupados en organismos de base. Esto explica los múltiples casos en los cuales, mientras las jerarquías se pronuncian en apoyo a un gobierno, por otro lado, grupos de laicos de la misma Iglesia militan en la oposición.

La intervención en política de la Iglesia como *institución* (e incluyo aquí tanto a la Iglesia católica como a la Iglesia protestante) y de

¹⁰ Juan Driver, *La Fe en la Periferia de la Historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y Reforma radical*, Guatemala, CLARA/SEMILLA, 1997.

los laicos como sujetos sociales, plantea la necesidad de algunas precisiones conceptuales. ¿Qué es la Iglesia?, ¿son los laicos "Iglesia"? Es común observar que cuando un ministro religioso (pastor, cura u obispo católico o protestante) interviene en política, es interpretado socialmente como que es la Iglesia la que está involucrándose en un área ajena a su competencia. Esto no sucede cuando es un laico de determinada Iglesia el que interviene en política; cuando esto sucede, su militancia no parece afectar tanto el escenario político ni es vista como una intromisión de la Iglesia a la que pertenece en la vida política. La perspectiva que hemos llamado "institucional" de la relación religión y política parece dominar socialmente, haciendo una radical separación entre el ministro religioso y el laico. Estrictamente hablando todos los miembros, hombres, mujeres y niños, ministros y laicos, forman la Iglesia, y ella está donde se hacen presentes cualquiera de ellos. Es por esto que consideramos que es un error analítico el reducir la relación religión y política a la intromisión de las jerarquías eclesiales en el plano político, como si una Iglesia fuera sólo su jerarquía.

La perspectiva que sobrestima el nivel institucional de la religión pasa por alto el hecho de que la Iglesia, cualquiera que sea, está formada en su gran mayoría por laicos; y que son éstos los que, aún perteneciendo a una misma Iglesia, se agrupan en las distintas fuerzas políticas para participar en la búsqueda del poder. Todo esto plantea contradicciones de fondo en el caso de políticos o funcionarios públicos creyentes que tiene que conciliar sus creencias personales y militancia religiosa con su papel y función política en una sociedad y un Estado que se define como laico. En este sentido, cabe aclarar que el laicismo tiene varias interpretaciones,¹¹ y una de ellas, la más adecuada en mi opinión,

¹¹ Jules Ferry, Ferdinand Buisson *et al.* *La Escuela Laica*, Madrid, Publicaciones de la Revista de Pedagogía, 1932; Isabel de Vargas López, *El Laicismo en Latinoamérica: Montalvo, Sarmiento y Ocampo*, México, Tesis de doctorado, Fac. de Filosofía y

es aquella que entiende "laico" como un sinónimo de "neutral". Desde esta perspectiva, un Estado laico sería aquel que no tiene un carácter confesional y que trata por igual a todas las religiones que se practican en su territorio, y siempre y cuando se apeguen éstas a las leyes establecidas. Todo esto en el mismo sentido de cuando se habla de educación laica como un sinónimo de "educación no confesional".

Como ya lo mencionamos, desde una perspectiva no institucionalista de la religión, la Iglesia está donde están cada uno de sus miembros. Ningún creyente comprometido con sus creencias las deja en casa cuando sale a sus actividades cotidianas, sea en el campo de la educación, la vida productiva o la política. Por lo tanto, es necesario pensar la relación religión y política más allá de la pugna entre el gobierno, los partidos políticos y las jerarquías eclesiales. En la otra cara de la moneda están los laicos (las bases de las iglesias) permeando al conjunto de la vida social y política, y viviendo las contradicciones que se generan entre sus creencias religiosas, sus prácticas sociales y las estructuras políticas creadas sobre los principios no confesionales del laicismo liberal (la libertad de conciencia, de culto y de educación, etc.).

Toda la pirámide de la vida social, desde los sectores más privilegiados hasta los más desprotegidos, así como toda la estructura del sistema político, está compuesta por miembros de las mismas iglesias, mayoritariamente católicos, y esto supone que los valores religiosos y sus prejuicios juegan un papel muy importante en el entramado de la vida social más allá de las paredes de los templos.

Letras, UNAM, 1974; Karel Dobbelaere, *Secularización: Un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

América Latina —dice Miguel Concha— es el caso de un pueblo católico profundamente oprimido donde la religión de los dominadores es la misma religión de los dominados.¹²

El papel de la religión, y más específicamente de las iglesias, muestra aquí no solamente todo su dramatismo, sino también, su gran importancia para los estudiosos de América Latina. Pues tanto los miembros de las esferas del poder (económico y político), como el resto de la sociedad en todos sus niveles, comparten algunas creencias religiosas básicas que al ser reinterpretadas con distintas claves hermenéuticas han dado origen desde el pasado a posiciones ideológicas contradictorias: las posturas justificadoras del poder y el orden establecido por un lado, y las posiciones críticas por el otro, por mencionar solo los casos extremos. Junto a estos, hay que tomar en cuenta muchas posiciones intermedias que conforman el espectro político-ideológico al interior de todas las iglesias.

1.3 La religión en América Latina

La historia de América Latina desde la conquista no se puede entender sin tomar en cuenta el papel que ha jugado la religión que llegó con los conquistadores. El proceso de conquista y de sometimiento militar fue complementado con el sometimiento ideológico y la destrucción de las religiones prehispánicas por parte de los españoles; destrucción que nunca se completó del todo como se puede ver en el catolicismo popular.

¹² Miguel Concha, Oscar González y otros, *La Participación de los Cristianos en el Proceso Popular de Liberación en México*, México, IIS-UNAM/Siglo XXI, 1986, p. 28.

El cristianismo español se impuso a los indígenas que habitaban las tierras encontradas por Colón y sobre las cuales se creó un "cerco sanitario" para impedir que se introdujeran a éstas las nuevas ideas religiosas, filosóficas y políticas, que en Europa resquebrajaban el poder de la monarquía y de la Iglesia romana. Fue la Santa Inquisición la institución encargada de preservar el orden colonial conservándolo libre de las ideas luteranas y calvinistas; para esto, fundó tribunales en varios puntos del continente para reprimir toda manifestación de herejía y disidencia religiosa.

Después de tres siglos de Colonia, las revoluciones de independencia ponen fin al control de la Corona española en América. La lucha de los liberales por establecer la libertad de culto en las nuevas repúblicas encontrará la oposición no sólo de la Iglesia católica, sino también de los sectores más conservadores de la sociedad latinoamericana que intentaban mantener sus antiguos privilegios. En este sentido, no es raro encontrar en el continente una gran variedad de experiencias de lo que ha sido la historia de la Iglesia en cada país y la particularidad de sus relaciones con los distintos gobiernos hasta el día de hoy. Mientras que en algunas naciones el proceso de laicización avanzó muy rápidamente, en otras su desarrollo fue lento. Un ejemplo de esto último son aquellos países donde todavía al inicio del siglo XX tenían constituciones políticas que protegían a la Iglesia católica y le reconocían privilegios que al mismo tiempo le eran negados a otras iglesias minoritarias. Y existe el caso de la Constitución de la República Argentina que aún en la segunda mitad del siglo XX establecía como requisito, el ser católico para poder ser presidente de la República; marginando con esto al resto de los argentinos pertenecientes a otras confesiones religiosas o que no tenían ninguna religión (masones, espiritistas, judíos, protestantes, ateos, etc.).

El panorama eclesial de la América Latina está sufriendo cambios considerables en las últimas décadas. El surgimiento de nuevas opciones religiosas está pluralizando el campo religioso antes acaparado por la Iglesia católica desde la Colonia. En este sentido, la minoría religiosa que vive un mayor crecimiento es conocida como protestante o evangélica; auge que ha sido distinto en cada país latinoamericano.

El protestantismo no es, por supuesto, la única expresión religiosa disidente del catolicismo. Se encuentran también grupos paracristianos como los mormones y los testigos de Jehová, así como todos aquellos conocidos como "nuevos movimientos religiosos"; a esto hay que agregar el resurgimiento de grupos ligados a las tradiciones religiosas prehispánicas y a las creencias esotéricas.¹³ Por debajo del rostro católico dominante en Latinoamérica, se encuentra una sorprendente gama de creencias religiosas entre la población que parecen operar más eficazmente en la vida cotidiana de los sujetos sociales. Junto a la práctica religiosa dominical (asistencia a misa, servicio, o culto) los mismos fieles consultan a quienes leen las cartas y hacen horóscopos astrales. O en su defecto, colocan en sus casas y se adhieren al cuerpo amuletos o cristales para protegerse de males y atraer Buenaventuras. Todo esto sin que la persona experimente contradicción alguna o sea consciente de las radicales diferencias de fondo que hay entre sus distintas creencias y prácticas; aquellas que el individuo compagina sincrética y funcionalmente.

En medio de esta realidad social con religión mayoritaria y hegemónica y el surgimiento de nuevos cultos, las iglesias protestantes emergen con sus propias contradicciones. Ligadas a la tradición liberal

¹³ Elio Masferrer, "Iglesias y nuevos movimientos religiosos. Un esfuerzo por aclarar la confusión", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, tomo 1, (México), 1997, pp. 25-37.

del siglo XIX que en América Latina promovió el Estado y la educación laica, la libertad de culto, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y la libertad de prensa, etc., las iglesias protestantes representaron un elemento desintegrador y opositor a la cultura católica, al mismo tiempo que fueron una expresión de la modernidad.¹⁴ El espíritu inquisitorial que se impuso en América Latina ha tenido en el protestantismo a uno de sus principales enemigos ideológicos hasta el día de hoy, como lo muestra el prejuicio antiprotestante que parece permear gran parte de la cultura latinoamericana fuertemente arraigada en la cosmovisión católica. Los actos de discriminación por motivos religiosos, la lenta impartición de justicia cuando de minorías se trata y la descalificación moral que se hace al ser catalogados peyorativamente como "sectas" protestantes, son elementos que muestran la sobrevivencia social del espíritu de la Contrarreforma en América.

Aunado a todo esto, se agregan posturas que identifican al protestantismo como un brazo de dominación ideológica del imperialismo norteamericano en Latinoamérica. Esta identificación de intereses se remonta al siglo XIX con la llegada de los primeros misioneros norteamericanos, quienes junto al evangelio en su versión protestante promovieron valores propios de su cultura con la simpatía de muchos liberales latinoamericanos; liberales que veían en el protestantismo una alternativa contraria a la Iglesia católica y a su poder e influencia entre las masas.

Entre 1825 y 1869 la Iglesia, así como la sociedad, se encuentran atrapadas entre dos proyectos contradictorios, el de la

¹⁴ Ernest Troeltsch, *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967; Jean-Pierre Bastian, *Protestantismo y Modernidad Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

restauración y el de la secularización; la crisis se agrava tanto para el Estado como para la Iglesia; los liberales que favorecen la implantación de las iglesias protestantes anglosajonas ponen radicalmente en entredicho el modelo tradicional de la cristiandad latinoamericana.¹⁵

Junto al apoyo de los liberales, especialmente los más radicales y anticlericales, los protestantes se ven ligados, iniciando el siglo XX, con el movimiento panamericanista impulsado por los Estados Unidos a través de la Unión Panamericana y con la participación oficial de casi todos los países latinoamericanos. Junto a este panamericanismo oficial, se desarrolla también durante la primera mitad del siglo XX un proyecto panamericanista promovido por las iglesias protestantes a través de un organismo llamado Comité de Cooperación para América Latina. Este proyecto establecía en apariencia una relación orgánica del protestantismo con el discurso del panamericanismo oficial identificado con los intereses imperialistas de Norteamérica.¹⁶

La historia de las relaciones entre las iglesias protestantes latinoamericanas y el gobierno norteamericano no está lo suficientemente aclarada. Esto se ha prestado para que algunos científicos sociales hagan generalizaciones sobre una realidad que tiene muchos matices y transformaciones históricas, y que exige análisis mucho más rigurosos y diferenciados. Un ejemplo de esta generalización conceptual nos lo

¹⁵ Jean Meyer, *Historia de los Cristianos en América Latina, siglo XIX y XX*, México, Vuelta, 1989, pp. 17-18.

¹⁶ Rubén Ruiz Guerra, "Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua", en Roberto Blancarte (comp.) *Cultura e Identidad Nacional*, México, Fondo de Cultura Económica/CNCA, 1994, pp. 261-304.

ofrece el libro de Erwin Rodríguez *Un Evangelio Según la Clase Dominante*.¹⁷ En él, Rodríguez apunta:

Nuestra hipótesis central es muy simple y puede enunciarse de la siguiente manera: suponemos que las sectas religiosas evangélicas están siendo utilizadas, con o sin su consentimiento, por el imperialismo norteamericano como instrumento para difusión y fortalecimiento de su ideología en la población mexicana. Esto es, los grupos religiosos evangélicos están sirviendo consciente o inconscientemente como vehículos de propagación de interpretaciones manipuladas de la realidad social que, en última instancia, favorecen la permanencia de las relaciones de dominación.¹⁸

La acusación hecha a los protestantes de ser "punta de lanza" del imperialismo norteamericano ha tenido desde el siglo XIX varios promotores que incluyen tanto a la jerarquía católica como algunos sectores no religiosos. Esto ha mantenido, en lo que algunos analistas han llamado el inconsciente colectivo, una actitud de rechazo hacia los grupos religiosos que atentan contra algunos de los valores más arraigados de la religiosidad y la cultura católica. Al atentar contra la "religión nacional" y sus tradiciones, los protestantes son vistos también como enemigos de la nación misma que es identificada con la religión católica y el catolicismo popular. En el caso de México, el fenómeno del guadaluparismo es un claro ejemplo de la identificación que se ha hecho entre la religión popular y la identidad nacional.

¹⁷ México, UNAM, 1982.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

Ese fenómeno aclara la historia de la nación mexicana en la medida en que, dentro de una cierta ética y de un sistema de pensamiento que ya no es de nuestro tiempo, ha sido, según la feliz expresión de Francisco de la Maza, "el espejo" de la conciencia nacional. Para este autor: "El guadalupanismo y el arte barroco son las únicas creaciones auténticas del pasado mexicano". La devoción a la Guadalupe fue para México el aspecto espiritual de la rebeldía colonial. Es posible registrar en la historia de México la permanencia de una búsqueda de sí, de la "mexicanidad", muy anterior a Justo Sierra y a Antonio Caso. Esta búsqueda apasionada del alma nacional...¹⁹

La identificación que se ha hecho entre la religión católica y la identidad nacional nos permite entender mejor muchos de los prejuicios y las acusaciones que se han hecho desde el pasado a los protestantes. Con su cuestionamiento de las creencias y prácticas católicas y su llamado a la población para abandonar la Iglesia que consideran alejada de las enseñanzas de la Biblia, los protestantes latinoamericanos parecían destruir lo que para muchos era el fundamento de la "identidad nacional y cultural"; su destrucción atentaba contra la unidad nacional misma y aquello que la articulaba y la protegía frente al mundo externo (léase cultura anglosajona). En este contexto ideológico, no es extraño escuchar los más violentos ataques hacia quienes atentaban en contra de los valores más apreciados de la cultura católica y contra quienes menoscababan las tradiciones de la "religión nacional".

¹⁹ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 417.

No obstante todo esto, la mutación religiosa que está sufriendo hoy día la América Latina, principalmente a causa del crecimiento explosivo de las iglesias evangélicas, nos exige nuevas perspectivas de análisis que superen las limitaciones de la teoría de la "conspiración imperialista", tan claramente expresada por Erwin Rodríguez.

La identidad nacional no es algo monolítico, extático y eterno, y aunque incluye el mundo de lo religioso no se agota en él. La creciente pluralidad religiosa de las naciones latinoamericanas exige también replantearse el problema de las identidades nacionales. Al perder la Iglesia católica su supremacía en algunos países, el problema de la identidad nacional identificada con la identidad religiosa traerá nuevos temas para investigar a las ciencias sociales.²⁰

Por otro lado, es importante subrayar que ninguna religión es estática, y esto vale tanto para las grandes religiones mundiales como para las religiones minoritarias y regionales. La evolución que cada una desarrolla depende, entre otras cosas, de cómo se arraiga y articula a los diferentes contextos sociales y culturales. En el caso del protestantismo, su diversidad de expresiones en el mundo es explicada por Alberto Rembao en términos de que el protestantismo es ante todo un "espíritu" que adquiere expresiones distintas de acuerdo a los distintos contextos

²⁰ En el caso de México, el fenómeno chiapaneco (aunque de carácter regional) es muy interesante, ya que sólo el 67.62 por ciento de la población se declaró católica en el censo de 1990 (contrastando con la media nacional de casi el 90%), lo que supone una población no católica de más del 30 por ciento. En varios municipios del Estado de Chiapas la población católica ha dejado de ser mayoría o está dejando de serlo, según los datos oficiales del INEGI (Chanal 49%, Chenalhó 43%, Tenejapa 37%, Amatenango 51%, Chaichihuitán 58% y Larráinzar 61%). La rebelión zapatista y los problemas de los últimos años en la zona, han obligado al desplazamiento de muchas comunidades indígenas; esto ha cambiado necesariamente la geografía religiosa en la región. Véase Jean-Pierre Bastian, *La Mutación Religiosa en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 104ss; Carlos Martínez García, *El Factor Religioso en las Expulsiones de no Católicos en Chiapas*, México, manuscrito, 1997.

culturales donde se arraiga.²¹ Desde esta perspectiva, Rembao se preguntaba: ¿Qué tienen en común los protestantes de las grandes iglesias blancas de Texas, con las comunidades negras del Bronx en Nueva York?, ¿y qué los protestantes chamulas de Chiapas con los protestantes suizos o sudafricanos?, —agregamos nosotros—. Esto en el sentido de cómo el mismo espíritu se expresa en contextos culturales distintos. Las distinciones son mayores si se toma en cuenta que el protestantismo no tiene un "vaticano" que imponga las pautas mínima a seguir y a creer. Las posibilidades de diversificación son mucho mayores en las comunidades religiosas que promueven la libertad de conciencia. La dinámica de crecimiento de las iglesias evangélicas no se comprende sin entender las características del espíritu protestante y cómo se entiende éste en contextos culturales diversos; ya sea en el mundo urbano, en el campesino o en el indígena.

Este fenómeno de pluralización interna de las iglesias incluye a la institución católica. Tanto el catolicismo como el protestantismo tienen varios rostros en América Latina. Por el lado católico, la homogeneización doctrinal que establece o trata de establecer el Vaticano desde Roma entre los católicos del mundo no hace desaparecer las diferencias ideológicas y las particularidades de las expresiones culturales, por lo menos a nivel del culto. La práctica externa, a pesar de la ortodoxia más rígida, no puede sustraerse a la influencia cultural como puede verse en el catolicismo en el ámbito mundial.

En el lado protestante, como ya lo mencionamos, la pluralidad es mucho mayor. Al no existir un "catecismo protestante" y un misal definido desde un "vaticano protestante", la posibilidad de la diversidad doctrinal, ideológica y formas de culto queda abierta mucho más. A esto

²¹ Alberto Rembao, *Discurso a la Nación Evangélica*, Argentina, La Aurora, 1949.

se agrega el hecho de la no-dependencia económica. En la medida en que una Iglesia es independiente económica y doctrinalmente, su proceso de nacionalización y de arraigamiento cultural se aumenta. Un caso interesante se encuentra en las iglesias pentecostales quienes parecen tener menos problemas para integrar, por ejemplo, la música popular regional a sus cultos religiosos. Se conserva la música y se cambian los contenidos. En este sentido, la influencia del contexto sobre las iglesias incluye también su parte negativa. Las iglesias no son impermeables a la intromisión de prácticas sociales propias del contexto (caudillismo, autoritarismo, corporativismo, etc.).

La pluralización de las prácticas religiosas de los latinoamericanos plantea a los investigadores del fenómeno crecientes interrogantes; ya que ésta pluralización está articulada a un proceso más general de pluralismo ideológico y político que vive la sociedad latinoamericana. El surgimiento sorprendente de Organizaciones no Gubernamentales (ONGs) que tratan de escapar del control estatal tiene un símil muy interesante con el surgimiento, también sorprendente, de nuevas iglesias independientes y nuevos movimientos religiosos que escapan al control de las iglesias tradicionales, aquellas que acaparaban hasta hace poco los llamados "bienes simbólicos de salvación". Al seguir promoviendo, como lo hicieron sus antepasados desde el siglo XVI, la "libertad de conciencia" y el "sacerdocio universal de los creyentes", los protestantes latinoamericanos promovieron también la democratización de las creencias religiosas y el derecho a disentir. Esto plantea un reto a la democracia moderna y a las naciones en proceso de democratización; pues a mayor pluralidad de pensamiento en la sociedad, mayores intereses por conciliar. O como lo plantea Robert A. Dahl:

Las organizaciones independientes existen en todos los países democráticos. En consecuencia, el problema del pluralismo democrático es un problema universal en la democracia moderna.²²

La pluralización de las creencias religiosas es uno más de los factores que están conformando desde la primera mitad del siglo XIX los nuevos rostros de la América Latina. En este sentido, la ideología protestante de la que tratamos en este trabajo forma parte de ese proceso más general de pluralización mental y cultural que están viviendo las naciones en esta parte del mundo.

²² Robert A. Dahl, *Los Dilemas del Pluralismo Democrático*, México, CNCA/Patria, 1991, p. 15.

CAPITULO 2

LA PRESENCIA PROTESTANTE EN AMERICA LATINA

2.1 La colonia

La presencia protestante en América Latina y el Caribe se remonta al siglo XVI con el inicio mismo de la colonización española y portuguesa. Así lo describe para el caso de México Julio Jiménez Rueda en su libro *Herejías y Supersticiones en la Nueva España*:¹

Estos comerciantes, viajeros o corsarios, son activos agentes de la doctrina protestante. Comienzan a destacarse en la vida mexicana hacia 1536. No son ingleses exclusivamente, pues los hay de varias nacionalidades; algunos han cambiado sus nombres y apellidos por otros españoles...²

Esta llegada temprana (en los inicios mismos de la colonización española) de cristianos que habían abandonado en masa su dependencia

¹ México, Imprenta Universitaria, 1946.

² *Ibid.*, p. 57.

del poder papal en Europa, fue una de las razones del establecimiento de tribunales del Santo Oficio en América: Lima (1568), México (1571) y Cartagena de Indias (1610).³ Los procesos inquisitoriales a los "herejes calvinistas y luteranos" durante la Colonia fueron investigados por Gonzalo Báez-Camargo,⁴ encontrando el autor más de cien procesados por este motivo y cuyo número bien pudiera ser tan sólo la punta de un "iceberg" de la presencia real, aunque clandestina, de estos disidentes religiosos.

Junto a la presencia física de estos heterodoxos hay que considerar también el mundo de las ideas; especialmente de las que se difundían a través de la palabra impresa. En este sentido, es importante comentar que la presencia temprana de la literatura heterodoxa en Latinoamérica se remonta a la Colonia, y específicamente al siglo XVI.

Así, junto a la evangelización llegó su hermana inseparable, la heterodoxia, sea religiosa o científica. En la católica Nueva España penetraron biblias protestantes y obras de autores luteranos así como los escritos de los humanistas del Renacimiento o libros de historia calificados de poco ortodoxos.⁵

A esto hay que agregar los primeros intentos de colonización en el Caribe y en territorios ocupados por Portugal en Sudamérica, de grupos que procedían de países protestantes. En su *Historia del*

³ Jean-Pierre Bastian, *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1986, p. 44.

⁴ Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes Enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México, CUPSA, 1960.

⁵ Francisco Fernández del Castillo (compilador), *Libros y Libreros en el Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (primera edición 1914), p. 9.

*Protestantismo en América Latina*⁶ Jean-Pierre Bastian describe las primeras tentativas de colonización protestante en América: la colonia de los "Welser" en Venezuela (1528-1546), la colonia hugonota francesa en Río de Janeiro (1555-1560) y la colonia hugonota en la Florida (1564-1565). Para el siglo XVII y XVIII las condiciones adversas habían cambiado en las Antillas, pudiéndose implantar colonias donde se practicaban cultos protestantes.⁷ Algo similar sucedió en el Brasil al permitirse la inmigración europea a este país, así como la tolerancia religiosa a los recién llegados, muchos de ellos con ideas y doctrinas protestantes.

La proliferación de estas ideas durante la Colonia estuvo limitada por la persecución que la Inquisición realizó contra sus portadores en tierras bajo su dominio. La Contrarreforma tuvo en Hispanoamérica el éxito que no logró en Europa para frenar el avance de la Reforma protestante. Privando a los moradores de sus colonias no sólo de las nuevas ideas religiosas, sino de toda corriente de pensamiento crítico que en Europa tomaba forma y se expresaba con los filósofos de la Ilustración y con los padres de la ciencia moderna.⁸ Todo esto trajo como consecuencia una sociedad colonial cerrada y un clima de intolerancia contra todo tipo de disidencia ideológica, como la que

⁶ México, CUPSA, 1990, p. 46ss.

⁷ Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y Política en Puerto Rico, 1898-1930*, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997, p. 5ss.

⁸ Pablo A. Deiros, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992; Herbert Butterfield, *Los Orígenes de la Ciencia Moderna*, Madrid, Tauros, 1982; José Luis Lamadrid Souza, *La Larga Marcha a la Modernidad en Materia Religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Henry Kamen, *La Inquisición Española*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

representaban los protestantes, los judíos, los liberales y los masones. Todos ellos considerados como enemigos por la Iglesia católica.

2.2 El siglo XIX

En el siglo XIX, con las revoluciones de Independencia latinoamericana, la sociedad colonial y la hegemonía religiosa del catolicismo español entra en crisis. Este hecho abrió una puerta a las heterodoxias para manifestarse abiertamente, y en el caso protestante, para el ingreso de misioneros escoceses, ingleses y norteamericanos. Un ejemplo de gran interés histórico es el del misionero escocés Diego Thomson, quien llegó a Buenos Aires en 1818. Las nuevas condiciones que las repúblicas liberadas crearon, permitieron a Thomson iniciar un proyecto educativo y de difusión de la Biblia en varios países, apoyado por varios de los principales generales independentistas. Este proyecto de educación popular se basaba en el método lancasteriano que reducía al mínimo la presencia de maestros profesionales y aprovechaba a los alumnos más avanzados, teniendo como libro de texto la Biblia. Thomson llegó como representante y promotor de dos sociedades europeas: la Sociedad Lancasteriana de Educación y la Sociedad Bíblica Inglesa. Esto le permitió simultáneamente no sólo promover uno de los sistemas pedagógicos más avanzados en su época, sino también, la lectura y difusión de la Biblia, ya que este método utilizaba porciones de ésta para alfabetizar. Entre los países que visitó y donde fundó escuelas lancasterianas y Sociedades Bíblicas están: Argentina (1818-1821), Chile (1821-1822), Perú (1822-1824), la Gran Colombia (1824-1825), México (1826-1830), Venezuela (1831-1832) y las islas del Caribe (1833-

1836).⁹ Este contacto de Thomson con los libertadores fue relatado en 1933 por Juan A. Mackay en su libro *El Otro Cristo Español*,¹⁰ resaltando la importancia que tenía el hecho de que los propios generales independentistas simpatizaran con el trabajo de este misionero escocés.

Los proyectos educativos de Thomson recibieron caluroso apoyo de las nuevas autoridades argentinas. Tal sistema se adaptaba de modo especial a un país nuevo, en que había una falta completa de maestros, y con el apoyo pleno del gobierno y de no pocos miembros del clero, el movimiento hizo grandes progresos... En Perú, donde Thomson apareció en 1824, por invitación del Libertador San Martín, se estableció una escuela lancasteriana en un convento desocupado especialmente para ese objeto.¹¹

El apoyo de liberales y masones a la obra educativa de Diego Thomson (Rivadavia en Argentina, O'Higgins en Chile, San Martín en el Perú, José María Luis Mora en México, etc.) es otro elemento que muestra que en el siglo XIX la supervivencia del protestantismo estuvo ligada en gran medida al desarrollo del liberalismo.¹² Es decir, que fue

⁹ Sante Uberto Barbieri, *El País de Eldorado*, Buenos Aires, La Aurora, 1962, p. 39. Véase también Arnoldo Canclini, *Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987.

¹⁰ México, Casa Unida de Publicaciones, 1952 (primera edición en inglés, 1933).

¹¹ *Ibid.*, p. 234.

¹² Véase, para el caso de México, la obra de Jean-Pierre Bastian, *Los Disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 1989; de igual manera, para el caso ecuatoriano, Washington Padilla, *La Iglesia y los Dioses Modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional/Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1989; para el caso cubano, Marco Antonio Ramos, *Panorama del*

en la medida en que los liberales establecieron gobiernos con políticas de tolerancia y libertad religiosa que los protestantes pudieron establecer sus instituciones e iglesias y crecer numéricamente. En México, la figura más importante que apoyó la obra de éste misionero protestante fue el clérigo liberal José María Luis Mora. Mora llegó a estar tan identificado con el objetivo de Thomson de difundir la Biblia en México, que a la partida de éste en 1830 Mora lo suplió como representante formal en México de la Sociedad Bíblica Británica (la organización protestante que Thomson representaba). En una carta a los directivos de esta Sociedad en Inglaterra Thomson les manifestaba el deseo expresado por el Dr. Mora de formalizar su relación con esa sociedad, ya que compartía el interés de estos de difundir la Biblia entre las masas para lograr su elevación moral.

De continuar yo en este país —agregaba Thomson—, su ayuda (la de Mora) será de gran utilidad para mí en el trabajo y, de tener que partir, tendrá usted todavía un agente en México para ocuparse y promover sus asuntos. ...Desea un documento de ustedes autorizándolo a actuar como agente suyo pedido que, confío, ustedes habrán de satisfacer pronto.¹³

La colaboración de Mora con la actividad de Diego Thomson no significa que éste se haya convertido al protestantismo, como lo demostró el escritor metodista Pedro Gringoire en su trabajo *El Doctor*

Protestantismo en Cuba, Costa Rica, Caribe, 1986; y para el caso peruano, Juan B. A. Kessler, *Historia de la Evangelización en el Perú*, Lima, Ediciones Puma, 1993.

¹³ Arnoldo Canclini, *Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, op. cit., pp. 155-156.

*Mora. Impulsor Nacional de la Causa Bíblica.*¹⁴ La relación de los protestantes con algunos sectores del liberalismo del siglo XIX y la masonería, haciendo causa común en la lucha por libertades sociales y religiosas, fue un fenómeno que se extendió a varios países de Latinoamérica, presentándose el caso de las dobles militancias: protestantismo-masonería. Sobre este tema falta mucho por investigar, con el fin de comprender cómo se compaginaron ideológicamente estas dobles militancias entre doctrinas en aparente contradicción.¹⁵

2.3 La institucionalización del protestantismo

Las diferentes formas que la presencia protestante ha tenido en los últimos cinco siglos en Latinoamérica merecerían un estudio más detallado. La apretada síntesis que aquí hemos realizado tiene el propósito de mostrar que las ideas de la Reforma religiosa europea y sus portadores, estuvieron presentes en esta parte del continente desde el siglo XVI. Esta llegada temprana de protestantes a la América Latina se llevó a cabo de distintas maneras: 1) los que de manera individual

¹⁴ México, Sociedad Bíblica de México, 1978. Una primera versión de este trabajo fue publicada con el título "'El protestantismo' del doctor Mora", en *Historia Mexicana*, vol. III, No. 3, enero-marzo de 1954, pp. 328-366. Pedro Gringoire fue el seudónimo del escritor protestante Gonzalo Báez-Camargo, y con el que fue conocido en el ámbito periodístico mexicano. Fue columnista por más de 50 años en el periódico *Excelsior*, publicado en la ciudad de México. Véase Carlos Martínez García, *Gonzalo Báez-Camargo: Un intelectual evangélico en el periodismo mexicano*, México, El Faro, 1994.

¹⁵ Algunos trabajos sobre el tema son: Jean-Pierre Bastian (compilador), *Protestantes, Liberales y Francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, CEHILA/Fondo de Cultura Económica, 1990; David Gúeiros Vieira, *O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.

llegaron a nuestro continente en busca de mejor fortuna y forma de vida, como tantos otros europeos; 2) los que vinieron huyendo de la persecución religiosa en Europa; 3) los grupos de colonos que se establecieron en tierras no dominadas por España durante la Colonia, y posteriormente, ya con permisos explícitos de algunos gobiernos, a través de la llegada de grupos de inmigrantes al Brasil, Uruguay, Paraguay y Argentina, entrado ya el siglo XIX; 4) misioneros sostenidos por juntas y organizaciones misioneras de Europa y Norteamérica; y 5) latinoamericanos que por el contacto con la literatura protestante o por viajes a EE.UU., y Europa regresaban portando y promoviendo las nuevas ideas religiosas.

Los protestantes y las ideas protestantes llegaron a Latinoamérica mucho antes que los misioneros extranjeros "profesionales" de la segunda mitad del siglo XIX. Misioneros que sólo pudieron ingresar al continente después de las guerras de Independencia y cuando las condiciones políticas fueron menos adversas gracias a la lucha contra la intolerancia religiosa de liberales y masones en el siglo XIX. Otro es el caso de los misioneros europeos que llegaron a vivir exclusivamente en las colonias e iglesias de inmigrantes (protestantismo de inmigración).

La experiencia de México plantea un caso interesante en este sentido y que necesita ser comparado con otros países. Existió ahí un "protestantismo autóctono" antes de que llegaran los misioneros de las denominaciones históricas (Bautista, Presbiteriana, Metodista, Congregacional, etc.) durante la segunda mitad del siglo XIX. Parte de la estrategia de estos misioneros extranjeros al llegar a México en la década de los 70 en el siglo XIX fue la de ponerse en contacto con los grupos religiosos disidentes del catolicismo ya existentes, como lo ha mostrado Jean-Pierre Bastian.¹⁶

¹⁶ *Los Disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, op. cit.*

Romper con la perspectiva "institucionalista" de la historia del protestantismo (es decir, aquella que sobrevalora el establecimiento de las instituciones oficiales) nos permitirá entender el doble carácter endógeno-exógeno del protestantismo latinoamericano. Al mismo tiempo que nos ayudará a tener una perspectiva más rica de la historia espiritual de América Latina, historia que, esperamos mostrar en este trabajo, no se agota en su "rostro católico".

La etapa que hemos llamado "institucional" del protestantismo se dió durante la segunda mitad del siglo XIX, principalmente después de la década de los años setenta. La llegada de las denominaciones o iglesias del protestantismo histórico ha sido considerada tradicionalmente como el punto de partida de la historia del protestantismo en Latinoamérica. Como lo mencionamos anteriormente, esta perspectiva no es del todo correcta, ya que es importante, repetimos, diferenciar entre la historia de las *instituciones* y la historia de las *ideas*. Una religión es mucho más que sus instituciones; partir de esta premisa nos permitirá entender mejor la dinámica histórica del cristianismo protestante y su atomización en infinidad de grupos y doctrinas (*ideas*). La defensa de las iglesias protestantes de la libertad de conciencia y la libre interpretación de la Biblia, así como la idea del sacerdocio universal de los creyentes, convirtió a cada uno de sus miembros en fundadores potenciales de nuevas iglesias que no necesitaban de jerarquías eclesiásticas, ni permisos especiales para existir y reproducirse. La historia de estos disidentes religiosos en Latinoamérica, así como la influencia de la Reforma desde el siglo XVI, ofrece todavía campos inexplorados. Por el momento, optamos por la tesis que plantea el doble carácter (endógeno-exógeno) del protestantismo latinoamericano ligado a las condiciones políticas, sociales y culturales que generaron disidentes religiosos de la misma manera como en otros planos dieron lugar a disidentes políticos e

ideológicos (liberales y masones). Todo esto a pesar de la persecución que Iglesia y Estado católicos realizaron en contra de todo tipo de pensamiento heterodoxo desde la Colonia.

Esto significa que tenemos que ver a las ideas protestantes en el mismo plano que vemos a otras formas de pensamiento contrarias a la ideología dominante, sean estas políticas, filosóficas o religiosas. Ideas que, al difundirse en América, encontraron siempre simpatizantes y propagadores que estuvieron dispuestos a romper con la mentalidad colonial dominante asumiendo las nuevas doctrinas como propias.

2.4 Los protestantismos

La pluralidad de iglesias que conforman el espectro protestante latinoamericano tiene su origen más remoto en el siglo XVI. La Reforma religiosa que dividió a la cristiandad europea tuvo promotores tanto en el mundo anglosajón como en el mundo latino. Alemania, Checoslovaquia, Francia y España, fueron algunos de los países donde surgieron los reformadores religiosos más importantes como Jan Hus, Miguel Servet, Juan de Valdés, Ulrico Zuinglio, y por supuesto Martín Lutero y Juan Calvino. A esta generación de reformadores religiosos europeos deben agregarse los grupos anabautistas cuyo movimiento es llamado por algunos historiadores como "Reforma radical". Movimiento reformador minoritario que no hay que confundir con el encabezado por Lutero y Calvino (Reforma clásica) y que con el paso del tiempo llegó a influir con sus doctrinas al resto del protestantismo histórico hasta el día de hoy.¹⁷

¹⁷ George H. Williams, *La Reforma Radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Para una perspectiva latinoamericana de la historia de la Reforma en su vertiente "radical", véase Juan Driver, *La Fe en la Periferia de la Historia. Una historia del*

Sobre este tema, el escritor peruano Samuel Escobar ha planteado que el protestantismo latinoamericano tiene una gran influencia de la Reforma protestante del siglo XVI no sólo de su vertiente clásica o magisterial (Lutero y Calvino), sino también *anabautista*. Al respecto escribe:

Aunque la palabra *anabautista* se usa específicamente para ciertos grupos que sostuvieron esos principios en la Europa del siglo XVI (el ala radical de la Reforma), la forma de ser *anabautista* vino a ser la forma de ser de la mayoría de los evangélicos latinoamericanos. Reconociendo las diferencias en cuanto al bautismo o al estilo de vida personal, lo que creemos es que las iglesias evangélicas ocuparon en la sociedad latinoamericana un papel de grupos contestatarios de la Iglesia oficial, de minorías críticas, que al igual que otros grupos sociales buscaban abrir al futuro una sociedad cerrada y medieval, marcada todavía por el feudalismo.¹⁸

A pesar de que ya mencionamos a Miguel Servet y a Juan de Valdés, es necesario no olvidar al resto de los españoles que como Casiodoro de Reina (quien tradujo al español la Biblia más leída por los protestantes latinoamericanos y cuya primera edición fue publicada en 1569)¹⁹ forman parte de esa corriente de pensamiento que los

pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical, Guatemala, CLARA/SEMILLA, 1997.

¹⁸ Citado en Carlos Martínez García, *El Factor Religioso en las Expulsiones de no Católicos en Chiapas*, México, manuscrito, 1997, p. 8.

¹⁹ Hazael T. Marroquín, *Versiones Castellanas de la Biblia*, México, Casa de Publicaciones "El Faro", 1959; Enrique Fernández y Fernández, *Las Biblias Castellanas del Exilio*, Miami, Caribe, 1976.

historiadores han llamado "heterodoxos españoles".²⁰ Aunque su presencia e influencia en el protestantismo latinoamericano es aún poco investigada, el presente trabajo nos muestra que la recuperación histórica de cómo se expresó la pluralidad de la Reforma religiosa del siglo XVI es fundamental para entender las características de la pluralidad del protestantismo latinoamericano en el siglo XX: diferentes iglesias (grupos), diferentes énfasis doctrinales, diferentes formas de gobierno y diferentes expresiones rituales. Los tres grandes "bloques" en los que se divide el protestantismo del siglo XX son: A) las iglesias históricas que tienen su origen directo con los reformadores del siglo XVI (incluimos aquí a las iglesias metodista y anabautistas), B) las iglesias pentecostales y neopentecostales que surgen en el siglo XX y que constituyen la mayoría de los protestantes latinoamericanos, y C) las que llamaremos iglesias independientes que comprenden todos aquellos grupos, pentecostales y no pentecostales, desligados de las iglesias más institucionalizadas. Esta tipología adolece de algunos problemas para dar cuenta de lo complejo de la realidad de estas minorías religiosas. Por ejemplo, aunque se considera a los metodistas como una "Iglesia histórica", estrictamente hablando no lo son, pues su origen se dio no en el siglo XVI sino ya entrado el siglo XVIII como producto de una ruptura con la Iglesia Anglicana de Inglaterra y por influencia de cristianos moravos.²¹

²⁰ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, México, Porrúa, 1983; Manuel Gutiérrez Marín, *Historia de la Reforma en España*, Barcelona, Producciones Editoriales del Nordeste, 1975; Maximilian F. Van Lennep, *La Reforma en España en el Siglo XVI*, Michigan, Subcomisión Literatura Cristiana, 1984.

²¹ Gonzalo Báez-Camargo, *Genio y Espíritu del Metodismo Wesleyano*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1962.

Las divisiones de las iglesias protestantes del período histórico que nos ocupa en este trabajo fueron menos complejas que en la actualidad. El grupo de escritores al que nos referimos aquí perteneció fundamentalmente a las "iglesias históricas" del protestantismo: presbiterianos, congregacionales, anglicanos, metodistas, bautistas, cuáqueros, etc. A pesar de las diferencias que ya hemos aludido, el protestantismo de la primera mitad de nuestro siglo manifiesta en sus escritores cierta homogeneidad en cuanto a la autoridad reconocida de la Biblia, su cristología, su posición frente al catolicismo, su visión de la religiosidad popular latinoamericana, así como su defensa de la libertad religiosa y de la democracia. Difícilmente se encontrará en la literatura protestante de la primera mitad del siglo XX alguna polémica entre estos autores sobre doctrinas particulares, aquellas que les diferenciaba como miembros de iglesias disintas del protestantismo histórico. Como por ejemplo, el bautismo de niños, los diversos estilos de gobierno eclesial, las varias formas de culto religioso, etc. A pesar de sus diferencias, mantuvieron un "frente común" ante la cultura católica y fomentaron las relaciones interdenominacionales, posteriormente llamadas "ecuménicas". El proyecto más importante para promover las relaciones y el trabajo conjunto de las diversas iglesias protestantes durante la primera mitad del siglo XX fue la creación del Comité de Cooperación para América Latina en 1916. Organismo protestante con fines culturales y misioneros en Latinoamérica.

2.5 El siglo XX. Una nueva conciencia de lo protestante

El desarrollo del pensamiento protestante en Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XX está influido socialmente tanto por causas internas como externas: las intervenciones norteamericanas en América Latina, el movimiento panamericanista, la influencia del marxismo, las problemáticas relaciones Estado-Iglesia(s) en el continente, las dos guerras mundiales, el impacto de la revolución rusa, el surgimiento del fascismo y la guerra civil española, etc. Frente a estas realidades, los protestantes latinoamericanos tomarán distintas posiciones.

Paralelamente a esto, tenemos que considerar el desarrollo del movimiento misionero protestante a nivel mundial que en 1910, en el conocido por los historiadores como "Congreso de Edimburgo", había asumido la posición oficial de no considerar a la América Latina como campo de trabajo misionero, pues se consideró en ese momento que este continente ya estaba evangelizado por la Iglesia católica. En oposición a esta resolución, varios representantes de las juntas misioneras que tenían trabajo en Latinoamérica decidieron reunirse por su cuenta, con el fin de evaluar la presencia protestante en el continente y unir esfuerzos para promover su expansión. Para este fin, convocaron a un primer Congreso continental en 1916 teniendo como sede la república de Panamá. En este evento se reunieron por primera vez misioneros y líderes protestantes que trabajaban en todo el continente latinoamericano.²² Uno de los organismos más importantes creado en el Congreso de Panamá para promover el protestantismo en América Latina y racionalizar los recursos de los distintos grupos protestantes fue el ya mencionado Comité de

²² *Diccionario de Historia de la Iglesia*, Colombia, Caribe, 1989, p. 259.

Cooperación en la América Latina.²³ El principal objetivo de éste organismo fue el de promover la cooperación entre las distintas iglesias (denominaciones) y juntas misioneras que trabajaban en el continente. La historia de este Comité es muy importante para nuestro estudio, ya que la mayoría de los escritores protestantes que nos ocupan aquí estuvieron ligados a este organismo religioso internacional. Por ejemplo, es el caso del norteamericano Samuel Guy Inman, misionero en México antes de ser el primer secretario ejecutivo de este organismo creado en 1916; el español Juan Orts González, primer redactor en jefe de la revista *La Nueva Democracia*; el mexicano Alberto Rembao, segundo director (1939-1962) de la *La Nueva Democracia* fundada en 1920 y órgano oficial del organismo; el también mexicano Gonzalo Báez-Camargo, secretario de Educación Cristiana para todo el continente de este Comité; así como Juan Ritchie, misionero escocés en el Perú y fundador de la Iglesia Evangélica Peruana.

Algunos Escritores Protestantes en América Latina, 1920-1950

Moisés Sáenz	1838-1941	México	Presbiteriano
Gonzalo Báez-Camargo (Pedro Gringoire)	1899-1983	México	Metodista
Andrés Osuna	1872-1957	México	Metodista
Alberto Rembao	1895-1962	México	Congregacional
Samuel Guy Inman	1877-1965	USA	Cuáquero
Foster Stockwell	1899-1951	USA	Metodista

²³ Stanley Rycroft, "El Comité de Cooperación en la América Latina" en *El Predicador Evangélico*, (Buenos Aires), abril-junio de 1949, pp. 288-292.

John A. Mackay	1889-1983	Escocia	Presbiteriano
Domingo Marrero	1909-1960	Puerto Rico	Bautista
Angel M. Mergal		Puerto Rico	Bautista
Juan Orts González	1868-1941	España	I. Reformada
Justo González C.		Cuba	Presbiteriano
Erasmus Braga	1877-1932	Brasil	Presbiteriano
Sante Uberto Barbieri	1902-1991	Brasil	Metodista
Jorge P. Howard	1882-1971	Argentina	Metodista
Daniel P. Monti	1900-1976	Argentina	Metodista
Santiago Canclini	1900-1977	Argentina	Bautista
Juan C. Varetto	1879-1953	Argentina	Bautista
William Morris	1864-1932	Inglaterra Argentina	Anglicano
Stanley Rycroft	1899-1993	Inglaterra	Presbiteriano
Pablo Besson	1848-1932	Suiza Argentina	Bautista

Las primeras décadas de este siglo ven surgir también un protestantismo que pugna por lograr su autonomía y que toma conciencia de su "mayoría de edad". Frente a cierta actitud "paternalista" de algunos misioneros extranjeros, se levantaron otras voces de quienes pensaban que el protestantismo sólo tenía futuro en estas tierras si se "latinizaba" o "latinoamericanizaba". Es decir, si tomaba las formas

propias de ésta cultura y los protestantes latinoamericanos asumían el liderazgo del movimiento. En esta línea de pensamiento estuvieron misioneros extranjeros como Foster Stockwell, Samuel Guy Inman, John A. Mackay y John Ritchie entre otros.

Esta visión empezó a tomar forma durante las primeras décadas del siglo XX, como puede ser apreciado en los primeros congresos protestantes en Latinoamérica (Panamá 1916, Montevideo 1925, La Habana 1929 y Buenos Aires 1949). En 1916, en el "Congreso de Panamá", primer congreso protestante en América Latina, la asistencia de latinoamericanos fue marcadamente minoritaria y el idioma oficial fue el inglés. Para 1929, en el "Congreso de la Habana", Cuba, hubo ya cambios considerables, con una participación mayoritaria de protestantes latinoamericanos y fungiendo como presidente del evento el mexicano Gonzalo Báez-Camargo. Las dos obras que recogen los informes de estos Congresos se publicaron con los títulos *Panamericanismo, Aspectos Religiosos*²⁴ y *Hacia la Renovación Religiosa en Hispanoamérica*.²⁵ Estos informes, escritos por Erasmo Braga (Brasil) y Gonzalo Báez-Camargo (México) respectivamente, muestran también la visión que tenían entonces dos jóvenes intelectuales protestantes sobre la realidad latinoamericana y la razón de ser del protestantismo en un continente mayoritariamente católico.

Después del Congreso protestante de la Habana de 1929 se acrecienta un cambio en la conciencia de los intelectuales protestantes. Durante las siguientes décadas, y como en ningún otro período, se plantearon interrogantes sobre la razón de ser del protestantismo en

²⁴ Erasmo Braga, *Panamericanismo, Aspectos Religiosos*, New York, Sociedad para la Educación, 1917.

²⁵ Gonzalo Báez-Camargo, *Hacia la Renovación Religiosa en Hispanoamérica*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1930.

Latinoamérica, así como la necesidad urgente de "latinizarlo". Una doble pregunta se hizo presente: ¿qué significaba ser protestante en América Latina y qué "protestante latinoamericano"? Las respuestas que éstos desarrollaron les permitió defenderse contra dos acusaciones: por un lado, la que provenía de la Iglesia católica, en el sentido de que su presencia y actividad misionera no tenía razón de ser en un continente que ya era "cristiano y creyente"; y por otro, contra los ataques que los presentaba como antipatriotas, aliados y "punta de lanza" del imperialismo norteamericano en Latinoamérica. Esta última acusación, que vinculaba al protestantismo latinoamericano con los intereses económicos, políticos y culturales de Norteamérica (intereses intervencionistas), provino tanto de sectores antiimperialistas no religiosos, como de la jerarquía católica. Así se manifestaba el episcopado boliviano en enero de 1943 en una Carta Pastoral Colectiva:

Directa o indirectamente éstas misiones [protestantes] tienen su origen en Norte América, siendo por demás sugestivo que, teniendo allá a más de 60,000,000 de seres sin religión que ni saben existir [sic] Dios, su celo consiste en estrellarse contra el catolicismo en la América Latina. Rusia soviética, [que] dejando perecer de hambre al proletariado de su nación, envía enormes recursos con el fin de atraer prosélitos a su comunismo materialista y ateo; pues bien: imitándolos en el aspecto religioso los directores protestantes de Estados Unidos, dejan en el abandono a sus coterráneos para venir a descatolizar estas tierras civilizadas, que hace muchos siglos nacieron bajo la égida de nuestra bendita y única verdadera religión.²⁶

²⁶ *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Boliviano con Motivo de la Propaganda Protestante*, Bolivia, s/e, 1948, p. 11.

En el mismo documento, los obispos se escandalizaban por el hecho de que los misioneros norteamericanos reclutaban personas con el fin de expandir la herejía protestante aprovechándose de su ignorancia y su miseria.

A estos alucinan con salarios fantásticos, para que, improvisados de la noche a la mañana como pastores, empiecen y agudicen la triste tarea de descatorizar a sus compatriotas, o sea, trabajar por la disgregación de los elementos nacionales.²⁷

Todo esto con el fin —concluían los obispos— de acabar con la unidad cultural que la religión católica garantizaba y abrir las puertas a los enemigos de las naciones latinoamericanas. Para estos jerarcas de la Iglesia católica, todo aquello que no estaba sometido ideológicamente a los dogmas católicos era malo en esencia y un elemento disgregante y destructor.

Por otro lado, la generación de protestantes que vive durante la primera mitad del siglo XX, es también una generación que ve el fin del dominio positivista en Latinoamérica y el surgimiento de una nueva conciencia de lo latinoamericano. Fuera del ámbito religioso, el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) describió este período como un tiempo en el cual "sentimos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse".²⁸ Los principales líderes de la

²⁷ *Ibid.*, p. 7.

²⁸ Citado en Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 410.

lucha antipositivista —según el filósofo mexicano Leopoldo Zea— fueron en América Latina Alejandro Korn (1860-1936) de la Argentina, Alejandro Deústua (1849-1945) del Perú, Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959) de México, Farías Brito (1862-1917) de Brasil y Carlos Vaz Ferreira (1872-1959) del Uruguay.

Fue esta generación la que, como agrega Leopoldo Zea en su clásica obra *El Pensamiento Latinoamericano*,²⁹ se atrevieron a dar un salto a la cultura universal reclamando frente a Europa el reconocimiento de su "mayoría de edad".

Y era partiendo de esa conciencia, signo de la más alta madurez de la América Latina, que Alfonso Reyes dice a los representantes de la cultura europea: "Hemos alcanzado la mayoría de edad" y tenemos ya conciencia de nuestras responsabilidades y nuestra realidad. "Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros".³⁰

Esta toma de conciencia de los escritores latinoamericanos sobre su "mayoría de edad" frente a la cultura europea encuentra un símil en el ámbito protestante latinoamericano, y específicamente, en algunos líderes protestantes que frente al protestantismo europeo y norteamericano reclamaban también el reconocimiento de su "mayoría de edad": esto en la década de los años veinte y treinta. Uno de los resultados de todo esto fue la creación de las primeras iglesias nacionales latinoamericanas, de corte protestante, que desde su nacimiento contaron con la participación de líderes nacionales. En el caso de México, podemos mencionar a la Iglesia Metodista de México, la Iglesia Nacional Presbiteriana y la

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibid.*, pp 446-447.

Convención Nacional Bautista de México; y en el de Perú, la Iglesia Evangélica Peruana,³¹ por dar sólo algunos ejemplos. Por otro lado, el surgimiento de iglesias protestantes nacionales con dirigentes autóctonos no significó el rompimiento total de vínculos con las iglesias norteamericanas y europeas: vínculos que siguen siendo hoy día fuente de sospecha y debate en algunos países latinoamericanos.

Sobre este tema, vale la pena hacer las suficientes distinciones entre los sectores protestantes que se han vinculado a diversos intereses económicos y políticos de Estados Unidos en Latinoamérica, y los que han mantenido, por el contrario, posiciones antiimperialistas y de no-intervención. El carácter y los énfasis nacionalistas de los protestantes latinoamericanos merecerían un análisis más detallado en otro lugar: lo mismo que la historia de los grupos protestantes que han mantenido vínculos con el departamento de Estado y la política exterior norteamericana.³² La historia del protestantismo latinoamericano desde el siglo XIX nos muestra la creciente pluralidad ideológica y política de estos grupos, lo que explica la gran variedad de militancias y de algunas posiciones que han tenido en el espectro político del siglo XX.

³¹ Lindy Scott, *Salt of the Earth. A social-political history of Mexico city evangelical protestants*, México, Kyrios, 1991; Saúl Barrera C. *Orígenes y Desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana. 100 años de misión*, Lima, CBT/CEDEP, 1993.

³² Sobre este tema véanse los trabajos de Rubén Ruiz Guerra, "Panamericanismo y protestantismo: una relación ambigua", en Roberto Blancarte (compilador), *Cultura e Identidad Nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 261-304; Carlos Mondragón, "Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950", en *Ibid.*, pp. 305-342; C. René Padilla (compilador), *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991; Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (editors), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993; Tomás Gutiérrez (compilador), *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*, Lima, CEHILA, 1996.

CAPITULO 3

UN PENSAMIENTO RELIGIOSO HETERODOXO

La manera de pensar de los escritores protestantes latinoamericanos no se comprende sin la manera particular que estos tienen de entender la fe cristiana. Su visión incluye no sólo una hermenéutica propia, sino también, una manera particular de entender la historia general del cristianismo. En este sentido, es importante no olvidar que los protestantes son cristianos que comparten con los católicos quince siglos de historia,¹ y que sus diferencias doctrinales, que dieron origen a un gran cisma en el cristianismo occidental, se iniciaron hace casi cinco siglos con los movimientos de reforma religiosa promovidos por Martín Lutero, Ulrico Zuinglio, Juan Calvino, y los grupos de la "Reforma radical".²

¹ Véase Roland H. Bainton, *La Iglesia de Nuestros Padres*, Buenos Aires, La Aurora, 1969; *Idem. Lutero*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1978; H. H. Muirhead, *Historia del Cristianismo*, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1953; Paul Tillich, *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente. De los orígenes a la Reforma*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

² George H. Williams, *La Reforma Radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Justo González, *La Era de los Reformadores*, Miami, Caribe, 1980; Paul Tillich, *La Era Protestante*, Buenos Aires, Paidós, 1961; José C. Nieto, *Juan de Valdés y los Orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Uno de los principales ejes problemáticos que ha mediado la relación católico-protestante por cinco siglos es el referente a la interpretación de la Biblia. A este eje hay que agregar por su importancia el tema de la "autoridad" del Papa, con sede en Roma, sobre las iglesias cristianas en el mundo. La polémica sobre este tema se puede encontrar también en América Latina, y se vuelve pública desde el siglo XIX en la medida que la libertad de cultos se establece en el continente, permitiendo la expresión de críticas disidentes del catolicismo dominante. Desde entonces, la polémica intereclesial se ha desarrollado permanentemente produciendo un importante fondo bibliográfico.³

¿Cuáles son las creencias religiosas de los protestantes durante el siglo XX? ¿Cómo es que su comprensión de la fe cristiana fundamenta también su visión de América Latina, así como su pensamiento social?

3.1 Un nuevo concepto de práctica religiosa

En la década de los cuarenta el escritor protestante de la Argentina Jorge P. Howard escribía:

La América Latina sabe poco de religión personal. Conoce la "religión de familia" o la "religión de tradición", la religión de la raza o el país; pero la experiencia religiosa del propio individuo

³ Las publicaciones de origen protestante representan todavía un reto a quienes trabajan historia de las ideas en América Latina. En ellas se encuentra parte de la historia del pensamiento heterodoxo latinoamericano. Para una primera "guía" sobre la literatura publicada por los protestantes en Latinoamérica véase Gonzalo Béez-Camargo, *Índice General Anotado de Literatura Evangélica*, México, Comité de Literatura Cristiana del Comité de Cooperación en América Latina, 1948. Otra guía más actualizada se publicó en EE.UU. escrita por John H. Sinclair, *Protestantism in Latin America. A bibliographical guide*, Austin, The Hispanic American Institute, 1967.

es algo nuevo. Y se ha dicho que un pueblo que no sabe nada del despertar espiritual que implica la experiencia religiosa personal, nunca puede entender el verdadero espíritu de la democracia.⁴

La idea de una "religión personal" que se asume a partir de una decisión personal y consciente, significa sin duda una novedad en el contexto religioso de América Latina. Para los protestantes de la primera mitad del siglo XX la sociedad latinoamericana había sido tradicionalmente una sociedad corporativa y corporativista. Esta característica se presentaba para ellos en el ámbito de lo religioso; de tal manera que en Latinoamérica —decían— un individuo es católico por "tradición" o por "herencia", pero no por "convicción personal", ya que eran finalmente los padres los que tempranamente decidían la pertenencia a la Iglesia católica de sus hijos a través del bautismo de los niños. Para los protestantes, la adherencia religiosa a la Iglesia dominante no pasaba por la voluntad ni por la conciencia de los individuos en la infancia; y aún cuando se mantuvieran en la Iglesia oficial como adultos, esto se hacía generalmente más por tradición que por convicción.

El bautismo de infantes fue cuestionado por cristianos europeos desde el siglo XVI, especialmente a través de su rama anabautista, quienes entraron en contradicción con algunos de los principales líderes de la "Reforma clásica"⁵, que conservaron algunas prácticas católicas. Con el paso del tiempo, y es el caso de la gran mayoría de iglesias protestantes en Latinoamérica, se terminó por rechazar el bautismo de

⁴ *La Otra Conquista de América*, Buenos Aires, La Aurora, 1951, p. 163.

⁵ "Reforma clásica". Como ya lo mencionamos en el capítulo anterior, es el nombre que se da al movimiento liderado por Martín Lutero y Juan Calvino entre otros, y para diferenciarlo de los grupos radicales anabautistas o "Reforma radical". Véase George H. Williams, *La Reforma Radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

niños y limitarlo sólo a los nuevos conversos, adolescentes y adultos, después de un período de adoctrinamiento. El rechazo a esta práctica religiosa propia del catolicismo se fundamentó en tres convicciones: *Primera*, para los protestantes el bautismo era un acto público que pretendía mostrar arrepentimiento y la manifestación pública del ingreso formal a la Iglesia cristiana; *segunda*, los niños al ser bautizados —según estos autores— no eran conscientes de culpa alguna, ni de la decisión de ingresar o pertenecer a una Iglesia determinada; *tercera*, hacerse cristiano era para los protestantes un acto *personal y voluntario* que no podía realizarse a nombre de otra persona, y desde su perspectiva, esto incluía a los propios hijos.⁶

Este énfasis en lo individual o personal del acto de la conversión, y que supone en el fondo la "libertad de conciencia", es lo que permitió al metodista argentino Jorge P. Howard hacer la anterior afirmación en el sentido de que la "experiencia religiosa personal" es un prerrequisito para entender "el verdadero espíritu democrático", asumido por un ciudadano consciente de sus derechos.⁷ Por lo tanto, la idea protestante de que el ser humano se sitúa frente a Dios en un acto solitario en el que la decisión final de reconocerlo como Dios corresponde sólo al individuo, con el uso de su libertad, prepara, como un acto pedagógico, para la vida social y política. Para Howard, la vida social o comunitaria

⁶ La gran mayoría de los protestantes no creen en la transmisión del pecado o sus consecuencias por "herencia" de padres a hijos. En base a pasajes de la Biblia donde se afirma que "los hijos no heredarán el pecado de sus padres" y que "cada persona morirá por su propio pecado", consideran que los niños nacen sin ninguna culpa, contradiciendo con esto la doctrina católica de la herencia del "pecado original". La idea de la individualidad y conciencia personal de la culpa, así como sus consecuencias, se complementa con la idea de la individualidad y la conciencia personal de la conversión.

⁷ Jorge P. Howard, *La Otra Conquista de América*, Buenos Aires, La Aurora, 1951.

no debía negar al individuo, ya que la democracia era inconcebible sin "hombres libres". Este "individualismo" de la doctrina protestante no puede comprenderse sin su fundamento teológico que diferencia dos niveles del problema: la relación Dios-individuo, y la relación individuo-sociedad.

Sobre el primer nivel, el presbiteriano Juan A. Mackay escribía en 1941:

La médula de la religión cristiana consiste en el encuentro del hombre con Dios. ...Es una reunión con Otro a quien uno le dice: "Tú", y que hace a uno Su cautivo y le cambia a uno el nombre. El encuentro con Dios produce una profunda perturbación en la vida del hombre. La expresión simbólica de esta experiencia, en el Antiguo Testamento, es la lucha de Jacob con el ángel, desde la caída del sol hasta el alba...⁸

Más adelante Mackay recuerda el encuentro con Cristo de Saulo de Tarso (más tarde llamado "San Pablo") en el camino a Damasco. Encuentro personal que cambiaría radicalmente la vida del que había sido, antes de su conversión al cristianismo, un perseguidor de los primeros cristianos.

Este énfasis en la responsabilidad individual frente a Dios por las propias acciones, no implicaba para éstos pensadores un "individualismo sociológico". La vida cristiana, desde su punto de vista, se vivía en dos direcciones: una *vertical* en el acto de la conversión y la vida espiritual, y otra *horizontal* en la vivencia comunitaria de la fe, tanto en la Iglesia como en la vida social. El mismo Mackay argumentaba en este sentido:

⁸ Juan A. Mackay, *Prefacio a la Teología Cristiana*, México, CUPSA, 1984 (primera edición en inglés 1941), p. 77.

La bondad, en el sentido cristiano, es decir, como realización de la voluntad de Dios para la vida humana, significa que el hombre no sólo ha de amar a Dios y manifestar su amor por los demás, haciéndoles bien. Es necesario también que haga el bien con ellos, porque la bondad debe ser un acto social así como individual.⁹

El cristianismo protestante se fundamentaba, por lo tanto, en una teología que contemplaba lo *social* y lo *individual* al mismo tiempo; de la misma manera que no se concebía una conversión a la fe cristiana sin sus consecuencias éticas. Así lo expresaban los editores de la revista protestante *La Nueva Democracia* en 1924 al afirmar que "la religión que no sirve para engendrar y moldear nuestro carácter de tal manera que nos ayude a confrontar los problemas de la vida con valor, honradez y justicia... no es una religión que valga la pena profesar".¹⁰

El énfasis en la relación fe y ética es sin duda una de las más importantes características del protestantismo latinoamericano que aquí nos ocupa; la relación entre la fe y las obras, entre el mundo de las convicciones teóricas y el de los hechos personales concretos. Para los protestantes latinoamericanos no había conversión religiosa sin una regeneración moral y espiritual del individuo, que debía expresarse en una ética acorde con las enseñanzas de la Biblia. Esta forma de entender la fe cristiana y la experiencia religiosa se complementaba con la idea de que un individuo "regenerado" traería necesariamente la regeneración de la sociedad. En este sentido, el mexicano Gonzalo Báez-Camargo

⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰ "Editorial", en *La Nueva Democracia*, octubre de 1924, p. 7.

planteaba la idea de que la aceptación del evangelio llevaba consigo "un poderoso despertamiento intelectual [y] una nueva aspiración a educarse". Y que eran solamente los voceros de un "pietismo oscurantista" los que pretendían que "la verdadera espiritualidad no necesita de la ilustración y la cultura", haciendo de la ignorancia una virtud.¹¹

Religión de regeneración sería, pues, la manera más precisa de conceptualizar al protestantismo que propagaron estos escritores. Religión que llamaba no sólo a "reconciliarse" con el Dios de la Biblia, sino al mismo tiempo a elevarse moral, intelectual y socialmente, así como a ejercer el "honrado ejercicio del pensamiento" y la libertad plena para pensar por sí mismos. Ya que todo esto —escribía Gonzalo Báez-Camargo— "pertenece a la esencia misma del protestantismo, [y] sólo cuando éste se hace dogmático es que ha perdido su alma".¹²

3.2 El Cristo de los protestantes

Los escritores protestantes de la primera mitad del siglo XX presenciaron el resurgimiento del interés por la figura de Cristo en los ámbitos literarios. Juan A. Mackay describía como un "movimiento cristófilo secular" al hecho de que varios intelectuales de renombre en Europa y América se interesaran por el fundador del cristianismo y publicaran obras ocupándose del "carpintero de Nazaret". Los libros más importantes de la época fueron *Historia de Cristo* de Papini, *Hombre*

¹¹ Gonzalo Báez-Camargo, *Genio y Espíritu del Metodismo Wesleyano*, México, CUPSA, 1981 (primera edición 1962), p. 46.

¹² Gonzalo Báez-Camargo, *El Protestantismo en Ibero América*, Buenos Aires, La Aurora, 1945, p. 12.

Eterno de Chesterton, *Jesús, Hombre de Genio* de Middleton Murray, *Jesús* de Henri Barbusse, y en Sudamérica *Cristianismo* de Julio Navarro Monzó y *Cristo Invisible* de Ricardo Rojas.¹³ Este interés por la figura de Cristo de algunos escritores fue visto con mucho agrado por los protestantes, ya que ello creaba un puente de diálogo con el mundo intelectual en Europa y Latinoamérica sobre lo que ellos consideraban el fundamento principal de la fe cristiana: la persona de Cristo.

En ese mismo contexto, la cristología protestante adquirió características que antecederán en el tiempo a la teología de la liberación de los años setenta, especialmente su énfasis sobre la actitud preferencial de Dios por los pobres. Sin abandonar su particular concepción sobre lo "social" y lo "individual" en la relación Dios-hombre, un escritor como Juan A. Mackay afirmaba que Jesús se interesaba tanto por el mundo en general como por el individuo en lo particular, especialmente por los más pobres. Según este autor, el ser humano era para Dios mucho más que un miembro de la "colectividad" o una categoría abstracta que se perdía en el "hombre-masa" o en el "hombre-clase", tan de moda en la tradición marxista soviética de la primera mitad del siglo XX (visión contra la que se opusieron los protestantes en muchas ocasiones).¹⁴ Para éste misionero escocés, Dios conocía y llamaba a los individuos por su nombre y los buscaba en su propia situación. Como fue el caso —agregaba Mackay— de los pobres y necesitados con los que Jesucristo realizó la mayor parte de su actividad proselitista en su tiempo. Así expresaba este mismo hecho el mexicano Alberto Rembao en 1939 con su peculiar estilo:

¹³ Juan A. Mackay, "...Mas yo os Digo", México, Casa Unida de Publicaciones, 1964 (primera edición 1927), p. 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

Para mí me tengo que cuando Jesús armó caballeros a los miles de hambrientos y leprosos y mugrientos que lo escuchaban, y al mentar al "hombre" en sus parábolas, no estaba hablando filosóficamente: creo que no se refería al género humano, sino que a los hombres específicos que por delante tenía; ni creo que tuviera en mente, ni a los acomodados, ni a los "honrados comerciantes", ni a los "distinguidos profesionistas", ni a los "destacados ciudadanos" del pueblo o región. Jesús les estaba hablando a los pobres, y no más que a los pobres.¹⁵

Esta actitud preferencial de Dios por los más necesitados, los pobres, era probada por algunos intelectuales protestantes en base a tres argumentos: *Primero*, recordando que Jesús había sido pobre e hijo de esclavos judíos; en palabras de Rembao, "porque he aquí que ha llegado en forma multiforme; en carne de los oprimidos y en hueso de los explotados";¹⁶ *segundo*, que todo el tiempo durante su "vida pública" Jesús vivió con los pobres, sus discípulos, y esto explicaba por qué todos sus discursos estaban llenos del lenguaje popular y de ilustraciones tomadas de los oficios de los pobres, "la viga [y la paja] en el ojo ajeno. la red, la levadura, el trigo y la cizaña, la siembra, la cosecha, los jornaleros";¹⁷ y *tercero*, que Jesús los había declarado herederos de su

¹⁵ Alberto Rembao, *Meditaciones Neoyorkinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1939, pp. 24-25.

¹⁶ *Ibid.*, p. 219.

¹⁷ Pedro Gringoire, "El proletario de Nazaret" en *Las Manos de Cristo*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1950, p. 49. Muchos de los artículos que conformaron ese libro fueron publicados durante varios años en el periódico *Excelsior* de la ciudad de México. En esta obra, resulta de interés la perspectiva que presenta a Jesús como

Reino al afirmar: "bienaventurados vosotros los pobres, porque el Reino de Dios es vuestro".

Esta actitud preferencial, aunque no exclusiva, de Dios con los más necesitados, era resaltada por el mexicano Alberto Rembao comparando dos de los evangelios (el de Mateo y el de Lucas) y recuperando el discurso de Jesús sobre "los pobres". Según Rembao, en el primero se hace referencia a los "pobres en espíritu" que serían saciados y que heredarían el Reino de Dios (Mateo 5:3); mientras que en Lucas se hace referencia "a los pobres a secas". Para este escritor chihuahuense Mateo espiritualizaba demasiado la condición de pobreza, mientras que Lucas nos daba una versión más inmediata a la emisión del mensaje, conservando la segunda persona del plural: "Bienaventurados vosotros los pobres, porque el reino de Dios es vuestro" (Lucas 6:20). He aquí un ejemplo —agregaba Rembao— de cómo la religión se vuelve teología. ¡La diferencia que hay entre hambres del alma y hambres del estómago!",¹⁸ entre pobres de "espíritu" y pobres a "secas".

Este matiz en la narración de los evangelios resaltaba, para este autor, dos preocupaciones de Jesús sobre la condición humana: su condición material y su condición espiritual. Los escritores que nos ocupan en esta investigación no muestran ningún conflicto para conciliar ambas necesidades como prioritarias del ser humano y, según ellos, preocupación permanente del "Dios de la Biblia". Para éstos autores, Dios se interesaba por la *totalidad* del hombre; por sus necesidades materiales y espirituales como un complemento. Desde su perspectiva, este compromiso con la "condición humana integral" había sido

"pobre", preocupado por los "pobres", varias décadas antes de que surgiera en Latinoamérica la "teología de la liberación" e hiciera popular esta interpretación.

¹⁸ Alberto Rembao, *Meditaciones Neoyorkinas*, *op. cit.*, p. 25.

precisamente el causante de la muerte de Jesús: en primer lugar, por su cuestionamiento al poder espiritual ejercido por la casta sacerdotal de su tiempo; y segundo, por su cuestionamiento al poder político ejercido por el Imperio Romano que exigía lealtad absoluta a los pueblos que dominaba. "Su amor por los oprimidos —escribió Pedro Gringoire— lo hizo desafiar a los poderosos. Cuando el instinto de propia conservación le aconsejaba, imperioso, huir o callar, su amor lo llevó a Jerusalén, al encuentro con la cruz".¹⁹

3.3 Cristo obrero

Jesús era obrero. Era lo que llamaríamos un "proletario".

Pedro Gringoire
*El proletariado de Nazaret*²⁰

Con estas palabras don Gonzalo Báez-Camargo iniciaba un artículo en el periódico *Excelsior* de la ciudad de México en la década de los años 40. En él, Báez-Camargo afirmaba que en los labios de Jesús, como en ningunos otros, "habría palpitado con inflexión de amor al dirigirse a los obreros la palabra consabida: camarada. Ningunas manos como las tuyas, fuertes y callosas por los afanes del taller, habrían estrechado con más simpatía, con más compañerismo a las de los trabajadores".²¹ Jesús

¹⁹ Pedro Gringoire, "El atrevimiento del amor" en *Las Manos de Cristo. op. cit.*, p. 56-57.

²⁰ En *Las Manos de Cristo, Ibid.*, p. 45.

²¹ *Idem.*

había sido un trabajador manual, esclavo e hijo de esclavos —recordaba este escritor oaxaqueño— y no un burgués.

La recuperación histórica del origen de clase de Jesús de Nazaret que algunos escritores protestantes realizaron, estuvo directamente vinculada con una polémica con el marxismo de corte soviético que promovía un ateísmo militante en la primera mitad del siglo y presentaba a Jesús como un aliado de la burguesía capitalista. Respondiendo al artículo de una revista soviética que presentaba esta visión, Báez-Camargo escribía:

Jesús, el Jesús a quien el *Bezbozhnik* (El Ateo), el periódico de la Unión Atea de Rusia, ha pintado en una de sus carátulas defendiendo a los capitalistas contra los obreros, fue un obrero. Y un obrero de Nazaret.²²

El rescate de este hecho histórico "olvidado" significaba para éste escritor protestante romper con esa iconografía tradicional que presentaba a Jesús como un ser humano delicado, de finas facciones y generalmente blanco y de ojos azules. Esa "imagen" —argumentaba Báez-Camargo—, no correspondía a la del Jesús histórico, quien había sido un trabajador manual (un carpintero). Las manos de un obrero, de un carpintero, "no son esas manos blancas y flácidas, como un lirio desmayado, manos casi femeninas, que le han pintado por lo general en los retablos litúrgicos y las estampas devotas. No, sino manos callosas y fuertes, hechas al rudo trabajo del taller".²³

²² *Ibid.*, p. 47.

²³ Pedro Gringoire, *Las Manos de Cristo*, *Ibid.*, p. 12.

Este re-descubrir a Jesús como un trabajador manual y miembro de los sectores sociales más desprotegidos de su tiempo, humanizó la imagen de Cristo bajándolo del cielo a la tierra en la conciencia social de los protestantes. Más aún, la simple recuperación histórica del hecho de que Jesús había sido un trabajador manual, redimensionó su concepto del trabajo humano.

Para Pedro Gringoire, el trabajo no era una "maldición" como se creía popularmente, ya que según el relato del Génesis Adán y Eva habían sido puestos en el huerto del Edén "para que lo labraran y cuidasen" (Gen. 2:15). Es decir, —agregaba Pedro Gringoire— para *trabajar* en él, ya que el trabajo era parte de la felicidad del Edén.²⁴ Más adelante, este mismo autor oaxaqueño aclaraba que la maldición posterior, al ser expulsados del Edén, no había sido sobre el trabajo mismo, sino sobre el hecho de que éste ya no daría el fruto acostumbrado, creándose condiciones más difíciles de subsistencia y de relación con la naturaleza.

Esta idea que presentaba a Jesús como un trabajador y al trabajo como uno de los primeros mandatos divinos dados al hombre, se reforzaba con el argumento de que cuando Dios había querido revelarse en forma humana lo había hecho encarnando en un obrero, un trabajador manual, y que por lo tanto en Cristo se revelaba un *Dios-trabajador*, radicalmente distinto a las religiones que concebían a un Dios inmóvil e indiferente a la vida humana y a los quehaceres cotidianos.²⁵ "Y esto —subrayaba Pedro Gringoire— en un tiempo en que los oficios manuales se reservaban a los de abajo, a los parias y a los esclavos".²⁶

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

Por lo tanto, concluía: "Ningún cristiano osaría avergonzarse del trabajo manual o menospreciar a los trabajadores, si un momento siquiera se detuviese a reflexionar en lo que esto significa: 'Mi Señor fue un obrero'".²⁷

Todo este discurso intentaba contrarrestar la propaganda comunista que presentaba a Cristo como un aliado de la burguesía mundial y como un enemigo de la clase obrera y de la revolución proletaria.²⁸

3.4 "Sólo Cristo salva"

Lo hasta aquí expuesto estaría incompleto si no subrayamos el lugar de Cristo en el pensamiento religioso de estos autores. Su radical importancia como centro de las doctrinas protestantes, se expresa en el popular slogan de esta minoría religiosa: "Sólo Cristo salva". En él se manifiesta la idea de que nada ni nadie puede estar por encima de Cristo o sus enseñanzas, las cuales están expresadas en la Biblia. Esta manera de pensar colocó a los protestantes, desde el siglo XVI, como "enemigos" irreconciliables de la Iglesia católica, la cual reconocía al Papa de Roma como representante único de Cristo en la tierra; lo que implicaba, también, el reconocimiento a la autoridad de su palabra (muchas veces por encima de lo que la Biblia enseñaba) y el sometimiento obligado de todo cristiano a su investidura.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Sobre el debate cristiano-marxista véase el libro de Gonzalo Báez-Camargo, *El Comunismo, el Cristianismo y los Cristianos*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1960, que recopila artículos periodísticos de este autor de las décadas anteriores.

Para los protestantes, el Papa no era el representante único de Cristo en el mundo, ni su autoridad estaba por encima de la autoridad de la Biblia. Sin la comprensión de esta problemática teológica-doctrinal no se entiende la historia del conflicto católico-protestante en América Latina y Europa desde el siglo XVI. Estas convicciones de los protestantes les hizo también entrar en conflicto con la "religiosidad popular" católica, que desde su punto de vista desviaba la fe y la confianza que el pueblo debía de tener sólo en la persona de Cristo y no en rituales, santos u objetos de adoración.

Como ya lo mencionamos, uno de los mayores conflictos con la Iglesia católica se dio por el rechazo de los protestantes a la autoridad de la jerarquía católica que pretendía ser la única poseedora de la verdad del cristianismo, así como la única representante de Cristo en la tierra. En contra de esto, Juan A. Mackay respondía:

Sin ser un Reino de este mundo, la Iglesia Cristiana le debe su alianza a Jesucristo solamente. No hay jerarquía humana que tenga el derecho de usurpar la autoridad de Cristo en la Iglesia, ningún estado secular tiene el derecho de hacer a la Iglesia el instrumento de su política; la Iglesia no sirve a otro Maestro que no sea Cristo.²⁹

Cristo y la Biblia (que contenía sus enseñanzas) fueron pues, el fundamento de las iglesias protestantes en todo asunto de fe y conducta. Como un ejemplo de esto, tenemos la siguiente descripción detallada que nos da el misionero escocés Juan Ritchie y que ilustra cómo se recibía a

²⁹ Juan A. Mackay, *El Orden de Dios y el Desorden del Hombre*, México, CUPSA, 1964, p. 111.

un nuevo miembro en las iglesias protestantes del Perú y sobre qué bases:

Reunida la congregación para celebrar la Santa Cena, se pondrán de pie delante de la congregación los recién bautizados y los que, habiendo solicitado su transferencia de otra congregación, hayan sido aprobados por los ancianos.

El ministro dirá a la congregación: Hermanos amados, las Sagradas Escrituras enseñan que es el plan de Dios juntar a todos los que están en Cristo en un mismo rebaño, que es la Iglesia. Esta comunión mantiene la predicación de la Palabra de Dios, el ministerio de las ordenanzas del culto cristiano, el ejercicio de promover la santidad y las obras de piedad en favor de los menesterosos.

Son deberes de los miembros procurar la paz y la unidad de la Iglesia, sobrellevar los unos las cargas de los otros, fomentar el socorro mutuo y el compañerismo entre sí, ser fieles en la fe y en el culto, y contribuir al sostenimiento de la Iglesia y sus actividades. A esta comunión [comunidad] estas personas solicitan ser admitidas.

Entonces, dirigiéndose a los candidatos, dirá: Hermanos, habiendo hecho ya la confesión pública de vuestra fe en Cristo, y habiendo sido bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: ¿Prometéis, ahora, caminar en integridad, ser diligentes en la oración, participar fielmente en las ordenanzas y el servicio de la Iglesia, procurar su paz, su prosperidad y su unidad, y dar para su sostenimiento lo que por la bondad de Dios tuviéreis? ¿Prometéis esto?

Contestarán: Sí, lo prometo.

Entonces, toda la congregación se pondrá de pie, y el ministro dirá: Por cuanto habéis hecho profesión de vuestra fe, Yo, en el nombre de Jesucristo, el gran Rey y cabeza de la Iglesia, os doy la bienvenida a la comunión de la mesa del Señor y a la fraternidad de la Iglesia.

Entonces el ministro dará la diestra de bienvenida a cada uno de los miembros nuevos, y luego dirá: Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo os bendiga y os guarde, ahora y para siempre. Amén.

Ahora, el Dios de paz que resucitó de entre los muertos a nuestro Señor Jesucristo, el gran Pastor de las ovejas, por la sangre del pacto eterno, os haga aptos en toda obra buena para que hagáis su voluntad, haciendo El en vosotros lo que es agradable delante de El por Jesucristo, a quien sea gloria por los siglos. Amén.³⁰

Esta descripción detallada sobre la ceremonia formal que se practicaba al ingresar nuevos miembros a una de las primeras iglesias protestantes en el Perú, merece algunos comentarios. En primer lugar, que el concepto de "Iglesia" que aquí aparece no es "institucional"; es decir, en esta narración se hace referencia a la "comunidad de creyentes" en general; de ahí que el ingreso y los compromisos que se adquirirían, antes que nada, eran con una *comunidad* y no con una institución. La distinción que los protestantes hacen hasta el día de hoy entre "templo" o "lugar de culto" e "Iglesia" es un buen ejemplo que muestra el interés por rescatar el sentido no institucional y más amplio de la palabra "Iglesia".

³⁰ Juan Ritchie, *Nuevo Manual Evangélico*, Lima, Librería "El Inca", 1959, pp. 78-80.

En segundo lugar, está el hecho de que esto se hacía con personas adultas, "rebautizadas" por invalidarse el bautismo infantil realizado en el seno de la Iglesia católica. Y en tercero, que el "ingreso voluntario" era sometido a la consideración de la comunidad en pleno. Esta práctica eclesial, con tintes que hoy podríamos llamar "democráticos", merecería un análisis más detallado en otro lugar, especialmente para evaluar su papel pedagógico en medio de sociedades y culturas no democráticas.³¹

A partir de sus posiciones teológicas frente al catolicismo, los protestantes se preguntaban: si "solo Cristo salva", ¿para qué se necesitaba al Papa y a la burocracia sacerdotal?, ¿para qué los santos y las penitencias?; justificando con sus respuestas su vida independiente de la autoridad de Roma, así como su actividad proselitista en Latinoamérica.

Con esta manera de pensar, no es extraño que los protestantes fueran vistos como un peligro por la jerarquía de la Iglesia católica en Latinoamérica; tanto por sus prácticas eclesiales, como por su agresiva actividad proselitista entre los católicos. Respondiendo a lo que ellos consideraban una "peligrosa" proliferación de éstas "sectas", los Episcopados de varios países hicieron declaraciones públicas en la década de los cuarenta para desacreditar sus actividades, como lo muestra la *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Boliviano con Motivo de la Propaganda Protestante*³² de 1948. En este documento, los obispos bolivianos afirmaban la posición tradicional de la Iglesia católica

³¹ El tema sobre el papel pedagógico que jugaron los espacios sociales construidos por lo protestantes en medio de una sociedad corporativa y corporativista ha sido desarrollado por el Dr. Jean-Pierre Bastian en su estudio sobre el protestantismo mexicano en el siglo XIX. Véase *Los Disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989.

³² Bolivia, s.e, 1948, (ver anexos).

en el sentido de que ésta institución poseía el monopolio de la "verdad" del cristianismo, al mismo tiempo que hacían una enérgica condena de la actividad protestante en Latinoamérica:

Ahora que los agentes del protestantismo están desencadenando una furiosa campaña contra nuestra Religión, Nos sentimos urgidos a dar Nuestra unánime voz de alerta y exponer siquiera sea lo más indispensable del dogma católico al respecto. I como la Iglesia Católica presidida por el Sumo Pontífice es la única autoridad puesta por Jesucristo Nuestro Señor, para enseñar la verdad y repeler las herejías y falsas predicaciones, Nos corresponde con derecho y por ser necesario, instruir a los fieles sobre la verdadera doctrina, para que su fe no vaya a sufrir naufragio ni menoscabo por causa de las perniciosas e intencas propagaciones del error.³³

Este documento muestra de alguna manera el clima de intolerancia religiosa que prevalecía durante la primera mitad del siglo XX en contra de los disidentes religiosos; así como lo que implicaba promover ideas contrarias a la Iglesia católica y al contexto cultural latinoamericano ligado a ella. Convertirse al cristianismo protestante significaba, también, pasar a ser un "enemigo" de la cultura católica y los gobiernos que sostenían al catolicismo como religión de Estado.

³³ *Ibid.*, p. 2.

CAPITULO 4

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

Por lo cual, es nuestro deber denunciar estas actividades [protestantes] como atentatorias contra los derechos más sagrados de las almas, de la familia y de la sociedad civil en que vivimos, ya que conspiran contra el más supremo de los bienes, que es la unidad religiosa. Y es la audacia de este ataque, que ya es público y notorio que misioneros y pastores protestantes predicán y reclaman, invocando nuestra constitución, la libertad religiosa más absoluta.

*Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino sobre la Propaganda Protestante*¹

Con estas palabras el Episcopado Argentino reafirmaba en 1945 la posición que tradicionalmente la Iglesia Católica ha mantenido en América Latina en cuanto a su exclusividad y control sobre nuestro continente en materia religiosa. La declaración anterior ilustra también el ambiente adverso que tuvieron que enfrentar los protestantes en la

¹ Buenos Aires, Junta Central de la Acción Católica Argentina, 1945, p. 23.

primera mitad del siglo XX; época en la que promovieron, junto a liberales y masones, la libertad religiosa.

Las ideas protestantes sobre la libertad religiosa en Latinoamérica tienen que ser entendidas históricamente. Su antecedente ideológico se remonta a la Reforma religiosa del siglo XVI europeo que promovió al interior de la Iglesia cristiana la libertad de conciencia y la libre interpretación de la Biblia. En América Latina la lucha por la libertad religiosa fue promovida en primer lugar por liberales y masones, y en segundo, por todos aquellos que fueron beneficiados con el establecimiento de las nuevas libertades y una mayor tolerancia para los no católicos.

La búsqueda de la libertad de conciencia, y con ella de religión y pensamiento, emerge en el siglo XIX en nuestro continente con la caída del poder colonial español. Durante la Colonia, tocó a la Inquisición instrumentalizar la persecución contra toda disidencia visible.² A esta disidencia pertenecieron no sólo los protestantes, sino también los judíos y musulmanes; de ahí que no sorprenda encontrar que la lista de libros "prohibidos" por la Inquisición en Hispanoamérica incluía tanto las obras de origen protestante, como los libros de la ilustración francesa y los heterodoxos españoles.

Es importante mencionar que según el escritor protestante de la Argentina Jorge P. Howard, la situación del Brasil debería ser considerada un caso aparte. En primer lugar —agrega Howard— porque la Inquisición, introducida al país en 1600, no "fue tan activa, como en las colonias hispanas, en la persecución de los herejes". Y en segundo,

² Véase el interesante trabajo de Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes Enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México, Comité de Cooperación en América Latina, 1960. Trabajo único en su género, con listas de procesados acusados de luteranismo durante la Colonia y la suerte que corrieron.

porque "los criollos brasileños eran más bien tolerantes y permitieron la entrada de judíos y protestantes en su territorio" desde tiempos tempranos de la colonización.³

Al producirse la Independencia latinoamericana de la corona española las condiciones cambiaron, favoreciendo la difusión de todo tipo de ideas y de libros, entre ellos los de autores protestantes así como sus traducciones de la Biblia al español.⁴ Es en este contexto de gobiernos con influencia liberal, "con sus características anticatólicas y sus reivindicaciones democráticas",⁵ que se dieron los primeros debates sobre la libertad de conciencia y su consecuencia, la libertad religiosa. La participación de los protestantes al lado de liberales y masones fue muy activa, principalmente porque se consideraba que en el triunfo de la lucha liberal estaba la base de su propia supervivencia. A esto se agregó la idea de que "los países que disfrutaban de mayor libertad política y religiosa ofrecieron una mayor oportunidad para el crecimiento de la Iglesia [protestante]".⁶

El hecho de que a fines del siglo XIX varias de las repúblicas latinoamericanas contemplaran en sus constituciones la libertad de culto y religión, no significaba que en los hechos su ejercicio fuera fácil. Las obras del metodista Daniel P. Monti para el caso de los países del Río de la Plata, y los trabajos biográficos sobre los protestantes en la Argentina

³ *La Otra Conquista de América*, Buenos Aires, La Aurora, 1951, p. 63.

⁴ Véase Ramón Insua Rodríguez, *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1949, p. 264; Hazel T. Marroquín, *Versiones Castellanas de la Biblia*, México, "El Faro", 1959.

⁵ Jean-Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990, p. 124.

⁶ Read, Monterroso y Johnson, *Avance Evangélico en la América Latina*, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1970, p. 16.

(Pablo Besson, William C. Morris, Juana Manso, Juan F. Thomson),⁷ en el Perú (Juan de Dios Guerrero)⁸ y en México (Melinda Rankin, Esaú P. Muñoz, Arcadio Morales y Epigmenio Velasco),⁹ nos permiten recrear el ambiente adverso que cotidianamente los protestantes vivenciaban.¹⁰ En este sentido, todavía está por documentarse la historia de la "intolerancia religiosa en el siglo XX" latinoamericano y su impacto en la vida social y política.¹¹ Dicha intolerancia, instrumentada por la Iglesia católica desde el siglo XVI, impidió que en Latinoamérica se llevara a cabo una Reforma religiosa que tuviera un impacto similar al que tuvo ésta en Europa al promover la libertad de pensamiento. Contrario a esto, la Contrarreforma triunfante en América creó un clima más cerrado, libre de la influencia protestante y de las ideas de la

⁷ Bernardo González Arrili, *Vida y Milagros de Mister Morris*, Buenos Aires, La Aurora, 1955; Ismael A. Vago, *Morris, Una Vida Consagrada a la Niñez Desamparada*, Buenos Aires, La Aurora, 1947; Manon V. Guaglianone, *Juana Manso. Una Vida al Servicio de la Cultura Argentina*, Buenos Aires, s.e., 1968; Juan C. Varetto, *El Apóstol del Plata Juan F. Thomson*, Buenos Aires, La Aurora, 1943; Santiago Canclini, *Pablo Besson. Un Heraldo de la Libertad Cristiana*, Buenos Aires, Convención Evangélica Bautista, 1933.

⁸ Juan B. A. Kessler, *Relatos Personales de Juan de Dios Guerrero*. Lima, El Inca, s.f.

⁹ Esaú P. Muñoz, *Historias de Fe y Amor, al Principio del Evangelio en el Norte de México*, México, CUPSA, 1987; Horacio Westrup Puentes, *Palañes del Evangelio en México*, México, Ediciones "Alba", 1953; Melinda Rankin, *Veinte Años Entre los Mexicanos*, México, "El Faro", 1958, (primera edición 1875).

¹⁰ Daniel P. Monti, *Presencia del Protestantismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1969; *Idem. Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Methopress, 1979.

¹¹ En una visión idealizada del martirio Jorge P. Howard escribe: "Los protestantes en la América Latina no se inclinan a hablar mucho de la persecución y aún del martirio que sufren en casi todos los países de nuestro continente. El martirio, al final de cuentas, es una casi segura garantía de que el mártir está en la sucesión apostólica." *La Otra Conquista de América, op. cit.*, p. 30.

modernidad y del pensamiento científico, etc., que promovían una visión del mundo contraria a la ortodoxia católica.

4.1 La libertad religiosa, fundamento de toda otra libertad

La libertad de conciencia —dijo Domingo Faustino Sarmiento en la Convención de 1860— es la base de todas las otras libertades, la base de la religión misma.

Pablo Besson¹²

El debate sobre la libertad religiosa ha sido una constante en diferentes momentos de la historia latinoamericana desde el siglo XIX; así como durante la primera mitad del siglo XX. El tema de la libertad religiosa, junto al de la educación religiosa en las escuelas públicas, recibió una especial atención de los intelectuales protestantes latinoamericanos.¹³ Los principales espacios que éstos utilizaron incluyeron tanto la prensa protestante como la prensa secular, en donde llegaron a sostener debates públicos sobre el tema.¹⁴

¹² *Escritos de Pablo Besson*, tomo I, (Recopilados por Santiago Canclini), Buenos Aires. Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista, 1948, p. 142.

¹³ La mayoría de los escritores que nos ocupan fueron ministros religiosos (pastores) con un importante trabajo de base y no vinculados al trabajo académico de las universidades. Aun así, desarrollaron una importante actividad intelectual en revistas y prensa protestante, así como en la prensa secular.

¹⁴ Véase el tomo I de los *Escritos de Pablo Besson*, *op. cit.*; también Juan Ritchie y P. M. Vélez, O.S.A. *La Controversia Religiosa*, Lima, Imprenta "El Inca", 1916. Polémica entre Juan Ritchie y el sacerdote P. M. Vélez, en el periódico *El Comercio*, de Lima, y publicada en su totalidad en 1916; así como el importante y documentado libro de Santiago Canclini, *Los Evangélicos en el Tiempo de Perón. Memorias de un*

Para los protestantes latinoamericanos el problema de la libertad de conciencia era mucho más que un problema legal, ya que ésta, "como la vida misma —escribía Santiago Canclini en 1945—, está fuera del alcance del poder civil".¹⁵ Para éste autor existían dos tipos de derechos: 1) los que daba el "origen divino", y 2) los que formalizaba el derecho positivo. Pues como agregaría Canclini, "es en ese terreno en el que hay que plantear el problema de la libertad de conciencia, pues ella, como la vida misma, está fuera del alcance del poder civil".¹⁶

Estos argumentos exigen distinguir entre: a) libertad de conciencia, b) libertad de cultos y c) libertad religiosa. Para los protestantes, la libertad de conciencia no debía ser legislada por ley civil alguna, ya que era parte inherente del ser humano desde su creación como "imagen de Dios". Así lo declararon los participantes de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I) celebrada en Buenos Aires en 1949, haciendo referencia al artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos hecha pública unos meses antes de este evento:

Las libertades de conciencia, pensamiento y religión, con sus consecuentes expresiones individuales y colectivas, son inherentes a la personalidad humana y tienen sus bases más profundas en el Evangelio y Jesucristo. ...declaramos que la libertad no es favor concedido por autoridad humana, sino valor

pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina, Buenos Aires, Mundo Hispano, 1972.

¹⁵ Santiago Canclini, "¡Defendamos la libertad de conciencia y de cultos!", en *El Predicador Evangélico*, (Buenos Aires), abril-junio de 1945, p. 300.

¹⁶ *Idem.*

inherente a la personalidad, dado por Dios; que la libertad de conciencia y de culto debe ser considerada como la base misma de toda otra libertad, y la reclamamos tanto para profesar una religión como para cambiar de religión o para no profesar ninguna.¹⁷

En un artículo de 1945 titulado "¡Defendamos la libertad de conciencia y de cultos!", el escritor bautista de la Argentina, Santiago Canclini, recuperaba la posición de Domingo Faustino Sarmiento(1811-1888) sobre este tema en el siglo XIX. En este escrito Canclini recuerda a Domingo Faustino Sarmiento, cuando en 1860, en la Convención Constituyente de la Argentina, había fundamentado su defensa de la libertad religiosa frente a los conservadores clericales con una frase de Roger Williams, cofundador de la Iglesia Bautista en los Estados Unidos:

Sarmiento, en la Convención Constituyente a que nos hemos referido dijo: "Entonces aparece Roger Williams, un hombre extraordinario, que al ver a los hombres libres matándose por materia de religión... dijo: *La conciencia no entra en la administración pública*".¹⁸

¹⁷ *El Cristianismo Evangélico en la América Latina. Informe y resoluciones de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana*, Buenos Aires, La Aurora, 1949, p. 11.

¹⁸ Santiago Canclini, "Defendamos la libertad de conciencia y de cultos", *op. cit.*, p. 302, énfasis del autor. "Williams llegó a esos lugares [América del Norte] debido a las persecuciones religiosas, juntamente con algunos compañeros, y allí pusieron los cimientos del primer estado moderno en cuya constitución constó la plena libertad de conciencia." Más adelante agrega Canclini que "ya en 1611 los evangélicos bautistas de Inglaterra hacían esta declaración: 'Creemos que el magistrado no puede inmiscuirse en asuntos de conciencia o impulsar al hombre a adoptar una forma de religión, porque Cristo es el Rey y el Legislador de la Iglesia y de la conciencia'". *Idem.*

Basados en este principio, los protestantes defendieron no sólo la idea de que el Estado tenía que ser "neutral" en asuntos religiosos, sino también, que no le tocaba a éste impulsar o determinar una forma dada de religión para sus ciudadanos. "Nadie tiene derecho —escribía el metodista Sante Uberto Barbieri en 1943—, ni hombre ni instituciones, de penetrar en el fuero interno del individuo e imponerle lo que debe o no debe creer".¹⁹ Desde su perspectiva, aunque Dios podía obligar al hombre a creer en él, optaba por respetar la libertad de éste, "dejándole el camino libre para que escoja entre el bien y el mal".²⁰

Así pues, para estos heterodoxos religiosos la "religión de Estado", o impuesta por el Estado, atentaba contra la dignidad humana y tenía que desaparecer. ¿Pero cuál era el papel que éste debía jugar? "Asegurar el ejercicio externo de toda libertad" —respondería Santiago Canclini—, garantizando la libertad de culto y más ampliamente la libertad religiosa, que para los protestantes no eran exactamente la misma cosa.

"Libertad de conciencia y libertad de culto son dos cosas diferentes", escribía por su parte el mexicano Alberto Rembao en la revista *La Nueva Democracia*.²¹ Por "libertad de conciencia" —continuaba— debe entenderse el derecho de profesar cualquier religión "sin ser por ello inquietado por la autoridad pública".²² Mientras que la

¹⁹ "Es hora de lucha" en *El Predicador Evangélico*, octubre-diciembre de 1943, pp. 98-99.

²⁰ *Idem.*

²¹ Alberto Rembao "¿Libertad religiosa o solidaridad nacional?" en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1931, p. 17. Véase del mismo autor "El derecho de libertad religiosa" en *La Nueva Democracia*, julio de 1931, pp. 16-18, 26.

²² *Idem.*

libertad de cultos significaba el derecho de "practicar públicamente los actos de la religión profesada... La primera se refiere a la Religión sin adjetivos: la segunda a la religión organizada".²³ Desde esta perspectiva, no hay real libertad de conciencia ahí donde el Estado prohíbe su ejercicio o expresión en un culto, o ahí donde las ideas religiosas no se pueden propagar libremente.

Algunas de las obras sobre este tema escritas por autores protestantes en Latinoamérica son: *Separación de la Iglesia y el Estado y Hostilidad del Clero a la Independencia Americana*, de Juan C. Varetto;²⁴ *La Preocupación Religiosa de los Hombres de Mayo*, de Daniel P. Monti;²⁵ *¿Libertad Religiosa en América Latina?*, de Jorge P. Howard;²⁶ *Los Evangélicos en el Tiempo de Perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*, de Santiago Canclini.²⁷

4.2 Tolerancia y libertad

El debate católico-protestante sobre la libertad religiosa durante la primera mitad del siglo XX fue rico en argumentaciones que todavía tienen vigencia. Mientras la Iglesia católica entendía el problema en

²³ *Idem.*

²⁴ Buenos Aires, Convención Evangélica Bautista de las Repúblicas del Plata, 1927; Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1922, respectivamente.

²⁵ Buenos Aires, La Aurora, 1966.

²⁶ Buenos Aires, La Aurora, 1945 (primera edición en inglés 1944).

²⁷ Buenos Aires, Editorial Mundo Hispano, 1972.

términos de "tolerancia religiosa", los protestantes contestaban que no pedían "tolerancia" sino *libertad religiosa*.²⁸

En la declaración del Episcopado Argentino citada al inicio de este capítulo aparece un apartado con el subtítulo: "Significado de la 'libertad de religión'".²⁹ En él, se proponen precisar "el significado verdadero y recto acerca de 'la libertad de religión'" (p. 23). Para empezar, se afirma que la libertad de religión y la tolerancia religiosa que garantizaba la Constitución Política de la Argentina "es cosa bien distinta de la libertad religiosa absoluta que reclaman los misioneros protestantes".³⁰ Una cosa es el respeto al derecho que tienen los protestantes y disidentes para practicar su culto sin sufrir persecución —agregaban—, y otra, que ese derecho les deje en libertad de hacer proselitismo entre los católicos.³¹ En este mismo tono se manifestaban los editores de la revista diocesana *Extensión*, al afirmar que "no puede concederse libertad religiosa allí donde una malévolta interferencia con las creencias de los pueblos católicos no tenga freno ni coto".³²

Por su parte, los protestantes argumentaban que no se podía reconocer la *libertad de conciencia* (convicciones internas), sin la *libertad de culto* (reunión como Iglesia) y la *libertad religiosa* (la posibilidad de predicarla). La lucha para ellos era clara: "ir más allá de la simple 'tolerancia' y lograr la libertad religiosa plena". La lucha por

²⁸ *Ibid.*, p. 41.

²⁹ *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino sobre la Propaganda Protestante. op. cit.*

³⁰ *Ibid.*, p. 24.

³¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

³² Citado en Jorge P. Howard, *¿Libertad Religiosa en América Latina?* Buenos Aires, La Aurora, 1945, p. 12.

lograr una libertad religiosa "total" iba de la mano con el problema de la libertad de expresión. Así lo entendía el pastor bautista Santiago Canclini cuando en 1945 planteaba que los constituyentes del siglo XIX de los países americanos habían entendido la libertad de culto como la libertad de hacer públicas las convicciones religiosas fuera de los templos. Canclini citaba a M. A. Montes de Oca, jurista de la Argentina, quien en sus *Lecciones de Derecho Constitucional* afirmaba:

La libertad de cultos salva los límites de la conciencia: se manifiesta al exterior. Supone una congregación de hombres que forman una Iglesia y cuyo culto se ejerce a puertas abiertas, a la luz del día; que se vé, que actúa...³³

Canclini agregaba que de la misma opinión era el jurista M. A. Bertauld quien había escrito que "la libertad religiosa es la libertad de confesar la fe y de propagarla; no solamente la libertad de pensar; es la libertad de obrar".³⁴ Basado en estas y otras opiniones Canclini concluía que la libertad de cultos en la Argentina estaba íntimamente relacionada con las garantías constitucionales que garantizaban la libertad de aprender y enseñar, asociarse con fines útiles y, principalmente, con la libertad de palabra y de prensa.³⁵

Esta misma lógica en la argumentación utilizó el misionero escocés Juan Ritchie en 1916, cuando en una carta a la redacción del periódico *El Comercio*, de Lima, les criticaba una editorial que habían

³³ Citado en Santiago Canclini, "¡Defendamos la libertad de conciencia y de cultos!", en *El Predicador Evangélico*, op. cit., p. 304.

³⁴ Citado en *Idem*.

³⁵ *Idem*.

publicado sobre la libertad de cultos. En ella, según Ritchie, los editores interpretaban una enmienda al artículo IV de la Constitución peruana de noviembre de 1915 en el que se establecía la libertad de cultos sólo en el sentido de que el cambio constitucional "toleraba" a los cultos disidentes del catolicismo pero no su "libre funcionamiento en el país".³⁶ Contra ésta interpretación Ritchie respondió:

La reforma del referido artículo IV consistió precisamente en suprimir la cláusula prohibitiva "y no permite [el Estado] el ejercicio público de otra alguna", que restringía esos cultos en sus manifestaciones. La ley promulgada el 11 de noviembre del año pasado, otorga por consiguiente el derecho de ejercicio público a todos esos cultos que antes no gozaban sino de tolerancia.³⁷

Lo que hay en el Perú es "libertad de cultos" —concluía Ritchie— pero no "libertad religiosa".³⁸

³⁶ Juan Ritchie "Cómo debe entenderse la tolerancia de cultos". Carta a *El Comercio*, (Lima), 8 julio de 1916, y reproducida en *El Cristiano*, (Lima), julio de 1916, p. 114.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Idem*. En ese mismo texto Ritchie cita un escrito del sacerdote Mariano Aguilar publicado en Lima en *La Unión*, el 30 de octubre de 1915, en el que había declarado que la reforma constitucional significaba "no ya sólo la tolerancia, sino la libertad de cultos". Un año después, Aguilar modifica su declaración anterior, ante lo cual Ritchie comenta que en ese entonces el sacerdote parecía tomar en cuenta sólo a la Iglesia católica. "No pensaba que quien iba a usar su escrito fuese su contrario. Ahora, porque le conviene otra interpretación, entra en una serie de distinciones para de allí sacar la sorprendente deducción que '*Luego es evidente que la ley peruana no autoriza positivamente el ejercicio ni público ni privado de los cultos disidentes, sino que los permite o tolera como males que socialmente considera inevitables.*' ¡Curioso, verdaderamente curioso!" (p. 115).

En el debate, los escritores protestantes hacían referencia a la situación que vivían de los católicos en los países donde el protestantismo era mayoría y la incongruencia de la posición católica. Citando a un escritor católico francés, el metodista Jorge Howard ilustraba la actitud oficial de Roma respecto a los derechos de las minorías:

Cuando estamos en minoría —escribía críticamente Louis Veillot—, reclamamos libertad religiosa en nombre de vuestros principios [protestantes]. Cuando estamos en mayoría, la negamos en nombre de los nuestros.³⁹

El problema de las minorías y la libertad religiosa se agudizó en Sudamérica con las migraciones de europeos en el siglo XIX. Como inmigrantes o hijos de inmigrantes, algunos escritores protestantes de la primera mitad del siglo XX habían vivido de cerca el problema de la intolerancia religiosa en los países del cono Sur. Con esta experiencia como trasfondo, produjeron una gran cantidad de literatura defendiendo la libertad religiosa.⁴⁰ En ella mostraban que la lucha contra la intolerancia religiosa había sido iniciada por los mismos hombres que

³⁹ Citado en Jorge Howard *¿Libertad Religiosa en América Latina?*, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁰ Varios de los pensadores protestantes que aquí nos ocupan, fueron hijos de esos inmigrantes que llegaron a Sudamérica buscando una mejor vida. Este es el caso de William Morris (1863-1932) que llegó al Paraguay a la edad de ocho años, siendo huérfano de madre e hijo de un campesino y predicador laico inglés; así como el de Sante Uberto Barbieri (1902-1991) llegado al Brasil de nueve años, hijo de padres anarquistas italianos. Véase Bernardo González Arrili, *Vida y Milagros de Mister Morris*, *op. cit.*; Gonzalo Báez-Camargo "Barbieri, un héroe de la fe en Iberoamérica" (prólogo) en Sante Uberto Barbieri *Antología de Poemas y Prosa*, Nashville, The Upper Room, 1982; entrevista personal con Sante Uberto Barbieri, Buenos Aires (El Palomar), Argentina, 13 agosto de 1990.

habían liberado las repúblicas latinoamericanas del yugo español. Un ejemplo de esto es el ensayo del pastor argentino Daniel P. Monti titulado "Alberdi y la libertad de conciencia", publicado en *La Nueva Democracia* en abril de 1950. En él, Monti analiza cómo se debatió este problema en el Congreso Constituyente de 1853 en la Argentina, y el importante papel que jugó Juan B. Alberdi. Según Monti, Alberdi cuestionó en la asamblea constituyente de 1853 a quienes se oponían a la libertad religiosa y querían poner restricciones a los inmigrantes extranjeros. "¿Por qué negar el derecho de adorar a Dios conforme a la conciencia?", "¿por qué prohibir o dificultar la entrada de colonos extranjeros al país?" —se preguntaba Alberdi—. Y agregaba, cuanto poseemos es extranjero, comenzando por el idioma que hablamos; extranjero es el Papa a quien todos se acatan; los santos que se adoran, y aún Jesús, "ese divino extranjero, que ha suprimido las fronteras y hecho de todos los pueblos de la tierra una familia de hermanos".⁴¹

Contra los que se oponían a la inmigración, argumentando que eso traería otros cultos "extraños a la nacionalidad" que disolverían la unidad espiritual y política de la Argentina, Alberdi respondió:

Si queréis pobladores morales y religiosos, no fomentéis el ateísmo. Si queréis familias que fomenten las costumbres privadas, respetad su altar a cada creencia. La América española, reducida al catolicismo con exclusión de otro culto, representa un solitario y silencioso convento de monjes. ...llamar a la raza anglosajona y a las poblaciones de Alemania, Suecia y Suiza, y

⁴¹ Citado en Daniel P. Monti "Alberdi y la libertad de conciencia" en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1950, p. 45.

negarles el ejercicio de su culto, es lo mismo que no llamarlas, sino por ceremonia, por hipocresía de liberalismo.⁴²

Un año antes de este artículo de Daniel P. Monti, Leopoldo Zea había publicado su famoso estudio *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica* donde había evaluado el pensamiento de Alberdi y su generación, y donde daba cuenta del impacto que el adelanto político y económico de los países protestantes había tenido en ellos; especialmente cuando comparaban a estas naciones con la situación contrastante de los países católicos latinoamericanos.⁴³ En este libro, Zea muestra indirectamente que al admirar el desarrollo social, cultural y político de los países protestantes, predisponía positivamente a muchos liberales latinoamericanos hacia la religión protestante y hacia sus promotores y difusores en Hispanoamérica.

4.3 Libertad religiosa e injerencia extranjera

La Iglesia católica en América Latina siempre ha visto a los protestantes como un peligro para su hegemonía religiosa en el continente. Como va lo mencionamos anteriormente, durante los tres siglos de dominio español la Inquisición se encargó de salvaguardar las colonias de lo que consideraban un peligro a "la unidad de la Iglesia". Esta actitud tuvo como fundamento un presupuesto muy sencillo: creerse poseedora de la

⁴² *Ibid.*, p. 45-46. Véase también Jorge P. Howard, *¿Libertad Religiosa en América Latina?*, *op. cit.*, p. 40.

⁴³ El libro de Leopoldo Zea *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica* fue publicado en 1949. La segunda edición, ya ampliada, apareció con el nombre *El Pensamiento Latinoamericano*, México, Ariel, 1976.

verdad absoluta de la fe cristiana. De ahí que el cristiano protestante haya sido considerado siempre como un "hereje" y un enemigo de la Iglesia, por lo menos hasta el Concilio Vaticano II en la década de los años sesenta.⁴⁴

Por otro lado, para la Iglesia católica el enemigo no fue sólo el "hereje protestante"; lo fue también todo aquel que afectaba los intereses de ésta y facilitaba el ingreso de los no católicos a los territorios bajo su dominio. Los enemigos, pues, fueron todos aquellos liberales que simpatizaron con el protestantismo por considerarlo como una forma de cristianismo más progresista en lo político y lo cultural, y más consecuente en lo moral con los principios cristianos. Esta última valoración es importante para matizar un poco la perspectiva "utilitaria" que ha interpretado el apoyo de los liberales más radicales al protestantismo en un sentido estrictamente político. Es decir, con el único fin de acabar con el poder espiritual de la Iglesia católica en Latinoamérica. En este sentido, no cabe duda de que hubo liberales que vieron al protestantismo de esta forma, pero todavía falta por evaluar hasta dónde ese protestantismo fue visto también por otros como una fuerza moral y espiritual real que beneficiaría a los pueblos latinoamericanos, sumidos en la ignorancia, el analfabetismo y la degradación moral.

En base a lo anterior, es importante subrayar que gran parte del anticlericalismo de los liberales no era necesariamente antirreligioso. De ahí que muchos de ellos fueran católicos o simplemente cristianos en sus

⁴⁴ Pablo Alberto Deiros, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, p. 543s. Este importante Concilio trajo consigo un cambio en la posición tradicional de la Iglesia católica frente al protestantismo (especialmente el conocido como "protestantismo histórico"). En el los protestantes dejaron de ser vistos como "herejes" y pasaron a ser considerados oficialmente como "hermanos separados".

convicciones personales, pero enemigos del "clero político" que quería mantener la influencia de la Iglesia sobre el Estado. Este mismo caso se presentó en la masonería, específicamente en algunas de sus ramas: ser anticlerical no era necesariamente sinónimo de antirreligioso en estas logias. Esto permitió que en el siglo XIX, y en la primera mitad del XX, muchos protestantes participaran en las logias francmasonas sin renunciar a sus creencias y militancia en sus iglesias; llegando en muchos casos a alcanzar los más altos grados en la jerarquía de estos grupos.⁴⁵

Hacer la distinción entre "anticlerical" y "antirreligioso" es fundamental para distinguir las motivaciones de muchos liberales y masones al enfrentar no a la religión en sí misma, sino principalmente al poder terrenal de la Iglesia romana. Un ejemplo lo constituye el juarismo y las "Leyes de Reforma" que afectaron el poder de la Iglesia en México. Leyes que no tenían como fin último destruir el sentimiento religioso del pueblo mexicano, sino limitar el poder económico y político de la Iglesia católica. Ya que, por otro lado, y según testimonio de Justo Sierra, Juárez mismo había mostrado simpatía por la religión protestante y esperaba que ésta ayudara a la regeneración moral y social del pueblo mexicano.

Sin duda fue al darse cuenta de esto —escribió Gonzalo Báez-Camargo— cuando el Presidente Benito Juárez, de México, que era indio, dijo: "Del desarrollo del protestantismo depende la futura felicidad y prosperidad de mi nación", y en otra ocasión

⁴⁵ Véase Jean-Pierre Bastian, *Los Disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, F.C.E./El Colegio de México, 1979; Marco Antonio Ramos, *Panorama del Protestantismo en Cuba*, San José, Caribe, 1986; Washington Padilla, *La Iglesia y los Dioses Modernos. La historia del protestantismo en el Ecuador*, Quito, Corporación Editora Nacional/Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1989.

exclamó: "Yo desearía que el protestantismo se mexicanizara yendo al indio, porque el indio necesita una religión que lo obligue a leer y no a gastar sus ahorros en cirios para los santos".⁴⁶

Poco sabemos sobre las ideas religiosas de Benito Juárez. Pero resulta de gran interés histórico la información que nos dan algunas fuentes históricas de origen protestante sobre el siglo XIX, en el sentido de que el "Benemérito de las Américas" asistía a una Iglesia no católica que se estableció en el templo de San Francisco en el ahora centro histórico de la Ciudad de México. Inmueble que el gobierno había expropiado a la Iglesia católica y cedido posteriormente a un grupo religioso disidente del catolicismo. Dicho grupo se integró posteriormente a la Iglesia Episcopal Mexicana (Anglicana).⁴⁷

Las acusaciones contra los protestantes latinoamericanos no fueron en esta época sólo de corte teológico o doctrinal, sino también político. Los voceros de la Iglesia católica introdujeron en el debate lo que algunos científicos sociales han llamado hoy día la "teoría de la conspiración".⁴⁸ Es decir, que el protestantismo era parte de una "orquestada conspiración" para someter a los pueblos latinoamericanos a

⁴⁶ Gonzalo Báez-Camargo, *El Protestantismo en Ibero América*, Buenos Aires, La Aurora, 1945, pp. 7-8.

⁴⁷ Horacio Westrup Puentes, *Paladines del Evangelio en México*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1953, p. 48. Véase también el libro de Tomás S. Goslin, *Los Evangélicos en la América Latina. El siglo XIX, los comienzos*, Argentina, La Aurora, 1956, p. 95. El templo de San Francisco se localiza detrás de la Torre Latinoamericana en la Ciudad de México, hoy día nuevamente en manos de la Iglesia católica.

⁴⁸ Véase David Stoll "¿Con qué derecho adoctrinan a nuestros indígenas?: La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano", en *América Indígena*, enero-marzo de 1984, pp. 9-24, así como el resto de ensayos que componen este número.

intereses extranjeros, específicamente norteamericanos. En este sentido, la presencia de misioneros extranjeros en las iglesias protestantes era utilizado como una "prueba" de esa conspiración. De esto eran conscientes algunos misioneros protestantes, entre ellos el escocés Juan Ritchie, quien en febrero de 1919 escribía desde Lima:

El misionero extranjero, si bien necesario por ahora a las iglesias protestantes, es un mal. Hay que hacer todo esfuerzo para reemplazarle en el pastorado por elementos nacionales, y reducir su contribución personal a la enseñanza, en el seminario y la dirección de las diversas instituciones relacionadas con las iglesias.⁴⁹

Esta comprensión autocrítica de algunos misioneros ligados al Comité de Cooperación en la América Latina, organismo que impulsaba la obra protestante en Latinoamérica, explica en parte el énfasis de algunos sectores de estas iglesias por "latinizar" y "nacionalizar" urgentemente al protestantismo; especialmente a partir del congreso protestante de la Habana, Cuba, en 1929. Esta misma autocrítica se hace presente veinte años después en la ponencia de los delegados mexicanos presentada en la "Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana" (CELA I) celebrada en la Argentina en 1949 y donde se afirmó:

Se dice que el protestantismo es una avanzada del imperialismo yanqui; que es una demostración práctica del imperialismo del dólar; que sus verdaderos propósitos son los de (destruir) nuestras nacionalidades; destruir la fe católicorromana... Urge,

⁴⁹ Juan Ritchie, "La necesidad suprema", en *El Cristiano*, (Lima), febrero de 1919, p. 210.

pues, abrir una averiguación concienzuda y honda para llegar hasta las realidades mismas que forman la trama de la vida cultural, religiosa, económica, social y política de nuestros pueblos Iberoamericanos. Para emprender esta tarea necesitamos sinceridad y valor, pues no sea que alguna de esas realidades se nos vuelva en contra y exhiba algún fondo de verdad en lo que nuestros críticos asientan.⁵⁰

En este sentido, hacen falta estudios sobre los intentos de algunos sectores norteamericanos para "utilizar" a las iglesias protestantes en Latinoamérica con fines políticos y económicos. Por el momento, lo que podemos documentar en este trabajo es que en los años treinta y cuarenta se incrementaron las críticas en este sentido. Esto obligó a los escritores protestantes a publicar trabajos que hoy día son fundamentales para entender cómo se autocomprendían como minoría religiosa en un continente católico, y cuál fue su posición frente, por un lado, al protestantismo norteamericano y europeo, y por otro, a la política intervencionista de Estados Unidos en América Latina.⁵¹

Por su cercanía con Estados Unidos, el caso de México y del protestantismo mexicano fue especialmente utilizado como una prueba de

⁵⁰ "La Realidad Iberoamericana y la Presencia del Protestantismo" en *Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana. Ponencias*, Buenos Aires, s.e, 1949, p. 1.

⁵¹ Véase Gonzalo Báez-Camargo, *El Protestantismo en Ibero América*, op. cit. Del mismo autor "El Protestantismo en la América Latina" en *El Predicador Evangélico*, (Buenos Aires), julio-septiembre de 1945, pp. 25-30; Alberto Rembao, *Discurso a la Nación Evangélica*, Buenos Aires, La Aurora, 1949. Trabajo publicado para ser lectura preparatoria de la Primer Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I). Del mismo autor *Protestant Latin America: Sight and Insight*, reimpresión de *The International Review of Missions*, U.S.A., January 1957; Sante Uberto Barbieri, *Razón de Ser y Realidad del Protestantismo en América Latina*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1949.

la "agresión norteamericana" al pueblo de México con la proliferación del protestantismo. Un buen ejemplo de esa propaganda antiprotestante es el libro titulado *Protestantismo en México*, escrito por sacerdotes y laicos católicos y publicado en 1946. En esta obra, el famoso escritor y sacerdote Dr. Gabriel Méndez Plancarte afirmaba que el principal obstáculo para las buenas relaciones México-Estados Unidos era la "nociva e injuriosa campaña protestante" que estaba invadiendo a los pueblos hispanoamericanos. "Tal campaña de penetración protestante —agregaba— es actualmente el obstáculo más grave y más insuperable que se opone a la Buena Amistad" entre las dos naciones.⁵² De la misma manera se manifestaba en Estados Unidos Monseñor Juan P. Treacy en una asamblea de los "hijos católicos de América" celebrada en Washington en julio de 1943. En ella, el prelado afirmó:

Las iglesias protestantes americanas exportaron a misioneros a la América Latina con el propósito de convertir a los nativos que son 100 por ciento católicos, sea que practiquen o no su religión. Esos pueblos desean la única fe verdadera y si no, no quieren ninguna. Los Estados Unidos tienen poca o quizás ninguna fe, y en cambio unas 200 así llamadas religiones.⁵³

Esta campaña antiprotestante que abarcó casi todo el continente, incluyendo a la influyente Iglesia católica norteamericana, llevó en 1943

⁵² Gabriel Méndez Plancarte, "Protestantismo o buena vecindad", en Varios autores, *El Protestantismo en México*, México, Buena Prensa, 1946, pp. 30-32. Méndez Plancarte, director de la revista *Abside*, de México, fue amigo personal de Gonzalo Báez-Camargo. Véase Gabriel Méndez Plancarte, "Notas Críticas: Gringoire, poeta religioso" en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1948, pp. 40-46.

⁵³ Citado en Jorge P. Howard, *¿Libertad Religiosa en América Latina?*, Buenos Aires, La Aurora, 1945 p. 13.

al metodista argentino Jorge P. Howard a recorrer gran parte de Latinoamérica con el apoyo del Comité de Cooperación en la América Latina. El propósito de su viaje era entrevistarse con intelectuales y políticos latinoamericanos no protestantes con el fin de conocer su opinión sobre el tema en debate; es decir, si la presencia del protestantismo era o no algo "nociva" para la cultura latinoamericana, y si era cierto que la presencia de misioneros norteamericanos era un obstáculo para las buenas relaciones con Estados Unidos. El fruto de sus entrevistas fue el libro *¿Libertad Religiosa en América Latina?*, publicado en 1944.⁵⁴ En él se reproducen los diálogos con varios políticos y escritores como Gabriela Mistral (poetisa chilena y Premio Nobel de literatura), Américo Ghioldi (miembro del Congreso argentino), Manuel Seone (director de la revista *Ercilla* de Chile), Hugo Fernández Artucio (escritor y político uruguayo), Antonio Sagarna (miembro de la Corte de Justicia argentina), Luis Alberto Sánchez (escritor y cofundador del partido aprista peruano), Angela Santa Cruz (educadora argentina), Manuel Carlos Ferraz (escritor y Presidente del Tribunal de Apelaciones de San Pablo, Brasil), Enrique Uribe White (director de la Biblioteca Nacional, Colombia), Luis Vicente Zavala (escritor y educador boliviano), entre otros. El interés histórico del libro está en que muestra cómo era percibido el protestantismo en el sector que estas personalidades de la cultura latinoamericana representaban.

Por su parte, los intelectuales protestantes respondieron afirmando la "latinoamericanidad" del protestantismo y su derecho de practicar y propagar sus creencias religiosas.

⁵⁴ *Idem.*

Porque los protestantes iberoamericanos lo hemos hecho cosa muy nuestra [al protestantismo], y las leyes de libertad de conciencia nos dan pleno derecho a profesarlo y propagarlo.⁵⁵

Así escribía Gonzalo Báez-Camargo en 1945 para afirmar que la presencia del protestantismo, y su arraigo en América Latina, no podía seguir siendo vista como una "intromisión extraña", sino como "parte del panorama espiritual propio de los pueblos americanos".⁵⁶

La declaración pública más significativa que sintetizó en ese momento la posición de una parte de los líderes del protestantismo latinoamericano, se encuentra en el documento final de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I) que se celebró en Buenos Aires en 1949. Este evento fue el primero en su tipo, planeado, organizado y dirigido por los protestantes latinoamericanos, y cuyo presidente fue el escritor y metodista brasileño-argentino Sante Uberto Barbieri.⁵⁷ En él se afirmó:

Nuestras iglesias cristianas evangélicas, también llamadas protestantes, esparcidas por todo el continente y formadas en su inmensa mayoría por latinoamericanos y demás tipos étnicos de nuestras tierras, están digna y profundamente arraigadas en su medio social. No constituyen organizaciones exóticas, ni proclaman doctrinas extrañas al Evangelio prístino de nuestro Señor Jesucristo. Hijos amantes de nuestras respectivas patrias,

⁵⁵ Gonzalo Báez-Camargo, *El Protestantismo en Ibero América*, op. cit., p. 5.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Jean-Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, op. cit., p. 201.

damos gracias a Dios por ellas y procuramos servirles lealmente...⁵⁸

El documento final de esta reunión muestra un alto grado de identificación con la realidad latinoamericana y sus problemas; al mismo tiempo que deja entrever a una minoría religiosa que quería sentirse parte de una cultura no definida sólo a partir de su herencia católica. En este contexto, el problema de la identidad cultural de los protestantes en Latinoamérica fue uno de los temas más importantes de discusión en el período que estudiamos. Regresaremos sobre este punto más adelante.

⁵⁸ *El Cristianismo Evangélico en América Latina. Informe y resoluciones de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana, op. cit., p. 10.*

CAPITULO 5

GUERRA Y PAZ

5.1 Dios y los rostros del fascismo

Los seres humanos cuyo pensamiento nos ocupa en este trabajo fueron testigos de varios acontecimientos que repercutieron mundialmente: la Primera y Segunda Guerra Mundial, la revolución rusa, así como el surgimiento del fascismo en Europa, etc.

Si tomamos en cuenta que la mayoría de los autores citados aquí nacieron alrededor del mil novecientos, comprenderemos mejor el impacto y la reacción que tuvieron frente a la Segunda Guerra Mundial, cuando la mayoría de ellos está en sus años más productivos. En ese contexto, el surgimiento del fascismo en Alemania, Italia y España, les obligó a tomar posición frente al problema de la guerra, la paz y el totalitarismo, así como a reflexionar sobre la naturaleza del Estado moderno.

La actitud crítica que los escritores protestantes latinoamericanos tomaron frente al marxismo soviético en el que veían elementos totalitarios, no les impidió percibir también los peligros que traía consigo el surgimiento del fascismo en Europa. Así lo muestra Alberto Rembao en el número de enero de 1937 de *La Nueva Democracia*:

De antemano, se tienen que deslindar los terrenos y que despejar las ecuaciones. Se tiene que llegar a la ciencia de que hoy con hoy, aun admitiendo lo formidable de la enemicidad del comunismo, hay en pie un enemigo del Cristo y del cristianismo y de la cristiandad mil veces más tremendo y diez mil veces más nocivo. A saber: el fascismo. El fascismo, como sistema de pensamiento y acción, rebasa los límites de la posibilidad de redención; porque es más que diabólico: es la perfecta encarnación del Anticristo.¹

¿Por qué esta condena tan radical del fascismo concebido como la "encarnación del Anticristo"? Para Rembao, el fascismo atentaba contra todo lo que hasta ese momento en occidente se había tenido por "sagrado" en el ser humano. Es decir, el fascismo —pensaba Rembao— era más que un enemigo del hombre, era también un enemigo del Dios cristiano ya que alejaba a los hombres de la categoría humana.

...porque [el fascismo] los reduce a condición peor que la de brutos, por cuanto el bruto es amoral, mientras que el fascista es Inmoral con mayúscula; porque atropella todo lo que hasta aquí se ha tenido por sagrado e intocable.²

Prueba de ello —continuaba el escritor chihuahuense— fueron las iniquidades de Hitler contra la minoría israelita alemana, así como "la conducta de ese retazo de Fuhrer que será el general Franco...

¹ Alberto Rembao, "El anticristo a la vista", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), enero de 1937, p. 4.

² *Idem.*

[quien] no ha vacilado en someter a Madrid a insensato bombardeo aéreo, matando miles de mujeres y niños".³

Al final de ese artículo Rembao se dirige a los cristianos de todo el mundo para decirles que los fascistas eran peores que los comunistas. Ya que los segundos simplemente se declaraban enemigos de Dios y de la Iglesia, pero que los primeros pretendían utilizarla para alcanzar sus fines totalitarios.

Ante un comunismo que se da a destruir esa Iglesia y ese Cristo, sobra con afirmar la fe, y aun sonreír, porque Iglesia y Cristo son indestructibles y vivirán cuando del comunismo no queden sino los comentarios históricos. Pero ante un fascismo que se atreve a querer uncirlos a su carro tiene que levantarse el espíritu cristiano, y tiene que lanzar su voz prepotente "No pasarán".⁴

El intento de Hitler y de Franco de utilizar a las iglesias protestante y católica, de Alemania y España, causó una indignación generalizada en los escritores protestantes latinoamericanos. *La Nueva Democracia*, publicada en Nueva York y distribuida desde ahí a todo el continente, y *Luzinar*, editada en México, dirigidas por Alberto Rembao y Gonzalo Báez-Camargo respectivamente, sirvieron como foros antifascistas en América para escritores protestantes y no protestantes. En 1939 Pedro Gringoire (seudónimo de Gonzalo Báez-Camargo y con el que firmaba sus colaboraciones en el periódico *Excelsior* de la ciudad de México)⁵ escribía:

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁵ Carlos Martínez García. *Gonzalo Báez-Camargo: Un intelectual evangélico en el periodismo mexicano*. México, El Faro, 1994.

¡Qué gran bochorno para todos cuantos creen honradamente en Dios y qué gran vergüenza para la cristiandad de todas las filiaciones, el que los déspotas opresores de la conciencia y maquinadores de la nueva matanza general que se aproxima, se atreven a invocar a Dios, a pretender la ayuda de Dios en su siniestra tarea!⁶

Esta reacción se debía al hecho de que tanto Mussolini como Franco habían recurrido a las invocaciones divinas en sus discursos políticos. Pedro Gringoire ponía como ejemplo las palabras finales de Mussolini durante la toma del poder en la república italiana: "¡Así, que Dios me asista y me permita llevar a términos victoriosos mi duro trabajo!",⁷ decía Mussolini. De la misma manera que lo había hecho el general Franco en España en una Iglesia Salesiana rodeado de los miembros de su gobierno y de 16 obispos católicos:

Oh, Señor, —exclamaba Franco— dignate aceptar los esfuerzos de este pueblo, siempre tuyo y que conmigo ha derrotado por ti al enemigo de la verdad en este mundo. Señor, en cuyas manos residen todo el derecho y todo el poder, préstame tu ayuda para guiar a este pueblo hacia la completa libertad del imperio. por tu gloria y la de tu Iglesia. Señor, que todos los hombres sepan que Jesús es Cristo, Hijo del Dios viviente.⁸

⁶ Pedro Gringoire, "Dios y los dictadores totalitarios", en *Lumiar*, (México), vol. III, No. 2. 1939, p. 246.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, p. 247.

Para esos "déspotas totalitarios" —comentaba Gringoire— "Dios" es sólo un concepto político aprovechable para embaucar a los jóvenes. "Los déspotas olvidaron el antiguo mandamiento: 'No tomarás el nombre de tu Dios en vano'".⁹

Tanto en la España católica como en la Alemania protestante, Franco y Hitler habían logrado el apoyo de éstas iglesias. Báez-Camargo comentaba el caso tanto del pastor protestante Hermann Gruener que había declarado que Hitler era "el camino del Espíritu y la voluntad de Dios", como del dominico Menéndez Reigada que había proclamado en la radio salmantina (febrero 4 de 1937) que "hoy día la voluntad divina está representada por Mussolini, Hitler y Franco".¹⁰ En este contexto, el escritor mexicano, miembro de la Iglesia metodista, agregaba que el apoyo al fascismo de las iglesias europeas había tenido también opositores internos, como el cardenal católico Faulhaber y el pastor protestante Martín Niemoeller. Sobre este último (personaje casi desconocido en Latinoamérica) Báez-Camargo escribirá un libro que publicó en 1938 con el título: *Martín Niemoeller: El hombre que se enfrentó a Hitler*.¹¹ Esta obra, que daba cuenta de la lucha antifascista de protestantes europeos, fue reseñada en 1939 por el escritor mexicano Mauricio Magdaleno y sobre la cual escribió: "Mi amigo Pedro Gringoire ha escrito con emoción y verdad la vida ejemplar de un gran alemán... No tengo empacho en confesar que antes de leer este libro de Báez-Camargo apenas si sabía quién era Martín Niemoeller".¹²

⁹ *Ibid.*, p. 248.

¹⁰ Pedro Gringoire, "Jerarquía y totalitarismo", en *Luminar*, 1939, vol. III, No. 2, p. 248.

¹¹ México, Casa Unida de Publicaciones, 1938.

¹² Mauricio Magdaleno, "Niemoeller, el gran alemán", en *La Nueva Democracia*, mayo 1939, p. 8.

Niemoeller fue también el autor de un famoso poema que en Hispanoamérica fue atribuido equivocadamente al escritor y dramaturgo alemán Bertolt Brecht. Reproducido en pósters de gran circulación, dice en su versión más conocida:

Cuando los nazis apresaron a los socialistas,
No dije nada porque yo no era socialista.
Cuando encarcelaron a los sindicalistas,
No dije nada, porque tampoco era sindicalista.
Cuando se llevaron a los judíos,
No protesté, porque yo no era judío.
Cuando al fin vinieron a buscarme a mí,
No había ya nadie que pudiera protestar.¹³

Ese sector del protestantismo alemán que Niemoeller representaba (movimiento de resistencia conocido como "la Iglesia confesante") y que no se había sometido a la autoridad del Tercer Reich fue visto con una gran simpatía por los protestantes latinoamericanos antifascistas como Gonzalo Báez-Camargo, Alberto Rembao, Juan A. Mackay y Santè Ubero Barbieri, entre otros. Para Rembao el fascismo era la "encarnación" del anticristo, y por lo tanto, afirmaba que "todo secuaz digno de Jesucristo, todo cristiano entero y bien parado, no puede

¹³ Recientemente esta confusión sobre la autoría de este poema fue aclarada en una nota en el diario español *El País*. Véase "España. Famoso poema atribuido a Brecht es en realidad del pastor Niemoeller", en *Servicio de Noticias ALC*, 2 octubre 1997, 643/97, (info@alc.org.pe). "Después de la derrota de Hitler, Niemoeller promovió la Confesión de Culpabilidad de Stuttgart, que reconoce la culpabilidad de la iglesia protestante en el ascenso del nazismo. Por su labor en favor de la pacificación recibió el Premio Lenin de la Paz en 1967 y la Gran Cruz del Mérito, de Alemania Federal, en 1971. Murió en Wiesbaden en 1984, a los 92 años." (*Idem*).

ser fascista, ni puede, siquiera, permanecer neutral ante la invasión de semejante régimen".¹⁴

Estas posiciones antifascistas les llevaron a identificarse más activamente con los republicanos españoles y su lucha contra el General Franco. Por su actividad periodística en apoyo a los republicanos españoles, Gonzalo Báez-Camargo recibió distinciones por parte de la República Española en el exilio.¹⁵

5.2 El mundo es uno

¡El mundo es uno!, exclamaba Báez-Camargo, queriendo decir que ya no había conflictos estrictamente locales. Se participe o no directamente en la guerra —afirmaba el escritor caxaqueño— ésta es un asunto de toda la humanidad. De la misma manera, Alberto Rembao afirmaba que la guerra mundial era un problema de todo el mundo occidental llamado cristiano. Rembao resaltaba el hecho de que los peores enfrentamientos armados en el siglo XX, con mayor costo y sufrimiento social, se habían dado en el mundo occidental llamado "cristiano"; y agregaba, "claro que también en Oriente se cuecen habas; pero en tiempos de siglo veinte, los chinos y los indios se han militarizado por contacto con los europeos pendencieros".¹⁶ Para este escritor de la Iglesia congregacional resultaba paradójico que los "cristianos occidentales", en el nombre de su Dios, levantaran sus banderas de guerra. "¿Figúrese qué tan diluido está el

¹⁴ Alberto Rembao, "El Anticristo a la Vista", *op. cit.*, p. 6.

¹⁵ Véase René Padilla, Arnoldo Canclini, Samuel Escobar y otros, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, México, Casa Unidad de Publicaciones, s/f.

¹⁶ Alberto Rembao, "Motivos de la paz y de la guerra", en *La Nueva Democracia*, abril 1948, pp. 6-7.

cristianismo de las potencias llamadas cristianas?", —se preguntaba Rembao críticamente— que para "salvar" a la "civilización cristiana" los norteamericanos destruyen Hiroshima y Nagazaki.

¡Asombrarse del cristianismo de los explotadores de obreros que se sienten secuaces del Cristo! Aquí se tiene uno que descubrir ante ese lugarteniente de Hitler que propone el repudio del cristianismo y la resurrección de los cultos paganos de la antigüedad germánica. Cuando menos, el alemán éste no será hipócrita.¹⁷

La destrucción de Hiroshima y Nagazaki por las fuerzas militares norteamericanas fue condenada por los protestantes, de la misma manera que la persecución nazi a los judíos. La crítica de Rembao al uso de la bomba atómica por Norteamérica no la limitaba a los militares. Por el contrario, planteaba que no se debía culpar y condenar sólo a los altos mandos del ejército que habían dado las ordenes, sino que la culpa debía ser reconocida y asumida socialmente. ¡La culpa es de todos!, —afirmaba Rembao—; de los que tienen el poder y lo ejercen (gobernantes), y de los que lo depositan en el gobernante (el pueblo soberano). Y aún más, de todos aquellos que de manera indirecta tienen que ver con el sostenimiento de la actividad bélica.

Ello va con los militares y con los civiles; con los quintados que caen en el frente, y con los obreros que mantienen las fábricas en movimiento, y con los campesinos productores de las municiones de boca, y con los que compran bonos de guerra, y con los que

¹⁷ Alberto Rembao, "Editorial", en *La Nueva Democracia*, agosto 1936, p. 30. El término "secuaz" hace referencia a ser "amigo", "compañero", "aliado".

pagan tributos para lo mismo... porque se trata de una guerra total.¹⁸

Años más tarde, el mismo autor escribirá un artículo sobre los "Motivos de la paz y de la guerra"¹⁹ en el que hará una reflexión ética sobre los conflictos bélicos. En este trabajo, expresaba que con la Segunda Guerra Mundial la humanidad había llegado a niveles más inmorales que los alcanzados en las guerras del pasado y esto se expresaba en el trato inhumano a los prisioneros. "De antes —escribía Rembao— el objeto de toda batalla era desarmar al contendiente, reducirlo a la impotencia con la menor violencia posible; por ello se inventaron las balas civilizadas, como las mausser de 7 mm. que atravesaban los huesos sin romperlos".²⁰ Las balas expansivas —continuaba— se habían utilizado hasta el momento sólo para cazar animales muy peligrosos.

En las guerras de antes se decía "rendirse a discreción" en cuya frase se daba por supuesto la generosidad del enemigo... Pero, a la moderna, la "rendición incondicional" lleva en sí una

¹⁸ Alberto Rembao, "Editorial", en *La Nueva Democracia*, septiembre 1945, p. 2.

¹⁹ *Op. cit.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 9-10. Es importante mencionar que Alberto Rembao fue un veterano de la revolución mexicana. Soldado del primer ejército de Pascual Orozco en el estado de Chihuahua y descendiente de una de las familias magonistas que iniciaron la revolución en este estado. Entre sus tíos se encuentran Silvina Rembao, considerada como la "matrona" de la revolución en Chihuahua y Rafael Rembao, líder magonista opositor a Porfirio Díaz. Véase Alberto Rembao, "Prolegómenos de la revolución", en *La Nueva Democracia*, abril de 1951, pp. 98-101; Alberto Rembao, *Chihuahua de Mis Amores*, México, Talleres Gráficos de la Carpeta, 1949; Andrés Iduarte, "Alberto Rembao, mexicano de Nueva York", en *Idem, Semblanzas*, México, Joaquín Mortiz, 1984, pp. 71-75.

amenaza, porque el enemigo se queda en duda de si lo tratarán bien o mal.²¹

En este mismo texto Rembao ironiza sobre la incongruencia ética que se vivía en tiempos de paz y de guerra. Cuando hay paz —decía— se prohíbe el asesinato y aún había quien llegaba a pedir el castigo capital a un asesino sólo cuando éste actuaba con alevosía, premeditación y ventaja. Pero en época de guerra —continuaba— todo se justifica, "la guerra es una proyección del sistema de 'alevosía', 'premeditación' y 'ventaja' al plano de la legitimidad".²²

Como ya lo mencionamos, para este escritor chihuahuense la culpabilidad del Estado no excluía de culpabilidad a la sociedad civil y a los individuos que la conformaban; "el individuo es pecador y criminal en la medida que de su libre y espontánea voluntad vaya a la guerra, y aun la propicie".²³ Aquí, lo que Rembao trataba de equilibrar era el papel y la responsabilidad que le tocaba, por un lado al Estado, y por otro, a la sociedad civil y al individuo. Su perspectiva protestante del hombre, y específicamente su visión en cuanto a la responsabilidad personal de sus acciones, no le permitía excluirlo de culpa alegando "condicionamientos" sociales o económicos. En el mismo sentido que Báez-Camargo lo entendía cuando afirmaba:

Hay causas económicas de la guerra: es cierto. Pero ya es tiempo de descartar el mito de la economía como una fuerza fatal y superior [determinista] al hombre. La realidad económica es obra

²¹ *Ibid.*, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 9.

²³ *Ibid.*, p. 11.

del hombre. La Naturaleza impone necesidades imperativas; pero es el espíritu del hombre el que determina las formas y medios de satisfacer esas necesidades.²⁴

En este sentido, y frente a la perspectiva determinista que privilegiaba y explicaba los fenómenos sociales sólo a partir de la realidad económica, los protestantes afirmaron la "libertad relativa" del ser humano en el mundo. Esta manera de pensar los puso en contradicción ideológica con algunos marxistas de la época: especialmente con aquellos que sobrevalorizaban las condiciones contextuales ante las cuales el individuo parecía estar irremediamente sometido. Para éstos autores el individuo no era un ser pasivo ante su medio social, reafirmando con esto la libertad relativa del hombre frente a su contexto histórico.

5.3 La vía violenta

Durante la segunda guerra mundial, la mayoría de los escritores protestantes latinoamericanos que nos ocupan en este trabajo asumieron posiciones pacifistas y de rechazo total a la vía violenta. Una excepción fue la del calvinista Juan A. Mackay quien en 1943 se manifestaba en estos términos:

Dios les ha delegado a las autoridades legítimamente constituidas el derecho de reprimir el mal, de mantener el orden y de hacer

²⁴ Pedro Gringoire, "El drama del calvario y las bases de la paz", en *Idem.*, *Las Manos de Cristo*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1950, p. 112.

justicia... En el ejercicio de esta función, el Estado tiene el derecho, y en ciertos casos la obligación, de hacer la guerra.²⁵

Acorde con su tradición calvinista, este "derecho" del Estado estaba justificado para Mackay siempre y cuando mediara una causa "justa" y el "bienestar general de la población".²⁶ Por otro lado, lo que sí rechazaba el autor es que se justificaran *todas* las acciones bélicas en el nombre del Dios cristiano y que las iglesias se prestaran a ello. En este sentido, afirmaba categóricamente que ningún sistema social o político debía confundirse con el Reino de Dios que proclamaba el cristianismo. "La Iglesia —escribió Mackay en 1943— nunca debe confundir, ni permitir que los demás confundan, expresión alguna de vida política o social con el Reino de Dios. Ni tampoco deberá la Iglesia apadrinar plan alguno de orden político".²⁷ La separación Iglesia-Estado, la religión de la política, será una característica más de la manera de pensar de los escritores que aquí nos ocupan (a esto hay que agregar la distinción que estos hacían entre la Iglesia como *institución* y la Iglesia como *comunidad* de creyentes). La idea de la separación Iglesia-Estado no implicaba para los protestantes la no-intervención, a título personal, en la política. La historia del protestantismo en Latinoamérica nos muestra varios tipos de militancia política de miembros de estas iglesias en la primera mitad del siglo XX, sin que esto implicara la intervención institucional de sus iglesias en el plano político.²⁸

²⁵ Juan A. Mackay, "La misión profética del cristianismo", en *La Nueva Democracia*, febrero 1943, p. 6.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 4.

²⁸ Tomás Gutiérrez (compilador), *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*, Lima, CEHILA, 1996; Jean-Pierre Bastian,

Por ejemplo, sobre la intervención de sus laicos en la revolución mexicana, el Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas de la República Mexicana expresaba en un documento público de 1934.

...aunque las iglesias evangélicas, fieles a su doctrina de no-intervención en la política, se abstuvieron de participación colegiada en la lucha, al estallar el movimiento libertario de 1910, los elementos protestantes estaban en lo personal ideológicamente preparados para identificarse desde luego con él, y un buen número de ellos se sumaron activamente a la Revolución. Un exministro protestante recibió de Madero el encargo de organizar el movimiento revolucionario en el Estado de Tlaxcala. Otro ministro, Benigno Centeno, dejó su puesto para encabezar el maderismo en el estado de Puebla.²⁹

Más adelante, detallaban que fieles sostenedores del principio de no-intervención eclesiástica en la política, los protestantes que se sumaron a las filas de la Revolución no fueron a ella para defender intereses partidistas ni para tratar de obtener privilegios indebidos para el protestantismo. Por el contrario, agregaban:

Sólo les ha guiado la afinidad espiritual con los anhelos revolucionarios del pueblo y el deseo de colaborar en su

Los Disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989; Marco Antonio Ramos. *Panorama del Protestantismo en Cuba*, Costa Rica, Caribe, 1986.

²⁹ *El Cristianismo Evangélico en México. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales*. México, Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, 1934. p. 32.

redención social. Ni las iglesias protestantes han pretendido, por ser contrario a sus postulados, servirse de ellos como instrumento de dominación política, ni ellos, justamente por la educación protestante que han recibido, descenderían jamás a prestarse a ello.³⁰

Paradójicamente, y a pesar de su militancia en el proceso armado que representó la Revolución mexicana, a la hora de evaluar lo que había sido su participación social y política en la historia de México, los autores del documento que comentamos afirmaban su convicción de que la táctica de la violencia no lograba extirpar de raíz ningún mal social. Para ellos, el cristianismo desconfía de la eficacia de la violencia como medio de transformación social, y sostenían que "la violencia engendra violencia, que un mal no se corrige sino se recrudece cuando se le combate con otro, y por tal motivo condena[mos] la violencia como técnica de lucha contra la injusticia social".³¹

³⁰ *Ibid.*, pp. 33-34.

³¹ *Ibid.*, p. 30.

CAPITULO 6

PROTESTANTISMO Y SOCIEDAD

6.1 Hombre y sociedad

El protestantismo latinoamericano, a pesar de su condición como religión minoritaria, ha producido un gran cúmulo de literatura con un contenido social; es decir, reflexiones ligadas a los problemas de la vida social y política hechas desde una práctica eclesial comprometida con la realidad latinoamericana. Algunos de los temas que preocuparon a los escritores protestantes de la primera mitad del siglo XX fueron: la democracia, el socialismo, la revolución, la separación Estado-Iglesia, el cambio social, el liberalismo, la libertad de conciencia y religión, etc. A esto se tiene que agregar su visión de la cultura latinoamericana así como su producción teológica, pedagógica e historiográfica. Este *corpus* de ideas, expresadas en revistas, periódicos, panfletos y libros, es parte de la literatura marginal de América Latina y parte, también, del pensamiento social y teológico producido en este continente.

La perspectiva protestante del hombre y de la sociedad debe ser comprendida dentro del humanismo cristiano. En ella, el individuo es visto como una realidad creada por Dios al igual que la naturaleza. El hombre, por lo tanto, no era producto de la evolución ciega, sino

criatura llamada a cumplir un proyecto específico en el mundo. El fundamento ontológico de esta visión antropológica es Dios mismo; o mejor dicho, su "imagen". Para los protestantes, el ser humano es un ser individual y social al mismo tiempo que encuentra su fundamento último en su "ser imagen del Dios judeocristiano". Esta idea de la "imagen de Dios" en el hombre, fundamentaba para estos heterodoxos religiosos todo el "valor" y la "dignidad" que tenía el ser humano. Así lo expresaron en 1949 los asistentes a la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana celebrada en la ciudad de Buenos Aires:

A la luz de las enseñanzas y el ejemplo de Jesucristo proclamamos la dignidad y el valor imponderable del ser humano como criatura de Dios. Todos los hombres son iguales ante el Creador, y, por lo tanto, deben tener las mismas oportunidades y los mismos derechos ante las leyes y la sociedad. Cualquier sistema político, social o económico que rebaje la personalidad humana, o la utilice en cualquier sentido como un mero instrumento o impida su libre expresión, es anticristiano y antihumano.¹

La misma conferencia manifestó su agrado de que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada un año antes, contenía, según su apreciación, principios y valores fundamentales del cristianismo.

Nos regocijamos en que los pueblos del mundo, a través de las Naciones Unidas, en su "Declaración Universal de los Derechos

¹ *El Cristianismo Evangélico en América Latina*, Buenos Aires, La Aurora, 1949, p. 11.

del Hombre", hayan reconocido ampliamente estos derechos proclamados y defendidos por las iglesias evangélicas.²

Frente a la teología medieval católica, influida por el dualismo antropológico griego, el regreso a las "fuentes" bíblicas promovido por el protestantismo desde el siglo XVI significó también un "redescubrimiento" del concepto *monista* del ser humano; tradición de pensamiento con el que se articularon los escritores protestante de la primera mitad del siglo XX en Latinoamérica. Desde esta perspectiva, el hombre era visto como un ser *material* y *espiritual* al mismo tiempo y con necesidades tanto materiales como espirituales. Desde esta perspectiva antropológica el metodista mexicano Gonzalo Báez-Camargo criticará a los protestantes que espiritualizaban la realidad humana priorizando sólo las necesidades espirituales y subestimando las materiales. "El hombre —escribía este autor oaxaqueño—, en su tránsito por la tierra, no es un espíritu desencarnado, sino una entidad físico-psíquica. Por lo tanto, no puede vivir sin pan", es decir, sin lo material.³

Este reconocimiento de las necesidades materiales de la existencia humana se complementaba —como ya lo hemos comentado— con su visión del ser humano, la cual reconocía el mundo de lo espiritual. Lo "espiritual" y lo "material", así como lo "individual" y lo "social" de la vida humana, encuentran cabida y complementariedad en la visión antropológica de los autores aquí mencionados. Por un lado, "la persona es el valor supremo; por lo tanto, la sociedad existe para la persona y no la persona para la sociedad".⁴ Por otro, "la persona es un ente social,

² *Idem.*

³ Pedro Gringoire, *Prefacio a la Educación para la Libertad*, México, Luminar, 1946, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

que sólo puede desarrollarse plenamente en una sociedad de personas, y que alcanza su máxima realización en el servicio sacrificante al prójimo, en la entrega abnegada de sí misma al bien común".⁵

En esta visión del hombre no cabía ni el "individualismo egoísta" ni el "colectivismo masificador"; justamente lo que criticarán tanto al capitalismo como al comunismo soviético. Frente al primer, un escritor bautista de Puerto Rico, Domingo Marrero, afirmará que el individuo no lo es todo; y que aunque el hombre podía ser visto como la medida de todas las cosas, no lo era de sí mismo ni de Dios. En cuanto al colectivismo comunista, Marrero afirmará el valor de la persona humana y del individuo, ante sus ojos ahogado por el colectivismo y la masificación en el Estado soviético.⁶ Regresaremos posteriormente sobre este tema.

Esta crítica a las dos potencias contendientes de la guerra fría los colocó en una posición "ambigua" frente a sus críticos de izquierda y de derecha en Latinoamérica. El interés principal de estos escritores protestantes se encaminaba a no permitir que se les encerrara en la lógica que la guerra fría empezaba a imponer: "o con el capitalismo o con el comunismo". La posición que asumieron la mayoría de ellos, deslindándose ideológicamente de los dos bloques en pugna, se sintetiza en la idea del "Reino de Dios". Es decir, la opción utópica por una sociedad donde imperaran los valores que caracterizaban la vieja utopía judeocristiana conocida como "Reino de Dios" y cuyos valores veían negados tanto en la sociedad capitalista como en la comunista.

⁵ *Idem.*

⁶ Domingo Marrero, "Los fundamentos de la libertad", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), enero 1951, p. 68.

El valor que los protestantes atribuían al ser humano por poseer la "imagen de Dios" (característica fundamental de su ser hombre-mujer) es parte de una visión teológica previa al surgimiento del liberalismo y no debe ser identificada con éste. Lo que está todavía por aclararse es de qué manera esa visión teológica del individuo que se desarrolló con la Reforma protestante del siglo XVI se modificó y secularizó, de tal manera que llegó a estar presente y a jugar un papel importante en los inicios del capitalismo industrial como lo menciona Max Weber en su clásica obra *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*.⁷ Por el momento, sólo mencionaremos que a partir de su visión de "lo social" estos escritores latinoamericanos se deslindaron del "individualismo egoísta" que había caracterizado el desarrollo del sistema capitalista que se expandía en el mundo occidental.

Un primer ejemplo en este sentido nos lo da el libro del metodista brasileño Sante Uberto Barbieri, *La Acción Social de la Iglesia*, publicado en la década de los años cuarenta:

El hombre no nace solo; no vive solo. Es un ser social, y como ser social no puede huir, por un deber de solidaridad, de su obligación social, de su contribución directa a la sociedad, de donde proviene, a través de la cual vive y se sustenta, [y] en medio de la cual, quiéralo o no, tiene que pasar sus días terrenales. ...El hombre completo en religión es aquél que, queriendo ser perfecto con la perfección divina, procura en su lucha diaria perfeccionar el medio ambiente que lo rodea. Realmente no existe la "individualidad" y lo "social"

⁷ Max Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, México, Premia Editora, 1979.

separadamente. El hombre que quiere vivir aisladamente, por sí solo y para sí mismo, acaba por aniquilarse.⁸

Existen cuatro planteamientos en este texto que vale la pena resaltar. Primero, que el ser humano está irremediablemente ligado a la sociedad; segundo, que su futuro depende del futuro de ésta; tercero, que para el hombre que busca su perfección por medio de la religión, la perfección del mundo que le rodea es una tarea paralela; y cuarto, que el individualismo extremo acaba por aniquilar al hombre y a la sociedad.

Para Barbieri la dependencia con la sociedad que los individuos viven no los aniquilaba como personas. Por el contrario, era la comunidad social la que debía garantizar al individuo su realización personal y el desarrollo de todas sus potencialidades físicas y espirituales. Otro metodista, el argentino Jorge P. Howard, expresaba en 1942 su visión de una sociedad ideal donde esto se cumpliera.

Una civilización es grande en la medida en que concede libertad al hombre individual para que desarrolle hasta el *máximo* sus capacidades y poderes. La colectividad ideal es aquella en que hay lugar para una infinita variedad de vidas individuales. ...No someterá a sus miembros componentes a una disciplina que los obligue a pensar del mismo modo.⁹

Para el autor, la sociedad avanzada, lejos de someter a sus miembros a un molde único y uniforme de personalidad y de manera de

⁸ Sante Uberto Barbieri, *La Acción Social de la Iglesia*, Buenos Aires, La Aurora, 1944, p. 6-7.

⁹ Jorge P. Howard, "Vista larga de la civilización", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), diciembre 1942, p. 8.

pensar, que sólo produce vidas mediocres y estandarizadas, "fomentará en cambio la espontaneidad y la originalidad. Una civilización, a medida que avance, se caracterizará por un creciente respeto por la personalidad humana".¹⁰

Esta visión utópica de la sociedad era expresada en momentos en los que el mundo vivía la Segunda Guerra Mundial y donde parecía que frente al comunismo y al fascismo sólo quedaba la alternativa capitalista. Como ya lo hemos comentado, las posiciones antifascistas y anticomunistas de los protestantes no les hizo tomar partido acriticamente con el bloque opuesto, es decir, el sistema capitalista. Su condena de todo sistema social basado en la explotación del hombre por el hombre era realizada sin exclusiones; pues como afirmaba el argentino Jorge P. Howard: "El Estado o la nación donde un super hombre o una clase superior y exclusivista considera que la gran masa de los hombres sólo sirve para ser explotada, es un Estado que aún permanece en un nivel muy bajo de civilización".¹¹ Más adelante se preguntaba, "¿puede una nación actual llamarse civilizada?", su respuesta era que no, mientras todavía existieran pueblos con "una clase desheredada, explotada, o por lo menos, olvidada".¹² Las naciones actuales —agregaba— son sólo bosquejos, aproximaciones de una "verdadera civilización".

Esta relativización de todo sistema social se explica por su visión teológica del "Reino de Dios"; en el sentido de que para ellos ningún sistema económico-político en este mundo, de procedencia humana, podía confundirse con ese Reino. Por su parte, al tocar el mismo tema, el mexicano Alberto Rembao lo explicaba en términos de que los

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

"valores cristianos" no se expresaban en su totalidad en ningún sistema social de ese momento, y que por lo tanto, no se podía afirmar que hubiera "naciones cristianas". En su libro de 1939, *Mensaje, Movimiento y Masa*,¹³ aclaraba que lo que existían realmente eran "iglesias" cristianas de distintas nacionalidades que no deberían confundirse con la nación misma. Esta visión de la realidad le pondría en contradicción con algunos sectores conservadores del protestantismo en Estados Unidos que identificaban el Reino de Dios con los intereses y la supervivencia de la nación norteamericana (doctrina del "destino manifiesto").

De la misma manera, estos disidentes religiosos latinoamericanos se opusieron a la identificación del Reino de Dios con el proyecto comunista de la sociedad sin clases, tentación a la que sucumbieron posteriormente algunos cristianos católicos y protestantes después de la década de los años cincuenta, y que estarán vinculados posteriormente a la llamada teología de la liberación en las décadas siguientes.

6.2 La vida comunitaria

La perspectiva de lo social que los protestantes latinoamericanos tenían merece ser más ampliamente comentada. En ella se afirma que la relación comunitaria entre hombres "libres" debía ser una relación de "comunidad". Para Pedro Gringoire comunidad y comunión no significaban lo mismo.

La relación de comunión se funda en la autonomía esencial de la persona, que la hace titular al respeto de su independencia y a su

¹³ Alberto Rembao, *Mensaje Movimiento y Masa*, Buenos Aires, La Aurora, 1939.

amplio margen para su desenvolvimiento. Cada persona ve en cada una de las demás personas un ente libre, revestido de dignidad suprema, vestido de supremo valor, que de ningún modo se puede calcular, y que existen y valen independientemente de cualquier distinción accidental de clase, raza, cultura o condición social.¹⁴

Para este autor, puede haber una "comunidad" cuando hay individuos que viven y comparten intereses comunes para su sobrevivencia; pero de ninguna manera esto significa en sí mismo una relación de "comunidad". No en toda "comunidad" hay "comunidad" entre sus miembros, aclaraba Pedro Gringoire.

Gran parte de la crítica de los protestantes al socialismo soviético por su colectivización impuesta desde "arriba", estaba fundada en esta idea de que la comunión entre los hombres no podía establecerse por decreto. Para ellos, la libertad individual era una condición necesaria de la libertad colectiva, de ahí que criticaran la intolerancia y persecución contra los disidentes en algunos países del bloque socialista. Sobre este mismo tema, Alberto Rembao escribía en 1949 que una sociedad deseable sería aquella que se fundamentara en la pluralidad y en el respeto a los heterodoxos.

La convivencia reclama que se tolere al "hereje", al "heterodoxo", al de la opinión diferente. En tolerancia de vivir juntos la "doxia" prevalente —es decir, la ortodoxia— tiene que perder un poco de su filo de verdad verdadera absoluta. Las

¹⁴ Pedro Gringoire, *Prefacio a la Educación para la Libertad*, op. cit., p. 31.

"doxias" se toman así, de verdades necesarias, en opiniones plausibles que puede que sí, o puede que no, sean verdaderas.¹⁵

Para Rembao, ningún discurso humano podía aceptarse como absoluto; y mucho menos en cuanto a las "verdades teológicas", que para él, no eran otra cosa que *interpretaciones* humanas de las revelaciones divinas contenidas en los textos sagrados. En el ámbito social y político, la tolerancia y la relativización de las "verdades humanas" eran para éste autor la única posibilidad para la existencia de una sociedad plural y democrática y para la manifestación de las disidencias de todo tipo, antes de que éstas se radicalizaran en sus posiciones y formas de lucha (algunas veces violenta) contra el sistema que las reprimía y negaba.

Tolerar al hereje es tenerlo por miembro de la familia [social], y hacerlo que se sienta parte integrante de ella. De éste modo se evita el conflicto mayor; se le roba el trueno al disidente, se le permite que actúe con franqueza; para que no ponga su casa aparte, ni arme bando en contra de la mayoría de la "opinión recta" [o dominante].¹⁶

Este tipo de discurso debe de ser entendido desde las condiciones de intolerancia que los protestantes padecieron en Latinoamérica. Intolerancia que afectó también la vida de otras minorías políticas, filosóficas y religiosas, etc.

¹⁵ Alberto Rembao, "Ortodoxia en heterodoxia con mayoría de votos", en *La Nueva Democracia*, julio de 1949, p. 7.

¹⁶ *Idem.*

6.3 El Reino de Dios o la utopía protestante

El horizonte utópico¹⁷ a partir del cual la trama de la historia humana fue comprendida por los protestantes desde América Latina se expresó en el concepto "Reino de Dios". Dicho concepto teológico tuvo para los escritores que aquí nos ocupan una doble dimensión: la eterna y la temporal. De ahí que rechazaran todo dualismo sociológico que ponía por un lado la esfera de lo espiritual y por otro, con existencia autónoma, la esfera de la vida material y social. En este sentido, el escritor puertorriqueño Domingo Marrero pensaba que era un error "proclamar que el reino de las cosas eternas no tiene injerencia en las cosas temporales. Las cosas temporales cobran sentido en lo eterno. El Verbo se hizo carne y se hace carne".¹⁸

Desde esta concepción teológica de la historia social, muchos protestantes afirmaron su convicción de que en un futuro no determinado por el hombre un nuevo orden de cosas basado en la justicia y la paz sería establecido por Jesucristo en su segunda venida a este mundo al final de los tiempos. Asimismo, planteaban que en la construcción de ese Reino la Iglesia (la comunidad de creyentes) necesitaba jugar un papel activo como colaboradora o "avanzada" de ese Reino por construir. En este sentido, la Iglesia cristiana (la comunidad de los creyentes y no las instituciones) era concebida como una instancia emprendedora y transformadora de la realidad social.

¹⁷ No utilizamos el concepto de "utopía" en el sentido peyorativo y negativo de "irrealizable" o "imposible", sino en el de "futuro no existente pero posible".

¹⁸ Domingo Marrero, "Puerto Rico y Simón el Cananeo" en *La Nueva Democracia*, mayo de 1937, p. 18.

Así entendía el papel social de la religión cristiana el escritor mexicano Alberto Rembao en su libro *Meditaciones Neoyorkinas* de 1939:

Religión que en vez de opio resulta tónico vigorizante que le inspira nuevas fuerzas al ente audaz que se da a la tarea de transformar su ambiente... Y, eso de salvar al mundo, eso de establecer un orden de cosas mejor, eso de la justicia social, eso de inaugurar en la tierra el Reino de Dios, es simple y puramente proceso de conquista del mundo... Evangélico de transformación de la materia (y de la vida), porque en último término, la vida es nuestro medio ambiente, el estadio que se nos da a recorrer.¹⁹

Para otro autor como el presbiteriano Juan A. Mackay el Reino de Dios significaba "la soberanía de Dios en todas las esferas de la vida humana, así individual... como social e internacional";²⁰ en el sentido de que los valores de ese Reino (justicia, paz, fraternidad, etc.) permearían todas las esferas de la vida humana en el futuro.

Como ya lo mencionamos, los autores que estudiamos en este trabajo pusieron un gran énfasis en cuanto a no confundir el Reino de Dios como "esperanza utópica", con los modelos políticos y sociales existentes en el mundo. En febrero de 1943 Mackay escribía:

La Iglesia nunca debe confundir, ni permitir que los demás confundan, expresión alguna de vida política o social con el

¹⁹ Alberto Rembao, *Meditaciones Neoyorkinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1939, pp. 106-107.

²⁰ "...*Más Yo os Digo*", México, Casa Unida de Publicaciones, 1964 (primera edición 1927), p. 79.

Reino de Dios. Ni tampoco deberá la Iglesia apadrinar plan alguno de orden político.²¹

Años antes Alberto Rembao se preguntaba en el mismo sentido: ¿en términos de cuál forma de gobierno se debería de conceptualizar el Reino de Dios?, ¿de un sóviet?, ¿de una dictadura latinoamericana?, ¿de una democracia? "Años hace —agregaba—, cuando el auge del capitalismo en los Estados Unidos, que se llegó a pensar del Reino en términos de una gran corporación, y de Dios como de una especie de *Chairman of the Goard*".²²

Por otro lado, Rembao mismo manifestaba la convicción de que el Reino de Dios no era asunto de gobierno humano, "porque donde Dios mandaba el gobierno humano salía sobrando"; y aún el "gobierno" de Dios mismo, si se entendía el "gobernar" como "mandar con autoridad o regir una cosa".²³ En el futuro, pensaba Rembao, cuando el Reino de Dios se establezca totalmente, Dios no tendrá que "mandar" nada porque todas las acciones de los hombres coincidirían "inherentemente con la voluntad del Rector de los mundos".²⁴

Esta perspectiva del "Reino de Dios" nos permite entender mejor su posición crítica frente al comunismo, al capitalismo y al fascismo alemán y español. Así como su condena al hecho de que las "derechas" y las "izquierdas" utilizaran la fe cristiana para justificar sistemas sociales

²¹ "La misión profética del cristianismo", en *La Nueva Democracia*, febrero de 1943. p. 4.

²² *Meditaciones Neoyorkinas*, op. cit., pp. 117-118.

²³ *Ibid.*, p. 118.

²⁴ *Idem.*

e ideologías que estaban en contradicción con los valores cristianos.²⁵ El "Reino de Dios" fue, pues, visto como la realidad última por construir, y el cristianismo como una "fuerza revolucionaria" para la transformación del mundo a la imagen de ese Reino; proyectado y delineado desde el pasado —según estos autores— en la predicación de Jesús y, antes de él, en los discursos de los profetas judíos.

La religión cristiana, por lo tanto, no fue vista como "apaciguadora" o "sustentadora" del *status quo*, sino como fuerza espiritual dinámica capaz de transformar no sólo a los individuos en primer lugar, sino a la sociedad misma, cuando esos individuos transformados se convirtieran a la vez en sujetos activos para el cambio de su propia realidad social. Ya que, como afirmaba Rembao, "el evangelio es productor de modos y medios prácticos concretos y eficaces, destinados a elevar el nivel social y moral y económico y cultural de los pueblos".²⁶

6.4 Religión y sociedad

La visión que los protestantes tuvieron en cuanto a la relación individuo-sociedad planteaba que la transformación de esta última quedaba incompleta si no se revolucionaba también al individuo. La regeneración

²⁵ "Muchas personas de la derecha —escribió Juan A. Mackay— han utilizado un credo como un fin en sí mismo, en vez de un instrumento para conocer a Dios y hacer su voluntad... Por otro lado, muchas personas de la izquierda juegan con ideas religiosas y son románticas y sentimentales con éstas ideas... sin comprometerse [con] las realidades divinas", citado en John H. Sinclair, *Juan A. Mackay: Un Escocés con Alma Latina*, manuscrito, 1990, p. 196.

²⁶ Alberto Rembao, *Mensaje, Movimiento y Masa*, Buenos Aires, La Aurora. 1939, p. 46.

de la sociedad suponía, por lo tanto, la regeneración de las personas que la conformaban, ya que la "calidad" de la primera era un reflejo de la calidad humana de sus habitantes y constructores.

El énfasis en la regeneración espiritual y moral del individuo como condición de la regeneración social, fue una de las características más importantes del pensamiento protestante de la primera mitad del siglo XX. Esta visión se basaba en la idea de que todos los hombres son "pecadores" y que, por lo tanto, hacían falta dos revoluciones: una *evolución social* y una *revolución espiritual*. Una debería transformar el mundo, los sistemas políticos y económicos, y la otra al individuo, regenerándolo moral y espiritualmente. Sobre este tema, el pastor anglicano de la Argentina, William C. Morris, debatía en 1920 con un escritor socialista de Buenos Aires:

El distinguido Dr. Inge... contestó que, el socialismo, con su énfasis sobre el medio, dice, prácticamente: "tómese un chanco y colóquesele en un palacio, con ricas alfombras, cortinas, cuadros, muebles y obras de arte, y el medio lo transformará en un hombre", mientras que el Cristianismo con su poderosa insistencia sobre el carácter, dice: "Tómese *un hombre* y colóquesele en un chiquero, y él transformará el chiquero en un palacio".²⁷

El pesimismo que los protestantes mostraban, en el sentido de que toda tentativa humana de transformación de la realidad que no tomaba en cuenta la regeneración espiritual del individuo estaba destinada a fracasar, tenía varias argumentaciones. La primera de ellas se

²⁷ William C. Morris, *La Cuestión Social*, Buenos Aires, (s.e), 1920, p. 6.

expresaba en la idea de que "un hombre inmoral no puede crear un mundo moral"; lo que no significaba que desvalorizaran completamente todos los esfuerzos humanos de transformación del mundo.

Esta perspectiva contradictoria aparece en gran parte de la literatura protestante. Por un lado, se exalta el origen divino del ser humano cuyo valor "supremo" le es dado por tener o poseer la "imagen de Dios" en sí mismo. Por otro, se afirmaba que la "rebelión" del hombre contra Dios había traído como consecuencia la degradación moral, espiritual y social de la humanidad. Esto explicaba para ellos por qué el hombre era capaz de manifestar dos caras contradictorias: la de un "ángel" y la de un "demonio". Es decir, una capacidad inmensa del ser humano de construir y tener conductas y sentimientos altruistas y humanistas, al mismo tiempo que también mostrar la mayor crueldad, degradación y miseria moral.

Así escribía Juan A. Mackay en 1941 dirigiéndose a algunos protestantes que habían puesto en duda la realidad de "la culpa" (o la realidad del pecado en el mundo) tal y como la había entendido la doctrina cristiana tradicionalmente:

Tanto la fe romántica en el Jesús de la historia, separado del Cristo de los credos cristianos, como la confianza ingenua en el Evangelio Social,²⁸ divorciado de una comprensión clara del

²⁸ El "evangelio social" fue una corriente teológica norteamericana que tuvo su apogeo entre 1870 y 1918. Una de sus características es la idea "liberal de progreso", que enfatiza no la transformación radical de la sociedad (incluyendo la regeneración espiritual o conversión a la fe cristiana), sino sólo su reforma. Entre los autores más importantes de esta corriente se encuentra Walter Rauschenbusch (1861-1918); educador y pastor bautista de origen alemán, que trabajó con inmigrantes y sectores populares a fines del siglo XIX en la ciudad de Nueva York. Defensor del cambio social, diferenció sus ideas socialistas cristianas del socialismo doctrinario marxista. Para Rauschenbusch la democracia era tanto un ideal económico como político; se le considera el padre del "evangelio social" en EE.UU. Entre sus obras se encuentran:

poder demoníaco del mal, han llegado a su término. Muchos a quienes hemos conocido, confiaron una vez en que "un Dios sin ira, introduciría a hombres sin pecado, en un reino sin juicio, mediante la ministración de un Cristo sin cruz". Pero no ha sucedido así.²⁹

En cuanto a la defensa de la dignidad humana, los protestantes mantuvieron posturas radicales. Frente a la pregunta ¿tiene el hombre algún valor?, estos escritores afirmaron que sí, y que este valor estaba fundamentado no por pertenecer a una raza determinada, ni por tener tal o cual color o bienes materiales, sino por el hecho de poseer la *imagen* del Dios cristiano.³⁰ Esto suponía que todo ser humano, de cualquier raza o color, compartía un origen común y una misma "imagen"; lo que ponía las bases para poder lograr una fraternidad de seres humanos que reconocen a los "otros" como iguales, ya que todos comparten un mismo origen divino.

Las bases de la fraternidad humana no están sometidas a contingencias y accidentes. Son bases trascendentales y eternas. Se apoyan en dos hechos cósmicos: una sola Paternidad divina y un solo Redentor "que se dió en rescate por todos". "No te

Prayers of the Social Awakening (1910), *Christianizing the Social Order* (1912), *A Theology for the Social Gospel* (1917) y *Los Principios Sociales de Jesús* (1916, 1a. edición en español 1947). Véase también Mathews Shailer, *Estudios de Socialismo Cristiano*, México, EL FARO, 1918.

²⁹ *Prefacio a la Teología Cristiana*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1984 (primera edición en inglés 1941), p. 11.

³⁰ Véase por ejemplo Alberto Rembao, *Meditaciones Neoyorkinas*, *op. cit.*, p. 120.

desprecies —decía Luis Vives— de tener tú por hermano a quien Dios tiene por bien tener por hijo".³¹

Desde este punto de vista se matiza el énfasis que algunos escritores protestantes tenían con respecto al ser humano en cuanto a su *doble responsabilidad*: frente a Dios y frente a la sociedad. El individuo humano fue considerado como parte inseparable de una realidad más grande: la sociedad. De esa pertenencia —escribía Alberto Rembao— ha surgido "una individualidad más rica y más fecunda, por más responsabilizada y más solidaria".³²

Este mismo concepto del hombre y de su compromiso con la realidad social llevó a decir a Pedro Gringoire en 1950 que "la democracia —ideal tan apreciado— viene a ser... la expresión social y política del principio cristiano de la fraternidad".³³ Esto quería decir para Gringoire que el individuo no era llamado en el cristianismo, ni a una práctica religiosa solitaria ni a una vida cotidiana alejada de los problemas y necesidades de la sociedad. Por el contrario, se esperaba del cristiano la responsabilidad personal: frente a Dios primeramente y, en segundo lugar, frente a la sociedad en medio de la cual cada cristiano vivía. Todo esto con el fin de construir sociedades donde los valores del evangelio mediaran todas las relaciones entre los hombres.

La religión "genuina" —afirmaba Rembao— que busca el Reino de Dios, pero que no confunde los valores de ese Reino con las

³¹ Pedro Gringoire, "Hacia el reinado de la fraternidad universal", en *Las Manos de Cristo*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1950, p. 41.

³² Alberto Rembao, *Meditaciones Neoyorkinas*, *op. cit.*, p. 154.

³³ Pedro Gringoire, "Hacia el reinado de la fraternidad universal", en *Las Manos de Cristo*, *op. cit.*, pp. 43-44.

ideologías en boga (fascismo, capitalismo, comunismo), es sinónimo de revolución. "¡Postura extraña fuera la del religioso de veras que revolucionario no fuese!", porque el religioso verdadero "tiene hambre de trastorno"; es decir, de cambiar las cosas "para hacerlas coincidir con la voluntad de Dios".³⁴

En este sentido, no acomodarse al mundo sino transformarlo radicalmente, era para Rembao un signo de la "verdadera religiosidad" a la que aspiraba y llamaba el cristianismo protestante:

Pues yo te digo más: que el religioso que no es revolucionario merece que lo cuelguen en forma inversa a la ortodoxa. Porque has de comenzar a darte cuenta de que esta religión de que hablamos no es asunto de persignarse, ni de confesionario, ni de abluciones de agua bendita, ni de salmodias, ni de novenas; esta religión es asunto como de magia... y milagro... y martirio... Es el comercio del yo con el infinito.³⁵

Esta perspectiva explica en parte su posición frente a los problemas del mundo, al mismo tiempo que muestra una comprensión de la religión no intimista ni cerrada a los problemas sociales. Característica que compartirán los escritores protestantes aquí mencionados a pesar de su pertenencia a las distintas iglesias del protestantismo histórico.

³⁴ "Meditaciones neoyorkinas", en *La Nueva Democracia*, febrero de 1936, p. 32.

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

CAPITULO 7

PROTESTANTISMO E IDENTIDAD NACIONAL

Compañeros, mi religión es la religión de la libertad, de la protesta, de la rebelión, de la reforma. El espíritu del protestantismo es el espíritu del verdadero liberalismo. Es la religión de los profetas, de los defensores de los oprimidos. Es la religión de Isaías, de Amos, la religión del Evangelio de Lucas y la religión de San Jerónimo. ...Emplazo a cualquiera de vosotros a examinar los frutos de mi religión en esta región mexicana. Puedo mencionar nombres de poderosos líderes revolucionarios de México que se educaron en esta o aquella escuela protestante. Os pido que me mostréis a un ministro protestante que esté explotando hoy al pueblo. Mostradme a uno que no esté contribuyendo a efectuar la redención de las clases más bajas, de las clases humildes.

Alberto Rembao
*LUPITA. Un relato de México
durante la revolución*¹

7.1 Una religión anglosajona

Desde el siglo XIX los protestantes latinoamericanos fueron seriamente criticados por promover una religión que se consideraba "ajena" a la cultural latina; y por ende, de su expresión hispanoamericana. Los argumentos que se utilizaron presentaban una visión del protestantismo ligado a los intereses norteamericanos en Hispanoamérica. Estas críticas

¹ Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1941.

tuvieron su origen tanto en sectores progresistas de la cultura latinoamericana, como en la jerarquía católica que mezclaba en su crítica tanto argumentos teológicos como políticos, presentando a estos disidentes religiosos como "punta de lanza" del imperialismo norteamericano y enemigos de la Iglesia y de la cultura católica.²

Un ejemplo de estas críticas en la primera mitad del siglo XX apareció en la revista peruana *Amauta* en diciembre de 1927, fundada por el famoso escritor marxista José Carlos Mariátegui; en ella, Dora Mayer de Zulen afirmaba: "el credo protestante es para nosotros un culto antinacionalista, un instrumento de conquista manejado por una raza extraña".³ En el mismo tenor, el escritor católico Constantino Bayle denunciaba la campaña que se preparaba en el mundo anglosajón con el propósito de lograr "la conquista espiritual de la América española; [así como] de arrancar, cueste lo que costare, la fe añeja, de demoler el edificio tradicional; entre las ruinas germinarán las sectas del libre examen".⁴

² Véase Constantino Bayle, *La Cruz y el Dólar. Propaganda protestante en la América española*, Madrid, Razón y Fe, 1930.

³ Dora Mayer de Zulen, "El problema de Hispano-América", en *Amauta*, (Lima), Año II, No. 11, diciembre de 1927, p. 62. Mariátegui fue amigo personal del misionero protestante Juan A. Mackay, fundador del Colegio San Andrés (hoy Anglo-Peruano) y en el que estudió su hijo primogénito. En este colegio protestante, fundado en 1916, realizaron labores docentes jóvenes que, pasado el tiempo, llegarían a ser figuras importantes de la cultura peruana como Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, Raúl Porras Barrenechea y Jorge Basadre. Sobre este tema véase John H. Sinclair, *Juan A. Mackay: Un escocés con alma latina*, México, CUPSA, 1990; José Carlos Mariátegui, *Correspondencia (1915-1930)*, tomo II, Lima, Amauta, 1984; Samuel Escobar, "La huella de Juan A. Mackay en la historia peruana", en Juan A. Mackay, *El Sentido de la Vida*, Lima, Ediciones Presencia, 1988, pp. 5-15; y Felipe Cossio del Pomar, *Víctor Raúl. Biografía de Haya de la Torre*, México, Editorial Cúltvra, 1961.

⁴ Constantino Bayle, *La Cruz y el Dólar. Propaganda protestante en la América española*, op. cit., p. 221.

De la misma manera, el Episcopado Boliviano alertaba a los católicos en 1948 de la presencia y proliferación del protestantismo que ponía en peligro la identidad latinoamericana.

Bien saben los protestantes que nuestra nacionalidad está entretejida con nuestro catolicismo y que el injerto de una herejía norteamericana, necesariamente forma un ambiente propicio para ulteriores incursiones sociales, mercantiles, etc.⁵

Más radical aún fue la crítica de un Cardenal de Río de Janeiro, que en 1930 afirmaba con respecto al Brasil:

Recordamos a los católicos brasileños que descristianizar a nuestra Patria por el neopaganismo o descatolizarla por el Protestantismo, es desnacionalizarla: es violentar el espíritu de sus tradiciones seculares, atacando al Brasil en las fuerzas vivas que cimentaron su nacionalidad; es peligro formidable que nos amenaza en nuestra propia unidad y existencia política.⁶

Esta crítica radical al protestantismo por su origen anglosajón fue promovida en un momento en el cual se discutía más ampliamente en los círculos intelectuales el problema de la "identidad latinoamericana". Frente a este cuestionamiento, los intelectuales protestantes recuperaron un hecho histórico olvidado: a saber, que el protestantismo había tenido también precursores y fundadores en los países latinos como España y

⁵ *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Boliviano con Motivo de la Propaganda Protestante*, Bolivia, s.f, 1948, p. 12.

⁶ Citado en *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino sobre la Propaganda Protestante*, Buenos Aires, Junta Central de la Acción Católica Argentina, 1945, p. 26.

Francia. Para los protestantes, la pregunta no era solamente ¿qué significaba ser latinoamericano?, pregunta que se planteaba ya en los ambientes intelectuales seculares,⁷ sino también, ¿qué significaba ser protestante y latinoamericano al mismo tiempo en una cultura católica?

La recuperación histórica de la herencia latina del protestantismo europeo sirvió de base para el desarrollo de una identidad cristiana que pretendía ser "reformada" y "latinoamericana" al mismo tiempo. Para esto, algunos escritores de las iglesias protestantes iniciaron un esfuerzo por afianzar la conciencia sobre la también paternidad latina del protestantismo europeo, así como la necesidad de que los latinoamericanos tomaran el liderazgo en sus manos. Esta empresa, que se proponía no sólo cambios mentales sino también administrativos en la dirección de estas iglesias, fue apoyada por algunos misioneros protestantes extranjeros. Uno de ellos, el escocés Juan Ritchie, fundador de la Iglesia Evangélica Peruana, escribía en 1919 sobre la necesidad urgente de que los protestantes latinoamericanos tomaran en sus manos la dirección de las iglesias y organismos protestantes, y que los misioneros extranjeros les dejaran el campo libre en los puestos de dirección.⁸

Esta forma de pensar no paternalista de algunos misioneros ligados al Comité de Cooperación en América Latina, organismo que

⁷ Véase Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (primera edición 1965). "Y era partiendo de esta conciencia, signo de la más alta madurez de la América Latina, que Alfonso Reyes dice a los representantes de la cultura europea: 'Hemos alcanzado la mayoría de edad'. Esto es, nos conocemos y tenemos ya conciencia de nuestras posibilidades y nuestra realidad. 'Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros'. Para tomar conciencia de esa realidad, de la realidad propia del hombre de esta América, se realiza una intensa labor tendiente a desentrañar el sentido de su historia. ...Y por otro lado, se hacen preguntas sobre el ser del hombre de esta América, sobre sus posibilidades e impedimentos." (pp. 446-447).

⁸ Juan Ritchie, "La necesidad suprema", en *El Cristiano*, (Lima), febrero de 1919, p. 209.

promovía la colaboración de las iglesias evangélicas, fue importante para una generación que veía la *latinización* del protestantismo como una prioridad en los años treinta y cuarenta. El Congreso protestante de la Habana, Cuba, de 1929, había escuchado voces que se manifestaron en el sentido de que la Iglesia evangélica no sería "popular" y "trascendente" en Latinoamérica "hasta que no se haya 'latinizado': adquiriendo normas y caracteres de acuerdo con el pueblo al cual se pretende salvar y servir".⁹ Tocó, pues, a esta generación de pensadores evangélicos tomar conciencia de su "mayoría de edad" en un momento en el que se les cuestionaba por mantener nexos con agrupaciones religiosas extranjeras, principalmente norteamericanas, y por promover intereses contrarios a los países latinoamericanos.

Uno de los escritores protestantes más lúcidos de esta época, el chihuahuense Alberto Rembao, exsoldado orozquista y descendiente de una de las familias magonistas más importantes en Chihuahua, escribía en 1949 que aunque todavía se podían encontrar misioneros extranjeros en las iglesias protestantes, "el hecho cultural religioso, palpable y tangible es que ya se es protestante en español. El mensaje ya brota del suelo".¹⁰ Varios años después agregaría: "el protestante iberoamericano puede hablar ya de 'la religión de sus padres, y de sus abuelos'".¹¹ La lógica de esta argumentación iba en el sentido de que el protestantismo

⁹ Gonzalo Báez-Camargo, *Hacia la Renovación Religiosa en Hispano América*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1930, p. 135. Este libro es el informe del Congreso protestante de la Habana, Cuba, de 1929, escrito por el que fue también presidente del evento.

¹⁰ Alberto Rembao, *Discurso a la Nación Evangélica*, Buenos Aires, La Aurora, 1949, p. 15.

¹¹ Alberto Rembao, "La realidad protestante en la América Latina". en *Pneuma. Los Fundamentos Teológicos de la Cultura*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1957, p. 199.

no podía seguir siendo considerado como algo exótico y exógeno, pues formaba ya parte de la realidad e historia espiritual de América Latina.

7.2 El origen latino del protestantismo

El debate sobre la raíz cultural del origen del protestantismo y del catolicismo fue rico en argumentaciones. Mencionaremos aquí algunas de ellas.

Por un lado, estaba la idea que afirmaba que el protestantismo era una religión anglosajona y expresión de esa cultura; y por otro, que el catolicismo era la expresión auténtica del alma hispanoamericana. Esta diferencia, fundamental para un escritor católico como Toribio Esquivel Obregón, significaba que el protestantismo era radicalmente "inadaptable al alma hispanoamericana"¹² y, por lo tanto, con ningún "futuro" en la cultura latinoamericana considerada ontológicamente fundada en el catolicismo. El argumento de esta crítica significaba también que se excluía todo otro intento de fundamentar la identidad latinoamericana fuera del catolicismo, crítica que se extendía no sólo a los protestantes, sino a todos los no católicos que en Latinoamérica promovían perspectivas del mundo contrarias a la ortodoxia de la Iglesia católica.

Por su parte, y ante estas críticas, los pensadores protestantes iniciaron una recuperación histórica que introdujo al debate varios elementos. En 1937 Alberto Rembao polemizaba con el peruano Luis Alberto Sánchez aclarándole que el protestantismo no era "sajón", como

¹² Toribio Esquivel Obregón, "La propaganda protestante en México a la luz del derecho internacional y el más alto interés de la nación", en Gabriel Méndez Plancarte y otros, *El Protestantismo en México*, México, Buena Prensa, 1946, p. 173.

había sugerido éste último en un artículo.¹³ Para Rembao, el argumento de que el protestantismo tenía un origen anglosajón carecía de fundamento histórico. "¡Ah —exclamaba el autor chihuahuense—, cuando nos demos cuenta de que los místicos españoles y don Juan de Valdés son más responsables de la rebelión luterana que el mismo Martín Lutero!".¹⁴ Once años después, en su libro *Discurso a la Nación Evangélica*, Rembao ampliaba este argumento diciendo:

Hay en el protestantismo un común denominador de cultura laica y libertad democrática, que lo "desajoniza", que lo hace universal; porque de verdad es universal; porque florece primero entre sajones por motivos accidentales; bien pudo haber surgido en España, y estuvo a punto de hacerlo a través de los místicos del Siglo de Oro, cuyo espíritu fue sabiamente sofocado por la Contrarreforma de Ignacio de Loyola en el Concilio de Trento. El protestantismo es, antes que todo, espíritu: espíritu que se esgrime de acuerdo con los vasos particulares que lo contienen.¹⁵

Para Rembao, el espíritu protestante era ente todo un sinónimo de libertad; esto explicaba para él el hecho de que cuando en el siglo XIX llegaron a la "América hispánica" los primeros misioneros de la "América sajónica", ésta ya estaba saturada del espíritu del "protestantismo laico, cultural, democrático, amante de la libertad; vale decir, que ya había en nuestras tierras cientos y miles de protestantes que

¹³ Alberto Rembao, "Protestantismo y religión. Carta a Luis Alberto Sánchez", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1937, p. 8.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Discurso a la Nación Evangélica*, Buenos Aires, La Aurora, 1949, p. 79.

sin ser evangélicos bautizados, sin pretender ser cristianos a la usanza de la Reforma, se sentían orgullosos de llamarse protestantes en cuento ciudadanos del mundo del progreso y de la libertad. Ellos fueron los liberales que recibieron con los brazos abiertos a aquellos buenos 'yanquis' que al llegar levantaban con cada capilla una escuela..."¹⁶

Algunos de estos argumentos encontraron eco en los asistentes a la "Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana" (CELA I) celebrada en Buenos Aires en 1949, evento para el cual Alberto Rembao escribió el ensayo citado anteriormente, y a la que concurren líderes de las iglesias protestantes de todo el continente. En el documento final producto de esa reunión continental, se afirmó:

Como latinoamericanos, no podemos olvidar que somos herederos de la tradición evangélica de la España de tiempos pasados, la de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, que en el siglo XVI nos dieron la versión castellana de la Biblia que aún meditamos en nuestros hogares y templos...¹⁷

En esta Primera Conferencia Evangélica de 1949 se tuvo un interés especial por tratar el tema del origen latino del protestantismo, para lo cual se solicitó a varios escritores protestantes el desarrollo de éste tópico. Así lo dejó registrado el escritor puertorriqueño Angel M.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹⁷ *El Cristianismo Evangélico en la América Latina*, Buenos Aires, La Aurora, 1949, p. 10. Esta versión de la Biblia, conocida como "Reina-Valera", fue traducida al castellano por Casiodoro de Reina y publicada en 1569. En 1602 fue revisada por Cipriano de Valera, y es hasta el día de hoy la versión más usada en las comunidades protestantes en Latinoamérica. Véase Hazael T. Marroquín (compilador), *Versiones Castellanas de la Biblia*, México. Casa de Publicaciones "El Faro". 1959.

Mergal en su libro *Reformismo Cristiano y Alma Española*,¹⁸ donde manifestaba que su interés por este tema no era sólo por la solicitud que le hacían los organizadores del evento, sino que ya venía trabajando en él por considerarlo de suprema importancia para los protestantes latinoamericanos. Para Mergal, el hecho de que la Reforma protestante no hubiera prendido en España se explica básicamente por el terror social que impuso la Inquisición española con sus procesos y sus castigos públicos, y no porque culturalmente el protestantismo fuera algo ajeno y extraño al alma española. Varios libros fueron escritos por los protestantes para rescatar la historia de los reformadores españoles y cómo las ideas reformistas fueron también abrazadas y vistas con simpatía por importantes hombres de la cultura española. Algunos de estos trabajos son: *Discurso a la Nación Evangélica* de Alberto Rembao;¹⁹ *El Otro Cristo Español* de Juan A. Mackay;²⁰ *Reformismo Cristiano y Alma Española* de Angel M. Mergal;²¹ *Versiones Castellanas de la Biblia* de Hazael T. Marroquín;²² y *El Destino de los Pueblos Ibéricos* de Juan Orts González,²³ etc.

Esta recuperación histórica de los "precursores" del pensamiento protestante en la cultura latina no se ocupó sólo de España. En el debate apareció también la figura imponente del francés Juan Calvino,

¹⁸ Angel M. Mergal, *Reformismo Cristiano y Alma Española*, Argentina. La Aurora, s.f., p. 7.

¹⁹ Buenos Aires, La Aurora, 1949.

²⁰ México, Casa Unida de Publicaciones, 1952.

²¹ Argentina, La Aurora, s.f.

²² México, Casa de Publicaciones "El Faro", 1959.

²³ Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1932.

reformador latino que para Alberto Rembao había sido tan o más importante que Lutero en el conflicto con Roma y en la consolidación de la Reforma protestante. Para Rembao, afirmar que el protestantismo era alemán y, por lo tanto, anglosajón, significaba "magnificar desproporcionalmente al enorme procesado de Worms"²⁴ Martín Lutero.

Se quiere decir que las raíces hispánicas de la cultura evangélica [protestante] calan más hondo en la historia quizás que las alemanas; porque ha habido siempre, si bien *sub rosa*, una España evangélica al modo nuestro protestante que se esgrime para comenzar aún desde antes de que hubiera España.²⁵

Por su parte, Juan Orts González, español de nacimiento emigrado a México y después a Nueva York para ser el redactor desde 1920 de la revista protestante *La Nueva Democracia*, escribió trabajos muy documentados sobre los intentos de reforma religiosa en España; intentos que fueron frenados o ahogados en sangre por la Inquisición.

En respuesta a la publicación del libro del jesuita Camilo Crivelli, *Los Protestantes y la América Latina*,²⁶ en el que se hacía una dura crítica al protestantismo, Juan Orts escribió un artículo donde señalaba que si el autor de esa obra conociera más a fondo los muchos intentos de Reforma que había habido en España misma a comienzos del siglo XVI, antes de la reforma luterana, así como la cantidad de personas

²⁴ Alberto Rembao, "Protestantismo y Religión. Carta a Luis Alberto Sánchez", *op. cit.*, p. 8.

²⁵ Alberto Rembao, "Los factores culturales en la actual situación de la obra evangélica", en *La Nueva Democracia*, enero de 1963, p. 68.

²⁶ Isola de Liri, Macioce y Pasani. 1931.

cultas que habían simpatizado con ella, carecería de bases para afirmar "que el protestantismo es algo exótico y extranjero para el alma ibérica".²⁷ Como ejemplos de estas simpatías en España, Juan Orts publicó en 1932 varios artículos en la revista *La Nueva Democracia* para mostrar que las ideas heterodoxas estuvieron presentes desde el pasado en España en autores tan importantes como Juan Vives y Miguel de Cervantes Saavedra, el autor de *El Quijote de la Mancha*.²⁸

Los argumentos principales de Juan Orts fueron en el sentido de que los ideales de los místicos españoles estaban en el fondo más cerca de los principios de la Reforma protestante que de la Contrarreforma católica promovida por los jesuitas. La obra más importante y más documentada que escribió este escritor de origen español para desartollar sus argumentaciones, se publicó el mismo año que sus artículos anteriores, 1932, con el título *El Destino de los Pueblos Ibéricos*.²⁹ Uno de los objetivos de este libro, según lo declaraba él mismo en una carta enviada a Miguel de Unamuno junto con un ejemplar de su obra, es el mostrar "que nosotros iniciamos la Reforma antes de Lutero, Reforma que por muchos aspectos era más cristiana y concordante, puesto que trataba de armonizar la razón y la fe, la libertad y la gracia, cuando Lutero y Calvino siempre creyeron que lejos de poderse armonizar, estaban en absoluto conflicto".³⁰

²⁷ Juan Orts González, "Ecuanimidad y medida pontificia", en *La Nueva Democracia*, octubre de 1932, p. 25.

²⁸ Véase por ejemplo Juan Orts González, "La heterodoxia de Juan Vives", en *La Nueva Democracia*, junio de 1932, pp. 13-14; de él mismo, "La Heterodoxia de Don Miguel de Cervantes", *La Nueva Democracia*, julio de 1932, pp. 9-10, 31-32.

²⁹ Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1932, p. 461.

³⁰ Carta de Juan Orts González a Miguel de Unamuno, 29 de agosto de 1932.

En este libro, Juan Orts argumentaba que si un imaginario asiático hubiera podido trasladarse a Europa a mediados del siglo XV y XVI, y sopesar los factores sociales, culturales y religiosos de Alemania, Francia, España, Portugal e Italia, así como ser testigo de los esfuerzos de los europeos por una gran Reforma religiosa y un movimiento como el Renacimiento, y se le hubiera preguntado: "¿en qué naciones crees tú que el Renacimiento y la Reforma van a florecer, prosperar y consolidarse más y mejor?, hubiese contestado sin vacilación y marcado énfasis: en España y Portugal, y por comunicación y extensión en las Españas de América".³¹ Esta respuesta tenía en el siglo XV cierto sustento según Juan Orts. Y agregaba, "Hasta mediados del siglo XVI, España y Portugal [estaban] a la cabeza de Europa en cultura y civilización".³² Como un ejemplo de esto, el autor hacía referencia al hecho de que en la segunda mitad del siglo XV se fundaron en España más universidades (siete) que en ningún otro país europeo: Barcelona 1499, Zaragoza 1474, Palma de Mallorca 1483, Sigüenza 1489, Alcalá de Henares 1499, Valencia del Turia 1500 y Sevilla 1504.³³ Mientras que en Italia e Inglaterra ninguna, en Portugal tres, y en Francia tres (Valencia de Francia 1459, Nantes 1460, Bourges 1464). En medio de ese desarrollo de la vida universitaria en España en el siglo XV, y que era para el autor una muestra del importante clima cultural, Juan Orts se preguntaba: "¿Qué malas orientaciones políticas frustraron estos esperados y justificados resultados? ¿Qué maléfica influencia religiosa cambió nuestra alma colectiva e hizo de España una nación aborrecida por su espíritu inquisitorial que agotó casi por completo nuestros mejores

³¹ *Ibid.*, p. 103.

³² *Ibid.*, pp. 103-104.

³³ *Ibid.*, p. 104.

ingenios e hizo de otros grandes hipócritas?".³⁴ La respuesta a esta interrogante lo remitía al movimiento de Contrarreforma, cuyo triunfo había impedido que las ideas reformadas echaran raíces en los pueblos dominados por la corona española. La historia de las medidas sanitarias que la Inquisición impuso en América es de sobra conocida. De ahí que para Juan Orts, como para muchos protestantes, la América española había sido una víctima más de la Contrarreforma, privando a estas tierras de las ideas del cristianismo reformado y de valores como la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia que habrían de jugar un papel muy importante en la fundación del mundo moderno.³⁵

Esta visión crítica de la cultura española y la necesidad de una Reforma religiosa en España era compartida también por uno de los escritores más admirado por muchos de los intelectuales protestantes latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX: Don Miguel de Unamuno. En una carta dirigida a José Ripoll, pastor de la Iglesia presbiteriana de Santa Clara, Cuba, Unamuno le manifestaba su convicción de que hacia falta una Reforma religiosa en Hispanoamérica. "Una reforma nuestra —agregaba Unamuno—; indígena, española, no de traducción, pero que fuera a nosotros lo que la Reforma del siglo XVI fue a los países germánicos, escandinavos y anglosajones. Hay que cristianizar a España, donde aun persisten las formas más bajas del paganismo, sancionadas, de ordinario, por la Iglesia".³⁶ En su

³⁴ *Ibid.*, pp. 104-105.

³⁵ Esta misma idea fue sostenida por el escritor mexicano y premio Nobel de literatura Octavio Paz. Paz planteaba que los latinoamericanos son hijos de la "Contrarreforma", lo que explicaría en parte algunos de sus rasgos culturales creados durante los últimos cinco siglos por el clima particular de represión que creó la Contrarreforma en Hispanoamérica en contra de todo tipo de ideas contrarias a la Iglesia dominante.

³⁶ Reproducida en *El Cristiano*, octubre de 1916, pp. 162-163. Revista peruana dirigida por Juan Ritchie, fundador de la Iglesia Evangélica Peruana (IEP).

evaluación de la situación espiritual de España, Unamuno criticaba la intolerancia que permeaba el ambiente cultural,

...y sobre todo, el miedo a la verdad, el miedo a afrontar el misterio, el miedo a pensar por sí. Se ha acostumbrado aquí a las gentes a que tomen todo hecho, y solo piden dogmas, formulas, recetas. Me decía uno: "Yo no quiero saber de medicina, ni donde tengo el hígado, ni para qué me sirve, porque eso me haría aprehensivo; ahí está el médico, que lo estudió y me cure o me mate. Tampoco quiero inquietarme en averiguar lo que haya de Dios, de Cristo y de otra vida; el meterme en esas honduras, sólo me trae desasosiegos, y necesito mi tiempo para ganarme la vida; ahí está el cura, que lo estudie él, pues se le paga para eso, y lo que él me diga, bien está". Y le dije: "Está usted podrido de pies a cabeza". La buena nueva en España se reduce a estas palabras: ¡No deleguéis! Porque aquí se delega todo, y domina la anarquía porque nadie se toma el trabajo de mandar racionalmente.³⁷

La relación de Unamuno con pastores y escritores protestantes en América Latina empieza a ser recientemente investigada.³⁸ Como ya lo mencionamos, varios de los escritores protestantes de la primera mitad del siglo XX manifestaron una gran simpatía por el escritor español con cuyo pensamiento cristiano se sentían identificados. Es el caso, entre otros, de Juan A. Mackay, quien se declaraba un discípulo del exrector

³⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁸ Véase la interesante colección de cartas "Miguel de Unamuno, Juan Mackay y *La Nueva Democracia*. Epistolario" en la revista peruana *Epoca. Revista de Historia Eclesiástica*, Año 1, No. 2, junio de 1996, pp. 23-42. Algunas otras cartas aparecen en la sección de anexos al final de este trabajo.

de la Universidad de Salamanca, así como de Juan Orts González, primer editor de *La Nueva Democracia*, revista a través de la cual dio a conocer el pensamiento del escritor español en los países donde circulaba.

Según una carta de Juan Orts fechada el 29 de diciembre de 1928, y dirigida a Unamuno, éste le manifestaba que los organizadores del congreso protestante de 1929 que se realizaría en la Habana, Cuba,

...quisieran invitarlo para que diera unas conferencias en el Congreso de Obra Cristiana que se espera se celebre a últimos del próximo junio. Ojalá que Ud. —agregaba Orts González— pueda aceptar la invitación y que el gobierno cubano no se oponga a que Ud. visite Cuba. Hay ciertos gobiernos tan serviles que son capaces de todo, incluyendo negar la admisión a hombres cultos y lumbreras que pudieran orientar como nadie a los pueblos de habla española.³⁹

Aunque la participación de Unamuno en el Congreso de la Habana no se concretizó, el haberlo considerado como uno de los posibles conferencistas —según Juan Orts— es de gran interés histórico; pues denota un mínimo de identificación con las ideas religiosas del exrector de la Universidad de Salamanca.

³⁹ Carta de Juan Orts González a Miguel de Unamuno del 29 de diciembre de 1928. Archivo Miguel de Unamuno, Universidad de Salamanca, España. Copia proporcionada por el historiador peruano Tomás Gutiérrez.

7.3 Protestantismo y cultura latinoamericana

La existencia en una cultura que definía su identidad sólo a partir de lo religioso católico colocó a los protestantes hispanoamericanos en una situación conflictiva. ¿Cómo definir su identidad nacional negando su base ontológica, la catolicidad? Como ya lo mencionamos, los protestantes no solamente rescataron la herencia latina del protestantismo (lo cual respondía a la acusación que se les hacía de ser una religión "exógena" y "ajena" al alma latina de la cultura hispanoamericana), sino que también afirmaron su herencia liberal, la cual los articulaba desde el siglo XIX a los movimientos liberales que habían jugado un papel muy importante en la construcción de los países latinoamericanos.

En el caso de México, y como una respuesta al clima de intolerancia antiprotestante que se promovía en la década de los años treinta en el que se acusaba a los protestantes de antipatriotas y enemigos de la "cultura nacional", estos recurrieron a la historia de México para que fuera ella finalmente la que los juzgara. ¿De que lado estuvieron los protestantes en los momentos que se decidía o estaba en peligro el futuro de la nación mexicana?, ¿qué posición tomaron frente al movimiento revolucionario de 1910 el cual buscaba la redención social de los mexicanos?, ¿qué postura asumieron ante la invasión norteamericana en México y otros países del continente? Frente a estos y otros cuestionamientos los protestantes mexicanos contestaban:

Por nuestra tradición histórica y por nuestros postulados sociales, declaramos categóricamente y de una vez por todas, que no hemos estado, ni estamos, ni podremos estar nunca dentro de las filas de la reacción. El espíritu de nuestro movimiento es de constante superación, como la vida misma; de infatigable lucha

por el bien y por la justicia, como lo ejemplifica nuestro maestro. Estamos listos a aportar nuestro modesto contingente en todo cuanto signifique la dignificación y el mejoramiento de nuestro pueblo, muy especialmente en los aspectos morales de la reconstrucción nacional.⁴⁰

Este problema de la identidad nacional y cultural, alcanzaba no solo a los protestantes en Latinoamérica, sino también a todos aquellos no católicos de la más variada tendencia ideológica y política. Una pregunta que se planteaba, en el caso de México, era: ¿Se puede ser mexicano sin ser católico?, y más aún, ¿se puede ser mexicano sin ser guadalupano? Para los protestantes la respuesta era que sí, y el problema se resolvía para ellos sacándolo del ámbito de lo religioso. acaparado éste por la tradición y la cultura católica vista como un elemento fundante. Para estos disidentes religiosos, la tradición liberal y el laicismo daban un nuevo soporte a la identidad nacional de todos aquellos (protestantes y no protestantes) que por una u otra razón no se consideraban católicos.

La recuperación histórica del origen latino del protestantismo dió a los protestantes latinoamericanos nuevos elementos los cuales usaron en sus debates públicos. Si el protestantismo había tenido precursores y fundadores en los países latinos, significaba, también, que era una religión perfectamente adaptable al "alma latina" tanto como el catolicismo.

La perspectiva de los obispos católicos que identificaban la identidad nacional con la religión católica, era acorde con la expresada

⁴⁰ *El Cristianismo Evangélico en México. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales*, México. Comité Ejecutivo del Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, 1934, p. 38.

por Félix Palavicini, quien en la Asamblea Constituyente de 1917 en México criticaba a los protestantes denunciándolos por ser enemigos de la "religión nacional", que para él daba coherencia y unidad a la nación.⁴¹ Palavicini planteaba que eran tres las "características esenciales" que formaban una nacionalidad: la raza, la lengua y la religión.⁴² Al no compartir la religión, los mexicanos protestantes eran colocados en una situación paradójica que ponía en duda su identidad nacional, su "mexicanidad", y en un sentido más general su "latinoamericanidad".⁴³ Los protestantes, por su parte, afirmaban que la unidad nacional no tenía nada que ver con la unidad religiosa y que era falso que la segunda fuera una condición indispensable de la primera.

En congruencia con su espíritu nacionalista y patriótico, muchos protestantes tomaron posiciones de solidaridad latinoamericana y de crítica a las políticas intervencionistas e imperialistas del gobierno norteamericano en Latinoamérica. Uno de los proyectos más importantes a través del cuál los protestantes promovieron dicha solidaridad fue el Comité de Cooperación en la América Latina y su revista *La Nueva Democracia*. Esta publicación, fundada en 1920, fue una de las primeras revistas latinoamericanistas que se crearon en el continente americano (previa a la conocida revista *Cuadernos Americanos*). En su primer número, los editores dejaban constancia del objetivo de la publicación protestante:

⁴¹ *Congreso Constituyente 1916-1917. Diario de Debates*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 704ss

⁴² *Ibid.*, p. 5.

⁴³ Alberto Rembao, *Pneuma. Los fundamentos teológicos de la cultura*, op. cit.

Venimos a ocupar un lugar que nadie ha ocupado, que sepamos, en el pasado. ¿Nuestro objetivo principal? Hacer de nuestra Revista una tribuna pública en la que los ideales, en parte latentes, del Continente Americano, vengan a exteriorizarse y a cristalizarse en formas públicas; y todo ello encaminado, no a subordinar la civilización Latino-Americana a la civilización Anglo-Sajona, o viceversa; sino todo lo contrario, para tratar de demostrar en qué puntos pueden ambas civilizaciones completarse y perfeccionarse, por compenetración e influencias mutuas.⁴⁴

Un comentario sobre esta publicación hecho en 1972 por el escritor peruano Luis Alberto Sánchez, da elementos para comprender la importancia que esta llegó a tener:

La Nueva Democracia era un mensuario en el que el pensamiento libre de América, de la juventud americana, encontraba un asilo que no tenía en otras partes, ahí se podía expresar libremente y controvertidamente todo tipo de ideas. Colaborábamos muchos ahí, y no colaborábamos por el estipendio que era realmente muy malo, cuando era, a veces llegaban a ser 5 dólares que se pagaban tarde y mal. Porque el periódico no era lucrativo, era un periódico de convicción, un periódico de exposición de ideas.⁴⁵

Entre los colaboradores protestantes y no protestantes con los que llegó a contar esta revista se encuentran: Alfredo Palacios, Manuel

⁴⁴ "Editorial", *La Nueva Democracia*, No. 1, enero de 1920, p. 1.

⁴⁵ Luis Alberto Sánchez, "John A. Mackay y el Anglo-Peruano", en revista *Leader*, (Lima), diciembre de 1972, p. 52.

Ugarte, Francisco Romero, Fernando Ortíz, Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, Mauricio Magdaleno, Pedro de Alba, Mariano Picón-Salas, Juan Marinello, Germán Arciniegas, Guillermo Korn, Alberto Zum Felde, Augusto Arias, Luis Farré, Arturo Capdevilla, Jorge Manach, Max Henríquez Ureña, Alfonso Caso, Rafael Heliodoro Valle, Alejandro Sux, Felipe Cossío del Pomar, Mario Llerena, J. Vargas Díez-Canseco, Alfredo González-Prada, Gilberto Freyre, Arturo Uslar-Pietri, Amanda Labarca, Margarita Robles, Elena Arizmendi, etc. En su primer comité consultor aparecen los nombres de José Vasconcelos, Gabriela Mistral, Manuel Gamio, Federico de Onís, Aarón Sáenz, Tulio Cestero y Juan R. Uriarte, entre otros.

Uno de los colaboradores más importantes y permanentes de *La Nueva Democracia* fue el escritor mexicano Alfonso Reyes. Más de 80 artículos de Reyes fueron publicados en la revista protestante entre 1939 y 1959. Publicación en la cual empezó a escribir por invitación expresa del misionero Samuel G. Inman, primer director de la revista y primer Secretario General del Comité de Cooperación en la América Latina.⁴⁶

Algunas publicaciones católicas de la época dan constancia de cómo era percibida *La Nueva Democracia* y su segundo director, el chihuahuense Alberto Rembao. En 1962, el sacerdote jesuita Pedro Rivera, describía a Rembao como un "espíritu universalista y abiertamente liberal", quien a través de la revista ejercía "un influjo nada despreciable entre el elemento culto de nuestra sociedad".⁴⁷ Un año después, el jesuita Prudencio Damboriena publicaba un libro con el título *El Protestantismo en América Latina*,⁴⁸ en el que presenta a *La Nueva*

⁴⁶ Véanse algunas cartas de Reyes-Inman-Rembao en la sección de anexos de este trabajo.

⁴⁷ Pedro Rivera, s. j. *Instituciones Protestantes en México*. México, Jus, 1962. p. 37

⁴⁸ Tomo I, Madrid, FERES, 1963.

Democracia como un espacio "que abre sus páginas a muchos intelectuales Sudamericanos que, sin aceptar los postulados de la Reforma, encuentran allí ocasión de acusar a la Iglesia Católica".⁴⁹

Uno de los muchos colaboradores de la revista, el escritor mexicano Andrés Iduarte, y quien había sido profesor de la Universidad de Columbia en Nueva York, nos ha dejado uno de los pocos testimonio que se conocen sobre el círculo de amigos que frecuentaba la casa del director Alberto Rembao en los años cuarenta y cincuenta.

Su casa [en Nueva York] era concurrida por el núcleo mexicano más auténtico. Allí convivíamos, en cenas tan sabrosas como sencillas, mexicanos, hispanoamericanos y españoles de todos los matices, desde el liberalismo hasta la extrema izquierda. Alfonso Reyes, Pedro de Alba, Rufino Tamayo, Rafael Heliodoro Valle, Ermilo Abreu Gómez, Jorge Manach, Raúl Roa, Fernando Ortíz, Federico de Onís, Tomás Navarro, Fernando de los Ríos, Luis Alberto Sánchez, Germán Arciniegas, Mariano Picón-Salas, Arturo Uslar Pietri...⁵⁰

La identificación de los intelectuales protestantes con la cultura latinoamericana parece haber sido compartida en los años veinte y treinta por sectores del liderazgo evangélico en Latinoamérica. En el congreso protestante de la Habana, Cuba, de 1929, hubo manifestaciones en el sentido de que era necesario que éste se terminara de "latinizar"

⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁰ Andrés Iduarte, *Familia y Patria*, México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1975, p. 197. Véase también del mismo autor: *Semblanzas*, México, Joaquín Mortiz, 1984, pp. 69-85.

"adquiriendo normas y caracteres de acuerdo con el pueblo al cual se pretende salvar y servir".⁵¹

El llamado para contextualizar y arraigar al protestantismo entre las masas, incluía también la propuesta de que el liderazgo de estas iglesias se dejara del todo en manos de los nacionales. Esto fue impulsado por algunos misioneros, como el escocés John Ritchie quien en 1919 escribía desde el Perú:

El misionero extranjero, si bien necesario por ahora a las iglesias protestantes, es un mal. Hay que hacer todo el esfuerzo para remplazarle en el pastorado por elementos nacionales, y reducir su contribución personal a la enseñanza. en el seminario y la dirección de las diversas instituciones relacionadas con las iglesias.⁵²

Todo esto ayudó para que durante la primera mitad del siglo XX se consolidaran las primeras iglesias nacionales en América Latina, de corte protestante, y resurgiera un liderazgo nacional que ha sobrevivido desde entonces en medio de la cultura católica. Después de más de cien años de historia institucional, el protestantismo ha pasado a formar parte de la diversidad cultural latinoamericana y una expresión más de su pluralidad religiosa.

⁵¹ Gonzalo Báez-Camargo, *Hacia la Renovación Religiosa en Hispanoamérica*. México, Casa Unida de Publicaciones, 1930, p. 135

⁵² Juan Ritchie. "La necesidad suprema", en *El Cristiano*. (Lima), febrero de 1919. p 209.

CONCLUSIONES

Las ideas protestantes en América Latina tienen en nuestro continente una larga historia. Aunque de manera limitada, esta forma de pensamiento estuvo presente durante la Colonia, y no es sino hasta después de su derrumbe en el siglo XIX que se crearon condiciones políticas y sociales que permitieron el arraigo de las nuevas ideas.

La introducción de estas ideas se dio a través de por lo menos cuatro formas: 1) inmigrantes y viajeros europeos que portaban las nuevas doctrinas; 2) Biblias y libros de autores protestantes que ingresaron clandestinamente a Hispanoamérica a pesar del cordón sanitario que la Inquisición estableció para salvaguardar a las colonias de la herejía luterana; 3) hispanoamericanos que en sus viajes por Europa o Estados Unidos entraron en contacto con el cristianismo reformado y regresaban portando las nuevas creencias; y 4) misioneros extranjeros que las difundieron en los varios países hispanoamericanos.

Aunque de manera clandestina, las ideas protestantes que circularon durante la colonia precedieron en el tiempo a la llegada de los primeros organismos misioneros protestantes que arribaron durante la segunda mitad del siglo XIX. Representantes de estas instituciones pisarán suelo hispanoamericano sólo después que las revoluciones de Independencia habían triunfado y que la tolerancia religiosa iba ganando terreno en las nuevas repúblicas. Desde entonces, la sobrevivencia y desarrollo de las ideas protestantes en el siglo XIX y principios del XX estuvo ligado a la historia del liberalismo, especialmente de sus tendencias más radicales y anticlericales. Esto nos exige diferenciar

claramente entre la historia institucional y la no-institucional del protestantismo latinoamericano.

En este sentido, es importante caracterizar dos momentos de la historia del protestantismo en Latinoamérica: el primero de ellos se sitúa antes de la llegada de las instituciones protestantes que en general, y como ya lo mencionamos, comienzan a establecerse en el continente en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX: durante el segundo momento, se da el proceso de establecimiento y organización institucional de las distintas iglesias del protestantismo histórico (presbiterianos, luteranos, bautistas, metodistas, congregacionales, cuáqueros, anglicanos, etc.). Este segundo momento se divide también en dos etapas importantes: 1) una primera donde la vida de estas iglesias está controlada casi exclusivamente por los misioneros extranjeros de las distintas denominaciones, y 2) una segunda en la que emerge la generación de protestantes latinoamericanos que empiezan a tomar en sus manos el liderazgo y la organización de las nuevas iglesias. A este último momento, por ejemplo, corresponde el surgimiento de las primeras iglesias nacionales en Latinoamérica de corte protestante: La Convención Nacional Bautista de México, la Iglesia Metodista Mexicana, la Iglesia Nacional Presbiteriana, así como la Iglesia Evangélica Peruana, por mencionar sólo algunos casos.¹

A este período de "transición" y "latinización" del liderazgo protestante, como se planteó en los años veinte y treinta, perteneció la generación de escritores a los que hemos hecho referencia en este trabajo. Esto nos permite entender mejor algunos de sus énfasis, así como la valorización que hicieron de la cultura latinoamericana.

¹ Un eje de análisis que sobrepasó los objetivos de este trabajo tiene que ver con aquellas iglesias evangélicas, pentecostales y no pentecostales, que fueron fundadas por latinoamericanos portadores de las doctrinas protestantes y sin la participación de extranjeros.

Valorización que fue crítica a la influencia católica por considerar que el cristianismo que esa Iglesia había traído de España no correspondía totalmente con el de los evangelios.

Hemos intentado en este trabajo introducir al *corpus* de ideas que se generaron en el seno de las comunidades protestantes en América Latina. La historia de esta forma de pensamiento, con una inspiración religiosa cristiana-protestante, es ya parte integrante de la historia del cristianismo en Latinoamérica; pero también, del pensamiento heterodoxo en general, cuya historia está todavía por reconstruirse.

Los escritores que nos ocuparon en esta investigación compartieron varias características. La primera de ellas tiene que ver con la herencia de lo que los historiadores han llamado el "protestantismo histórico", ligado a las ideas de libertad de conciencia, libertad religiosa y el sacerdocio universal de los creyentes, etc. Algunos de sus énfasis (su liberalismo político, su interés por la elevación cultural de las masas y su promoción de las enseñanzas de la Biblia, etc.) les colocaba en constante conflicto con la cultura tradicional católica. De ahí que la lucha por la libertad religiosa y de pensamiento haya sido fundamental para estos escritores. Lucha que fue promovida en América Latina por liberales y masones en el siglo XIX y a la que se sumaron los protestantes y otras minorías.

Por otro lado, estos autores, a pesar de pertenecer a las diferentes iglesias del protestantismo histórico (presbiterianos, bautistas, metodistas, congregacionales, etc.), conservaron durante la primera mitad del siglo XX una marcada cercanía en cuanto a sus posiciones ideológicas fundamentales. Durante este período no encontramos polémicas internas entre los autores estudiados sobre asuntos doctrinales o de cualquier otro tema que hubieran podido dividirlos (y esto a pesar de que las iglesias protestantes no son homogéneas en su teología). Por

el contrario, a pesar de sus diferencias ideológicas los escritores protestantes de la primera mitad del siglo XX parecen haber formado una especie de "frente común" ante el diverso mundo cultural e ideológico latinoamericano: así como ante la intolerancia antiprotestante que se recrudeció durante las décadas de los años treinta y cuarenta. En este sentido, el papel del Comité de Cooperación en la América Latina, organismo que promovió la cooperación entre las distintas iglesias protestantes, fue muy importante, ya que logró aglutinar a varios de los pensadores más lúcidos del protestantismo latinoamericano de este período. La mayoría de los autores aquí mencionados estuvieron ligados a este organismo que fue creado en 1916, el cual promovió también las relaciones interamericanas a través de su revista *La Nueva Democracia*, Proyecto editorial y cultural que sobrevivió hasta 1963.

Por otro lado, el pensamiento de éstos autores debe ser comprendido, también, a partir de su participación o identificación con algunos movimientos sociales, como es el caso de los mexicanos Alberto Rembao (congregacional) y Gonzalo Báez-Camargo (metodista), ambos veteranos de la Revolución mexicana; del cubano Justo González (presbiteriano), veterano del movimiento revolucionario cubano que derrocó al presidente Machado en agosto de 1933; de Daniel P. Monti, pastor metodista argentino quien fuera miembro del Partido Socialista de la Argentina y activista social. De la misma manera que fue importante la simpatía y la relación intelectual que tuvieron con escritores y políticos diversos, como es el caso, por ejemplo, de Samuel Guy Inman, Juan A. Mackay, Alberto Rembao y Gonzalo Báez-Camargo, amigos todos de Víctor Raúl Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez, así como de varios de los fundadores de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). Organización de origen peruana que tenía, entre otros objetivos, la lucha contra el imperialismo norteamericano, la

unidad política de América Latina, la internacionalización del Canal de Panamá y la acción solidaria con todos los pueblos del mundo, etc. Otro ejemplo es el de Samuel Guy Inman, misionero norteamericano que trabajó en Piedras Negras, México, y amigo personal de Venustiano Carranza, José Vasconcelos, así como de Alfredo Palacios y Manuel Ugarte, miembros estos últimos del Partido Socialista Argentino.

El pensamiento social de los escritores protestantes, así como sus "temores" ante los movimientos sociales inspirados en ideologías "ateas" comunistas, tiene que ser comprendido tomando en cuenta, por un lado, sus convicciones religiosas particulares; y por otro, su propia militancia en movimientos sociales y las frustraciones que estos generaron en ellos (como es el caso de los veteranos de la revolución mexicana Alberto Rembao y Gonzalo Báez-Camargo). A esto hay que agregar su posición frente a lo que pasaba en la Unión Soviética y los excesos de la burocracia gobernante durante el período stalinista.

A la luz de la presente investigación, es difícil catalogar su pensamiento como "conservador" o "progresista". En todo caso, hace falta matizar en qué cosas asumieron cierto conservadurismo y en cuáles otras mostraron más bien una mentalidad progresista para su tiempo. Su conservadurismo teológico, es decir, su apego a la autoridad de la Biblia en todo asunto de fe y conducta, no se traducían automáticamente en posiciones conservadoras en cuanto a lo social y político. Por ejemplo, frente a la realidad polarizada por la guerra fría, estos escritores asumieron posiciones críticas frente a los bloques en pugna: ni comunismo ni capitalismo.

Su rechazo de la opción comunista para el futuro de América Latina no debe ser visto fuera de contexto. En el debate ideológico, su crítica al totalitarismo comunista (como por otro lado al fascista), estuvo acompañada de manifestaciones defensivas de la democracia, entendida

esta como una forma de vida y una cultura. No obstante esto, su opción por la democracia no debe interpretarse como una defensa acrítica del capitalismo, como muchas veces fue interpretado por sus detractores. Al igual que muchos pensadores latinoamericanos, los escritores protestantes aquí mencionados rechazaron la ideología comunista al mismo tiempo que criticaron al imperialismo norteamericano. En las fuentes consultadas para esta investigación se percibe un gran esfuerzo de estos autores para no dejarse atrapar en la lógica que la guerra fría impondría con el paso del tiempo. Es decir, aquella que establecía que se tenía que tomar partido a favor o en contra de los bloques en pugna, y que la "neutralidad" sólo beneficiaba a la burguesía y a la reacción.

La posición de rechazo que asumieron estos escritores tanto del comunismo como del capitalismo no se manifestó en desinterés por los problemas sociales. Por el contrario, estos autores optaron por la búsqueda de una nueva forma de vida social que garantizara una sociedad más justa y un mayor respeto a las minorías. Junto a la posición de no-identificación con los bloques que intentaban dominar el mundo durante la primera mitad del siglo XX, los escritores protestantes afirmaron su opción por la democracia, así como sus raíces latinoamericanas. En este sentido, los principales escritores protestantes compartieron el mismo sentir de los filósofos y escritores latinoamericanos no protestantes que durante la primera mitad del siglo XX promovieron la búsqueda de la identidad latinoamericana sin alinearse ideológicamente con los bloques en pugna: historia de la que da cuenta el filósofo mexicano Leopoldo Zea en sus conocidos trabajos sobre la historia del pensamiento latinoamericano.

Para los escritores protestantes de la primera mitad del siglo XX el tema de la "identidad cultural" fue de gran importancia. Principalmente porque sus críticos los acusaban de ser destructores de la

identidad nacional y promotores de una religión "extraña" a la cultura latinoamericana fundada en el catolicismo. En este sentido, es importante el rescate que hicieron de la "paternidad latina" del protestantismo expresada para ellos en el pensamiento de los heterodoxos españoles y en los hugonotes franceses con su figura principal Juan Calvino. Este rescate histórico de la raíz latina de la Reforma protestante en Europa fue fundamental para lo que aquí hemos llamado *reconciliación mental* que estos disidentes religiosos hicieron entre su cristianismo protestante y la cultura latinoamericana a la que pertenecían y con la que se sentían identificados. Se observa en las fuentes bibliográficas y hemerográficas protestantes de este período una constante referencia a autores iberoamericanos no protestantes entre los que destaca el escritor español Miguel de Unamuno.

En este sentido, un hecho de interés histórico es que cuando se cuestionó a los protestantes sobre su identidad cultural y religiosa, estos no buscaron solo en la historia de Europa o de la Norteamérica anglosajona, sino también en la historia de España y de la Europa latina en los reformadores europeos de origen latino. La recuperación histórica que realizaron mostrando que el protestantismo había tenido precursores en España, así como promotores latinos tan importantes como el movimiento calvinista, fue también muy importante para rechazar la crítica tradicional que desde el pasado ha ligado automáticamente religión protestante-cultura anglosajona. Al recuperar la herencia latina del protestantismo permite también a estos escritores fundamentar su crítica a la vieja identificación "cultura latina-catolicismo", que los excluía religiosa y culturalmente colocándolos como "agentes externos y extraños" a la cultura católica latinoamericana, y con ella, de los pueblos y las costumbres tradicionales producto de más de cuatro siglos de historia.

Todo lo anterior nos permite matizar un poco la visión que tradicionalmente se tiene de éstos disidentes religiosos; visión que los ha presentado desde el pasado como punta de lanza del imperialismo norteamericano y enemigos de la cultura latinoamericana. En base a la presente investigación se hace necesario matizar esta visión que tiende a homogeneizar y a simplificar un fenómeno religioso y social que no es homogéneo y mucho menos simple. Para esto, hace falta someter a las ideas protestantes al mismo tipo de análisis que se ha hecho a otras formas de pensamiento venidas de Europa. ¿Cómo llegaron estas ideas?. ¿cómo se arraigaron y fueron introyectadas por algunos sectores de la sociedad?, ¿cómo se difundieron entre la población y cuál fue su atractivo? Por supuesto que para esto hace falta diferenciar también los cambios que el protestantismo latinoamericano a experimentado, especialmente después de la década de los años cincuenta y la proliferación en Latinoamérica de una corriente teológica fundamentalista y conservadora en lo social y político más propia de la segunda mitad del siglo XX, del contexto de la guerra fría y de la época de los gobiernos de seguridad nacional. La historia del protestantismo latinoamericano marca diferencias y matices que sólo se pueden comprender viendo el fenómeno históricamente, con sus contradicciones internas y externas.

Sostenemos, por lo tanto, que el pensamiento protestante tal y como aparece en la primera mitad del siglo XX no es una calca o copia fiel del pensamiento protestante europeo y norteamericano. Las ideas protestantes toman en América Latina ciertas formas que les son propias, como las que se desprenden al rescatar el origen latino del protestantismo y valorar positivamente lo que estos autores consideraban lo más valioso de la cultura latinoamericana. Las fuentes bibliográficas nos presentan a escritores que sabiéndose disidentes religiosos de la cultura católica

sienten un gran respeto y orgullo por otros aspectos de la cultura latinoamericana: su historia, su literatura, su filosofía, su pensamiento político liberal-radical, así como sus corrientes más democráticas.

Todo esto hizo que la generación de escritores protestantes aquí mencionados se hubiera relacionado de manera "natural" con los escritores no protestantes con los que compartían intereses comunes de valorización y defensa de la cultura latinoamericana frente a la cultura europea y norteamericana. Algunos de los trabajos más importantes de los escritores protestantes son aquellos que pretendían mostrar, entre otras cosas, la grandeza de la cultura latinoamericana y su valor frente a la cultura anglosajona. Su visión de América Latina contenía también elementos críticos contra la Iglesia católica, la cual era culpada de muchos de los males que se padecían socialmente: entre ellos, la ignorancia y el sincretismo de la religiosidad popular, que para los protestantes desviaba a los pueblos del "verdadero" conocimiento del Cristo de los evangelios y mantenía una visión deformada de las enseñanzas de la Biblia.

Por otro lado, los escritores protestantes plantearon la necesidad de una reforma general, tanto *personal* como *social*, que cambiara radicalmente las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos. Desde su particular perspectiva, la transformación de la sociedad que pudiera hacerse estaba destinada a fracasar si no se completaba con la transformación interna (moral y espiritual) del individuo. Para ellos, los dos cambios iban de la mano y la religión tenía como una de sus metas promover esta transformación interior de la persona, al mismo tiempo que su elevación moral y cultural. Para los protestantes, la conversión religiosa traía un cambio radical a la vida y la mentalidad de cada individuo, lo que contribuiría a la transformación de la sociedad. Desde esta óptica, el cambio social suponía también muchos cambios de actitud

y de conducta en los individuos, y una nueva moral que apuntalara los cambios políticos y sociales.

Su énfasis en el "individuo" no debe ser confundido con el "individualismo egoísta" con el que se identificaba a la ideología capitalista en el período estudiado. Como se muestra en este trabajo, la defensa del individuo como *persona* fue hecha por los protestantes tanto contra el "colectivismo" de los países comunistas, como contra el "capitalismo" que, según éstos autores, había degradado a los hombres convirtiendo a los obreros en simples máquinas de producción. Su perspectiva humanista del ser humano será, pues, fundamental para comprender su pensamiento social. En esta perspectiva se abarcaba tanto lo individual como lo social-colectivo en una unidad que intentaba salvar todo dualismo antropológico.

Esta visión que integraba lo *espiritual* con el mundo *material*, como espacios de interés y acción de los cristianos, nos da la clave para entender por qué los protestantes de este período no estuvieron "peleados" con la educación, la cultura y, en general, con el mundo social y sus problemas. Y que, por el contrario, tuvieran simpatías con aquellas corrientes de pensamiento que buscaban cambiar las condiciones sociales de los pueblos latinoamericanos. Condiciones ligadas a formas tradicionales de control político, económico y religioso, que creaban un clima de intolerancia contra todo tipo de disidencia política, religiosa y filosófica, etc.

Esperamos que este trabajo ayude a una mejor comprensión de nuestra historia cultural e ideológica, especialmente la historia particular de las minorías y sus formas de pensamiento.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS

- Báez-Camargo, Gonzalo.** *Hacia la Renovación Religiosa en Hispano-América*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1930.
- _____ *Martín Niemoeller. El Hombre que se Enfrentó a Hitler.*
_____ México, Casa Unida de Publicaciones, 1938.
- _____ "El protestantismo en la América Latina", en *El Predicador Evangélico*, (Buenos Aires), julio-septiembre de 1945. pp. 25-30.
- _____ *El Protestantismo en Ibero América*, Buenos Aires, La Aurora, 1945.
- _____ *Índice General Anotado de Literatura Evangélica*, México, Comité de Literatura Cristiana del Comité de Cooperación en América Latina, 1948.
- _____ *El Comunismo, el Cristianismo y los Cristianos*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1960.
- _____ *Protestantes Enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1960.
- _____ *Genio y Espíritu del Metodismo Wesleyano*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1962.
- Barbieri, Sante Uberto.** "Es hora de lucha", en *El Predicador Evangélico*, (Buenos Aires), octubre-diciembre de 1943, pp. 98-99.
- _____ *La Acción Social de la Iglesia*, Buenos Aires, La Aurora, 1944.
- _____ *Pétalos y Espinas de mi Sendero*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1945.

- _____ *Del Fango a las Estrellas*, Buenos Aires, La Aurora, 1948.
- _____ *Razón de Ser y Realidad del Protestantismo en América Latina*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1949.
- _____ *El País de Eldorado*, Buenos Aires, La Aurora, 1962.
- _____ *Antología de Poemas y Prosa*, Nashville, The Upper Room, 1982.
- Bayle, Constantino.** *La Cruz y el Dólar. Propaganda Protestante en la América española*, Madrid, Razón y Fe, 1930.
- Besson, Pablo.** *Escritos de Pablo Besson*, tomo I, (Recopilados por Santiago Canclini), Buenos Aires, Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista, 1948.
- Braga, Erasmo.** *Panamericanismo, Aspectos religiosos*, Nueva York. Sociedad para la Educación, 1917.
- Canclini, Santiago.** *Pablo Besson. Un heraldo de la libertad cristiana*. Buenos Aires. Convención Evangélica Bautista, 1933
- _____ "¡Defendamos la libertad de conciencia y de cultos!"
- _____ *El Predicador Evangélico*, (Buenos Aires), abril-julio 1945, pp. 300-305.
- _____ *Los Evangélicos en Tiempo de Perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires, Mundo Hispano. 1972.
- Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino sobre la Propaganda Protestante*, Buenos Aires, Junta Central de la Acción Católica Argentina, 1945.
- Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Boliviano con Motivo de la Propaganda Protestante*, Bolivia, s.e, 1948.
- Congreso Constituyente 1916-1917. Diario de debates*, vol. 1. México. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985.
- Cristianismo Evangélico en la América Latina, El. Informe y resoluciones de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana*, Buenos Aires, La Aurora, 1949.

- Cristianismo Evangélico en México, El. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales.* México, Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas. 1934.
- Crivelli, Camilo.** *Los Protestantes y la América Latina.* Isola de Liri, Macioce y Pasani, 1931.
- Cossio del Pomar, Felipe.** *Víctor Raúl. Biografía de Haya de la Torre,* México, Editorial Cvltvra, 1961.
- Damboriena, Prudencio.** *El Protestantismo en América Latina,* tomo 1. Madrid, FERES, 1963.
- "Editorial", en *La Nueva Democracia*, enero de 1920, p. 1.
- "Editorial", en *La Nueva Democracia*, octubre de 1924. p. 7.
- Esquivel Obregón, Toribio.** "La propaganda protestante en México a la luz del derecho internacional y del más alto interés de la nación", en Gabriel Méndez Plancarte, Joaquín Cardoso y otros. *El Protestantismo en México*, México. Buena Prensa, 1946, pp. 132-173.
- González Arrili, Bernardo.** *Vida y Milagros de Mister Morris.* Buenos Aires, La Aurora, 1955.
- Goslin, Tomás S.** *Los Evangélicos en la América Latina. El siglo XIX. los comienzos,* Argentina, La Aurora, 1956.
- Gringoire, Pedro.** *Hacia la Renovación Religiosa en Hispanoamérica.* México, Casa Unida de Publicaciones, 1930.
- _____ "Jerarquía y totalitarismo", en *Luminar.* (México), 1939. Vol. III, No. 2, p. 246.
- _____ "Dios y los dictadores totalitarios", en *Luminar.* (México), Vol. III, No. 2, 1939, p. 247-248.
- _____ *Prefacio a la Educación para la Libertad.* México, Ediciones Luminar, 1946.
- _____ *Las Manos de Cristo,* México, Casa Unida de Publicaciones, 1950.
- _____ "El protestantismo del Doctor Mora", en *Historia Mexicana.* Vol. III. No. 3, enero-marzo de 1954. pp. 328-366.

- _____ *El Doctor Mora. Impulsor nacional de la causa bíblica.*
México, Sociedad Bíblica de México, 1978.
- Howard, Jorge P.** "Vista larga de la civilización", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), diciembre de 1942, pp. 8-9.
- _____ *¿Libertad religiosa en América Latina?*. Buenos Aires, La Aurora, 1945 (primera edición en inglés 1944).
- _____ *La Otra Conquista de América*, Buenos Aires, La Aurora, 1951.
- Iduarte, Andrés.** *Familia y Patria*, México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1975.
- _____ "Alberto Rembao, mexicano de Nueva York", en *idem. Semblanzas*, México. Joaquín Mortiz, 1984.
- Jiménez Rueda, Julio.** *Herejías y Supersticiones en la Nueva España. Los heterodoxos en México*, México, Imprenta Universitaria, 1946.
- Kessler, Juan B. A.** *Relatos Personales de Juan de Dios Guerrero*. Lima, El Inca, s.f.
- Mackay, Juan A.** "...*Mas Yo os Digo*". México, Casa Unida de Publicaciones, 1964, (primera edición 1927).
- _____ *El Otro Cristo Español*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1952. (primera edición en inglés 1933).
- _____ "La misión profética del cristianismo" en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), febrero de 1943, pp. 3-6.
- _____ *El Orden de Dios y el Desorden del Hombre*, México. Casa Unida de Publicaciones, 1964.
- _____ *Prefacio a la Teología Cristiana*, México. Casa Unida de Publicaciones. 1984, (primera edición en inglés 1941).
- Magdaleno, Mauricio.** "Niemoeller, el gran alemán", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), mayo de 1939. p. 8.
- Marrero, Domingo.** "Puerto Rico y Simón el Cananeo". en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), mayo de 1937. pp. 17-18.
- _____ "Los fundamentos de la libertad", en *La Nueva Democracia*. (Nueva York), enero de 1951. pp. 64-77.

- Marroquín, Hazael T.** *Versiones Castellanas de la Biblia*, México, Casa de Publicaciones "El Faro", 1959.
- Mayer de Zulen, Dora.** "El problema religioso de Hispano-América", en *Amauta*, (Lima), diciembre de 1927, Año II, No. 10, pp. 59-62.
- Méndez Plancarte, Gabriel.** "Protestantismo o buena vecindad", en varios autores, *El Protestantismo en México*, México, Buena Prensa, 1946.
- _____ "Notas críticas: Gringoire, poeta religioso", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1948, pp. 40-46.
- Mergal, Angel M.** *Reformismo Cristiano y Alma Española*, Argentina, La Aurora, s/f.
- "Miguel de Unamuno, Juan Mackay y La Nueva Democracia. Epistolario", en *Epoca. Revista de Historia Eclesiástica*, (Perú), Año 1, No. 2, junio de 1996. pp. 23-42.
- Monti, Daniel P.** "Alberdi y la libertad de conciencia", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1950, p. 45.
- _____ *La Preocupación Religiosa de los Hombres de Mayo*, Buenos Aires, La Aurora, 1966.
- _____ *Presencia del Protestantismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1969.
- _____ *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Methopress, 1979.
- Morris, William C.** *La Cuestión Social*, Buenos Aires, s.e., 1920.
- Muñoz, Esaú P.** *Historias de Fe y Amor, al Principio del Evangelio en el Norte de México*. México, CUPSA, 1987.
- Orts González, Juan.** *El Destino de los Pueblos Ibéricos*, Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1932.
- _____ "Carta a Miguel de Unamuno", 29 de agosto de 1932, copia fotostática.
- _____ "La heterodoxia de Juan Vives", en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), junio de 1932, pp. 13-14.
- _____ "La heterodoxia de Don Miguel de Cervantes". en *La Nueva Democracia*, julio de 1932, pp. 9-10, 31-32.

- _____ "Ecuanimidad y mesura pontificia", en *La Nueva Democracia*, octubre de 1932, pp. 25-26.
- Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana. Ponencias*. Buenos Aires, mimeo, 1949.
- Rankin, Melinda.** *Veinte Años entre los Mexicanos*, México, Casa de Publicaciones "El Faro", 1958 (primera edición 1875).
- Rembao, Alberto.** "¿Libertad religiosa o solidaridad nacional?". en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1931, pp. 17-19.
- _____ "El derecho de libertad religiosa", en *La Nueva Democracia*, julio de 1931, pp. 16-18, 26.
- _____ "Editoriales", en *La Nueva Democracia*, julio de 1936, agosto de 1936 y septiembre de 1945.
- _____ "Meditaciones neoyorkinas", en *La Nueva Democracia*, febrero de 1936, p. 32.
- _____ "El anticristo a la vista", en *La Nueva Democracia*, enero de 1937, p. 4.
- _____ "Protestantismo y religión (carta a Luis Alberto Sánchez)", en *La Nueva Democracia*, abril de 1937, pp. 7-8.
- _____ *Mensaje Movimiento y Masa*, Buenos Aires, La Aurora, 1939.
- _____ *Meditaciones Neoyorkinas*. Buenos Aires, La Aurora, 1939.
- _____ *Lupita. Un relato de México durante la revolución*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1941.
- _____ "Motivos de la paz y de la guerra", en *La Nueva Democracia*, abril de 1948, pp. 6-7.
- _____ *Discurso a la Nación Evangélica*, Buenos Aires, La Aurora, 1949.
- _____ *Chihuahua de Mis Amores*. México, Talleres Gráficos de la Carpeta, 1949. (Portada de Rufino Tamayo).
- _____ "Ortodoxia en heterodoxia con mayoría de votos", en *La Nueva Democracia*, julio de 1949, pp. 6-9.

- _____ "Prolegómenos de la revolución", en *La Nueva Democracia*, abril de 1951, pp. 98-101.
- _____ *Protestant Latin America: Sight and insight*, U.S.A., Reimpresión de *The International Review of Missions*, 1957.
- _____ "La realidad protestante en América Hispánica", en *Pneuma. Los Fundamentos Teológicos de la Cultura*, México, Casa Unida de Publicaciones. 1957, pp. 195-212.
- _____ *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Matanzas, Publicaciones del Seminario Evangélico de Teología, 1958.
- _____ "Los factores culturales en la actual situación de la obra evangélica", en *La Nueva Democracia*. (Nueva York), enero de 1963, pp. 59-70.
- Ritchie, Juan y Vélez, P. M.** *La Controversia Religiosa*. Lima. "El Inca", 1916.
- _____ "Cómo debe entenderse la tolerancia de cultos", en *El Cristiano*, (Lima), julio de 1916, p. 114-115.
- _____ "La necesidad suprema", en *El Cristiano*, (Lima), febrero de 1919, p. 209.
- _____ *Nuevo Manual Evangélico*, Lima, Librería "El Inca", 1959.
- Rivera, Pedro S. J.** *Instituciones Protestantes en México*, México, Jus, 1962, p. 37.
- Rycroft, W. Stanley.** "El Comité de Cooperación en la América Latina", en *El Predicador Evangélico*, (Buenos Aires), abril-junio de 1949, pp. 288-292.
- Sánchez, Luis Alberto.** "John A. Mackay y el Anglo-Peruano", en *Leader*, (Colegio San Andrés, Lima), diciembre de 1972. pp. 49-53.
- Shailer, Mathews.** *Estudios de Socialismo Cristiano*, México, EL FARO, 1918
- Unamuno, Miguel de.** "Carta a José Ripoll", en *El Cristiano*, octubre de 1916, pp. 162-163.

- Vago, Ismael A. *Morris. Una Vida Consagrada a la Niñez Desamparada*, Buenos Aires, La Aurora, 1947.
- Varetto, Juan C. *Hostilidad del Clero a la Independencia Americana*. Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1922.
- _____ *Separación de la Iglesia y el Estado*, Buenos Aires. Convención Evangélica Bautista de las Repúblicas del Plata, 1927.
- _____ *El Apóstol del Plata. Juan F. Thomson*, Buenos Aires. La Aurora, 1943.
- Westrup Puentes, Horacio. *Paladines del Evangelio en México*. México, Ediciones "Alba", 1953.
- Zulem, Dora Mayer de. "El problema de Hispano-América", en *Amauta*, (Lima), Año II, No. 11, diciembre de 1927. p. 62.

FUENTES SECUNDARIAS

- Baiton, Roland H. *La Iglesia de Nuestros Padres*, Buenos Aires. La Aurora, 1969.
- _____ *Lutero*, Buenos Aires. Sudamericana, 1978.
- Barrera C. Saúl. *Orígenes y Desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana, 100 años de misión*. Lima, CBT/CEDEPP. 1993.
- Bastian, Jean-Pierre. *Breve Historia del Protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1986.
- _____ *Los Disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989.
- _____ *Protestantes, Liberales y Francmasones. Sociedades de ideas y modernidad, siglo XIX*. México. CEHILA Fondo de Cultura Económica. 1990.

- _____ *Historia del Protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990.
- _____ *Protestantismo y Modernidad Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____ *La Mutación Religiosa de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Butterfield, Herbert.** *Los Orígenes de la Ciencia Moderna*, Madrid, Taurus, 1982.
- Canclini, Arnoldo.** *Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987.
- _____ *La Biblia en la Argentina. Su distribución e influencia hasta 1853*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987.
- Concha, Miguel, Oscar González y otros.** *La Participación de los Cristianos en el Proceso Popular de Liberación en México*, México, UNAM/Siglo XXI, 1986.
- Cullmann, Oscar.** *El Estado y el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1966.
- Dahl, Robert A.** *Los Dilemas del Pluralismo Democrático*, México, CNCA/Patria, 1991.
- Deiros, Pablo Alberto.** *Los Evangélicos y el Poder Político en América Latina*, Grand Rapids, Nueva Creación, 1986.
- _____ *Historia del Cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- Delmasure, A.** *Los Católicos y la Política*, Colombia, Ediciones Paulinas, 1963.
- Desroche, Henri.** *El Hombre y sus Religiones*, España, Verbo Divino, 1975.
- Diccionario de Historia de la Iglesia*, Colombia, Caribe, 1989.
- Dobbelaere, Karel.** *Secularización: Un concepto multi-dimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- Driver, Juan.** *La Fe en la Periferia de la Historia. Una historia del*

pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y Reforma radical, Guatemala, CLARA/SEMILLA, 1997.

Ellul, Jacques. L'huillier, Pierre y Jullien, Jacques. *Los Cristianos y el Estado*, España, Mensajero, 1969.

Escobar, Samuel. "La huella de Juan A. Mackay en la historia peruana", en Juan A. Mackay. *El Sentido de la Vida*, Lima, Ediciones Presencia, 1988, pp. 5-15.

_____ "La presencia protestante en América Latina: conflicto de interpretaciones", en Samuel Escobar. Estuardo McIntosh, Juan Inocencio. *Historia y Misión. Revisión de Perspectivas*, Lima, Ediciones Presencia, 1994, pp. 9-56.

"España. Famoso poema atribuido a Brecht es en realidad del pastor Niemoeller", en *Servicio de Noticias ALC*. 643/97. 2 de octubre 1997.

Fernández del Castillo, Francisco. (comp.) *Libros y Libreros en el Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. (primera edición 1914).

Fernández y Fernández, Enrique. *Las Biblias Castellanas del Exilio*, Miami, Caribe, 1976.

Ferry, Jules. Buisson, Ferdinand y otros. *La Escuela Laica*, Madrid. Publicaciones de la Revista de Pedagogía. 1932.

Garma Navarro, Carlos. *Protestantismo en la Sierra Totonaca de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.

Garrard-Burnett, Virginia. Stoll, David. (editors) *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

González, Justo L. *La Era de los Reformadores*, Miami, Caribe. 1980.

Guaglianone, Manon V. *Juana Manso. Una Vida al Servicio de la Cultura Argentina*, Buenos Aires, s.e. 1968.

Güeiros Vieira, David. *O Protestantismo, A Maconaria e A Questao Religiosa no Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.

- Gutiérrez Marín, Manuel.** *Historia de la Reforma en España.* Barcelona, Producciones Editoriales del Nordeste, 1975.
- Gutiérrez, Tomás.** *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado.* Lima. CEHILA, 1996.
- Insua Rodríguez, Ramón.** *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica,* Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1949.
- Kirk, Andrés.** *Jesucristo Revolucionario,* Buenos Aires. La Aurora, 1974.
- Kamen, Henry.** *La Inquisición Española,* México, CNCA, 1990
- Kessler, Juan B. A.** *Historia de la Evangelización en el Perú.* Lima. Ediciones Puma, 1993.
- Lafaye, Jacques.** *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México,* México. Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Lamadrid Souza, José Luis.** *La Larga Marcha a la Modernidad en Materia Religiosa.* México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Maduro, Otto.** *Religión y Conflicto Social,* México, CEE/CRT, 1980.
- Mariátegui, José Carlos.** *Correspondencia (1915-1930),* tomo II. Lima. Amauta, 1984.
- Martínez García, Carlos y Carlos Mondragón.** "Presencia protestante en América Latina: Precisiones históricas y conceptuales", en *Arzobispo*, vol. III, (España), 1992. pp. 24-43.
- Martínez García, Carlos.** *Gonzalo Báez-Camargo: Un intelectual evangélico en el periodismo mexicano.* México, El Faro, 1994.
- _____ *El Factor Religioso en las Expulsiones de no Católicos en Chiapas,* México. mimeo, 1997. 25 pp.
- Masferrer, Elio.** "Iglesias y nuevos movimientos religiosos. Un esfuerzo por aclarar la confusión", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones,* (México), tomo 1. 1997, pp. 25-37.

- Mehl, Roger.** *Tratado de Sociología del Protestantismo.* España, Stvdivm, 1974.
- Meyer, Jean.** *Historia de los Cristianos en América Latina, Siglo XIX y XX,* México, Vuelta, 1989.
- Menéndez Pelayo, Marcelino.** *Historia de los Heterodoxos Españoles.* México, Porrúa, 1983.
- Mondragón, Carlos.** "Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950", en Roberto Blancarte (comp.) *Cultura e Identidad Nacional,* México, Fondo de Cultura Económica/CNCA, 1994, pp. 305-342.
- Muirhead, H. H.** *Historia del Cristianismo.* El Paso. Casa Bautista de Publicaciones, 1953.
- Nieto, José C.** *Juan de Valdés y los Orígenes de la Reforma en España e Italia,* México. Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Padilla, René.** (compilador) *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina.* Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991.
- _____ **Canclini, Arnoldo. Escobar, Samuel y otros.** *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto,* México, Casa Unida de Publicaciones, s/f.
- Padilla, Washington.** *La Iglesia y los Dioses Modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador.* Quito, Corporación Editora Nacional/Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1989.
- Pike, E. Royston.** *Diccionario de Religiones,* México. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Kessler, Juan B. A.** *Historia de la Evangelización en el Perú,* Lima, Ediciones Puma, 1993.
- _____ *Relatos Personales de Juan de Dios Guerrero,* Lima, El Inca, s.f.
- Ramos, Marco Antonio.** *Panorama del Protestantismo en Cuba,* Costa Rica, Caribe, 1986.
- Read. Monterroso y Johnson.** *Avance Evangélico en la América Latina,* El Paso, Casa Bautista de Publicaciones. 1970.

- Rivera Pagán, Luis. *Senderos Teológicos. El pensamiento evangélico puertorriqueño*, Puerto Rico, La Reforma, 1989.
- Rodríguez, Erwin. *Un Evangelio según la Clase Dominante*. México, UNAM, 1982.
- Romero, José Luis. *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, UNAM, 1981
- Ruiz Guerra, Rubén. *Hombres Nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992.
- _____ "Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua", en Roberto Blancarte (comp.) *Cultura e Identidad Nacional*, México, Fondo de Cultura Económica/CNCA, 1994, pp. 261-304.
- Scott, Lindy. *Salt of the Earth. A social-political history of Mexico city evangelical protestans*, México, Kyrios, 1991.
- Silva Gotay, Samuel. *Protestantismo y Política en Puerto Rico, 1898-1930*, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Sinclair, John H. *Protestantism in Latin America: A bibliographical guide*, Austin, The Hispanic American Institute, 1967.
- _____ *Juan A. Mackay: Un escocés con alma latina*. México, CUPSA, 1990.
- Stoll, David. "¿Con qué derecho adoctrinan a nuestros indígenas?: La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano", en *América Indígena*, (México), enero-marzo de 1984, Vol. XLIV, No. 1, pp. 9-24.
- Ströbele-Gregor, Juliana. *Indios de Piel Blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiayawn*, Bolivia, Hisbol, 1989.
- Tillich, Paul. *La Era Protestante*, Buenos Aires, Paidós, 1961.
- _____ *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente. De los orígenes a la Reforma*. Buenos Aires, La Aurora, 1976.
- Troeltsch, Ernest. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Van Lennep, Maximiliaan F. *La Reforma en España en el Siglo XVI*, Michigan, Subcomisión Literatura Cristiana. 1984.

- Vargas López, Isabel de.** *El Laicismo en Latinoamérica: Montalvo, Sarmiento y Ocampo.* México, Tesis de doctorado, Fac. Filosofía y Letras, UNAM, 1974.
- Vásquez Palacios, Felipe.** *Protestantismo en Xalapa,* México, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.
- Weber, Max.** *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo,* México, Premia Editora, 1979.
- Williams, George H.** *La Reforma Radical,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Yoder, John H.** *Jesús y la Realidad Política,* Buenos Aires, Ediciones Certeza, 1985.
- Zea, Leopoldo.** *El Pensamiento Latinoamericano,* Barcelona, Ariel, 1976, (primera edición, 1965).

ENTREVISTAS

- Daniel Monti (Hijo) (Argentina)
- Sante Uberto Barbieri (Brasil-Argentina)
- José Míguez Bonino (Argentina)
- Eugenio Stockwell (USA-Argentina)
- Pedro Arana Quiroz (Perú)
- Jorge Pixley (Nicaragua)
- José Ferreira García (Perú)
- Robinson Cavalcanti (Brasil)
- Samuel Escobar (Perú)
- John Sinclair (USA)
- René Padilla (Ecuador-Argentina)
- Germán Arciniegas (Colombia)

CARTA DE JUAN A. MACKAY A JOSE CARLOS MARIATEGUI¹

Montevideo, 6 de marzo de 1929.

Dn. José Carlos Mariátegui²
Lima.

Muy estimado amigo:

Hace poco llegaron a mi poder los dos últimos números de *AMAUTA* y un ejemplar de su admirable libro sobre problemas peruanos.³ No he podido hasta ahora sino saborear este último, pero lo tengo a mano para darle una lectura detenida en las próximas semanas. Me interesa sobremanera el capítulo "El problema religioso". Tendré ocasión de referirme a sus opiniones en un nuevo libro que estoy preparando en inglés, y que pienso sacar luego en castellano, bajo el título de "Fuerzas y tendencias espirituales de la América del Sur contemporánea". La edición inglesa debe salir antes del fin de este año.

No recuerdo hasta qué fecha estoy o estaba suscrito a *AMAUTA*. Tengo la impresión de que adeudo a la administración. En todo caso voy a escribir por el mismo correo al Sr. Karl Johnson de la Asociación Cristiana de Jóvenes para que abone lo que debo y a la vez que pague por adelantado el valor de la suscripción por dos años, a partir de la fecha.

¹ Reproducida en José Carlos Mariátegui, *Correspondencia (1915-1930)*, Tomo II, Lima. Ed. Amauta, 1984.

² Escritor peruano, fundador de la revista *Amauta* y del Partido Comunista Peruano.

³ *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. La Habana, Casa de Las Américas, 1975 (1a. edición 1928).

CARTA DE ALFONSO REYES A SAMUEL GUY INMAN¹

México, D. F., a 28 de junio de 1940.

Sr. D. SAMUEL GUY INMAN²

La Nueva Democracia
156, 5th Ave. New York City.

Mi querido amigo:

Le mando, conforme a su recomendación, copia de dos artículos que he de publicar por estos días en revistas mexicanas. Si le interesan para *La Nueva Democracia*, bien: si no, rómpalos sin escrúpulos. Pero, en todo caso, en el artículo "La angustia de América", le ruego sustituir la página tres por esta nueva que le envío, pues no quisiera que mis ideas den lugar a interpretaciones torcidas contra Francia o contra la democracia.

Deseoso de sus noticias, quedo su cordial amigo y atento S. S.

ALFONSO REYES³

¹ Archivo de la Capilla Alfonsina, Ciudad de México.

² Misionero norteamericano de la Iglesia de los discípulos (cuáquero), primer secretario del Comité de Cooperación para América Latina (1916) y fundador de la revista *La Nueva Democracia* en 1920.

³ Uno de los más importantes escritores mexicanos de la primera mitad del siglo XX

CARTAS ALFONSO REYES — ALBERTO REMBAO¹

Sr. DON ALBERTO REMBAO²

Mi querido amigo:

Perdoneme la lata. ...No quiero abusar de usted, pero le ruego que me ayude de una vez para siempre dándome el nombre y recomendándome algún librero que sea capaz de atender las necesidades de un escritor, algo tocado de humanista.

Además, de momento, muy encarecidamente le suplico que arregle la renovación de mi suscripción al *Journal of the History of Ideas*...

De veras me apena darle estos embarazos, pero me siento algo desamparado. Gracias por lo que haga. Mis respetos por su casa y un abrazo amistoso.

ALFONSO REYES

CARTA DE ALBERTO REMBAO A ALFONSO REYES

18 de agosto de 1944

Dr. ALFONSO REYES

...Tendremos mucho gusto en conseguirle aquí [Nueva York] todos los libros que desee. Buena parte de ellos los podremos adquirir con un pequeño descuento de librerías. Tenga la bondad de abusar hasta más allá del abuso. En todo caso, esa noción de abuso es muy flexible. El abuso del hombre fino y grande resulta servicio para el abusado. Ud me adivina ya el pensamiento.

Suyo muy devoto
ALBERTO REMBAO

¹ Archivo del Comité de Cooperación en América Latina, Presbyterian Historical Society, Filadelfia, PA, EE.UU.

² Escritor mexicano del Estado de Chihuahua, miembro de la Iglesia congregacional y director de la revista *La Nueva Democracia* publicada en Nueva York de 1920 a 1963.

CARTA DE ALFONSO REYES A ALBERTO REMBAO

4 de marzo 1949

Sr. DON ALBERTO REMBAO

La Nueva Democracia

Mi querido amigo don Alberto:

No se qué decirle. Esta vez me parece que no tengo más remedio que suicidarme, o haciendo de tripas corazón (o mejor dicho, cerebro), cumplir el altísimo compromiso que me impone su amable e inmerecida página en el número de enero [de *La Nueva Democracia*]. ¿Pero cree usted realmente que yo sepa corresponder a eso? A lo largo de mi vida, que ya comienza a ser larga, sólo he adquirido un doctorado: en perplejidades. Acabo por convencerme, como nuestro común maestro, de que nada sé.

Gracias a usted, a Benardete, a Onís³...! (...)

ALFONSO REYES

CARTA DE ALBERTO REMBAO A ALFONSO REYES

"CORRIDO DE LA SALUD RECOBRADA DEL MAESTRO
ALFONSO REYES", altísimo vir...⁴

30 junio de 1952

Sursum corda, don Alfonso
Rey de Reyes, gran señor,
¿quién se abstiene, por intenso,
de traerle lauro y flor?

³ Escritor español y profesor de la Universidad de Columbia, New York, EE.UU.

⁴ Carta enviada por Rembao al conocer sobre la recuperación de Alfonso Reyes después de sufrir un infarto en 1952.

Estas nuevas bien aladas
¡cuán nos llenan de contento!
Son cual canto de Hamadriados,
con el Pneuma, sacro viento.

Ya el maestro se levanta
de su lecho de quejumbre,
ya en el aula se agiganta
con su luz y con su lumbre.

Ya comienza —suave y lento—
con su helénico saber.
Ya prosigue el argumento,
ya la tesis de anteayer.

Luz y lumbre de su ciencia
tremorosa de la Iliada
fuge y brilla —transparente—
de la Gracia rescatada.

De tal modo la divina
nube de oro nos lo cura
mientras tanto que se empina
en la historia su figura

bienhechora, que ilumina
con atisbos del Altura
a la hueste peregrina
que lo sigue y lo procura...

Cáspita. Maestro. que esto sí que es el colmo de la trepidación instantánea, donde el verso deja de serlo, cuando Pedro, Juan y Francisco "también se apuntan". Pero en este caso, se trata sólo de un signo que su antena sabrá recoger y querrá bien interpretar. En todo evento, es un pretexto para saludarlo con la admiración de siempre.

Suyo devoto

ALBERTO REMBAO

CARTAS ALFONSO REYES - PEDRO GRINGOIRE¹

México, D. F. a 10 de noviembre de 1941.

Sr. D. PEDRO GRINGOIRE²

Apartado 97. bis.

Ciudad.

Mi muy estimado y fino amigo:

Mucho le agradezco a usted la forma simpática y atractiva en que ha llamado usted la atención de sus muchos lectores sobre el primer artículo de mi libro *Pasado Inmediato y Otros Ensayos* (pues los demás se refieren a asunto muy diferente). Me apresuro a manifestarle a usted, en vista de ciertas observaciones que usted me hace, que nunca quise ni puedo referirme a la reforma que dió origen a las Escuelas Secundarias, asunto muy posterior a mi época y que yo desconozco. A mí me parece perfectamente que las escuelas se multipliquen, sean del tipo que fueren. Tal vez usted tenía en la mente alguna polémica posterior a mis tiempos y que tuvo para la gente joven de la generación de usted una actualidad palpitante que a mí se me escapa porque vivía fuera del país. Me refiero a la decadencia causada en la Preparatoria, como en todas las escuelas y ordenes de la enseñanza en mi tiempo, por el automatismo a que había llegado el positivismo oficial, contra el cual la generación el Centenario provocó una reacción de sentido filosófico y espiritualista. Creo entender que la creación de las Secundarias en modo alguno justifica el que la Preparatoria en sí misma haya venido perdiendo calidad.

Otro punto: dice usted que "sin duda hay en esto (en mi actitud respecto a la Preparatoria que, como digo, no creo que usted haya visto

¹ Archivo de la Capilla Alfonsina, Ciudad de México.

² Seudónimo del metodista Gonzalo Báez-Camargo

en su verdadero sentido) un explicable sentimiento e familia". ¿A que puede usted referirse? Yo nunca tuve la menor liga familiar con ninguna de las personas que en aquel tiempo dirigían la enseñanza en México.

Le agradezco nuevamente, pues su probidad y su voluntad constructiva me impresionan siempre en sus breves notas. Soy siempre su cordial amigo y s.s.

ALFONSO REYES

CARTA DE PEDRO GRINGOIRE A ALFONSO REYES

Noviembre 26, 1941.

Sr. Lic. D. ALFONSO REYES
Pánuco 63.
Ciudad.

Muy estimado y fino amigo:

Me honra muchísimo su atenta de fecha 10 de los corrientes, referente a mis comentarios a su libro *Pasado Inmediato y Otros Ensayos*.

Lamento muchísimo haber entendido mal su pensamiento. En la parte referente a la Preparatoria, al lamentarse por su decadencia, usted hace referencia con poco agrado a la introducción de un sistema que le parece imitación de las High-Schools. Fué esto lo que me descaminó, pues creí entender ahí una alusión al sistema de Escuelas Secundarias que vino a reformar y afectar el anterior sistema preparatorio. Por eso

me animé a salir en defensa de las Secundarias, pero ahora veo, por su carta, que usted no tuvo en realidad el propósito de referirse a ellas.

En cuanto al "explicable sentimiento de familia", esta frase inocente sólo quiere decir "de familia escolar", es decir, el natural cariño para el Alma Mater y el condiscipulado, que vienen a ser como una familia. No me refería a "familia" en el sentido de parentesco carnal y literal.

En una de mis próximas notas voy a permitirme, por ser de justicia, dar la explicación que antecede a guisa de rectificación. Ya usted sabe cuánto aprecio y devoción le tengo, y por nada del mundo querría dejar mal interpretado su pensamiento.

Aprovecho una vez más esta oportunidad para reiterar a usted mis sinceros sentimientos de admiración y quedo como siempre su afmo. amigo y atto. S.S.

PEDRO GRINGOIRE

CARTA DE ALFONSO REYES A PEDRO GRINGOIRE

México, D. F. a 24 de agosto de 1942.

Sr. D. PEDRO GRINGOIRE
CIUDAD.

Mí querido y fino amigo:

Otra vez se me ofrece agradecerle. Sus palabras de ayer son para mí conmovedoras. En este ambiente desolado en que vivimos, no hago una frase literaria asegurándole que, cada vez que tomo la pluma, se me aparece el recuerdo de usted y me digo a mí mismo: ojalá le agrade a Pedro Gringoire. Somos muy pocos, y usted cumple piadosamente el humano deber del mutuo confort. Gracias de veras.

Le abraza afectuosamente su amigo,

ALFONSO REYES

CARTA DE GABRIELA MISTRAL A ALBERTO REMBAO¹

D. ALBERTO REMBAO²

Nueva York

Distinguido compañero Rembao:

Hace mucho le debo carta y acuse de recibo de un libro. A poco de llegar a Río comenzó a caer mi vista, no sé si por la luz fuerte de la que no tengo hábito o si por los años... El hecho es que ha ido en aumento lo del cansancio, la irritación o la poquedad de la vista. He tenido que sacrificar a causa de lo dicho, la mayor parte de mi correspondencia: casi toda ella.

Leí su libro,³ que me hizo recobrar visiones de Nueva York y me hizo también celebrar algunas mudanzas internas y externas de la lengua española en la gente joven que vive en Estados Unidos. Yo sé que lo común en el hispano-americano es que el idioma solamente se le estrague allí; pero suele el afuerino captar y aprovechar ciertas virtudes del inglés que yo he conocido tarde: por ejemplo el ritmo más rápido, por ejemplo el sentido de lo concreto y el gusto de esto mismo. Habría que confesar que las lenguas latinas han ido cayendo en cierto desmadejamiento, o flacidez, o inercia, incluso el francés, que es la primera de las lenguas romances, incluso el español, tan vivo y alácrito en la picaresca.

¹ Reproducida en *La Nueva Democracia*, (Nueva York), abril de 1942, p. 6.

² Escritor chihuahuense, director de la revista protestante *La Nueva Democracia* publicada en Nueva York de 1920 a 1963.

³ Alberto Rembao, *Meditaciones Neoyorkinas*. Buenos Aires, La Aurora, 1939.

Yo no soy crítico y no puedo decirle de su libro un juicio que valga la pena. Estas observaciones recogidas, con mucha alegría en su libro, son lo más visible en él para una vieja profesora de castellano.

Hoy le escribo especialmente, mi amigo, para rogarle mandar en mi nombre unas líneas de pésame a la familia de nuestro muy querido amigo D. Juan Orts González. Acabo de saber de su muerte; ella me ha despeñado muchísimos recuerdos suyos y hace dos horas le estoy pensando, en esta quieta casa de Petrópolis, con tristeza y dulzura.

Voy a contarle sólo tres de esos recuerdos, porque no hay tiempo de más. Cuando yo fui a Nueva York, a dar clases, porque me faltó mi jubilación suspendida por el Dictador Ibáñez, había caído sobre aquel país una crisis económica muy dura. Los hombres sin trabajo andaban por todas partes y la autoridad les había permitido ser vendedores ambulantes de manzanas en Nueva York, parece que sin pago de impuestos. Con frecuencia nuestro amigo llegaba a verme a Barnard o bien yo me lo encontraba por la Avenida, llevando dos y tres paquetes de manzanas: Son de los desocupados, me decía, y las llevo a mis amigos de este barrio. Yo era uno de esos amigos. Supe que él hacía esto todos los días. Aquí otro: Yo no tenía mi inglés y en las primeras semanas de vida en Nueva York tuve hartas dificultades. Porque no comía en la Universidad, a causa de mi dieta y porque no hallaba cerca las cosas de mi régimen, el aceite de oliva entre ellas... Don Juan llegaba cargado a Barnard llevándome yoghurts, fruta, pan negro y el precioso aceite italiano o provenzal que yo no habría sabido hallar... Así, como quien asiste a un niño un poco o un mucho inválido... Estas delicadezas son muy raras, Rembao, en varón, y en varón de raza española...

Tuvimos una amistad muy linda y sólo un incidente penoso me cae a la memoria. Llegó el señor Orts a España con su familia. Fue a verme al Consulado y hablamos de la República. El había sido un adepto caluroso y absoluto de ella. Yo también. Pero llevaba más de un año de vivirla y muy a mi pesar tenía que darme cuenta de que se acababa.

roída de muchos ácidos. Le dije que me parecía mal que hubiese llevado a España a su familia en tal momento y le añadí que la República olvidaba un poco que España era católica y que la religión, la que sea, es además de creencia, una sensibilidad racial. El se me dolió del juicio y no supe de mi amigo sino mucho más tarde. En la revista de usted precisamente, publicó él una defensa de la República Española, tan vehemente y tan noble que a mí me hubiese gustado escribirla. Desde Niza, yo creo, le mandé unas líneas diciéndole que mi pena por el desastre español era tan grande como la suya, pero que guardase la esperanza entera como yo la guardaba...

No nos volvimos a ver, amigo mío. Hágame la gracia de decir a su mujer cómo la acompaño en su duelo, agregando a eso que rezo por él y en la oración me reúno con su alma, porque si hay cosa unitaria y unificadora es la oración, por más que venga de fes diversas o de interpretaciones cristianas dispares. Dígame mis recuerdos también a los hijos de nuestro muerto, a través de la buena madre, de la perfecta esposa de Don Juan Orts.

Otra noticia he tenido en este tiempo de su revista: el retiro de don Samuel Inman, persona con quien conservo desde hace veinte años una amistad fuerte y hermosa y que es uno de los vínculos más vivos que mantengo con ese país. También esa noticia me removió, amigo Rembao. Yo escribí varias veces bajo la dirección del señor Inman en *La Nueva Democracia*, a pesar del pequeño escándalo de más de un católico. Sigo creyendo lo mismo que entonces en que la confusión y el capital de odio que ha llegado a levantar el mundo no se liquidan o se eliminan sin una aproximación muy leal y muy ancha de las ramas cristianas, *sin un plan y una empresa cristiana de conjunto*. El espíritu de D. Samuel sigue entero. Le vi en Brasil hace meses y el día de encontrarlo fue de los más felices que aquí he tenido. Déle también mis memorias fraternas cuando le encuentre.

Dejé sin respuesta una carta suya pidiéndome una autorización para publicar aquel trozo sobre los Tlalocs. Vi que al fin dispuso de él.

Hizo bien. Con esa reproducción puede dar usted por reanudada mi colaboración en *La Nueva Democracia*. Creo alcanzar a mandarle algo junto con la carta presente.

Anote usted mi dirección; G. M., Petrópolis, Brasil. No más. Yo tomo mañana una casilla en el correo y eso basta.

Le pide muchas excusas por su silencio, ya explicado, y le saluda con expresiones de estima y afecto, su compañera

GABRIELA MISTRAL⁴

Petrópolis, 12 de Enero 1942.

⁴ Poetiza chilena, en la década de los cuarentas recibió el Premio Nobel de Literatura; primera distinción otorgada a una escritora Latinoamericana.

CARTAS GABRIELA MISTRAL - SANTE UBERTO BARBIERI¹

SR. SANTE UBERTO BARBIERI²

Presente

Gracias amigos por la hermosa revista (*El Predicador Evangélico*, abril-junio 1947). Y particularmente por el trabajo de Kierkegaard que viene en el No. 16.

La revista es pulcra, substancial y sin batalla.

Es la hora de la unión de los cristianos, es el somatén pacífico de la Cristiandad contra la marejada espesa del materialismo que se lleva consigo a la juventud.

Si entendieran eso todos los cristianos. Pero siguen apedreándose los unos a los otros.

Gracias de nuevo. Vuestra lectora.

GABRIELA MISTRAL

Cónsul de Chile
Santa Bárbara. Cal.
Mayo de 1947.

¹ Reproducción de carta manuscrita proporcionada por el Dr. Sante Uberto Barbieri. El Palomar, provincia de Buenos Aires, Argentina. septiembre de 1990.

² Brasileño-argentino, pastor y obispo metodista.

CARTA DE SANTE UBERTO BARBIERI A GABRIELA MISTRAL³

PARA GABRIELA MISTRAL:

De mi mayor estima:

Permítame que le agradezca la simpática nota que me envió agradeciendo el envío de la revista *El Predicador Evangélico* [Buenos Aires]. Me alegra saber que la Revista le ha causado buena impresión y le estoy muy agradecido por sus conceptos acerca de ella. Si usted no se opusiera nos gustaría publicar la noticia en la revista. Esperamos su autorización.

Me permito enviarle algunos de los libros que he publicado de fondo religioso cristiano para la elevación espiritual en general sin consideraciones teológicas o doctrinarias. Sé que a usted le interesan esos temas y que recibirá estas obras con simpatía de un corazón cristiano bien formado. Si tiene algún momento disponible para leerlos, me gustaría que usted me diera sus impresiones al respecto. Usted verá que algunas de las meditaciones del libro *Pétalos y Espinas de mi Sendero*⁴ fueron escritas en su tierra, Chile. Acabo de concluir un viaje por Chile, Perú y Bolivia y durante el mismo he escrito otra colección de meditaciones en prosa poética como la muestra que le mando. Hasta el fin del año espero que salga de la imprenta una nueva colección bajo el título *Del Fango a las Estrellas*.⁵

³ Carta proporcionada por el Dr. Sante Uberto Barbieri. El Palomar, provincia de Buenos Aires, Argentina, septiembre de 1990.

⁴ Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1945.

⁵ Buenos Aires. La Aurora, 1948.

Todos nosotros que vivimos en América nos honramos de saber que usted ostenta con sencillez tan hermosa el premio con el cual América ha añadido un jalón a la gloria de la literatura universal. Acepte en mi nombre y en nombre de todos mis colegas de *El Predicador Evangélico* nuestro saludo más cordial y el deseo que le inspire siempre para que pueda su corazón y alma producir cantos que eleven, fortalezcan e inspiren.

Cordialmente.

SANTE UBERTO BARBIERI

CARTA DE JUAN ORTS GONZALEZ A MIGUEL DE
UNAMUNO¹

29 de diciembre de 1928

SR. DON MIGUEL DE UNAMUNO²

c/o Hojas Libres
2 Rue du Commerce,
Hendaya, France.

Mi siempre admirado amigo:

Supongo habrá recibido mi carta de octubre 11. así como varias copias de *La Nueva Democracia* donde apareció el artículo intitulado "Cristo y el Cristiano". por Miguel de Unamuno. y en el preámbulo insisto que está entresacado de su última obra *La Agonía del Cristianismo* y su ensayo *Mi Religión*.

El artículo ha sido muy favorablemente comentado en España y en Hispano América y en esta misma semana recibí carta del Sr. A. Senaud solicitando el permiso de reproducirlo en francés y en italiano. Yo le contesto hoy mismo diciendo que si afirma como yo lo hago en el preámbulo, que es extracto de su última obra y de su ensayo *Mi Religión*, no veo que Ud. se oponga a que sea conocido. Con todo, les advierto que yo escribo hoy mismo a Ud. dándole la dirección de ellos. para que ya sea a mí, ya sea a ellos les informe si Ud. opina de distinta manera: A Senaud, 3 Rue General Dufourt, Geneve. Suisse.

¹ Carta proporcionada por el historiador peruano Tomás Gutiérrez y encontrada por él en el archivo personal de Don Miguel de Unamuno conservado en España.

² Escritor español, ex-rector de la Universidad de Salamanca, España.

Sé que en la Habana quisieran invitarlo para que diera unas conferencias en el Congreso de Obra Cristiana que se espera se celebre a últimos del próximo Junio.³ Ojalá que Ud. pueda aceptar la invitación y que el gobierno cubano no se oponga a que Ud. visite a Cuba. Hay ciertos gobiernos tan serviles que son capaces de todo, incluyendo negar la admisión a hombres cultos y lumbreras que pudieran orientar como nadie, a los pueblos de habla española.

Ojalá que ud. pudiera también aceptar mi invitación a escribir en *La Nueva Democracia*, pues encontraría Ud. un público culto y bien dispuesto a escucharlo. Nuestra revista goza de prestigio entre estadistas y educadores en España e Hispano América. Lo podemos atestiguar por el número y calidad de suscriptores. Pero como no dedicamos página ninguna a anuncios, no dispone la revista de fondos para pagar debidamente a los colaboradores. Por esa misma razón hace a Ud. la propuesta de compensarle de algún modo, además de una pequeña retribución, anunciando sus libros

Cuánto anhelo poderlo ver personalmente y más aún verlo de nuevo en España, pero en una España verdaderamente progresiva, liberal y culta, o por lo menos dispuesta para emprender tal camino.

Repitiéndome su antiguo admirador y amigo, le distingue y aprecia,

JUAN ORTS GONZALEZ⁴

³ Orts hace referencia al congreso protestante de la Habana, Cuba, de 1929.

⁴ Español, pastor presbiteriano y primer redactor de la revista *La Nueva Democracia* (Nueva York) cuando fue director el misionero Samuel Guy Inman antes de Alberto Rembao.

CARTA DE MIGUEL DE UNAMUNO A JOSE RIPOLL¹

Sr. D. José M. Ripoll²

Muy señor mío:

Le agradezco mucho su carta; y me conforta y corrobora el ánimo el ver cómo a largas distancias sienten la solidaridad que los une. los hombres todos que trabajan por que venga a la tierra el Reino de Dios. Y me anima más aún el recibir voces de aliento de un país que, como ése, fué, hasta no ha mucho, de mi querida España, y ésta, por su culpa, lo perdió. Y creo que España, la verdadera España, la España íntima y espiritual, ha ganado mucho con verse reducida al solar de sus abuelos. Tal vez hemos perdido América para mejor ganarla, como deben ganarse los pueblos, mutuamente y comulgando en tierra...

Hace dos años, en Cartagena, dije que nos hacía falta en España una Reforma, una Reforma nuestra; indígena, española, no de traducción, pero que fuera a nosotros lo que la Reforma del siglo XVI fué a los países germánicos, escandinavos y anglo-sajones. Hay que cristianizar a España, donde aun persisten las formas más bajas del paganismo, sancionadas, de ordinario, por la Iglesia. Voy por pueblos y ciudades predicando contra la mentira, que es lo que aquí nos mata, y diciendo en todos tonos que vale más error en que de buena fé se cree que verdad en que no se cree. Y se me respeta. No hace aún dos años, se me tenía por muchos como un extravagante: empiezan a tomarme más en serio, y espero con la ayuda de Dios, hacer que las gentes se acostumbren a oír con calma ciertas cosas.

¹ Reproducida en la revista *El Cristiano*. (Lima), octubre de 1916. pp. 162-163. Director Juan Ritchie.

² Pastor de la Iglesia Presbiteriana de Santa Clara, Cuba.

Es cosa necia esta bárbara intolerancia que nos corroe. y sobre todo, el miedo a la verdad. el miedo a afrontar el misterio, el miedo a pensar por sí. Se ha acostumbrado aquí a las gentes a que lo tomen todo hecho, y sólo piden dogmas, fórmulas, recetas. Me decía uno: "Yo no quiero saber de medicina, ni donde tengo el hígado, ni para qué me sirve. porque eso me haría aprehensivo; ahí está el médico, que lo estudió y me cure o me mate. Tampoco quiero inquietarme en averiguar lo que haya de Dios, de Cristo y de otra vida; el meterme en esas honduras, sólo me trae desasosiegos, y necesito mi tiempo para ganarme la vida; ahí está el cura, que lo estudie él, pues se le paga para eso, y lo que él me diga, bien está". Y le dije: "Está usted podrido de pies a cabeza". La buena nueva en España se reduce a estas palabras: ¡No deleguéis! Porque aquí se delega todo, y domina la anarquía porque nadie se toma el trabajo de mandar racionalmente. Mi labor es de inquietar espíritus. Inútil sembrar trigo en una era; los granos se pudren o se los comen los pájaros. Antes de la siembra hay que arar y abonar el suelo. Y en España hay que arar los espíritus y abonarlos, inquietarlos y hacerlos fomentar. Llevan siglos de barbecho, y aquí hay que añadir a las ya conocidas, una obra de misericordia, cual es la de "despertar al dormido". Porque si no, se le quema la casa, y él con ella.

En vez de darnos una luz, la del Evangelio, para que con ella nos abriésemos por nosotros mismos nuestro sendero a través de la selva del mundo, se nos lleva en él, dando tumbos por caminos que no conocemos y a oscuras. Y la ociosidad espiritual nos lleva a todo género de excesos. Es preciso que desaparezca esa vergüenza de que en un país que se dice cristiano, y donde los 9,999 por cada 10,000 no han leído el Evangelio, sirve este todavía para que lo recorten en pedacitos —el texto latino—, los cierren en unas bolsitas bordadas por monjas, y llenas de lentejuelas las cuelguen del cuello de los niños a guisa de amuleto; y ese otro de que las mujeres al sentirse con los dolores del parto se traguen una cintita de papel con una jaculatoria.

Y cuando se denuncia esto entre sacerdotes, le salen a usted con que son cosas inocentes y que, si bien son supersticiosas, no conviene ir

contra ellas, pues proceden de buena fe. ¡Vaya una buena fe! Si me pusiera a escribirle de esto no acabaría nunca, y así es mejor que corte esta carta. Quería usted que le dijese algo del estado religioso de España... ¡Es tanto lo que hay que decir! Aquí se pasa de la más fanática e intolerante ortodoxia católica al más burdo y torpe librepensamiento, que ni es libre ni es pensamiento, y ello es casi forzoso. Pero creo que alborea alguna otra cosa. Y por lo menos el deber de todo buen español es trabajar por ello.

Le saluda su afectísimo S.S.

MIGUEL DE UNAMUNO

CARTAS MIGUEL DE UNAMUNO A GUILLERMO C. MORRIS¹

29-XII-1904.

Sr. D. Guillermo C. Morris.²

Muy señor mío:

He recibido su carta, los ejemplares de la revista *La Reforma* y el Informe Anual sobre la obra educacional de las "Escuelas Evangélicas Argentinas".

Para poder darle mi opinión sobre su labor y que esa opinión tuviera algún peso sería preciso que conociese yo directa y personalmente ese ambiente en que usted trabaja y que viese por mí mismo los frutos de su trabajo. Sin embargo, algo puedo decirle á través de los informes que me envía.

No es el aspecto puramente filantrópico ni el puramente pedagógico lo que más me atrae y me interesa en su obra, es ante todo y sobre todo, su aspecto religioso. No creo en la eficacia ni de la caridad ni de la educación irreligiosa, ó si se quiere agnósticas. Tengo la profunda convicción de que los pueblos modernos no pueden vivir una vida que merezca el nombre de tal, sino dentro del cristianismo. Podrá haber individuos sueltos que lleven una vida digna y noble sin creencias ni alicientes cristianos, pero como dice muy bien Mr. Balfour en su libro *Foundations of Belief*, esos individuos son como los parásitos, que reciben su alimento del organismo en que viven. Un hombre sin fe ninguna puede vivir una vida noble en el seno de una sociedad cristiana, pero una sociedad no cristiana no puede hoy vivir vida digna.

¹ Reproducida en *La Reforma (Revista Argentina de Religión, Educación, Historia y Ciencias Sociales)*, Año V, No. 4, (Buenos Aires), Abril de 1905, pp. 2405-2406.

² Pastor anglicano de origen inglés, fundador de las Escuelas Evangélicas Argentinas, más tarde llamadas Institutos Filantrópicos Argentinos, y director de la revista *La Reforma*.

Y los pueblos de origen español, triste es decirlo, necesitan de que se les recristianice, de que se les saque á flor de alma el cristianismo que tienen en las entrañas de ésta, ahogado bajo inmensa pesadumbre de sentimientos, ideas y prácticas paganas. Hay que combatir eso que llaman la fe del carbonero y enseñar á las gentes sus propios ideales, leyendo directamente el Evangelio; hay que emancipar la conciencia cristiana. En este respecto la labor de usted me parece muy meritoria en un país que á los defectos inherentes, en el respecto religioso, á su origen español, une las consecuencias de absorber su actitud la caza del peso y el goce de la vida que pasa. Es muy raro encontrar en escritores ó publicistas americanos la inquietud religiosa, la solemne preocupación del misterio de ultratumba, la angustia trascendental. Presumo que ahí hace estragos la indiferencia religiosa, que es el triste estado en que van á dar los espíritus educados en el catolicismo una vez que su razón ha rechazado los dogmas rígidos é inflexibles que fraguó la teología y que no brotan del Evangelio. Sólo queda la pompa, la liturgia, la jerarquía, una tradición hueca para que las señoras se distraigan yendo á oír al Padre Tal ó al Padre Cual como van luego, por la noche, á oír á un tenor ó un barítono.

Por esto creo obra meritoria todo lo que sea sacudir á los espíritus, abrirles la fuente de las hondas inquietudes regeneradoras, hacerles pensar en de dónde vienen y á dónde van y que pongan el ideal de la vida fuera y más allá de la vida misma, y comprendan que el cristianismo no es dogmas y fórmulas y artículos y ritos, sino amor puro y comprensión profunda de la persona de Jesús. No del Verbo de la teología escolástica, sino del Jesús de Nazaret.

He aquí lo que aprecio en su obra. Y á la vez espero y creo que infundirá en los niños un profundo respeto hacia las creencias de los demás y un horror á todo género de mentira y de farándula. Y nada de fe de carbonero.

Esta limosna espiritual la creo más fructuosa que la otra.

Queda suyo affmo. S. S.

MIGUEL DE UNAMUNO
Rector de la Universidad de Salamanca

**CARTA DE MIGUEL DE UNAMUNO A GUILLERMO C.
MORRIS³**

18-II-1905

Sr. D. Guillermo C. Morris.

Mi distinguido y estimado señor:

Bien claro se muestra en su carta su procedencia y su educación. Lo digo porque no es frecuente que tengan por esas tierras tanto respeto á mis cartas particulares y tan habituado estoy á que me publiquen en los diarios párrafos de ellas que las escribo ya con tal presupuesto. Y he aquí por que la delicadeza con que usted ha procedido es un motivo más de simpatía hacia usted de mi parte.

Puede usted publicar mi carta. Contrariamente á la inmensa mayoría de mis paisanos los españoles, no tengo secretos ni aparezco en público distinto de como soy en privado. Aborrezco la cobardía moral que nos corroe. He llegado á sospechar que la institución de la confesión auricular nos ha hecho hipócritas y reservados, amigos de murmurar de lo ajeno y de celar cuidadosamente lo propio. Por mi parte propendo acaso con exceso á las confidencias públicas.

Lo autorizo, pues, para publicar mi carta y si por ella me llamaren protestante, es un mote que me han puesto muchas veces y que no me denigra.

Estoy bastante al corriente del movimiento evangélico. Mi conocimiento del alemán, inglés y noruego me ayuda en ello. Inglés leo mucho, y conozco á los grandes predicadores (Robertson, Brooks, Farrar, etc., etc.) y á los escritores cristianos. Estoy convencido de que para los pueblos modernos no hay más civilización que el cristianismo.

Le desea buen éxito en su obra su affmo. S. S.

MIGUEL DE UNAMUNO
Rector de la Universidad de Salamanca

³ Reproducida en *La Reforma*, Año V, No. 4, (Buenos Aires), Abril 1905, p. 2406.

CARTA DE MIGUEL DE UNAMUNO A LINO ABELEDO¹

9 mayo 1913.

SR. D. LINO ABELEDO

Tengo a la vista su carta de enero, mi querido amigo. En estos días he enviado a "*La Nación*" unas correspondencias sobre la cuestión del catecismo que espero le interesarán, esté o no con ellas del todo conforme. No me ha gustado la posición que aquí adoptan los evangélicos que podían muy bien defendiendo su derecho y el principio de libertad de conciencia no aliarse como con lamentable facilidad lo hacen con los que profesan el anticristianismo. Al fin y al cabo católicos y evangélicos son todos cristianos y en otros países han tenido que unirse entre sí contra el enemigo común. Pero aquí parece que quieren aparecer más como anticatólicos que como cristianos y es más su símbolo el triángulo que la cruz.

Sigo creyendo que son ustedes muchos los españoles de allende los mares a quienes se les ha engañado respecto a los conservadores y a Maura. Este tiene a la prensa en contra pero no el país. No soy conservador, en mi vida he cruzado un saludo con Maura, conozco sus faltas, pero sé que se le combate ante todo porque intentó cortar el desbarajuste y acabar con no pocos abusos, entre ellos los de los periodistas que explotan el presupuesto. Y llegará el día en que se haga justicia con Maura como se le hará a Joao Franco, otra víctima del libertinaje liberal.

El partido liberal español es algo que hiede. Lo de menos son sus doctrinas; lo grave es que carece de sentido ético. El pobre Canalejas era

¹ Reproducido en *La Nueva Democracia*, abril de 1913. (Nueva York), pp. 32-43.

irresoluto y débil, pero lo peor es que le rodeaba una banda de golfos desaprensivos.

Si le contase yo la orgía liberal en el presupuesto de la instrucción pública se horrorizaría.

Hacen falta aquí liberales, sí, muy liberales. pero cuáqueros. Todo el radicalismo político que se quiera, pero honradez administrativa. Lloyd George es un espíritu religioso. Y nuestros liberales son los que Lutero llamaba libertinos y que le dieron que hacer más que los papistas. La librepensaduría española pone espanto.

Veo los males que el sentido plutocrático de Maura —no el clerical, pues eso del clericalismo de Maura es una patraña— puede traernos, pero al menos es respetuoso con la ley.

El problema de España es un problema ético y créamelo, no se resuelve con ferrerismo.

De mi viaje a ésa (república) no sé que decirle. Me parece que iré antes a los Estados Unidos.

Ya sabe cuán su amigo es

MIGUEL DE UNAMUNO

Rector de la Universidad de Salamanca