Príncipe de Paz
Ministerios Bíblicos

Bienvenidos a la Clase
Curso: Historia de la Iglesia en América Latina y su efecto en la cultura latina

Material recopilado por: Rubén Posligua Morales PhD

LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE AMÉRICA

Cristóbal Colón (ca.1440–1506) informó a los Reyes católicos en 1492 del descubrimiento de un nuevo continente, se inició un largo y controvertido proceso de conquista del mismo. Las tropas de los ejércitos español y portugués, tomaban sin contemplaciones todo cuanto podían desear de lo que encontraban en las poblaciones del lugar, ya fueran alimentos, oro o mujeres.

Los numerosos abusos que cometieron los colonizadores en los pueblos ocupados dificultaron posteriormente el intento de evangelización de sus gentes. ¿Cómo iban a predicar del amor de Dios cuando ellos se habían comportado con tanta crueldad? ¿Cómo convencer a los nativos de que ellos estaban llenos del Espíritu Santo cuando les habían visto llenos de lascivia, codicia y maldad? No es de extrañar que con semejante testimonio, el cristianismo tardara más de dos siglos en calar de verdad en las poblaciones nativas de América.

INTRODUCCIÓN

Al comienzo, el protestantismo fue una forma religiosa exógena al continente. Fue importado al mismo por comerciantes, marineros, colonos y misioneros extranjeros. Todos ellos provenían de países donde el protestantismo había conformado una civilización cuyas raíces económicas, políticas y éticas se fueron implantando poco a poco en el Nuevo Mundo. Así, pues, no fueron latinoamericanos sino extranjeros de origen europeo y más tarde norteamericano, los que primero difundieron las diferentes formas del protestantismo en América Latina.

Este proceso se vio enriquecido de una manera sorprendente por el surgimiento de movimientos de raíz protestante, pero de expresión más popular y autóctona. Fueron estas formas más pentecostales del protestantismo las que le dieron ímpetu al testimonio evangélico y expandieron su influencia a todos los rincones del continente y el Caribe. La fuerza de arrastre de la explosión pentecostal y más tarde carismática, permitió el crecimiento demográfico de las filas evangélicas y, en consecuencia, su mayor impacto social, cultural y político.

Hacia adentro del campo evangélico latinoamericano, la dinámica de intercambio e influencia llevó a un creciente grado de "pentecostalización" del protestantismo latinoamericano y a un notable nivel de homogenización teológica y especialmente litúrgica en las iglesias evangélicas de América Latina.

Más recientemente, una consciencia más profunda de los valores propios, una madurez mayor y un marcado sentido de identidad evangélica, más que denominacional, han llevado a la configuración de un protestantismo auténticamente latinoamericano. Este protestantismo se define a sí mismo como algo típico y único en el mundo. Se considera heredero de la tradición de la Reforma, con un fuerte énfasis sobre la autoridad de las Escrituras y un mensaje cristocéntrico, que demanda arrepentimiento y fe para la salvación y una vida cristiana de obediencia al señorío de Cristo.

Este protestantismo latinoamericano está haciendo oír su voz en el mundo y está procurando hacer su propia contribución a la extensión del reino de Dios.

No obstante, la realidad actual presenta problemas dentro del campo evangélico, que deberán ser atendidos con responsabilidad y compromiso hacia el reino de Dios. La fuerte expansión demográfica no se produjo sin el riesgo del surgimiento del nominalismo, el exitismo, el relativismo teológico, la laxitud ética, la lucha por el poder, el sincretismo religioso, y varios otros males, que al presente representan grandes desafíos para todos los cristianos alineados con una manera evangélica de ser protestantes. Sobre todas las cosas, el protestantismo latinoamericano confronta la gran oportunidad de ser sal y luz en un continente, que todavía no ha encontrado su camino hacia la paz, la justicia, la verdad, la libertad y el amor, lleno de fe y esperanza en Jesucristo.

El trasfondo histórico (1492–1810)

Las dos grandes potencias que descubrieron, conquistaron y colonizaron el continente latinoamericano fueron España y Portugal. Ambos países eran fervientes en su religión romana y vivían intensamente el espíritu de la Contrarreforma. Sus monarcas habían recibido las nuevas tierras de manos del Papa, como vicario de Cristo, con el compromiso de asumir la responsabilidad por la evangelización de los habitantes de las tierras descubiertas o por descubrir. Para estas dos potencias católicas romanas no había lugar en el Nuevo Mundo para otra expresión del cristianismo que la que ellos sustentaban y por la que habían luchado por siglos contra los moros y judíos.

La empresa de la conquista y colonización de las nuevas tierras anexadas iba de la mano con la responsabilidad misionera y evangelizadora en relación con los pueblos que las habitaban. Esto significó que el celo católico romano de los conquistadores y primeros colonos europeos no dio lugar a ningún tipo de penetración ajena al ideario católico romano peninsular. Judíos, protestantes y musulmanes tenían totalmente vedado el ingreso al Nuevo Mundo, y las Coronas peninsulares hicieron denodados esfuerzos por mantenerlo cerrado a cualquiera de estas influencias consideras como herejías. Esto resultó en muy pocos casos de penetración protestante más o menos estable y continua a lo largo de los siglos XVI al XVIII.

Sidney Rooy: "Durante la época colonial en América Latina la llegada de los evangélicos era esporádica y ocasional. Hasta las guerras de la independencia no hubo un ataque coordinado al dominio católico español, ni tentativas evangélicas de gran envergadura para evangelizar a los pueblos aquí presentes. Sí hubo tentativas de establecer asentamientos de colonos protestantes como también esfuerzos locales de evangelización."

Es interesante que muchos de estos intentos de colonización protestante como la presencia de piratas, corsarios, comerciantes o aventureros protestantes en estos siglos fueron considerados por la administración colonial generalmente como "luteranos," si bien muchos eran calvinistas y ocasionalmente algún representante de la rama radical de la Reforma.

No obstante, todos ellos fueron considerados no como meros disidentes religiosos sino como elementos subversivos del orden establecido. Y en un sentido muy real lo eran, ya que de algún modo todos ellos querían competir con el dominio monopólico español o lusitano en materia política o económica. Así, pues, la presencia protestante en América Latina durante estos siglos tuvo motivaciones políticas, económicas, sociales y, en algunos casos excepcionales, religiosas.

La ocupación de tierras, el comercio de esclavos, la apropiación de metales preciosos, el sometimiento de los indígenas y algunos tímidos proyectos misioneros y evangelizadores, caracterizaron las acciones de los pocos protestantes que incursionaron en estas partes del mundo en los siglos XVI al XVIII.

EL PROTESTANTISMO DURANTE LA CONQUISTA

Desde la primera hora de su presencia en América Latina, el catolicismo penetró el continente llevado de la mano por los ejércitos españoles y portugueses. Esta característica de imposición de la versión católica del cristianismo a la población indígena hizo de América Latina un continente católico romano. En consecuencia, conforme al celo reconquistador y contrarreformista de los conquistadores y colonizadores, el protestantismo estuvo totalmente vedado y fue prohibida toda penetración evangélica.

Cualquier intento por hacer proselitismo o el mínimo amago de una práctica religiosa protestante fue frustrado inmediatamente por el brazo poderoso y el rigor de la Inquisición, que en América Latina fue muy efectiva. La Inquisición fue la herramienta más importante que España utilizó en su conquista y colonización del Nuevo Mundo para frenar la modernidad y especialmente la reforma protestante que la promovía.

Jean-Pierre Bastian: "El establecimiento del engranaje inquisitorial reflejaba el propósito de negar el cambio que acababa de producirse en Europa, en todo caso, de preservar de su influjo los espacios coloniales. Este proyecto entraba asimismo en el marco de la resistencia española a la expansión de las potencias europeas protestantes (Países Bajos e Inglaterra), las cuales, con la derrota de la Armada Invencible (1588), se aseguraron la hegemonía marítima en el Atlántico. En esta forma, los procedimientos inquisitoriales anti-luteranos se vincularon con una política de consolidación del Imperio y de la Iglesia, posterior al Concilio de Trento."

Conquista y potencias protestantes

Los intentos de penetración protestante en el continente serán muy escasos y sin mayores efectos a lo largo de todo el período del dominio marítimo español. Las pocas tentativas de asentamiento y colonización terminarán en fracaso, generalmente de manera bastante rápida. En buena medida, las precarias colonias protestantes que lograron iniciarse carecieron de continuidad ante la imposibilidad de mantener un adecuado apoyo marítimo y una comunicación más o menos estable con las metrópolis europeas. Este cuadro de situación cambió notablemente hacia fines del siglo XVI.

Con la derrota de la Armada Invencible (1588), los ingleses se transformaron en señores de los mares. Así, pudieron conquistar algunas islas en el Caribe y ocupar algunas costas inhóspitas del continente. Estas tierras bajo dominio británico, holandés o danés serán la cuna del primer protestantismo latinoamericano durante el período colonial.

De todos modos, son muy pocos los episodios que pueden señalarse, en los que se dio algún tipo de presencia protestante en el continente durante este período. Puesto que la parte sur del hemisferio occidental fue conquistado y colonizado por los pueblos de la península Ibérica, era de esperarse que el protestantismo no tuviera oportunidades de establecerse durante esa época.

La Inquisición, instalada hacia fines del siglo XVI, no prestó mucha atención al protestantismo, pero sí la suficiente como para prevenir cualquier tipo de penetración. Por otro lado, el propio protestantismo europeo era muy embrionario para el tiempo de las mayores conquistas en el continente, de modo que estaba más ocupado en sobrevivir en el norte de Europa que en expandirse a otras latitudes. Más tarde, debido a las guerras religiosas y a las divisiones y controversias internas, el protestantismo gastó demasiadas energías en resolver su propia identidad religiosa.

LA BIBLIA DURANTE LA CONQUISTA Y LA COLONIZACIÓN

La imprenta llegó muy temprano al continente latinoamericano (1535), y junto con ella los libreros fueron acompañando a los conquistadores y primeros colonos. Es interesante notar que algunos de ellos eran de origen alemán. No es de extrañar que la Inquisición vigilara con celo la literatura que circulaba por los territorios ya conquistados, procurando sacar de circulación aquellos que eran contrarios a la fe católica romana.

A tal fin, se interrogaba a los pasajeros recién llegados y se revisaba minuciosamente su equipaje en busca de libros prohibidos, “porque el estilo originario de los herejes es poner escondidos los libros entre ropas y mercaderías y las embarcan en navíos católicos que vienen a estas costas.”

LA BIBLIA DE LOS CONQUISTADORES

La Biblia circuló en América Latina desde la llegada de los primeros europeos en adelante. Esta circulación no alcanzó al pueblo, pero sí a religiosos y políticos de renombre. La Biblia llegó de la mano de los primeros misioneros católicos, pero también en el equipaje de personas inspiradas por las doctrinas de la Reforma Protestante. Un comerciante de nombre Alfonso Losa, en 1576, logró importar libremente Biblias impresas en Francia y Amberes.

No obstante, según Jean-Pierre Bastián, "se restringía a tal grado la distribución de Biblias que, en 1579, el comisario general de los franciscanos, así como los provinciales de los dominicos y de los agustinos, acudieron al Santo Oficio para que las restricciones impuestas a la distribución de las Biblias no pusieran obstáculos, en las regiones indígenas, a la circulación de traducciones en lenguas indias utilizadas por los monjes en su predicación."

José María Bueno Monreal: "Apenas iniciado el glorioso descubrimiento del Nuevo Mundo, desde esta misma diócesis (Sevilla) partieron no pocos misioneros, incluso acompañando al mismo Colón en sus viajes para dar sentido cristiano a la gran empresa del descubrimiento y llevar el conocimiento de Dios a tantos millones de almas que todavía no habían tenido posibilidad de oír su divina Palabra.

En el reducido equipaje de aquellos misioneros iban ejemplares de las Sagradas Escrituras, que muy pronto empezaron a imprimirlas también en aquellas tierras vírgenes. Y del mismo Colón se dice que, ya en su primer viaje, cuando las tempestades del Océano hacían peligrar sus frágiles carabelas, tomaba en sus manos un ejemplar de los Evangelios y, con ferviente espíritu de fe, leía en voz alta, como el mejor remedio para apaciguar las encrespadas olas, el prólogo de San Juan."

LA BIBLIA Y LA PRESENCIA PROTESTANTE

Biblias y libros protestantes encontraron su camino hacia el Nuevo Mundo de las más diversas maneras. Prueba de ello son las medidas restrictivas que se aplicaron en España y en América, a partir de 1558, sobre imprentas y librerías. Según Bastian: "En la Nueva España un edicto de 1572 advirtió que la introducción de libros contrarios a la religión católica estaba prohibida, exhortando a los funcionarios del Santo Oficio a proceder a adecuadas revisiones de las naves que llegaban a Veracruz."

Biblias y libros eran ocultados entre las ropas y mercaderías que se embarcaban en navíos comerciales. Además, los autos de fe llevados a cabo en América dan testimonio de algunos condenados no sólo por tener Biblias y libros protestantes, sino también por sostener ideas consideradas como heréticas y muy afines al pensamiento evangélico.

Marcel Bataillon: "En 1541 fue procesado en Santo Domingo don Jerónimo Bejarano, acusado de despreciar la teología escolástica… abogar por la lectura de la Biblia en lengua vulgar, la interpretación privada de la Escritura, la predicación desligada del sacerdocio.… Opinaba que las Sagradas Escrituras deben andar en lengua romance para que todos las lean y entiendan, así ignorantes como sabios, incluso el pastor y la viejecita; que para entender las Sagradas Escrituras no se cuide de ver doctores, ni seguir expositores, sino que lean el texto, que Dios alumbrará la verdad."

Escolástica n. f. 1 Movimiento filosófico y teológico que intentó utilizar la razón, en particular la filosofía de Aristóteles, para comprender el contenido sobrenatural de la revelación cristiana: la escolástica fue el principal movimiento en las escuelas y universidades medievales de Europa, desde mediados del siglo xi hasta el siglo xvi.

Parece ser que al principio la Iglesia no se oponía a la circulación de la Biblia en lengua popular, al contrario, la aconsejaba. Juan de Zumárraga (1475–1548), el primer obispo de México, decía que “el primer paso para ser cristiano es conocer las Sagradas Escrituras.” Según Guillermo Cabrera Leiva, Zumárraga fue uno de los mayores humanistas que enviaron los españoles al Nuevo Mundo.

Él fue quien trajo la primera imprenta y fundó la primera universidad en México. Además, recomendó la lectura de la Biblia como base fundamental e indispensable para desarrollar un cristianismo efectivo y fecundo. En su obra Breve doctrina, Zumárraga advierte que sin la lectura de la Biblia, el cristianismo que se desarrolla es superficial, matizado de fetichismo y de observancia ritualista.

Juan de Zumárraga: "Y así desearía yo por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo. Y aún más digo: que agradase a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo para que no solamente las leyesen los indios, pero otras naciones bárbaras las pudiesen leer y conocer; porque no hay duda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocerla en alguna manera.… Cosa es muy averiguada que el que nunca leyó los libros de Platón no se puede llamar platónico. Pues de la misma manera, no se puede llamar cristiano el que no ha leído la doctrina de Jesucristo."

Pero este aprecio decayó, hasta que llegó a ejercerse un verdadero control aduanero para todo tipo de literatura religiosa y particularmente la Biblia. A medida que en Europa se fue haciendo más patente la identificación entre protestantismo y lectura y difusión de la Biblia, la Inquisición puso trabas al ingreso de ejemplares del texto sagrado, especialmente aquellos en lengua vernácula.

El investigador Pedro Henríquez Ureña, en su libro La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo, señala lo siguiente: "En su tiempo (1601), dice Gil González Dávila, D. Nicolás de Añasco, deán de la iglesia de Santo Domingo, quemó en la plaza de la ciudad 300 Biblias en romance, glosadas conforme a la secta de Lutero y de otros impíos; que las halló andando visitando el arzobispado en nombre del arzobispo. (Esto) Significa (la) profusión de ejemplares de la Biblia de Casiodoro de Reina." Es interesante recordar que esto ocurrió treinta y dos años después de que apareciera en Basilea la primera edición de la Biblia traducida por Reina y un año antes de su primera revisión por parte de Cipriano de Valera.

Luis D. Salem: "A pesar de… severas prohibiciones, los libros de caballería, así como los de Erasmo, Lutero, Calvino y Biblias en romance penetraban en América, razón por la cual los virreyes recibían repetidas órdenes de prohibir este tipo de libros. En la misma forma los guardianes de aduana eran indeclinables en el cumplimiento de sus deberes, recogiendo y quemando todo libro prohibido y entregando a quienes los portaran a juicio que era seguido por los tribunales de la Inquisición."

Testimonios parecidos nos ofrece Irving A. Leonard en su obra Los libros del conquistador, en la que aparecen largas listas de libros despachados de Sevilla al Nuevo Mundo durante el período colonial. Entre estos libros figuran varias Biblias que terminaron en librerías especialmente de México y Lima. Muchos de estos ejemplares circularon con el visto bueno de las autoridades civiles y religiosas.

Otros fueron decomisados y destruidos, y quienes los tenían sufrieron la condena de la Inquisición. En el auto de fe celebrado en Cartagena en 1688, cuatro sacerdotes fueron quemados en la hoguera porque se negaron a renunciar a la fe luterana a pesar de que fueron sometidos a terribles torturas y maltratos en las mazmorras de la Inquisición. Tres de los sacerdotes ejecutados eran españoles y el otro, Juan de Frías, era un mulato venezolano. Frías fue el primer mártir luterano en el Nuevo Mundo.

Si bien el ingreso de Biblias y otros materiales de origen protestante fue constante y más abundante de lo que se piensa, la Inquisición fue lo suficientemente efectiva como para neutralizar su influencia. Como indica Jean-Pierre Bastian:"En menos de un cuarto de siglo, la Inquisición colonial había alcanzado un triple objetivo: ejercer presión sistemática sobre editores e impresores, controlar el tráfico de libros considerados heréticos o diseminadores de ideas no católicas, crear una marcada conciencia anti-luterana entre la población colonial urbana."

Así y todo, la presencia e influencia de la Biblia en América Latina durante el período de la conquista y colonización no deja de ser un importante antecedente a tomar en cuenta. Como se verá más adelante, fue con una Biblia en la mano que los protestantes abrieron las puertas del continente a la predicación del evangelio.

EL PROTESTANTISMO DURANTE LA COLONIZACIÓN

Como se indicó, es posible dividir el período colonial en dos, conforme a la dinámica de los eventos vividos. En la primera parte, el dominio español sobre el mar continuaba siendo superior al de otros países europeos y, por lo tanto, las tentativas de establecimiento protestante terminaron en fracaso.

Este período va de los inicios de la conquista hasta la toma de posesión de Jamaica por la expedición enviada por el protector Oliverio Cromwell (1599–1658), que aseguró el control británico de la región (1655). La Guerra de los Treinta Años terminó en Alemania en 1648, pero el conflicto bélico continuó entre España y Francia. España necesitaba del apoyo del Commonwealth inglés. Para ello, Cromwell reclamó a la Corona española la libertad religiosa para los ingleses en los dominios españoles, y la libertad de comercio con las Indias.

La negativa española dio lugar a una nueva guerra colonial con España. Los ingleses fracasaron en su intento de apoderarse de La Española, pero tuvieron éxito en apoderarse de Jamaica. Cromwell procedió a colonizarla con su vigor característico.

En la segunda parte, la hegemonía española cedió lugar a la de Inglaterra, los Países Bajos, Francia y Dinamarca. Esto permitió el establecimiento de iglesias protestantes en el Caribe y en algunos puntos en el continente que estaban bajo el control de las potencias mencionadas. De esta manera, a través de la expansión política y económica de las naciones protestantes, surgieron iglesias protestantes sobre las márgenes del imperio español.

La penetración protestante durante el período de dominio marítimo español no fue muy importante, y más tarde se limitó a costas inhóspitas, casi sin presencia española. Es posible, sin embargo, evocar algunos episodios más bien excepcionales, que ocurrieron durante este período y que constituyen los antecedentes de la presencia protestante en el continente.

TENTATIVAS FRUSTRADAS DE PENETRACIÓN

Entre las tentativas de colonización y establecimiento del protestantismo en América Latina cabe mencionar algunos episodios: la colonia de los Welser en Venezuela, la colonia hugonote en Brasil, la colonia francesa en Florida, la colonia holandesa en Pernambuco y la colonia escocesa en Panamá. Además, conforme a numerosas actas de la Inquisición, es posible detectar la presencia de piratas y corsarios, así como de comerciantes y aventureros protestantes durante el período.

La colonia alemana en Venezuela (1528–1546). Este fue el primer intento de colonización protestante conocido en América del Sur. El emperador Carlos V tenía una deuda con la casa banquera de los Welser de Augsburgo (Alemania), y pagó esa deuda concediéndoles la región occidental de Venezuela (desde el Cabo de la Vela hasta Maracapana) para que la conquistaran y colonizaran. La condición era que se establecieran dos ciudades y tres fortalezas en los lugares más apropiados. La casa de los Welser podía nombrar a los gobernadores (con el título de "adelantados") con su teniente general, pagarles el cuatro por ciento de los quintos reales y esclavizar a los indígenas que se rehusaran a obedecer.

Los primeros titulares de esta concesión fueron Enrique Ehinger y Jerónimo Sailler (o Sayler). Éstos, a su vez, traspasaron sus derechos a Ambrosio Alfinger y Jorge Ehinger desde 1528. Entre los trescientos o cuatrocientos colonos que llegaron a ocupar el nuevo territorio había españoles y portugueses, y mayormente alemanes, algunos de los cuales eran luteranos.

Alberto San Román: "Los Alemanes ejercieron la administración de Venezuela, desde el 27 de marzo de 1528, hasta el 13 de abril de 1556. Durante ese lapso, desempeñaron el Gobierno por medio de una serie de Gobernadores, que realizaron además importantes expediciones. Inicialmente se realizó entre la Corona y los Señores Enrique Ehinger y Jerónimo Seyler el Pacto del 27 de marzo de 1528; quienes enviaron a la Provincia de Venezuela como sus representantes a Ambrosio Ehinger y Bartolomé Sayler. Estos últimos eran hermanos de los firmantes del Pacto y asumieron como Gobernador y acompañante respectivamente.

Los Welser tomaron a su cargo el Gobierno de Venezuela, recién a partir del 15 de febrero de 1531, vale decir dos años después. Lo hicieron por medio de una Ordenanza que transfería la soberanía concedida a Ehinger-Sayler, a los Señores Bartolomé y Antonio Welser. Estos banqueros Tudescos retuvieron el Gobierno hasta el 13 de abril de 1556, fecha en que fueron desposeídos de sus derechos por una resolución del Consejo de Indias, retornando entonces esta Provincia a la autoridad directa de la Corona."

Bartolomé de Las Casas: "En el año de mil e quinientos e veinte y seis, con engaños y persuasiones dañosas que se hicieron al Rey nuestro señor,… dio e concedió un gran reino, mucho mayor que toda España, que es el de Venezuela, con la gobernación e jurisdicción total, a los mercaderes de Alemaña, con cierta capitulación e concierto o asiento que con ellos se hizo.

Estos, entrados con trescientos hombres o más en aquellas tierras, hallaron aquellas gentes mansísimas ovejas, como y mucho más que los otros las suelen hallar en todas las partes de las Indias antes que les hagan daño los españoles. Entraron en ellas, más pienso, sin comparación, cruelmente que ninguno de los otros tiranos que hemos dicho, e más irracional e furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones.

Porque con mayor ansia y ceguedad rabiosa de avaricia y, más exquisitas maneras e industrias para haber y robar plata y oro que todos los de antes, pospuesto todo temor a Dios y al rey e vergüenza de las gentes, olvidados que eran hombres mortales, como más libertados, poseyendo toda la jurisdicción de la tierra, tuvieron.

Han asolado, destruido y despoblado estos demonios encarnados más de cuatrocientas leguas de tierras felicísimas, y en ellas grandes y admirables provincias, valles de cuarenta leguas, regiones amenísimas, poblaciones muy grandes, riquísimas de gente y oro. Han muerto y despedazado totalmente grandes y diversas naciones, muchas lenguas que no han dejado personas que las hable, si no son algunos que se habrán metido en las cavernas y entrañas de la tierra huyendo de tan extraño e pestilencial cuchillo.

Más han muerto y destruido y echado a los infiernos de aquellas inocentes generaciones, por estrañas y varias y nuevas maneras de cruel iniquidad e impiedad.… Mandó el tirano alemán, gobernador (y también, a lo que creemos, hereje, porque ni oía misa ni la dejaba de oír a muchos, con otros indicios de luterano que se le conoscieron), que prendiesen a todos los indios con sus mujeres e hijos que pudieron, e métenlos en un corral grande o cerca de palos que para ellos se hizo, e hízoles saber que el que quisiese salir y ser libre que se había de rescatar de voluntad del inicuo gobernador, dando tanto oro por sí e tanto por su mujer e por cada hijo.”

La colonia francesa en Brasil (1555–1567). Desde 1504 los franceses comerciaban clandestinamente con los indígenas de Brasil, ya que Francia no reconocía los derechos de España y Portugal sobre el Nuevo Mundo. No obstante, Francia no prestó mayor atención al Nuevo Mundo hasta después que la Paz de Cambrai (1529) puso fin a la larga guerra con España por el control de Italia. Más tarde, durante el reinado de Enrique II de Francia (de 1547 a 1559), algunos protestantes franceses buscaron seguridad y libertad religiosa en América. La situación de la reforma calvinista (hugonote) en Francia era muy difícil. Estos cristianos perseguidos encontraron un alivio efímero al establecer una colonia en una isla de la Bahía de Guanabara (que en lengua indígena significa Brazo del Mar), cerca de la actual ciudad de Río de Janeiro.

El vicealmirante Nicolás Durand de Villegagnon (1510–1571), líder de esta aventura, creía que podía ganarse el apoyo de los hugonotes y principalmente de su noble protector, el almirante Gaspar de Coligny (1519–1572), jefe del partido hugonote francés.

Para ello les prometió la creación de una Francia Antártica, que serviría como refugio para los perseguidos por motivos religiosos y a su vez aseguraría la presencia francesa en el Nuevo Mundo. Según Jean de Léry, uno de los miembros de la segunda expedición, la empresa tenía el doble propósito religioso y político de extender "de una misma vez el reino de Jesucristo, Rey de reyes y Señor de señores y los límites de su príncipe soberano (Enrique II) en países tan lejanos." De esta manera, se intentó arrebatar a Brasil de manos portuguesas y establecer una colonia regida por la fe calvinista.

Se organizaron dos expediciones distintas. La primera, integrada por dos embarcaciones, llegó el 10 de noviembre de 1555 a la actual bahía de Guanabara. Allí se establecieron en una isla, que bautizaron con el nombre de "Fuerte Coligny," más tarde conocido como "Forte Vilaganhâo." Estos colonos recibieron el apoyo de los indígenas, que esperaban contar con la ayuda de los franceses en contra de la crueldad de los portugueses. Frente al éxito de la empresa, pidieron refuerzos y misioneros a Coligny y a Calvino.

Estos llegaron a principios de 1557 con la segunda expedición, que constaba de por lo menos tres embarcaciones con aproximadamente trescientos colonos. La mayor parte de ellos eran hugonotes franceses, pero había también calvinistas de Ginebra e incluso algunos católicos romanos. Catorce estudiantes de teología habían sido enviados por Juan Calvino y el clero de Ginebra en este segundo contingente. Entre ellos se encontraban los pastores ginebrinos Guillaume Chartier y Pierre Richier, y Jean de Léry que había estudiado teología.

La colonia francesa en Florida (1564–1565). Hubo un tercer episodio de colonización protestante, que fue el efímero intento de establecimiento por parte de algunos hugonotes franceses sobre la costa de Florida, allá por el año 1564. En 1559, España y Francia firmaron el Tratado de Château-Cambresis, por el que Francia reconocía el total dominio de España sobre las Indias. Pero este tratado no impidió que hugonotes (calvinistas) franceses, bajo los auspicios del almirante Gaspar de Coligny, quien consideraba que la Florida era una tierra de promisión para los hugonotes, decidieran establecerse allí.

Así, pues, en 1562, con pleno conocimiento del rey francés Carlos IX, Coligny puso en marcha su intento de colonización en el Nuevo Mundo. Despachó una flota desde Dieppe capitaneada por Jean Ribault, que tras varias semanas de navegación llegó cerca de Santa Elena, el establecimiento abandonado por Villafañe, donde se instalaron los colonos, algunos con sus familias. Más tarde, se envió otra expedición al mando de René de Laudonnière. Entre los dos grupos fundaron Fort Caroline, en honor del rey Carlos IX, y como base de operaciones para el enfrentamiento con España.

Este enfrentamiento no se tardó en llegar. Nombrado tercer Adelantado de La Florida por la Corona española, Pedro Menéndez de Avilés (1519–1574) recibió una capitulación de poblamiento en marzo de 1565, en la que, entre otras cosas, se especificaba que al tomar tierra firme "si ay en la dicha costa o tierra algunos pobladores corsarios o otras cualesquiera naciones no subjetos a Nos, procuraréis de los echar por las mejores vías que pudierdes y os pareciere." El nuevo Adelantado se tomó bien en serio la orden real y logró en apenas dos meses destruir todos los establecimientos franceses. Según Ramiro Guerra: "Sólo uno de los jefes, René de Laudonnière, logró escapar con 30 hombres.

Unos 24 que dijeron ser católicos salvaron la vida, pero los demás en número de cerca de 600 fueron degollados sin piedad."Según J. M. Gómez-Tabanera: "Sorprendidos ante la irrupción española, los franceses diezmados por la malaria, apenas pudieron ofrecer resistencia. Menéndez sólo perdonó la vida a las mujeres y a los niños y a una orquestina. El resto, unos 130 hombres, fueron degollados." Las diferencias en las versiones de los hechos dependen de a quién se sigue, si a los vencedores o a los vencidos. La segunda versión alimentó fuertemente la "leyenda negra" aventada tanto por los franceses como por los ingleses en contra de España y su empresa conquistadora.

J. M. Gómez-Tabanera: "No cabe duda alguna que la presencia de los franceses en La Florida y por añadidura 'herejes' contrarió y enfureció a Felipe II, más quizá después de que España hubiera fracasado en distintas tentativas por colonizar una tierra que consideraba suya. La cólera real se acrecentó aún más si cabe cuando el Duque de Alba, significado en Flandes tras sus enfrentamientos con los herejes, se permitió tildar de inepto al Consejo de Indias que no había sabido evitar que la lucha religiosa se transfiriera al Nuevo Mundo."

Sea como fuere, de la colonia hugonote no quedaron rastros. Mucho menos de su posible influencia religiosa protestante sobre la población indígena local. Según Gómez-Tabanera: "Según parece, una de las pocas cosas que les quedó a los indios como recuerdo de los hugonotes de Ribault, fueron los salmos que entonaban diariamente. Sin embargo, esto no prueba en manera alguna que la evangelización luterana (sic.) lograra echar raíces en el país durante los pocos meses de dominación hugonote y con independencia de los esfuerzos de evangelización por Roma que llevan consigo las gentes del Adelantado (Menéndez)."

Lo que sí tuvo resultados más permanentes fue la colonización española, que se coronó en agosto de 1665 con la fundación del poblado de San Agustín, que fue el primer asentamiento urbano europeo que surgió en América del Norte.

La colonia holandesa en Pernambuco (1624–1654). En 1581, Felipe II había anexado Portugal al Imperio Español. Brasil había quedado expuesto a los ataques de sus enemigos: Inglaterra y Holanda. Durante los sesenta años en que España dominó a Portugal, los corsarios ingleses y los expedicionarios holandeses acosaron las colonias brasileras. Los últimos ambicionaban la explotación azucarera del nordeste, donde deseaban establecer un imperio comercial holandés.

Durante años, los holandeses había servido como transportistas para los portugueses entre Brasil y Lisboa, pero España puso fin a ese comercio lucrativo en 1605. Brasil sufrió así las consecuencias de la guerra entre España y Holanda. En 1604 la flota holandesa atacó la ciudad de Salvador de Bahía, con miras a establecer el monopolio comercial holandés con el Nuevo Mundo, controlar el comercio de esclavos y suplantar a los portugueses en Brasil. La Compañía Holandesa de las Indias Occidentales se organizó con este propósito en 1621.

En 1624 la flota de la compañía capturó Bahía y la ocupó por poco más de un año. Más tarde, en 1630, los holandeses se apoderaron de Recife y Olinda en Pernambuco. Para 1635 los holandeses se habían adueñado de casi dos mil kilómetros de costa, incluyendo los actuales estados de Pernambuco, Paraíba y Río Grande del Norte. Estos hechos coincidieron con lo que fue un período muy importante en cuanto a la influencia protestante en Europa.

Jean-Pierre Bastian: "A fines del siglo XVI, las provincias del norte de los Países Bajos se organizaron en una república liberándose del poder español. La tolerancia religiosa vino a hacer de la joven república un país de refugio para todos los grupos de protestantes perseguidos por el resto de Europa. Durante el siglo XVII, los marineros holandeses, aliados a los ingleses, dominaban los océanos y consiguieron invadir una parte del nordeste de Brasil, estableciendo una colonia cuyo centro fue Recife."

El Reglamento de Gobierno de la colonia garantizaba la tolerancia religiosa en estos términos: “Será respetada la libertad de los españoles, portugueses y naturales de la tierra, ya sean católicos romanos, ya sean judíos, no pudiendo ser molestados o sujetos a indagación en sus conciencias o en sus casas particulares, perturbarlos o causarles estorbo, so penas arbitrarias, o conforme a las circunstancias, ejemplares y rigurosos castigos.”

El mismo Reglamento establecía el calvinismo como la religión del Estado (1636). Como indica el investigador Leonard Schalkwijk: “Durante el período holandés, la situación político-religiosa favoreció la formación de una teocracia cristiana reformada, la cual permitió un alto grado de libertad religiosa, de culto y de conciencia.” El Consejo Eclesiástico de Recife, como organismo asesor del gobierno, debía encargarse de cuidar “primeramente el establecimiento y ejercicio del culto público por medio de ministros; segundo, el orden seguido en la iglesia cristiana reformada de estas Provincias Unidas, la Palabra Santa de Dios y el ritual de unión aceptado por esas mismas Provincias.”

Sidney Rooy: "Durante la ocupación holandesa llegaron cuarenta pastores, ocho misioneros para trabajar entre los indios, y muchos obreros laicos llamados 'consoladores' que ministraron especialmente a los enfermos. Estuvieron todos bajo la autoridad y la supervisión de la Iglesia Reformada de Holanda. Existe un archivo en Holanda con el registro de todas las actas de las clasis (presbiterios) y sínodos realizados en Brasil en el siglo XVII.… Las actas de los sínodos afirman el calvinismo riguroso y puritano que la iglesia exigía de sus fieles.

Frecuentes fueron las apelaciones al Consejo Supremo del gobierno civil de velar por la moral de los ciudadanos, muchos de los cuales tuvieron poco interés en asuntos espirituales y eclesiásticos. Se pronunciaron contra el adulterio, la prostitución, la blasfemia, el juego por dinero, la profanación del domingo, el divorcio, la poligamia, y sobre los duelos, la protección de huérfanos y la creación de escuelas.… También los sínodos se preocuparon por la gente del pueblo.… Los pastores que llegaron fueron encargados de fundar y edificar la iglesia de Dios por medio de la predicación de la Palabra de Dios. Su encargo era típicamente calvinista. No se trató sólo de la conversión de individuos, aunque ésta fue importante, sino de la implantación de una comunidad cristiana en medio del nuevo contexto social."

No obstante, lo más interesante de esta colonia holandesa fue su esfuerzo por evangelizar a los indígenas. A tal efecto, se enviaron misioneros a la colonia, con el encargo de establecer pueblos de indígenas. Los primeros fueron David van Dorenslaer (1638) yJuan Eduardus (1640). La primer Cena del Señor con adultos indígenas se ministró en 1640. La predicación se hacía en tres idiomas: portugués, tupí y holandés, conforme una decisión del presbiterio de Pernambuco de 1639. Algunos de los misioneros aprendieron varias lenguas indígenas e instruyeron a los nativos en las artes de la industria y la agricultura, y se les predicó el evangelio. Con este propósito, se redactó un catecismo en tupí, holandés y portugués, y se designaron catequistas indígenas para extender y profundizar la labor de evangelización.

En cuanto a los esclavos africanos, el presbiterio de 1638 establecía que era deber de todos "llevarlos a la iglesia e instruirlos en la religión cristiana, cuando las circunstancias lo permitieren, no importando de qué religión sean sus dueños." Debía ponerse cuidado de no separar las familias constituidas, y observar el precepto del descanso dominical.

La colonia escocesa en Panamá (1698–1700). Las costas de Darién fueron asoladas una y otra vez por piratas ingleses, que en más de una ocasión pusieron sitio, saquearon e incendiaron a las ciudades de Panamá y Porto Bello. En 1698, unos 1.200 presbiterianos escoceses, bajo la conducción de Guillermo Paterson (1658–1719) intentaron establecerse en el istmo de Darién, en lo que llamaron la colonia de Nueva Caledonia, con Nueva Edimburgo como capital, localidad que todavía se conoce como Puerto Escocés, al nordeste del país.

Paterson fue el fundador del Banco de Inglaterra (1694) y un próspero hombre de negocios, que vio las ventajas de colonizar la zona del Darién y de abrir un canal de océano a océano. En 1695, fundó la Compañía de Escocia para el comercio con África y las Indias.

La Compañía se proponía establecer una colonia en el istmo de Darién, para de ese modo "tener la llave del comercio del mundo." Iba a haber libre comercio, los barcos de todas las naciones encontrarían refugio en su puerto, y no se harían diferencias de raza o religión. El 26 de julio de 1698 partieron los primeros barcos de la expedición.

Paterson y su familia acompañaron más tarde a los colonos. Pero su esposa e hijo murieron, y él mismo cayó enfermo. Débil y desvalido, resistiéndose a abandonar su proyecto, fue embarcado de regreso a su país, donde arribó con el remanente de sus compañeros de aventura en diciembre de 1699.

Piratas y particulares protestantes

Piratas y corsarios. Además de los intentos de colonización, fue importante la penetración protestante a través de la presencia de piratas (marinos que asaltaban por cuenta propia) y corsarios (marinos al servicio de un rey). A partir de 1540, el mar Caribe fue invadido por estos piratas y corsarios ingleses, franceses y holandeses, muchos de los cuales eran protestantes. Generalmente, estaban al servicio de sus países de origen para hostigar a España y Portugal en sus dominios americanos, y para romper su exclusivismo comercial con las colonias.

La rivalidad de ingleses, franceses y holandeses en contra de los españoles no era sólo por cuestiones políticas y económicas. El elemento religioso era un combustible poderoso en la lucha por el poder y el dominio colonial. Aquellos invasores que provenían de situaciones en las que el protestantismo había sido víctima de la represión católica (como los hugonotes perseguidos y asesinados en Francia), eran enemigos tenaces de los católicos españoles. Como señala Ramiro Guerra: "Los ingleses y los franceses que venían a las Indias, no hay que olvidarlo, eran protestantes en su inmensa mayoría, puritanos y hugonotes principalmente, acérrimos enemigos de los católicos españoles. En cuanto a los holandeses, acaudillados por los príncipes de la casa de Orange, eran los más porfiados y tenaces adversarios del catolicismo."

Sidney Rooy: "Durante los dos primeros siglos después de la conquista, los corsarios y piratas, apoyados por los filibusteros y los bucaneros, vinieron mayormente, aunque no exclusivamente, de las naciones protestantes. 'Filibustero' viene del holandés y significa 'el que va a la captura del botín.' 'Bucanero,' que viene del francés, significa 'los que ahúman carne de los animales.' Vivían en las islas del Caribe, cazaban, preparaban comida y productos que los corsarios y piratas necesitaban en alta mar, y comerciaban con ellos."

La piratería en el Caribe tuvo cuatro etapas de desarrollo. En la primera (1535–1590) son los franceses quienes la ejercen. En la segunda (1585–1625) son los ingleses los que actúan, especialmente los corsarios Juan Hawkins (1532–1595) y Francis Drake (1540–1596). El tercer período (1625–1640) estuvo dominado por los holandeses, como Piet Heyn (1577–1629) y Cornelis Corneliszoon (c. 1550-c. 1600). Finalizada esta etapa, vuelven los ingleses a dominar el mar durante el resto del siglo XVII y el siglo siguiente, con conocidas figuras como Enrique Morgan (¿1635?-1688) y Eduardo Vernon (1684–1757).

Francisco Morales Padrón: "Diversos factores se unieron para dar calor a la piratería en América. La concesión pontificia, reservando un mundo para España y Portugal, el sistema comercial de monopolio, el régimen de flotas para mantener estas relaciones y la doctrina del mare clausum (mar cerrado) impuesta por España iba a excitar a los extranjeros lanzándolos a las aguas y tierras americanas tras el botín y el comercio.

Otra causa que motivó el desarrollo de la piratería y el contrabando y fraude íntimamente ligados a ella fue la creciente influencia de extranjeros en la vida económica española. Asimismo favoreció el desarrollo de tales anormalidades la unión de las coronas lusa e hispana, ya que a partir de entonces los portugueses navegaron libremente a Hispanoamérica conociendo perfectamente radas y puertos, que luego enseñaron a flamencos, franceses o portugueses cuando les servían como pilotos.

Como factores que asimismo engendran la piratería podemos también citar la envidia que en un pueblo pobre despierta el rico; el brusco cambio de la guerra a la paz; gentes que quedan inactivas tras la guerra, se dedican a la piratería a veces; y, finalmente, la persecución religiosa: los calvinistas franceses pueden ser un ejemplo de esto.

Un último y gran factor que coadyuvó al incremento pirático fue el abandono de parte del habitat antillano por los españoles. Bastantes islas de las menores y grandes trozos litorales de las mayores se vieron huérfanos de pobladores y atención hispana. Los extranjeros supieron como nadie aprovecharse de ello y del ganado salvaje que andaba por esas zonas descuidadas. Los mismos sucesos europeos—especialmente con Felipe II—entretenían la atención estatal, concentrándola en otros asuntos de interés perentorio."

Comerciantes y aventureros. Había protestantes entre los mercaderes y aventureros que vinieron al continente y que lograron franquear el cordón protector español. Las actas de los tribunales de la Inquisición en Lima (desde 1568), México (desde 1571), y más tarde en Cartagena (desde 1610) enjuician a los que fueron detenidos durante incursiones en tierra firme o rescatados de naufragios. Varias cédulas reales previenen a las autoridades religiosas latinoamericanas de los peligros derivados de algunos "herejes de diferentes naciones," que intentaban "introducir su secta y falsa doctrina."

Pero no se sabe nada de actividades misioneras protestantes significativas en tiempos de la colonia. Si bien pocos de los arrestados se confesaban luteranos, la mayoría fue acusada como tal de manera genérica. Muy probablemente algunos de los arrestados eran anglicanos y presbiterianos (británicos), hugonotes (franceses), reformados (holandeses) y luteranos (alemanes). Pocos tenían convicciones firmes. Los pocos que no renegaron de su fe ni de los libros herejes que tenían, lo hicieron más por la identificación de fe con su identidad nacional y cultural, que por otro motivo.

Protestantes enjuiciados por la Inquisición en América.

1. Se trata de casos individuales o más o menos aislados.
2. La mayoría de los procesados parecen haber sido protestantes nominales.
3. Estas circunstancias hacen resaltar más el heroísmo de los que permanecieron fieles a su fe y padecieron por ella, a veces hasta el martirio.
4. Muchos de los procesados propagaban sus ideas deliberadamente, en conversaciones casuales o respondiendo a preguntas.
5. La mayoría de los procesados eran ingleses, franceses, alemanes, holandeses y flamencos
6. Es curioso que no se descubra entre todos los casos un solo ministro protestante ordenado.
7. Hubo fuertes motivos políticos en la persecución que padecieron los protestantes extranjeros.
8. La Inquisición consiguió impedir que el protestantismo cundiera entre los peninsulares, los criollos, los mestizos y los indígenas.

Ernesto Chinchilla Aguilar: "La persecución de protestantes constituye una de las actividades fundamentales del Santo Oficio en América.… Sobre todo en la parte de América que estamos estudiando (América Central), la persecución de protestantes constituye, no el más cuantitativo renglón de la actividad inquisitorial, pero sí el más sustantivo y principal objeto del Santo Oficio. Ni los infieles moriscos y judíos de la Península, ni los infieles asiáticos de Filipinas mueven a la Corona española a establecer la Inquisición americana, sino el aparecimiento de la Reforma religiosa en el centro de Europa… e Inglaterra, principalmente.…

Desde la época de Carlos I, pero con mayor frecuencia en la de Felipe II, la corona insta a las autoridades civiles y a los obispos americanos para que persigan celosamente todo brote de protestantismo.… Hay un momento en que es tal la cantidad de barcos y corsarios en aguas del Nuevo Mundo, y tal la cantidad de protestantes que logra establecerse en suelo americano, que con razón la palabra "hereje" sustituye en lenguaje corriente a la palabra "infiel," privativa de los primeros años de la colonia.… No es extraño, por eso, que en la Capitanía de Guatemala, desde mediados del siglo XVI, los obispos, con instrucciones particulares de la Corona, conozcan casos de luteranos, en su calidad de inquisidores apostólicos. En general, son llevados ante los jueces eclesiásticos los extranjeros.

OTROS INTENTOS DE PENETRACIÓN PROTESTANTE

No todos los protestantes que llegaron al continente o al Caribe fueron piratas o comerciantes. Muchos de ellos vinieron trayendo su fe para practicarla con una libertad que era desconocida por entonces en Europa, e incluso con el deseo de compartirla con otros. De todos modos, estas buenas motivaciones no fueron ajenas a los procesos de expansión imperialista de las potencias protestantes, que competían con España y Portugal por su dominio hegemónico en este hemisferio.

IMPLANTACIÓN DEL PROTESTANTISMO EN LAS ANTILLAS

España continuó ampliando sus dominios en el continente a lo largo del siglo XVII, pero comenzó también una estrategia de "defensa agresiva" a fin de protegerlos por tierra y por mar de las permanentes amenazas de ingleses, holandeses, franceses y otros. Toda América Latina pasó por un período de vigor y prosperidad hasta la tercera década del siglo, cuando comenzó un período de declinación y corrupción. Mientras tanto, Inglaterra, Francia y Holanda fomentaban la piratería, el contrabando y el comercio de esclavos, al tiempo que procuraban establecerse en territorios reclamados como propios por España, pero no ocupados o suficientemente cuidados. A pesar de muchos contratiempos, España tuvo éxito en su política de "defensa agresiva" ya que no sólo pudo conservar sino también ampliar sus fronteras en Norteamérica, y su pérdida mayor en el Caribe fue Jamaica.

Los ingleses. Con la guerra hispano-inglesa y la derrota infligida a la flota española en 1588, los ingleses comenzaron a controlar todos los mares. La primera población permanente de los ingleses en el hemisferio occidental comenzó en las islas Bermudas en 1609.

Desde este rincón no muy querido y cuidado por los españoles en su imperio en expansión, los ingleses desarrollaron una base de comercio (especialmente esclavista) en el Caribe. Desde 1615, el gobernador Daniel Tucker fomentó la instalación de la Compañía de Bermuda con una carta de privilegio otorgada por el rey Jacobo I de Inglaterra. En 1620 se estableció en estas islas el primer gobierno legislativo de las Américas. A partir de 1625, piratas y corsarios ingleses iniciaron sus ataques contra los dominios españoles en el Caribe, procurando establecer bases para su comercio y muchas veces lo hicieron desde Bermudas. Varios episodios son dignos de mención.

Sidney Rooy: "Al comienzo del siglo XVII, se estableció la iglesia para organizar la vida cultural de los colonos (en Bermudas). El primer pastor anglicano, Richard Bucke, pronto fue reemplazado por George Keith, un puritano escocés, quien denunció los métodos tiránicos del gobernador (Carpenter) Moore. Luego se le exigió disculparse públicamente.… Entre los colonos surgió una oposición puritana a las influencias católicas que—según su parecer—se manifestaban en la liturgia anglicana. Los pastores que llegaron más tarde impusieron los ritos y el gobierno eclesiástico de tendencias presbiterianas, hasta que sobrevino la división de la iglesia (1644) y el establecimiento posterior de la Iglesia Presbiteriana de Warwick (1719), una de las nueve parroquias administrativas en las islas."

OTRAS INFLUENCIAS PROTESTANTES

Además de los episodios mencionados cabe hacer referencia a otras influencias protestantes que, directa o indirectamente, estuvieron relacionadas con los primeros intentos protestantes de tener una presencia en el Nuevo Mundo.

La contribución de Justiniano von Welz. Para el siglo XVII, los luteranos en Europa habían perdido el poco interés misionero que alguna vez habían tenido. En las universidades luteranas alemanas comenzó a predominar la idea de que la Gran Comisión había sido obligatoria sólo para la primera generación de cristianos. De ese modo, la labor misionera no era la tarea de agentes humanos, sino que dependía totalmente de la acción directa de Dios. La excepción a esta actitud predominante fue Justiniano von Welz (1621–1668).

Después de vivir una experiencia de sincera conversión cristiana, von Welz comenzó a escribir sobre la vida cristiana y la necesidad de compartir la fe con los no cristianos. En 1663, publicó Un informe breve de cómo establecer entre los cristianos ortodoxos de la Confesión de Augsburgo una nueva sociedad. El fin de esta nueva sociedad sería el envío de candidatos a predicar el evangelio a los paganos. La sociedad se llamaría Sociedad de los Amantes de Jesús, y von Welz procuró promoverla entre los más importantes teólogos luteranos. En 1664 von Welz publicó otro ensayo titulado Una admonición sincera y cristiana a todos los cristianos ortodoxos de la Confesión de Augsburgo referente a una sociedad especial por medio de la cual con la ayuda de Dios nuestra religión evangélica será extendida. No obstante, von Welz se encontró con resistencias tanto de parte de los príncipes luteranos alemanes como de sus teólogos más destacados.

La influencia de los grandes avivamientos en Inglaterra y Estados Unidos. Hacia fines del siglo XVIII (1791), mientras el cristianismo en Europa caía presa del racionalismo y la esterilidad religiosa, se produjo un despertar espiritual en Gran Bretaña de considerable magnitud. Las minorías evangélicas de la Iglesia de Inglaterra y de la Iglesia de Escocia comenzaron a orar y a pensar en las misiones de ultramar, dando comienzo a un movimiento que pronto se esparciría de Inglaterra a los Estados Unidos.

A la cabeza de este despertar espiritual estaban los metodistas, con participación también de los bautistas y los congregacionalistas. Algo similar comenzó a ocurrir en Gales y Escocia. Como resultado de este período de avivamiento en el Reino Unido, se constituyeron la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1804), la Sociedad de Tratados Religiosos (1799), la Sociedad Misionera Bautista (1792), la Sociedad Misionera de Londres (1795), la Sociedad Misionera de la Iglesia (1799) y numerosas otras agencias auxiliares de misiones y evangelización. Algo similar ocurrió poco más tarde en Norteamérica.

EVALUACIÓN DE LA INCURSIÓN PROTESTANTE

En general, todos estos intentos de protestantismo inglés, holandés y de otras nacionalidades de instalarse en el Nuevo Mundo no fueron masivos, sino más bien selectivos. Los esfuerzos misioneros dependieron en su casi totalidad del proceso de expansión colonial y de los intereses comerciales de las compañías ocupadas en ello. La evangelización de la población indígena y africana, en muchos casos, no fue un objetivo fundamental.

Por otro lado, se empleó un sistema lento de adoctrinamiento, que estaba empeñado en convencer y poner a los indígenas y africanos en un camino de salvación individual y racionalista. Se trataba de encaminar las almas y no de salvarlas. En muchos casos, lo que se buscaba era una manera de aquietar los deseos de libertad de los esclavos africanos. La Iglesia Anglicana mantuvo una política de legitimación de los intereses coloniales ingleses. No obstante, grupos como los bautistas y metodistas promovieron la evangelización y lucharon a favor de la abolición de la esclavitud.

PROTESTANTISMO E ILUSTRACIÓN

A partir de mediados del siglo XVIII, la Corona española pasó a manos de los Borbones, que se mostraron más abiertos e inclinados a las nuevas ideas y comprensión de la realidad que representaba la Ilustración, que venía especialmente de Francia. Las reformas económicas de los Borbones abrieron las colonias americanas al comercio internacional y facilitaron la llegada de más extranjeros provenientes de países protestantes.

La Inquisición no se mostró tan severa como en los dos siglos anteriores y operó más sobre motivaciones políticas y económicas que religiosas. La modernidad en todas sus expresiones fue rechazada a favor de la cosmovisión tradicional y medieval. Se buscaba por todos lados libros "heréticos," que en realidad eran libros que promovían las nuevas ideas de la Ilustración, al punto que la acusación de "herejía protestante" casi era sinónimo de "ideas modernas."

De manera muy particular, la Inquisición del período reaccionó contra la prédica típica de la Ilustración, que reclamaba mayores niveles de tolerancia en todas las esferas del pensamiento y las acciones humanas. Para los inquisidores la idea misma de tolerancia era herética y condenable, ajena al catolicismo y debía ser extirpada. De igual modo, escapaba a toda posibilidad de aceptación la idea de una sociedad en la que imperara el pluralismo religioso y político. El espíritu de tolerancia y libertad religiosa que promovían los pensadores de la Ilustración era inaceptable para la mentalidad española formada a lo largo de tres siglos de un Estado monárquico absolutista y católico romano.

De modo que las reformas promovidas por los Borbones no fueron suficientes para cambiar esta mentalidad cerrada y excluyente, que colocaba al protestantismo en el continente fuera de toda posibilidad de desarrollo libre. Si bien debilitada, la Inquisición continuó expresando al Estado colonial absolutista y actuando como el principal instrumento de coerción ideológica. Esto impuso en América Latina una actitud que todavía prevalece, que es la de la sospecha endémica y el principio diabólico que uno es culpable hasta que demuestre que es inocente.

Octavio Paz: "No tuvimos Ilustración porque no tuvimos Reforma ni un movimiento intelectual y religioso como el jansenismo francés. La civilización hispanoamericana es admirable por muchos conceptos pero hace pensar en una construcción de inmensa solidez—a un tiempo convento, fortaleza y palacio—destinada a durar, no a cambiar. A la larga, esa construcción se volvió un encierro, una prisión.

PROTESTANTISMO Y POTENCIAS PROTESTANTES

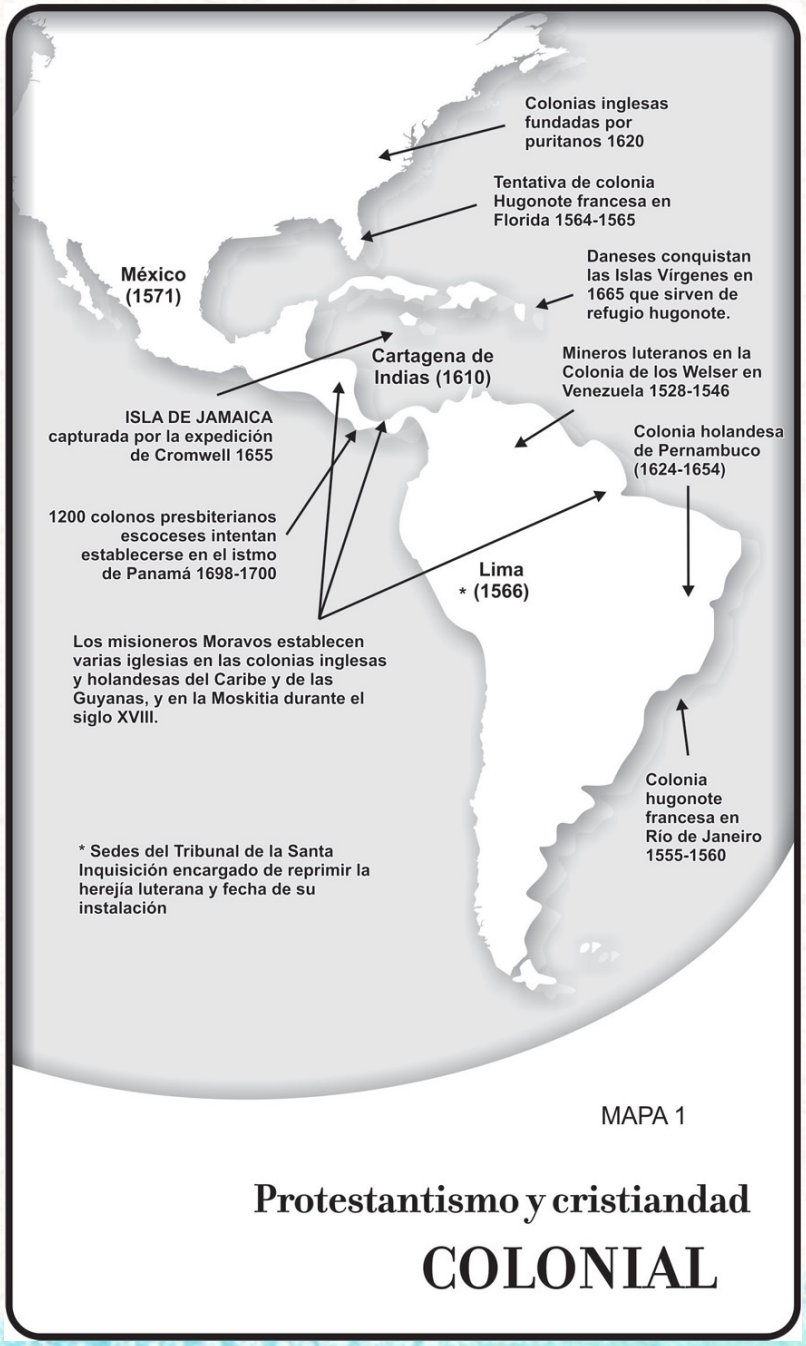
La presencia de protestantes en el Nuevo Mundo contribuyó también al conocimiento y distribución de la Biblia, y en consecuencia, a la introducción de algunos de los ideales evangélicos. Inglaterra, que desde el período isabelino (gobierno de Isabel I, desde 1558 a 1603) había comenzado a vivir su mejor hora como gran potencia marítima, quería ocupar el lugar de España en el dominio del Nuevo Mundo. Varias expediciones invasoras desembarcaron a tal efecto en las costas de América del Sur.

En ambas márgenes del Río de la Plata (1807) ejercieron una gran influencia. Sobre todo, atrajeron la atención de los criollos a las ideas y espíritu británicos, con su fe protestante y su creciente afirmación del principio de tolerancia religiosa. En Uruguay un misionero, enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera con un cargamento de Nuevo Testamentos y porciones bíblicas, aprovechó el breve dominio inglés del país, en 1806, para agotar sus existencias. Al enterarse de su presencia, la gente viajaba largas distancias para conseguir una porción de la Biblia.

Lamentablemente, el protestantismo del período colonial se desarrolló en las márgenes geográficas del Imperio Español. A partir del segundo período se encontró ligado a la expansión económica y política de las potencias protestantes europeas, especialmente en el área del Caribe. Sin embargo, las compañías británicas, holandesas y danesas emprendieron sus actividades durante los años de mayor decadencia económica de Gran Bretaña. Será precisamente durante el decenio de 1630 a 1640 cuando llegarán 16.000 colonos británicos a la colonia de la Bahía de Massachussets.

En esos años llegarán al Caribe grandes contingentes de colonos británicos. Primero lo hicieron a San Cristóbal (1624) y luego a Barbados, que no había sido poblada hasta su llegada (1627); ya en 1643 la pequeña isla tenía una población de 37.000 habitantes. Las misiones metodistas, bautistas y moravas, que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XVIII, también lo hicieron en un momento de decadencia económica, cuando el interés británico se estaba desplazando, primero hacia Norteamérica y la India, y tras la pérdida de sus colonias en la primera, todavía más hacia la última.

Príncipe de Paz
Ministerios Bíblicos



PROTESTANTISMO Y ESCLAVITUD

La evangelización emprendida por las iglesias protestantes, que mandaban pastores y misioneros con los convoyes de las compañías colonizadoras, fue legitimadora de las jerarquías sociales coloniales creadas por la economía de la plantación. Los africanos importados por el comercio esclavista desde África eran convertidos muy rápidamente por los grupos metodistas, bautistas y moravos. Sin embargo, los esclavos africanos continuaron siendo discriminados y oprimidos por sus amos protestantes blancos, si bien su evangelización contribuyó significativamente a su emancipación.

Cabe señalar que la adhesión de metodistas y bautistas a la causa emancipadora ocurrió cuando el comercio esclavista estaba en crisis y el precio de los esclavos había caído en los principales mercados. En otras palabras, el interés protestante por ponerle fin al comercio esclavista fue tardío. No podía ser de otro modo, cuando este comercio era la columna vertebral de la prosperidad tanto en Inglaterra como en Nueva Inglaterra (Norteamérica).

André Gunder Frank: "La riqueza acumulada en Nueva Inglaterra se cimentó fundamentalmente en el ángulo del comercio triangular que le correspondía. Hasta mediados del siglo XVIII, el tráfico de esclavos en Nueva Inglaterra era triangular, como también lo era el de Liverpool, pero más sencillo e incluso más simétrico. Descansaba sobre tres productos: el ron, los esclavos y la melaza. En los puertos de origen, se cargaban los navíos principal o exclusivamente con ron. En África, el ron se cambiaba por esclavos.

El cargamento de negros se vendía en las Indias Occidentales, y una parte de las utilidades se invertía en la melaza, comprada, por lo general en las islas españolas y francesas, donde el precio era mejor. En el último ángulo del viaje, las naves llevaban de nuevo melaza a Nueva Inglaterra que se destilaba para obtener más ron y comprar más esclavos."

Knibb fue misionero de la Sociedad Misionera Bautista y un destacado anti-esclavista. Había nacido en Kettering, Northamptonshire (Inglaterra), pero desde los trece años vivió en Bristol. En 1824 se ofreció a la SMB para servir en Jamaica, para reemplazar a su hermano Tomás, que había muerto después de apenas cuatro meses en la isla. Una vez en Jamaica, Knibb acató las instrucciones de la misión de no predicar contra la esclavitud, pero pronto se confrontó con las hostilidades de los dueños de esclavos a la obra evangélica.

Después de una insurrección de esclavos en diciembre de 1831, Knibb fue arrestado y acusado injustamente de incitar a los esclavos a la rebelión. Una vez liberado volvió a Inglaterra para persuadir a su denominación bautista que la libertad religiosa ahora demandaba que la esclavitud en las Indias Occidentales británicas terminara inmediatamente. Knibb fue el principal agente en la campaña pública en los últimos meses de 1832 que movió a la opinión británica cristiana a favor de la liberación de los esclavos y que llevó a la firma del Acta de Emancipación de agosto de 1833. En 1834 regresó a Jamaica, donde pasó el resto de su vida.

Preguntas para resolver en clase

1. ¿Cuál ha sido la atención que los autores protestantes de textos sobre la historia del cristianismo han prestado a América Latina?

2. ¿Cuál era la situación de la Iglesia Católica a la llegada del protestantismo a América Latina?

3. ¿Qué se quiere significar al decir que "el protestantismo fue una forma religiosa exógena al continente"?

4. ¿Cuál fue el primer intento de colonización protestante en América del Sur?

5. Menciona dos personajes principales de la colonia Welser en Venezuela.

Preguntas para resolver en clase

6. ¿Qué fue la “Confessio Fluminense”?

7. Describe la colonia francesa en Florida.

8. ¿Quién fue Juan Mauricio de Nassau?

9. ¿Qué hicieron los colonos de Pernambuco por la evangelización de los indígenas y los esclavos negros?

10. Describe la colonia escocesa en Panamá.

Preguntas para resolver en clase

11. ¿De qué manera el dominio inglés sobre las costas del Caribe facilitó la penetración del protestantismo en América Central?

12. Describe la labor misionera de los moravos en el Caribe y las Guayanas Holandesas (Surinam,

13. ¿Quién fue Justiniano von Welz y qué hizo?

14. ¿Quién fue Guillermo Knibb y qué hizo?

15. ¿Quién fue Oliverio Cromwell y qué hizo?

LA REAPARICIÓN (1810–1880)

INTRODUCCIÓN

Durante todo el siglo XVIII, el poder y prestigio de España en América Latina se encontraban en franca decadencia. La Corona española era ostentada por reyes débiles e incapaces, que requerían cada vez mayores tributos a las colonias, pero que ejercían cada vez menos una buena administración. Las noticias de la Independencia de Norteamérica (1776) y las ideas de la Revolución Francesa (1789) produjeron un estado de inquietud e insatisfacción generalizado.

Con las guerras napoleónicas en Europa se agregó un factor decisivo a favor de la independencia de las colonias españolas. De esta manera, entre 1810 y 1825, España perdió casi la totalidad de sus colonias americanas. En estas se establecieron gobiernos más o menos estables, que siguieron el modelo norteamericano y aplicaron las ideas filosóficas y políticas procedentes de Francia.

FACTORES QUE HICIERON POSIBLE LA REAPARICIÓN DEL PROTESTANTISMO

Cabe mencionar varios factores que hicieron posible que, a comienzos del siglo XIX, el protestantismo se presentara nuevamente en América Latina, pero esta vez con mejores resultados que en la etapa anterior.

FACTORES POLÍTICOS Y ECONÓMICOS

El nuevo reordenamiento político y económico de Occidente y, en consecuencia, el nuevo tipo de relaciones mantenidas entre los nuevos estados latinoamericanos y los países centrales desde comienzos del siglo XIX, afectaron el monopolio religioso católico. La relación de las nuevas naciones latinoamericanas con países de tradición protestante, en materia de comercio y diplomacia, navegación e inmigración, obligó a una apertura que permitió el establecimiento de iglesias, capellanías o centros de culto, que ejercieron una notable influencia en la sociedad de su tiempo. El anhelo de libertad política y económica trajo como corolario un espíritu de mayor tolerancia en materia religiosa. No obstante, la lucha por la libertad religiosa todavía continúa en muchas partes del continente. Por otro lado, cabe recalcar con Wilton M. Nelson, que "en esta época llegó, propiamente, no el protestantismo, sino el protestante. Los protestantes llegaron, no como propagandistas de su religión sino como meros inmigrantes."

FACTORES SOCIALES Y DEMOGRÁFICOS

Los líderes latinoamericanos veían que los países protestantes eran los más progresistas y adelantados de la época (Gran Bretaña, Alemania, Holanda, Suiza, los países escandinavos y los Estados Unidos). Los nuevos países querían entrar en la corriente de progreso y prosperidad de las naciones dominantes.

En muchas repúblicas surgió la idea de que una manera de elevar su nivel cultural y económico era fomentar la inmigración de gente de estos países. No eran pocos los estadistas latinoamericanos que pensaban como Juan Bautista Alberdi (1810–1884), para quien “gobernar es poblar” y “la libertad religiosa es el medio de poblar.

Anónimo costarricense: "Nuestra primera necesidad consiste en la concurrencia del extranjero… sin él vegetaremos en status quo.… Pero el extranjero antes de abordar a nuestras playas tiene temores.… Las primeras condiciones de la inmigración las constituyen: la libertad de trabajo, la libertad de industria, la libertad civil, la libertad de cultos.… Pero la inmigración europea no se dirige a las Repúblicas Hispanoamericanas, porque no encuentra en ellas ninguna de las ventajas que para su vida moral y material le ofrece el Norte.

Nosotros necesitamos de la inmigración… a toda costa; y si queremos en realidad salir del estado de semi-barbarie, si queremos salir de la rutina para entrar de lleno en la vía del progreso, si queremos desterrar para siempre las preocupaciones y la ignorancia, debemos darnos prisa a competir con el Norte en las garantías concedidas al extranjero.… Aseguremos al extranjero la observancia de su creencia en la libertad de cultos, la libertad de su corazón de poder escoger a una compañera."

FACTORES IDEOLÓGICOS Y CULTURALES

La revolución filosófica (racionalismo), política (Revolución Francesa) y económica (Revolución Industrial) del siglo XVIII, con su énfasis sobre la secularización de la sociedad, la autonomía del individuo y la libertad e igualdad de los seres humanos abrieron nuevas oportunidades para los protestantes en América Latina. La revolución filosófica, con su énfasis sobre los "derechos del hombre," ofreció la oportunidad de demandar una mayor tolerancia religiosa, que permitió el establecimiento de colonos protestantes en América, sin temor a las persecuciones.

Muchos pensadores políticos y personalidades latinoamericanos admiradores de los nuevos principios, vieron al protestantismo, no como una amenaza para su estilo de vida tradicional, sino como una contribución valiosa para la modelación de las nuevas nacionalidades que estaban surgiendo. Y esto, a pesar del hecho concreto de que la mentalidad colonial y la de los más preclaros líderes de los procesos de emancipación se habían configurado dentro del marco restringido que había impuesto la Inquisición a lo largo de tres siglos.

Jean-Pierre Bastian: "Es posible constatar que lo que el Santo Oficio infundió y remachó, con la finalidad de no permitir la entrada durante tres siglos a cualquier tipo de pensamiento que no fuese el de la escolástica neotomista, formó y modeló las mentalidades a tal grado que las ideas de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia estuvieron ausentes en los proyectos emancipadores que, a principios del siglo XIX, llevaron a la independencia de las naciones latinoamericanas.

Los lectores de libros prohibidos a finales del siglo XVIII, impregnados de valores católicos a pesar de que coqueteaban con las ideas de las Luces [Iluminismo], no tuvieron más remedio que adoptar, en lo formal, el modelo político republicano y rechazar uno de sus elementos esenciales: la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia."

No obstante, los más destacados héroes de las guerras de independencia en América Latina se mostraron favorables a una mayor libertad en materia religiosa. Simón Bolívar no incluyó ninguna referencia a la religión en su proyecto de Constitución de Bolivia de 1826. En su mensaje al Congreso de este país desde Perú (el 25 de mayo de 1825), decía: "En una constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa, porque según las mejores doctrinas sobre las leyes fundamentales, éstas son las garantías de los derechos políticos y civiles, y como la religión no toca a ninguno de estos derechos, es de naturaleza indefinible en el orden social y pertenece a la moral intelectual." El Libertador añadía que el Estado no podía regir la conciencia de los súbditos, ni dar el premio y el castigo, porque Dios es el único poder y juez.

Simón Bolívar: "La religión es la ley de la conciencia. Toda ley sobre ella la anula, porque imponiendo la necesidad del deber, quita el mérito a la fe, que es la base de la religión. Los preceptos y los dogmas sagrados son útiles, luminosos, de evidencia metafísica; todos debemos profesarlos; mas este deber es moral, no político.

Por otro lado, ¿cuáles son los derechos del hombre hacia la religión? Estos están en el cielo; allá el tribunal recompensa el mérito y hace justicia según el código que ha dictado el Legislador. Siendo todo esto de jurisdicción divina, me parece a primera vista sacrílego y profano mezclar nuestras ordenanzas con los mandamientos del Señor. Prescribir, pues, la religión no toca al legislador."

En 1831 escribió Ensayo sobre tolerancia religiosa, en el que decía que “una religión dominante es opresiva. Es por eso que los antiguos cristianos fueron perseguidos.” Para él la separación de la Iglesia y el Estado era “el genio del siglo.” Según él, los Estados Unidos fueron “la primera nación que puso en práctica estas sublimes verdades sobre las ventajas de un régimen de tolerancia.”

En su concepto, la presencia del protestantismo en algunos países era la clave para entender su progreso y libertad: “La luz evangélica como la luz del sol, penetra, refluye en todas partes, se refleja de mil variados modos en todos los rangos de la sociedad, aclara los entendimientos, ablanda los corazones y los predispone a ejecutar con docilidad las leyes: este es el verdadero tributo de la religión y el servicio más importante que rinde al gobierno.”

La mayor parte de los gobernantes latinoamericanos del siglo XIX fueron liberales. Muchos de los patriotas estuvieron identificados con las logias masónicas europeas, que extendieron su influencia a América y favorecieron al protestantismo en oposición al catolicismo en razón de su anticlericalismo. Hombres como Bernardo O'Higgins, Domingo F. Sarmiento (1811–1888) y Benito Juárez (1806–1872), vieron en el protestantismo a un aliado contra la ignorancia de sus pueblos y contra el excesivo poder del clero.

Esto permitió al protestantismo un fácil acceso a los círculos más elevados en varios países, la difusión de la Biblia y la realización de reuniones religiosas. No obstante, los liberales admiraban al protestantismo pero fuera de América Latina, y especialmente en los Estados Unidos. Pero, como se indicó, temían por la identidad latinoamericana en caso de que su penetración fuese masiva. En Chile, por ejemplo, después de la independencia, se favoreció la libertad religiosa y se pusieron límites al poder temporal de la Iglesia. Sin embargo, la política eclesiástica de O'Higgins presuponía la protección de la Iglesia por parte del Estado, como religión oficial.

Además, muchos gobiernos latinoamericanos, en los primeros años de la vida nacional, apelaron a científicos, técnicos, educadores y militares extranjeros para que les ayudaran en la creación de las nuevas repúblicas, y muchos de ellos fueron fervientes protestantes. Al entrar en contacto con el resto del mundo, los líderes de las nuevas naciones tomaron consciencia del atraso cultural de sus países.

Hacía falta lanzar programas de educación elemental para todo el pueblo. Para ello se pensó en la posibilidad de aprovechar la experiencia educativa de los países protestantes. Esto permitió a lo largo de todo el siglo XIX el ingreso a América Latina de docentes protestantes, que sembraron el continente de escuelas y también con el testimonio evangélico.

FACTORES ESPIRITUALES Y RELIGIOSOS

Durante este período se produjo una cierta desacralización de la vida religiosa tradicional católica. Como señala Tulio Halperin Donghi, “cautamente en la Argentina, más decididamente en Uruguay, México, Venezuela y América Central, el avance del liberalismo había desembocado en la lucha para limitar el papel de la Iglesia en la vida latinoamericana.”

Este proceso se verificó por la actuación deficiente de la pastoral católica, determinada por las condiciones impuestas por el patronato, por el regalismo y por la decadencia misma de la obra misionera de las órdenes religiosas. Además, la presencia de una viva devoción laica, que de alguna manera se expresó de forma independiente respecto de la autoridad eclesiástica, debilitó la hegemonía religiosa católica. Frustrados por la religión tradicional, muchos se vieron atraídos a la fe protestante.

La independencia de España y la eliminación de la Inquisición permitieron una mayor seguridad a los colonos protestantes, que deseaban establecerse en América. Con la terminación del viejo sistema patronal español, que forzaba el catolicismo en sus colonias americanas y vigilaba celosamente su ortodoxia con el arma arbitraria de la Inquisición, el protestantismo pudo hacer no sólo acto de presencia y adorar conforme a su conciencia, sino también propagar sus convicciones y manera de entender la fe cristiana.

No debe olvidarse que 1781 es la fecha del último auto de fe en España, en que se quemó viva a una víctima, y que recién en 1816 el Papa prohibió finalmente el uso de la tortura por parte de la Santa Inquisición en todas partes. En un contexto así, era difícil que los protestantes quisieran establecerse, a menos que se les dieran garantías de tolerancia. Wilton M. Nelson señala: “Con la independencia desapareció la Inquisición, la cual, por cierto, era una de las instituciones más odiadas por los patriotas. Así la independencia quitó el mayor obstáculo para la entrada del protestantismo.”

LA INMIGRACIÓN PROTESTANTE A AMÉRICA LATINA

Por razones ideológicas o prácticas, muchas de las nuevas naciones abrieron sus puertas a los protestantes. Como se indicó, algunas concertaron tratados de "comercio y amistad" con países protestantes, en los cuales había una cláusula que aseguraba la libertad religiosa para los ciudadanos de los países en cuestión. Muchos de estos tratados se hicieron con Inglaterra, Alemania y Estados Unidos.

En 1810, Portugal firmó un tratado con Inglaterra que permitió el establecimiento del protestantismo en Brasil, tratándose al principio sólo de pequeñas congregaciones de inmigrantes anglosajones y alemanes. El Artículo XII del tratado concedía a los ingleses libertad religiosa en tierra brasilera, si bien con tres condiciones: renuncia al proselitismo, renuncia a templos reconocibles exteriormente, y renuncia a las manifestaciones públicas de su culto, con lo que éste debía celebrarse de manera privada.

Con el tiempo, la tolerancia religiosa se fue extendiendo a todos los países latinoamericanos y llegó a formar parte de su legislación. Estas leyes, muchas veces, se formularon siguiendo los modelos de los países protestantes, especialmente la Constitución de los Estados Unidos (1787). Con estas nuevas legislaciones comenzaron a llegar algunos inmigrantes protestantes europeos, si bien en contingentes no tan numerosos como los que fueron a las colonias de Norteamérica. De este modo, comenzaron a levantarse los primeros templos y a constituirse las primeras iglesias en el continente.

Sin embargo, por tratarse de grupos cerrados, con su propio idioma y pertenecientes a iglesias muy tradicionales y establecidas, carecieron de celo misionero y evangelizador. En muchos casos, el proselitismo estaba prohibido y la legislación contemplaba el ejercicio del culto sólo dentro de la comunidad inmigratoria y exclusivamente en su idioma. Muchos, también, abandonaron su fe simplemente por conveniencia o por carecer de un fundamento firme. Los primeros protestantes en establecerse en Colombia fueron inmigrantes, en su mayoría anglosajones y africanos de cultura inglesa, que arribaron a las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, desde el siglo XVII en adelante. Estas islas quedaron bajo la jurisdicción del Vicariato de Santa Fe a partir de 1803, y así pasaron a formar parte de la Actual República de Colombia. La mayor parte de sus habitantes de habla inglesa integraron la comunidad bautista.

Francisco Ordóñez: "Llegaron en los buques mercantes, como procedentes de diversas partes del mundo, por la vía de Jamaica. Vinieron luego otros de los Estados Unidos, que fueron los que dieron a los isleños la lengua inglesa y la religión protestante. Como los primeros colonizadores llevaron para sus trabajos agrícolas y de pesca de tortugas numerosos africanos, muy pronto vino a predominar en el archipiélago la raza de color, hasta el punto que se considera que alcanza a un 90 por ciento."

Los países que recibieron los mayores contingentes de inmigrantes fueron Brasil y Argentina. Entre los inmigrantes protestantes que arribaron, los más numerosos fueron los anglicanos ingleses y los luteranos alemanes.

ANGLICANOS INGLESES

En casi todos los puertos latinoamericanos era posible encontrar comerciantes, soldados, diplomáticos y marineros británicos. Por tratarse de la nación que dominó el comercio ultramarino durante el siglo XIX y el principal socio comercial de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, los súbditos de Gran Bretaña aprovecharon la nueva libertad comercial producida por la independencia para vender legalmente lo que antes habían contrabandeado.

A fin de proveer para el cuidado espiritual de los súbditos británicos de confesión anglicana, se constituyeron capellanías consulares en varias ciudades de América Latina. Contaban con ayuda estatal y dependían del obispo anglicano de Londres. Los anglicanos fueron el primer cuerpo protestante que logró establecerse en América Latina.

Brasil. A comienzos del siglo XIX, se organizó en Brasil una congregación anglicana para los miembros de la colectividad anglosajona que vivían en ese país. Gracias al tratado anglo-portugués de 1810, los súbditos británicos pudieron construir sus propios templos en tierras portuguesas. Pero no debían tener ningún parecido con un edificio eclesiástico. Como se indicó, las actividades misioneras estaban prohibidas en relación con la población local.

El primer capellán británico, el pastor Crane, llegó a Río en 1816 para servir a una pequeña congregación de residentes ingleses. Esta fue la primera comunidad protestante de América Latina en el siglo XIX. La construcción del templo anglicano en Río de Janeiro comenzó en 1819, y fue el primer lugar de culto no católico que se construyó en el continente latinoamericano. Con el tiempo, el gobierno británico retiró su ayuda y los capellanes fueron sostenidos por los residentes.

Con el advenimiento de la independencia de Portugal, en 1822, Pedro I se consideró heredero del trono portugués y se instaló como el primer emperador de la nueva nación. Bajo su gobierno se promulgó la Constitución de 1824 (que estuvo en vigencia hasta 1889), que garantizó plena libertad religiosa si bien la Iglesia Católica continuó siendo la religión del Estado.

Se le permitió a otros credos adorar en edificios que exteriormente no se parecieran a un templo, se prohibió la persecución religiosa y se concedieron derechos políticos a los no católicos. Si bien los anglicanos permanecieron como una comunidad cerrada a toda relación evangelizadora con la comunidad, la influencia de algunos protestantes extranjeros se ve en la impresión que la piedad de una familia inglesa causó sobre el joven José Manoel da Conceição (1822–1873), sacerdote liberal y francmasón, quien llegaría a ser el primer pastor protestante (presbiteriano) brasilero. Probablemente éste no fue un caso aislado o único.

Argentina. Los anglicanos celebraron su primer culto en Buenos Aires en 1824, y fueron los primeros en recibir aprobación oficial en la naciente república.

En 1825, a raíz del reconocimiento de la independencia de las antiguas colonias españolas en América por el ministro inglés Jorge Canning (1770–1827), uno de los promotores del libre cambio, y del primer tratado de amistad y comercio que la Argentina firmara con un país extranjero, se garantizó la libertad de conciencia y culto a los súbditos de la Corona inglesa. Como resultado, se construyó el primer lugar de culto protestante en Buenos Aires, que fue inaugurado en ese año. El primer edificio levantado como templo se comenzó a construir en 1830 y se dedicó al año siguiente.

El primer pastor anglicano residente en Argentina, Juan Armstrong, se radicó en Buenos Aires en 1825. Venía procedente de Honduras Británicas y era enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Sirvió como capellán de la colectividad británica hasta 1845, cuando se trasladó a Montevideo, quedando su hijo en su lugar. Los anglicanos gozaron de la simpatía del pueblo y las autoridades, en razón de que no se propusieron la evangelización de los católicos. Su labor misionera se orientó más hacia los indígenas, la fundación de escuelas y el servicio a la comunidad británica.

Una de las figuras sobresalientes de la obra de la Iglesia Anglicana en Argentina es la del obispo Waite H. Stirling, el primer obispo anglicano de Sudamérica. En 1860 fue ordenado al sacerdocio con la esperanza de que pudiera continuar con la obra comenzada por Allen Gardiner (ver más adelante). En 1869 fue designado como obispo de las Islas Malvinas (Falkland Islands) y sirvió allí hasta 1900. Después de un intervalo de dos años fue sucedido por Eduardo F. Every (obispo desde 1902 a 1910), quien desde 1910 pasó a ser obispo de la diócesis de Argentina y del este de América del Sur. El centro de toda la obra anglicana en estos años fue la pro-catedral de San Juan, en Buenos Aires.

Uruguay. La Constitución de 1830 declaraba que la religión católica era la oficial del Estado, pero no prohibía el ejercicio de otros cultos ni concedía una protección estatal explícita a la Iglesia Católica. Existía un alto grado de tolerancia religiosa, sorprendente para las circunstancias de la época. Esto permitió que en 1840, los cónsules de Estados Unidos, Gran Bretaña y Suecia solicitaran al gobierno uruguayo autorización para levantar un templo y una escuela protestantes. El vicario apostólico Dámaso A. Larrañaga (1771–1848) fue consultado por el gobierno y planteó objeciones, pero finalmente se autorizó la construcción, que fue iniciada en 1844. Quien subvencionó el proyecto fue Samuel F. Lafone (1805–1871), un magnate local anglicano vinculado a la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.

Cuando Lafone hizo repartir Biblias entre escolares estalló la "cuestión de las Biblias," atizada por el jesuita Ramón Cabré y el provisor Lorenzo Fernández. A esta "cuestión" le había venido a aumentar combustible el papa Gregorio XVI con su bula de 1836, en la que condenaba a las sociedades bíblicas y prohibía la lectura del texto bíblico en lengua vernácula. A pesar del apoyo del ministro Melchor Pacheco y Obes (1809–1857) a Lafone, la agitación católica acabó llevando a una quema de Biblias, que resultó ser el acto anti-protestante más violento en la historia de Uruguay

Perú. Durante todo el siglo XIX y hasta 1888, la historia del protestantismo en el Perú se limita al establecimiento de comunidades de inmigrantes protestantes y a empresas misioneras que no pudieron permanecer en el país. Esto es cierto de los anglicanos que organizaron la primera iglesia protestante en esta república en 1849. Para cumplir con las leyes, se le dio el título oficial de "Sociedad Anglo-Americana de Instrucción Primaria y Debates."

La Sociedad Misionera Sudamericana estableció obra entre las personas de habla inglesa en el Callao en 1864. Pronto esta obra se extendió a las personas de habla castellana, especialmente a través de una escuela que funcionaba junto a ella. La consecuencia de esto fue una controversia en la que la jerarquía católica romana trató de aplastar a la naciente iglesia. Esto ganó para los protestantes la simpatía y atención de los liberales. A pesar de la oposición, la misión continuó y pronto se estableció en las islas Chinchas, Tacna y Arica. En todos estos centros se trabajaba con personas de habla inglesa y se alcanzaba a los peruanos sólo indirectamente a través de la escuela y el contacto personal. La obra de la Sociedad Misionera Sudamericana en el Perú fue clausurada en 1877.

Chile. Los anglicanos eran numerosos en la zona de Valparaíso, ya que desde su puerto operaba la escuadra británica del Pacífico. Su primer culto—quizás el primer culto protestante en el país—se celebró en una casa particular en 1837. El primer capellán, Juan Rowlandson, llegó en ese año como profesor privado. Los cultos gozaron de tan buena asistencia que en 1838 se levantó un salón para tal fin. Los problemas con las autoridades sólo surgieron cuando algunas chilenas casadas con ingleses quisieron participar de los cultos, lo que el gobierno prohibió.

Bajo la creciente influencia liberal durante la segunda presidencia de Manuel Montt (1809–1880), gran promotor de la inmigración, los anglicanos de Valparaíso pudieron comprar un inmueble y en 1858 consagraron el templo de San Pedro. Mientras el gobierno británico financió capellanes-cónsules (hasta 1875), fue aumentando el número de los capellanes ingleses, con ayuda de la Sociedad Misionera Sudamericana de Londres. Esto contribuyó a deshacer el prejuicio contra los protestantes entre la población. De todos modos, en términos generales, la Iglesia Anglicana se limitó a ministrar a las necesidades religiosas de los inmigrantes en idioma inglés e hizo muy poco trabajo misionero.

Waldo Luis Villalpando: "Para los inmigrantes la religión es un factor más, dentro de un complejo dramático de asimilación a las costumbres de otro país y de supervivencia del individuo y de la comunidad toda. Esto implica que los primeros miembros de las iglesias de inmigración llevan sobre sí la carga propia de todo inmigrante. Además se trata de inmigrantes europeos y no norteamericanos.… Los evangélicos europeos presentaban tres reacciones negativas:

(1) Una necesidad de autoafirmarse y tomar conciencia de su superioridad frente a la cultura nacional.
(2) Reacción contra el pluralismo y modo de encarar la misión de las iglesias estadounidenses a las que acusan de falta de madurez, de tradición, de erudición, así como una amenaza a su identidad nacional.
(3) Un cierto 'complejo de inferioridad' del expatriado. El inmigrante se siente como 'echado' de su propio país y ello implica en alguna medida llevar consigo una frustración, que se manifiesta en el deseo de triunfar económicamente en el nuevo país o bien de volver a su nación de origen 'para tomarse la revancha.' Todo ello ocasiona que estos grupos protestantes se formen alrededor del fenómeno inmigratorio, y que la religión se presente ante sus ojos como una expresión o confirmación de su cultura de origen.

Venezuela. En 1834 se construyó la primera capilla anglicana en Caracas, con un cementerio adjunto. La obra fue promovida por el cónsul británico, Roberto Kerr Porter. El 18 de febrero, el Congreso adoptó un decreto sobre la libertad de cultos, basándose en la Constitución, pero esto no terminó con el monopolio católico romano. En realidad, Venezuela fue uno de los países donde el testimonio evangélico llegó más tarde.

América Central. Hacia 1848, el capitán inglés Guillermo Le Lacheur, que había llegado a Costa Rica en 1843 para iniciar el comercio del café, consiguió permiso del gobierno para celebrar cultos públicos protestantes. Durante 17 años estas reuniones se celebraron en casas particulares. En 1865 fue erigida la primera capilla, que fue apodada The Iron Church, porque era una estructura prefabricada hecha de hierro. Sus piezas fueron traídas a Costa Rica en los barcos de Le Lacheur. El verdadero nombre de la congregación era Iglesia del Buen Pastor. Este templo fue el primer lugar de culto protestante en las repúblicas centroamericanas (fuera de Belice).

Hasta 1869 la congregación careció de un pastor y los cultos estuvieron a cargo de laicos. El primer pastor fue Ricardo Brealey, un médico piadoso. A veces oficiaba en los cultos el cónsul inglés. También hizo lo propio Ricardo Farrer, el constructor del primer ferrocarril en Costa Rica. Los primeros pastores fueron congregacionalistas y metodistas, de allí que la iglesia tuviese un carácter interdenominacional. Pero con el correr del tiempo, la congregación se fue tornando cada vez más anglicana, hasta que en 1896 quedó incorporada a la diócesis de Belice.

PRESBITERIANOS ESCOCESES

Los presbiterianos escoceses constituían el núcleo mayoritario de la colectividad británica residente en Buenos Aires, y proporcionaron el primer contingente de colonos que se estableció en el país en 1825, en la colonia de Santa Catalina de Monte Grande, a pocos kilómetros de la ciudad capital. El entonces ministro de gobierno y futuro primer presidente de la república, Bernardino Rivadavia (1780–1845), había convenido con los hermanos Juan y Guillermo Parish Robertson la contratación de un grupo de colonos escoceses para esa colonia agrícola. En 1826, a pedido de los colonos, fue ordenado y enviado por la iglesia presbiteriana de Glasgow un pastor, Guillermo Brown, que atendió una escuela y la iglesia de la colonia.

En 1828, las luchas entre los generales Lavalle y Dorrego azotaron la zona, la colonia fue asaltada y muertos algunos de sus miembros. Brown y algunos colonos se trasladaron a Buenos Aires, donde se organizó la Iglesia Presbiteriana Escocesa de San Andrés (en 1829). El primer templo de esta congregación fue inaugurado en abril de 1835. Bajo el pastorado de Santiago Smith, sucesor de Brown, y que ministró hasta 1883, la iglesia creció y se expandió, alcanzando varias regiones rurales.

Bautistas galeses

En 1865, mientras en Gales se vivía un intenso avivamiento espiritual, llegaron a la Argentina los primeros contingentes de colonos galeses, que se establecieron en la desolada meseta patagónica. Según Daniel P. Monti, la de los galeses "ha sido una de las más grandes aventuras realizada espontáneamente por protestantes en el Plata." La mayor parte de los colonos eran congregacionalistas, algunos eran metodistas o pertenecían a la Iglesia de Inglaterra.

Los bautistas fueron los mejor organizados, y estaban bajo el liderazgo del pastor Roberto Williams, un viudo que había llegado con su hijo. Las duras condiciones de vida en las inhóspitas y desoladas regiones del valle del río Chubut, donde los colonos se radicaron, desalentaron a muchos de ellos a los pocos meses de haber arribado a la Patagonia. Incapaz de adaptarse a estas dificultades, Williams dejó el país junto con varios otros dos años más tarde, pero su hijo permaneció en Chubut. La iglesia de Williams fue la primera congregación bautista que funcionó en Argentina.

Años más tarde, en 1877, la congregación se reorganizó bajo el liderazgo de un distinguido pastor, William C. Rhys. Este grupo construyó la primera capilla bautista en Gaiman, provincia del Chubut. Sin embargo, el progreso de esta comunidad se vio limitado por las contingencias que sufrieron los colonos galeses. Muchos de ellos se trasladaron del asentamiento original en procura de mejores tierras. Finalmente, una gran inundación en 1899 destruyó la capilla y dispersó la congregación. No obstante, algunos de ellos continuaron con sus prácticas bautistas por muchos años.

Los galeses manifestaron una gran preocupación por la educación en general. Fundaron escuelas y desarrollaron de toda manera posible la vida cultural de los integrantes de las colonias. Escuelas dominicales, reuniones literarias, discusiones de temas religiosos, bibliotecas y librerías eran parte integral de la vida en las aldeas galesas.

Sin embargo, no hay testimonio de alguna actividad orientada a la formación teológica del liderazgo eclesiástico, a pesar de que los pastores de la colonia habían recibido algún tipo de formación en entidades educativas en Gales. Tampoco hay indicios de testimonio cristiano a otras personas fuera de la comunidad de colonos.

VALDENSES ITALIANOS

En 1857 llegaron a Uruguay los primeros grupos de colonos valdenses italianos. Con el apoyo del pastor de la legación británica en Montevideo, Federico S. Pendleton, lograron asegurarse la adjudicación de tierras para colonizar. Al principio tuvieron que enfrentar muchas dificultades, pero lograron establecer una colonia valdense en Rosario Oriental (Departamento de Colonia). Esta colonia llegó a tener su iglesia, su pastor, su escuela y un maestro de origen europeo. El primer pastor valdense en Uruguay fue Miguel Morel (1819–1882), gran propulsor de la inmigración. Llegó a Colonia en 1860 y de inmediato organizó la iglesia. Morel tuvo dificultades y finalmente se retiró en 1869. En 1877 llegó a la colonia quien habría de ser su líder más destacado, el pastor Daniel Armando Ugón.

Con él, la iglesia valdense entró en su período de organización y vida activa. Se abrieron escuelas, se ayudó a otros colonos valdenses a construir sus templos, se llevaron a cabo obras de desarrollo y se promovió la inmigración de otros grupos y fundación de nuevas colonias. Pendleton veía ya desde 1858 “que la mano de Dios es la que dirige esta obra; y la evangelización de este desdichado país ha de ser hecha por los valdenses.” Sin embargo, como ocurrió con la mayoría de las iglesias de trasplante, la vida de estas comunidades quedó limitada a llenar las necesidades de la comunidad étnica.

LUTERANOS ALEMANES

Brasil. Fuera de la Iglesia Anglicana de Río de Janeiro, la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil, de Nueva Friburgo (en el estado de Río de Janeiro), es la comunidad protestante más antigua de América Latina con una existencia ininterrumpida. Los inmigrantes suizos llegaron en 1820 y la mayoría eran protestantes. En 1824 llegó a Brasil un contingente de inmigrantes alemanes luteranos, con el pastor Federico O.

Sauerbronn. La mayor parte de los 334 inmigrantes era de confesión luterana, y obtuvieron permiso para desarrollar su culto y edificar templos. Su venida a América contó con el patrocinio de la Corona Imperial que por entonces gobernaba Brasil, que les concedió tierras, especialmente en los estados del sur. Esta política obedecía a la necesidad de suplantar la mano de obra de los esclavos, cuyo comercio era cada vez más difícil, por una mano de obra más especializada y eficiente.

Si bien los colonos vinieron movidos por motivos puramente económicos, sus creencias estaban vivas y pocos abandonaron su fe para dejarse absorber por la religión de la mayoría. El medio social hostil, que desconocía el principio de la tolerancia religiosa, y las disposiciones discriminatorias de la legislación vigente, tendían a aislar a estos grupos de tal manera que su fe evangélica se levantó como símbolo de su identidad étnica y de su dignidad humana. Para 1827 ya había cinco parroquias, que se multiplicaron más todavía después de 1847 con nuevos contingentes inmigratorios. Los luteranos alemanes construyeron su templo en 1837, y desarrollaron florecientes colonias agrícolas en el sur de Brasil (en Río Grande do Sul). Su crecimiento constante se debió en buena medida al interés del propio gobierno imperial por favorecer la inmigración europea.

En 1855 el nuevo primer ministro declaró su interés especial en promover la inmigración desde países protestantes, ya que consideraba que éstos eran los más "evolucionados." Para ello, señaló, era necesario fomentar la libertad religiosa. En 1864, los luteranos ya tenían 61 iglesias, muchas de ellas dirigidas por laicos. El primer ensayo de organización sinodal tuvo una vida efímera (1868–1875). Pero en 1886, a iniciativas de un pastor de la comunidad de San Leopoldo, Wilhelm Rotermund, se creó el Sínodo Riograndense. A éste siguieron otros sínodos regionales, hasta que recién en 1968 se pudo crear una iglesia centralizada, dividida en cuatro regiones (provincias eclesiásticas).

Venezuela. En 1834 un grupo de ciento ochenta familias (con 374 personas) llegó de Baden (Alemania), y se radicó en las montañas situadas al norte del Estado de Aragua. Esta colonia había emigrado a Venezuela bajo el patrocinio del marqués Manuel F. Tovar y Ponte (1803–1866), quien había recibido la sugerencia del distinguido militar y geógrafo italiano Agustín Codazzi (1793–1858). El grupo estableció la Colonia Tovar en una región montañosa apartada en la sierra de Venezuela, a unos 1.900 metros de altura. Esta colonia permaneció allí por más de medio siglo sin mayor contacto con el pueblo criollo. Entre ellos había muchos luteranos.

Waldo Luis Villalpando: "Christian Lalive d'Epinay define sociológicamente a las iglesias de inmigración como 'confesión protestante que sirve de ideología religiosa a un grupo de inmigrantes, y que cumple una función socio-cultural que fundamenta su "etnia".' A la luz de esta definición, la iglesia tiene un papel preponderante en el logro de la identidad del inmigrante. Se define alrededor de grupos étnicos y el mantenimiento de su cultura. En consecuencia su teología concuerda con estos criterios dados por la realidad previa, definiendo y caracterizando a la iglesia como un círculo separado del país. Si aceptamos esta hipótesis hallaremos los siguientes corolarios:

(1) La función de la iglesia es la preservación de la 'etnia.'… La iglesia tiende a transformarse en un centro que preserva al inmigrante de un medio hostil o por lo menos no accesible.…

(2) Tendencia a crear una especie de subcultura, cuyo indicador más evidente es el idioma.… Se combina una cierta pasividad frente al medio secular, con una comprensión paralela de la iglesia como refugio y en algunos casos como único lugar en que se proyecta la vida social del entrevistado (inmigrante).…

(3) Tendencia a importar junto con la fe, una ideología, o sea una interpretación que permita al hombre ubicarse en el mundo. Es preciso acudir a alguna comprensión secular del nuevo mundo que lo autosustente preparándole de algún modo racional para su lucha inmediata."

Chile. Hubo alemanes en Chile desde comienzos del siglo XIX. Comerciantes, artesanos, profesionales y militares fueron poco a poco conformando una comunidad alemana en Valparaíso, ya existente para 1822. Estos evangélicos alemanes se pusieron en contacto con los ingleses para organizar en 1825 el primer cementerio protestante en Chile.

Los primeros inmigrantes luteranos alemanes parecen haber llegado a Chile en 1846. Poco más tarde, el gobierno chileno ofreció oportunidades de colonización a familias alemanas liberales que habían huido de Alemania por los conflictos provocados por la Revolución de 1848. Asì, pues, comenzó en gran escala la inmigración alemana en Chile, a partir de 1850. Estos inmigrantes, muchos de ellos gente educada y con recursos, se establecieron en Valdivia, Puerto Montt y Santiago, mientras que los agricultores en su mayoría fueron a parar a la actual provincia de Llanquihue, al sur, que colonizaron.

La segunda oleada de inmigrantes alemanes llegó después de 1870 y ocupó la “frontera” del país, es decir, su objetivo era que colonizaran el territorio en contacto con los grupos indígenas araucanos y temucos al sur el río Bío-Bío. Fue allí donde surgieron las primeras comunidades más importantes de luteranos alemanes en Chile. Estos colonos se limitaron a la atención de las necesidades espirituales de su propia comunidad, especialmente la educación de sus hijos. Algo similar ha ocurrido con otros inmigrantes luteranos de origen escandinavo, húngaro y báltico, que arribaron en años posteriores. En 1863, los luteranos, bajo la dirección de R. A. Philippi, fundaron comunidades evangélicas en Osorno y Puerto Montt, que se asociaron para la atención pastoral.

En Valparaíso, tras la llegada de un pastor alemán (Oscar Fiedler), se organizó una iglesia en 1867. Pero no se dispuso de los medios necesarios para la construcción de un templo propio ni el sostén pastoral, por lo que en 1879 la iglesia se disolvió. Para los colonos era más importante la escuela que la iglesia. En 1885 se organizó una comunidad en Valdivia. En 1886 se fundó una iglesia evangélica alemana en Santiago, presidida por R. A. Philippi. Más tarde se volvió a fundar la comunidad de Valparaíso (en 1889)

América Central. Hacia mediados del siglo XIX llegaron algunos inmigrantes protestantes, especialmente británicos y alemanes. Las condiciones políticas en Europa, producidas por la Revolución de 1848, motivaron que algunos alemanes miraran a Costa Rica como lugar de refugio. Más tarde, en el mismo siglo, llegaron inmigrantes suizos.

La presencia de estos extranjeros provocó oposición. Dos alemanes que visitaron Costa Rica entre 1852 y 1853, observaron: "El pueblo honra a veces a los protestantes con el mote injurioso de 'machos' (mulos) porque los considera, respecto a sus creencias religiosas, como animales. Por lo demás no existe en la sociedad ninguna repugnancia contra los protestantes. Pero un disidente, que quiere casarse con una hija del país, tiene que hacerse católico, es bautizado de nuevo y rociado, para despojarlo de toda herejía, con una cantidad considerable de agua bendita." A pesar de la oposición, para 1864 había 284 protestantes en Costa Rica, cuya población total en ese momento era de 120.499 habitantes. Muy pocos, sin embargo, parecían comprometidos con su fe. "Varios alemanes, a quienes el cura no había querido casar por ser protestantes, con hijas del país, se hicieron católicos en secreto. El Dr. S. lo hizo públicamente y con marcada ostentación. Se dice que se paraba descalzo y vestido con una camisa gris de penitente en el portal de la catedral de Cartago. El muy digno clero lo roció con agua bendita y lo incensó fuertemente para quitarle todo olor de herejía.

Argentina. Se puede dividir la historia de la inmigración de los luteranos alemanes a la Argentina durante el siglo XIX en dos períodos. El primero va de comienzos del siglo hasta 1857, y puede ser calificado como un período de arraigo.

En esta época llegaron al Río de la Plata numerosos inmigrantes alemanes por motivos comerciales y profesionales. En 1825 el gobierno de la provincia de Buenos Aires contrató con algunos agentes de Alemania para traer inmigrantes al país. Al principio, los pocos alemanes que había se congregaban con los anglicanos, pero alrededor de la tercera década del siglo procuraron independizarse. Finalmente, en 1843 se fundó la Congregación Alemana de Buenos Aires, en la que era fundamental la identificación entre fe y cultura. Inmediatamente se fundaron escuelas para el mantenimiento de la substancia étnico-religiosa de los hijos de los miembros de la colectividad. En 1845 la Iglesia Evangélica Alemana de Buenos Aires obtuvo su afiliación a la Iglesia Evangélica de Prusia. En 1853 esta comunidad inauguró su templo en la calle Esmeralda 162, donde todavía adora. El proselitismo estaba simplemente prohibido; pero tampoco nadie se lo propuso. La actividad pastoral estaba encaminada al mantenimiento de la herencia religiosa y sociocultural.

El segundo período va de 1857 a 1899, y puede ser calificado como un período de consolidación. En 1857 se fundó una comunidad en Esperanza (provincia de Santa Fe), la primera comunidad rural de colonos alemanes en el Río de la Plata. Pronto se fueron gestando otros grupos en diversas localidades de esta misma provincia de Santa Fe: Roldán (1870), San Jerónimo (1871), Carcarañá (1873), Progreso (1887), Humboldt (1888), Rosario (1894), Santo Domingo (1895), Baradero (1896), Colonia Belgrano (1899). En los mismos años se organizaron iglesias en las provincias de Entre Ríos (Villa Urquiza, 1886; San Antonio, 1888; General Alvear, 1891; Lucas González, 1901; y General Ramírez, 1910) y Misiones (Colonia Eldorado, 1923–1925). Esta amplia distribución de iglesias de igual nacionalidad, muchas de ellas ubicadas en las regiones fronterizas de Argentina, Paraguay y Uruguay, permitió la creación del Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata, en 1899.

Así, pues, para fines del siglo XIX en Argentina había iglesias luteranas alemanas en zonas rurales y urbanas. Pero también se percibe un cambio en la composición socio-religiosa, puesto que los alemanes que llegaron a partir de 1871 provenían del Imperio bismarckiano y formaron comunidades de "alemanes políticos," mientras que los grupos de inmigrantes alemanes provenientes del Volga, que se radicaron en el país a partir de 1877 en las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos y Santa Fe, eran más bien "alemanes culturales." Estos núcleos fueron el origen de la Iglesia Evangélica Luterana Alemana y también de otros grupos (bautistas y adventistas) de habla alemana

EVANGÉLICOS NORTEAMERICANOS

A partir de 1866 también llegaron a Brasil los presbiterianos, bautistas y metodistas norteamericanos del sur de los Estados Unidos, que vinieron como consecuencia de su derrota en la Guerra de Secesión (1861–1865). Estos norteamericanos sureños se instalaron en el interior del estado de São Paulo y fundaron iglesias. Las ramas sureñas de estas denominaciones vieron en ellos tanto una necesidad como una oportunidad para la obra misionera, de modo que se transformaron en los núcleos de las misiones de estos cuerpos evangélicos

Los presbiterianos. Los más destacados fueron los presbiterianos, que establecieron escuelas y enviaron misioneros a trabajar entre los colonos de Brasil. La división provocada por la cuestión esclavista en los Estados Unidos de algún modo se vio reflejada entre los presbiterianos de Brasil. Los misioneros presbiterianos que habían iniciado la obra de esta denominación (ver más adelante) pertenecían a la "vieja escuela," que se distinguía de la "nueva escuela" ante todo por el concepto de Iglesia y por la actitud ante la esclavitud. Cuando los presbiterianos sureños (confederados) emigraron a Campinas (estado de São Paulo), el comité de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos (sureña) de Nashville, que pertenecía a la "nueva escuela," les envió misioneros para apoyarlos (1869).

En 1873 también iniciaron su trabajo en Recife. Como los partidarios de la "nueva escuela" defendían la esclavitud, se produjeron tensiones graves entre los misioneros de Nashville y los de la "vieja escuela," provenientes de Nueva York. Muchos misioneros inmigrantes sureños habían llegado a Brasil trayendo sus propios esclavos, y en consecuencia fueron partidarios de la conservación de la esclavitud. En cambio, los misioneros de los estados del norte y los jóvenes pastores nacionales propendían a la abolición. Recién en 1888 los presbiterianos del norte y los del sur se unieron en un Sínodo de Brasil autónomo.

Los bautistas. Los primeros bautistas en Brasil fueron inmigrantes sureños norteamericanos (confederados), que se establecieron en Santa Bárbara (estado de São Paulo), y que en 1871 fundaron una comunidad de habla inglesa. El general confederado A.T. Hawthorne, uno entre los muchos norteamericanos que prefirió dejar su país después de la derrota de la Confederación, visitó al emperador Pedro II (1825–1891) en Río de Janeiro.

Alentado por la buena acogida recibida, animó a muchos sureños a trasladarse a Brasil. Hawthorne llamó a pastores tejanos y de otros estados sureños a venir para pastorear a los inmigrantes. Fue este colonizador quien despertó el interés de la Convención Bautista del Sur, que en 1879 envió un pastor para los colonos norteamericanos, que pronto organizaron dos iglesias de habla inglesa. Los primeros misioneros a los brasileros llegaron en 1881 (ver más adelante).

Los metodistas. Los representantes de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (sureños confederados) también llegaron a Brasil por la misma época y fueron más numerosos que los del norte. Como se vio, los sureños enviaron misioneros, que dieron inicio a su obra en 1867, con Junius E. Newman. La primera misión comenzó su obra en el pequeño pueblo de Santa Bárbara, básicamente con inmigrantes de Estados Unidos. Los primeros participantes fueron metodistas, bautistas y presbiterianos.

A principios de 1876 llegó Juan J. Ransom (1853–1934), quien comenzó con la predicación en portugués unos dos años más tarde. Ransom sirvió en Brasil hasta 1887. Pronto llegaron refuerzos y surgieron numerosas congregaciones. En 1881 se estableció la primera escuela en Piracicaba (en 1975 se transformó en la Universidad Metodista de Piracicaba), con el propósito de educar a niños y mujeres jóvenes. Los pioneros metodistas se destacaron por ayudar a los pobres y desvalidos, y por promover la educación de las mujeres. En enero de 1886 se publicó el primer periódico metodista.

INMIGRANTES AFRICANOS NORTEAMERICANOS

No siempre se considera la importancia que tiene, para el desarrollo del testimonio protestante en América Latina, la conversión de los esclavos africanos que fueron forzados desde sus tierras de origen al Nuevo Mundo, en lo que probablemente fue el mayor desplazamiento de población de todos los tiempos. Como indica Sidney Rooy: "la colonización de América no fue una historia puramente europea.

La trata de esclavos significó la incorporación de sangre africana en todo el Caribe y el continente americano. Por más de cuatro siglos, comenzando en 1442 con las exploraciones de los portugueses en África, la raza negra fue un factor vital y primario de la gran empresa de la colonización occidental y cristiana." Es poco menos que imposible cuantificar el número de seres humanos que fueron traídos desde África para servir como esclavos en el Nuevo Mundo. Pero algunas estimaciones señalan que entre 1680 y 1786 sólo los británicos importaron a las Antillas unas 2.130.000 personas.

Tanto católicos como protestantes aceptaron la esclavitud de los africanos como un importante recurso de mano de obra barata. En ambos casos se usaron diversos argumentos para justificar tremendo crimen, desde la falacia de que el amo blanco podía evangelizar al esclavo africano librándolo de su religión animista hasta la bendición que significaba para él o ella ser sacado de la barbarie. Pero en verdad, no eran muchos los europeos que estaban de acuerdo con la cristianización de los africanos. De hecho, la Iglesia Anglicana y la Iglesia Reformada no abogaron por la obra misionera entre los africanos hasta el siglo XIX. Incluso aquellos líderes puritanos que predicaron a favor de la liberación de los esclavos fueron silenciados.

No obstante, algunos moravos, bautistas, metodistas y presbiterianos desarrollaron labores evangelizadoras entre los africanos esclavos en el Caribe. Pero los protagonistas de los esfuerzos misioneros entre los africanos fueron los propios africanos libres que migraron del continente norteamericano al Caribe. Habiendo logrado su emancipación antes o después de la Guerra de Secesión, muchos africanos residentes en los Estados Unidos, especialmente en el norte del país, consideraron conveniente salir del lugar donde habían padecido la esclavitud, la marginación y la segregación, para desarrollarse en otras tierras americanas donde ya había población africana libre. Muchos de estos africanos norteamericanos llevaron consigo la fe protestante que habían abrazado en los Estados Unidos y esperaban poder practicarla con mayor libertad.

Episcopales en Haití. Los orígenes de la Iglesia Episcopal (anglicana) en Haití se remontan al año 1861, cuando 110 africanos norteamericanos, en la esperanza de encontrar mejores condiciones de vida que las que imperaban en los Estados Unidos, emigraron hacia la república antillana. Entre ellos iba el pastor Santiago T. Holly, quien seis años antes había visitado el país con el fin de explorar las posibilidades de establecer en él obra misionera y una comunidad de creyentes de origen africano. Los primeros años fueron de grandes dificultades. La malaria y la fiebre tifoidea diezmaron al grupo de inmigrantes.

El resto se dividió: algunos fueron a Jamaica, otros regresaron a los Estados Unidos, y una veintena—entre ellos Holly—quedaron en la isla. En 1862, Holly hizo una breve visita a los Estados Unidos con el propósito de interesar a la Iglesia Episcopal de ese país en la obra de Haití, lo cual logró. En 1874, la convención General de la Iglesia Episcopal decidió independizar a la nueva iglesia bajo el título de Iglesia Apostólica Ortodoxa Haitiana. Dos años después, en Nueva York, Holly fue consagrado obispo de Haití, cargo que ocupó hasta su muerte en 1911.

Metodistas en República Dominicana. El protestantismo llegó a la República Dominicana durante el período de la dominación haitiana. En 1824 el presidente de Haití, Juan Pedro Boyer (1776–1850), decidió que sería bueno estimular la inmigración de africanos norteamericanos para poblar la isla y mejorar su agricultura. Los primeros inmigrantes se establecieron en Samaná y Puerto Plata en 1824. A partir de allí se extendieron por toda la península de Samaná y llevaron consigo su fe protestante. Solicitaron pastores a los Estados Unidos e Inglaterra, y del segundo país llegó en 1834 el primer pastor metodista. Poco después le siguió un colega norteamericano de la Iglesia Metodista Episcopal Africana.

EVALUACIÓN DE LA INMIGRACIÓN PROTESTANTE A AMÉRICA LATINA

Hubo contingentes inmigratorios provenientes de otras naciones y de diferentes confesiones que las de los ingleses, escoceses o alemanes. Vinieron también reformados holandeses y franceses; luteranos daneses, noruegos, finlandeses y de otros países del Báltico; bautistas alemanes, eslavos, ucranianos y rusos; congregacionalistas armenios y alemanes; hermanos libres ingleses y neozelandeses, etc.

Durante estos años de penetración inmigratoria, el protestantismo realizó notables avances en América Latina. En buena medida, este progreso se debió al clima político liberal imperante. Las colectividades extranjeras pudieron continuar normalmente sus prácticas religiosas bajo la indiferencia o promoción de los gobiernos liberales. De igual modo, florecieron las primeras escuelas protestantes, que incorporaron a sus aulas no sólo a los hijos de los extranjeros, sino también en algunos casos a muchos nacionales.

En las décadas que siguieron a 1852 (derrocamiento de Juan Manuel de Rosas) se dio un gran progreso protestante en Argentina. Las iglesias existentes se consolidaron y se desarrollaron. Algunas, enriquecidas por la inmigración colonizadora, otras, como la metodista, arraigándose como iglesia nacional, y adaptándose al medio y obrando conforme a su idiosincrasia y a sus necesidades. Después de 1852 se promovió en forma consciente la inmigración para colonizar los vastos territorios argentinos. Fue la ocasión para el ingreso de numerosos protestantes de variada filiación confesional.

Procesos similares a los de Argentina se dieron en otros países del continente, especialmente en aquellos que recibieron las mayores oleadas de inmigrantes, como Brasil, Uruguay y Chile. Muchos de estos inmigrantes protestantes contribuyeron considerablemente al desarrollo económico y cultural de los países donde actuaron. La mayoría no realizó una obra evangelizadora efectiva, pero hubo algunos que ayudaron significativamente al inicio de un protestantismo criollo en sus lugares de residencia. Tal es el caso de los inmigrantes valdenses que llegaron a Uruguay en 1857. Bajo el liderazgo y pastorado de Daniel Armando Ugón, los valdenses constituyeron colonias agrícolas florecientes, abrieron iglesias y fundaron escuelas, la primera de ellas en 1860.

En México, los antecedentes del protestantismo se remontan al tiempo en que se da la garantía de la libertad de cultos con la Constitución de 1857. En 1859, un médico presbiteriano norteamericano, Julio Mallet Prevost, junto con su esposa y un mexicano convertido, José Llaguno, celebraron en la ciudad de Zacatecas, lo que se cree fue la primera ceremonia evangélica en México. En esa ocasión, observaron la ordenanza de la Cena del Señor (ver más adelante). Dos años antes, una joven inmigrante, Melinda Rankin, había fundado en el noreste de la república (en Matamoros) una escuela primaria.

El período de 1850 a 1880 constituye el tiempo de mayor influencia europea general sobre América Latina, particularmente británica. Con la inmigración masiva europea, especialmente a Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, se produjeron procesos de transformación social. La ola de inmigrantes de confesión protestante reforzó las comunidades de tradición europea ("iglesias de trasplante") y estimuló nuevas fundaciones. La obra misionera protestante propiamente dicha, que comenzó en América Latina en el tercer cuarto del siglo XIX, recibió un impulso inicial con la presencia de colonos e inmigrantes protestantes en el continente. No obstante, como indica Waldo L. Villalpando, es posible señalar algunos elementos negativos en las iglesias de inmigración o de trasplante:

Waldo L. Villalpando:

"(1) La inercia misionera que ha caracterizado sistemáticamente a las iglesias de inmigración. Atormentadas por la necesidad de preservar su propia comunidad inmigratoria, la iglesia pierde el carácter evangelístico y en general toda actividad religiosa dentro del medio … (latinoamericano).
(2) Pero está visto que no por eso el inmigrante corta toda su relación con el medio. Al fin y al cabo debe trabajar en él, ganarse la vida y establecer mínimas relaciones sociales. Esto ocasiona una especie de dicotomía, de esquizofrenia religiosa; la iglesia por un lado, preservando la comunidad nacional, por el otro la vida cotidiana del inmigrante, viviendo a su pesar dentro de ese medio. En consecuencia la iglesia se encuentra artificialmente separada de las actividades cotidianas de sus miembros.
(3) Quizás por ello las iglesias de inmigración adquieren una connotación clerical tal vez no muy ajena a una tradición proveniente de la Reforma, que si bien la teología criticó no siempre pudo vencer. La iglesia opera en la medida que actúan sus pastores. Esto es tanto o más característico en las congregaciones provenientes de países en que el protestantismo es una religión oficial.

Waldo L. Villalpando:

(4) La selección individual que impone esta preservación comunitaria, se proyecta socialmente por la indiferencia a los problemas sociales y políticos esenciales del país receptor.…
(5) La necesidad de mantener la cultura de origen y el carácter exclusivo de la iglesia se transforman en factores esenciales, que hacen al 'ser' de la iglesia de inmigración. Ello explica… (por) qué la iglesia adquiere un carácter conservador, rígido, renuente al cambio. El inmigrante termina finalmente por integrarse en otras esferas, y el culto en su propio idioma y en las formas de su país de origen se transforma en una especie de 'último cordón umbilical' con el pasado y la patria lejana. La iglesia encuentra su raison d'être en este carácter, reforzando su estilo nacional, preservativo, tradicional, que responde a las pautas conservadoras."

LA OBRA DE LAS SOCIEDADES BÍBLICAS

Las primeras entidades que pensaron en América Latina como campo de evangelización fueron las sociedades bíblicas. Juan A. Mackay, en su libro El otro Cristo español, señala: "a la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera pertenece el honor de haber introducido Sudamérica a la fuente perenne del pensamiento y la experiencia cristianos. Los nuevos cristianos aparecieron no con espada sino con la Biblia." Entre 1804 y 1807 esta Sociedad Bíblica publicó 20.000 ejemplares del Nuevo Testamento en portugués.

Estos libros fueron distribuidos en su mayoría en las poblaciones situadas a lo largo de la costa de Brasil, a través de comerciantes y marineros interesados en la difusión de las Escrituras. "Así empezó," como señala Mackay, "el trabajo de difusión de la Biblia, que según los mejores espíritus de Sudamérica, colma la más grande necesidad de la vida espiritual del continente." Se puede afirmar, entonces, que los primeros esfuerzos planeados por protestantes para la propagación del evangelio se realizaron con la introducción y difusión de la Biblia.

A pesar del creciente predominio de regímenes liberales y a veces anticlericales en América Latina, la circulación de las Escrituras se vio dificultada por la inestabilidad política y militar, y por la resistencia de la Iglesia Católica Romana. Juan C. Brigham, misionero de la Junta Americana de Comisionados y futuro agente de la Sociedad Bíblica Americana, escribía en 1823 que en las ciudades de la América española, "las Escrituras se vendieron rápido durante algún tiempo y luego la demanda cesó totalmente." De todos modos, la distribución de las Escrituras resultó ser un fenómeno creciente y constante a lo largo del siglo XIX.

Sidney Rooy: "El profundo efecto de la presencia de la Biblia en nuestro continente empezó a sentirse muy pronto después de las luchas para independizarse de España en el siglo XIX. La prohibición de que la gente común y corriente leyese la Biblia, vigente durante el período colonial, no regía en las nuevas repúblicas. Esto ofreció la oportunidad de que las sociedades bíblicas lograran una distribución exitosa."

SOCIEDAD BÍBLICA BRITÁNICA Y EXTRANJERA

La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera fue fundada en 1804. En 1806 entregó seiscientos Nuevos Testamentos en castellano a David Hill Creighton, quien había sido enviado a Buenos Aires (por entonces ocupada por los ingleses) como misionero por la Sociedad Misionera de Londres. Creighton desembarcó en Maldonado (Uruguay), pero no pudo seguir a Buenos Aires porque había sido reconquistada. Así que decidió quedarse en Montevideo que estaba bajo control inglés. En julio de 1807 se reembarcó y dejó los libros a cargo de un comerciante local, James A. Wreyford, quien en setiembre de ese año escribía a la Sociedad Bíblica diciendo: "He disfrutado últimamente de muy grandes facilidades para la distribución de Nuevos Testamentos.

Durante el mes pasado he distribuido más de 200, todos los cuales se difunden y muchos de ellos a leguas en el interior del país. Fácilmente hubiera podido disponer de muchos más, si los hubiera tenido, porque casi cada cliente durante las últimas semanas pedía una 'Biblia.' Aun sacerdotes han venido por ellos y han llegado a recomendarlos." Probablemente el de Creighton haya sido el primer intento de evangelización protestante en el Río de la Plata

Diego Thomson. Quien merece ser considerado pionero de la distribución de la Biblia en América Latina es Diego Thomson (1781–1854). Thomson era producto del avivamiento en Escocia, donde servía como co-pastor junto a Santiago Haldane en Edimburgo. Este pastor bautista escocés llegó a Buenos Aires el 6 de octubre de 1818, y permaneció hasta mayo de 1821, cuando partió para Chile.

Thomson, amigo personal del educador cuáquero José Lancaster (1778–1838), el creador del sistema educativo que lleva su nombre, arribó al Río de la Plata para promover el método lancasteriano de educación. Thomson venía como representante de la Sociedad de Escuelas Británicas y Extranjeras (llamada así desde 1814), fundada por Lancaster en 1808 (como Sociedad Lancasteriana Real). El método lancasteriano consistía en preparar a un grupo de alumnos, que a su vez se constituían en maestros de sus compañeros menos avanzados. En gran medida, el sistema se apoyaba también en la lectura de textos bíblicos sin comentarios.

Thomson sabía que si se presentaba en América Latina como misionero protestante sería expulsado. Era consciente que los nuevos países recién emancipados de España y Portugal necesitaban de un sistema de educación primaria. Su conocimiento del sistema lancasteriano parecía oportuno, y tanto más si podía usar la Biblia como libro de texto. Por otro lado, el trabajo de Lancaster en Londres era conocido por algunos de los patriotas latinoamericanos, como Simón Bolívar y Francisco de Miranda, que habían visitado su escuela de la calle Borough en Londres.

En agosto de 1819 Thomson fue invitado por el Cabildo de Buenos Aires para organizar escuelas en las que se aplicaba el famoso método de enseñanza. Por estar en contacto y simpatizar con la obra de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, traía consigo 400 ejemplares del Nuevo Testamento en castellano, que muy pronto distribuyó. El Cabildo lo nombró Director General de Escuelas, y durante 1820 fundó varios establecimientos educativos, en los que utilizó porciones del Nuevo Testamento como material de lectura. Estas porciones bíblicas fueron los primeros textos de enseñanza primaria publicados en la Argentina.

Por su contribución a la educación tutorial, Thomson fue nombrado ciudadano honorario de las Provincias Unidas del Río de la Plata. En 1820 visitó Montevideo, donde también promovió el método lancasteriano y la lectura de la Biblia. Un hecho significativo es que el 19 de noviembre de 1820, Thomson presidió lo que puede haber sido el primer culto evangélico celebrado en la ciudad de Buenos Aires, que fue continuado por otros en forma ininterrumplida.

Diego Thomson: "La representación nacional sabe mui bien que desde Jorge III, dijo a su autor que todo niño pobre de su reyno aprendiese a leer la Biblia todos los gobiernos de Europa le han honrado con colocarse al frente de esta institución y ansían y ponen su mayor connato en generalizarla.… Después de haber establecido en Buenos Aires el sistema de la enseñanza mutua entre los hombres se ha tratado de establecerlo en la educación de las mujeres.… ¿Quántas diferencias se notarían en las costumbres si las mujeres supiesen a fondo su religión, sus deberes y pusiesen a practicar las luces que sobre ellas pueden suministrárseles, y las facultades industriales que se pueden enseñar? Son incalculables los bienes que producirían ambos establecimientos y nada es más fácil que llevarlo a cabo."

Al salir de Lima en setiembre de 1824, Thomson viajó por varias ciudades de Perú, Ecuador y Colombia. Pasó por Trujillo, Guayaquil y Quito vendiendo Biblias y Nuevo Testamentos, hasta que en enero de 1825 llegó a Bogotá, donde fue bien recibido por los elementos liberales del gobierno y del clero. Allí logró fundar la Sociedad Bíblica Colombiana (la primera en su tipo en América Latina), el 24 de marzo de 1825, con el apoyo del gobierno y de la jerarquía eclesiástica. Lamentablemente, esta sociedad decayó cuando Thomson salió de Colombia. Sin embargo, durante su existencia (1825–1835) logró distribuir 10.000 copias del Nuevo Testamento. En Colombia no volvería a oírse de una sociedad bíblica hasta el siglo XX.

De regreso a su país de origen, publicó un libro titulado Cartas sobre el estado moral y religioso de Sud América, obra en la que narra sus aventuras misioneras y educacionales en este continente. Después de esta breve estadía en Escocia, Thomson regresó a América Latina en abril de 1827 enviado nuevamente por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera como colportor (vendedor y distribuidor de libros religiosos). Llegó a México donde, en una librería de la ciudad capital, encontró varios centenares de Biblias que no se habían podido vender por una prohibición del Cabildo.

Compró toda la existencia y logró venderla en su totalidad. Lo mismo hizo con un cargamento que ocupó veinticuatro mulas para su transporte desde la costa, y que agotó en sus viajes al interior del país. En 1830 partió para las Antillas Menores, donde trabajó en Trinidad, Dominica, Martinica, Santa Lucía, Barbados, Antigua, Granada, entre otras islas. En 1833 llegó a Puerto Rico, y en 1834 pasó por Haití y llegó a Jamaica. Se encontraba en esta última isla cuando se produjo la emancipación definitiva de los esclavos negros en los dominios británicos. En 1837 lo encontramos en Cuba, donde trabajó en La Habana, Matanzas, Puerto Príncipe y Santiago de Cuba, en medio de indiferencia y oposición.

Lucas Matthews. Otro colportor digno de mención en esta etapa de los inicios del protestantismo en América Latina es Lucas Mathews. Salió de Inglaterra rumbo a Buenos Aires en 1826, donde fue recibido por el pastor anglicano Juan Armstrong. Desde esta ciudad viajó a Córdoba y luego a Mendoza mientras realizaba su labor de vendedor de Biblias como agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Más tarde, pasó a Chile y regresó a la Argentina donde, con un pasaporte del caudillo Facundo Quiroga (1793–1835), visitó La Rioja, Catamarca y Tucumán, para seguir viaje a Salta y Jujuy. Desde allí pasó a Bolivia (1827), donde visitó sus principales ciudades (Cotagaita, Potosí, Oruro, Chuquisaca [Sucre], Cochabamba y La Paz).

Mathews mismo informó haber sido honrado por el entonces presidente de Bolivia, el mariscal Antonio José de Sucre (1795–1830), y otras autoridades. El mismo Matthews informaría más tarde: "El gran mariscal Sucre, Presidente de la República, lo mismo que las otras autoridades superiores me honraron con su protección, pero mi misión no causó ningún efecto en el pueblo." Al año siguiente (1828), Mathews estaba en Panamá y más tarde pasó a Colombia, donde sucedió a Thomson como representante de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. En 1830 desapareció misteriosamente mientras navegaba por el río Magdalena. Posiblemente fue asaltado y asesinado.

Alejandro J. Duffield. Llegó a Cartagena en 1856, de donde se mudó a Bogotá. Allí publicó la primera edición del Nuevo Testamento impresa en una imprenta sudamericana, con un tiraje de cinco mil ejemplares, que se vendieron en su totalidad. “En Piedrabuena las escuelas públicas compraron una apreciable cantidad para usar las Escrituras como texto en sus clases.” Más tarde visitó varias regiones de Colombia, incluyendo el valle del Cauca y la región del Choco. Hizo también un viaje a Ecuador. En 1858 Duffield se trasladó a Lima, dejando en Colombia una abundante cantidad de Biblias que habían llegado y haciendo arreglos para su distribución.

José Mongiardino. En 1876, otro gran colportor, José Mongiardino, natural de Italia, comenzó un viaje de amplio alcance por el subcontinente sur, enviado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Desde Tucumán escribía: "He podido vender muy poco, porque, me dicen, la última vez que estuvo aquí un colportor, el cura hizo que la gente quemase todas las Biblias, y ahora casi nadie quiere comprar. Si alguno compra, es después de mucho hablar. Usted puede imaginar la aflicción de mi espíritu cuando oigo sus absurdas objeciones y llego a saber que han quemado la Palabra de Dios. ¡Que Dios los perdone, porque no saben lo que hacen!"

En 1877, Mongiardino visitó Bolivia y vendió mil copias de las Escrituras. Cuando el obispo católico se informó de su arribo al país, replicó: "¡Pero no salió todavía!" Mongiardino siguió su obra a pesar de las amenazas, pero fue asaltado y asesinado a pedradas en las montañas en 1880. Encontraron su cuerpo, que había sido arrojado al río, con una piedra atada al cuello. Las autoridades obligaron a sus asesinos a llevar el cadáver a un lugar fuera de Cotagaita, porque el sacerdote local se negó a sepultarlo dentro de los límites de la ciudad

Informe de la SBBE (1878): "[Los colportores] son hombres que, a juzgar por sus informes, han probado y visto que el Señor es misericordioso, y que se ocupan de la circulación de la Biblia, con la firme convicción de que de ese trabajo fluye una corriente santa para la limpieza y sanidad de las naciones, que Dios bendice para el bien de muchas almas. El celo y la fidelidad con que han trabajado y soportado las pruebas que han hallado, y los insultos que no pocas veces han tenido que soportar, merecen todo elogio. No es exagerado decir, que no estimaron su vida preciosa para ellos.

SOCIEDAD BÍBLICA AMERICANA

La Sociedad Bíblica Americana, poco después de su fundación en 1816, envió también colportores a América Latina. El Informe Anual de 1824 anunciaba que la Junta de Directores se había "valido de todo método practicable para obtener un conocimiento exacto de los varios canales a través de los cuales las Escrituras pudiesen ser introducidas en cada parte de México y Sudamérica" y "consiguientemente había nombrado una Comisión Permanente para su distribución en lenguas extranjeras, cuyos esfuerzos será dirigidos particularmente a las necesidades de las recientemente establecidas repúblicas del Sur." Al año siguiente, la sociedad hizo una reserva de $500 dólares para acelerar las traducciones a las lenguas quechua, aymara y moxa.

La primera acción oficial autorizando a un representante de la Sociedad Bíblica Americana a venir a América Latina se dio a fines de 1827. Roberto Baird, de Princeton (Nueva Jersey) había indicado su interés en hacer un viaje "exploratorio" por México o Colombia, y luego, después de establecer a su familia "en algún lugar accesible,… pasar su vida al servicio de la Sociedad Bíblica, y en Sudamérica." Debido a una seria controversia sobre el agregado o no de los libros apócrifos a los ejemplares bíblicos a ser distribuidos, el viaje de Baird se pospuso. Pero la propuesta de venir al continente latinoamericano despertó bastante interés.

Sin embargo, no fue sino hasta 1833 que se abrió la primera agencia de la Sociedad Bíblica Americana en América Latina, y fue más bien una misión itinerante que residente. Isaac W. Wheelwright fue nombrado "para la costa occidental de Sudamérica" (Chile, Perú, Ecuador, Colombia y partes de Guatemala). Wheelwright llevó consigo 600 Nuevos Testamentos en español, varios cientos de Biblias y Nuevos Testamentos en inglés. El proceso de distribución fue lento y desalentador. Finalmente, el agente renunció y se quedó como director de una escuela en Ecuador, convencido, ante la oposición clerical, de que sólo a través de "un medio más aceptable como la educación," la juventud latinoamericana podía ser alcanzada por la Biblia y la fe evangélica.

En los años 1846 a 1848 se produjo una turbia amalgama de difusión protestante de la Biblia y el imperialismo norteamericano, cuando la Sociedad Bíblica Americana envió a W. H. Norris a México junto con las tropas estadounidenses que invadían este país. Norris, que había sido misionero en Buenos Aires, vendió muchos ejemplares de la Biblia en español. Esta época no fue la más propicia para este trabajo, porque México sufría una guerra a todas luces injusta. Su territorio era invadido por fuerzas extranjeras y en los mexicanos había indignación por ello y por todo lo que procediera de Estados Unidos.

Un episodio similar ocurrió en América Central, en 1856, cuando la Sociedad Bíblica Americana envió como su representante al estadounidense D. R. Wheeler, quien se radicó en Nicaragua, justamente cuando el filibustero William Walker estaba saqueando el país. Después de unos tres meses, cuando Wheeler se encontraba en Granada, llegaron las tropas para combatir a Walker. Estas exigieron que todo hombre sano se les uniera en el combate, pero Wheeler se negó aduciendo neutralidad en el conflicto, con lo cual fue ejecutado.

Entre los agentes más destacados de esta Sociedad, que llevaron a cabo una labor de resultados más permanentes, figuran Daniel P. Kidder, Ramón Montsalvatge, J. De Palma, Guillermo M. Patterson, y José Norwood. Sin embargo, los tres más notables fueron Andrés M. Milne (1838–1907), Francisco G. Penzotti (1851–1925) y Hugo Clarence Tucker (1857–1956).

Daniel P. Kidder. La acción de las sociedades bíblicas en Brasil comenzó ya en 1804, con el inicio de la publicación del Nuevo Testamento en portugués. Sin embargo, el pionero de su distribución fue Daniel P. Kidder, misionero de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos y agente de la Sociedad Bíblica Americana. Kidder llegó a Brasil en 1836, y en tres años vendió cientos de Biblias (versión de Figueiredo), visitó muchas ciudades y organizó algunas sociedades de temperancia (contra el alcoholismo). Sus mejores clientes fueron educadores, incluso sacerdotes, que con gusto querían adquirir gratuitamente material de enseñanza en forma de Biblias. Sus notas de viaje fueron un elemento muy importante en la promoción de la obra misionera en los Estados Unidos. Kidder contó con el respaldo del emperador Pedro II (1840–1889), quien dijo: "Amo la Biblia. La leo todos los días y cuanto más la leo, más la amo."

En la ciudad de São Paulo se utilizaba el sistema lancasteriano de educación y Kidder fue bien recibido en esta ciudad. Hubo también una buena oportunidad de concretar un proyecto propuesto por el arzobispo de Río de Janeiro, de publicar la Biblia en portugués con notas y comentarios. Pero este proyecto parece haber estado motivado por el deseo de contrarrestar la actividad de la Sociedad Bíblica Americana más que por el deseo de hacer más accesible las Escrituras. De hecho, el proyecto nunca se llevó a cabo, quizás en razón de que para 1841 los colportores se habían retirado.

Paul E. Pierson: "Una gran desilusión confrontó a Kidder cuando su propuesta a la legislatura de São Paulo de que se le permitiera a la sociedad donar copias del Nuevo Testamento a cada escuela primaria en la provincia fue tranquilamente encajonada en una comisión. Hasta qué punto la recepción entusiasta original que se le dio a la idea por parte de líderes políticos y eclesiásticos liberales se debía al apoyo al plan, y en qué medida fue una muestra de la típica cortesía brasilera hacia un extranjero es materia de especulación."

Ramón Montsalvatge. En 1850, la Sociedad Bíblica Americana decidió no abrir una agencia en Venezuela porque "ellos no pueden comprar la Biblia." Pero cuatro años más tarde, la Sociedad envió como agente a un convertido español, Ramón Montsalvatge. No se sabe cuándo ni cómo se convirtió este ex-fraile nacido en Cataluña.

Pero hacia 1848 estaba estudiando teología protestante en Génova (Italia) en donde recibió la ordenación al ministerio y partió para evangelizar en América. Pronto descubrió las dificultades del terreno, pues al año de su llegada había sido excomulgado y proscripto de todas las iglesias en Venezuela. Como ex-católico romano, se encontró con una gran oposición clerical. Pero las dificultades no fueron sólo con los católicos sino también con los pocos protestantes que había en el país. Como español que todavía bebía cognac y jugaba a las cartas, fue condenado por muchos misioneros protestantes

Francisco Ordóñez: "Montsalvatge logró desarrollar una intensa labor en la ciudad, no solamente en el campo evangelístico, sino también en el educativo, pues hay constancia de que organizó varias escuelas para niños y obreros adultos, habiéndose captado por lo tanto en alto grado la estimación de la ciudadanía.… [Pero] por aquellos días estallaron serias divergencias entre el arzobispado de Cartagena y un gran número de familias de Barranquilla y sus contornos, motivo por el cual más de seis mil feligreses decidieron abandonar la Iglesia Católica y solicitaron al Rdo. Montsalvatge que fuera para organizar en [Barranquilla] … una iglesia evangélica, prometiéndole toda clase de apoyo y garantías. La solicitud… no pudo ser atendida en vista de las múltiples ocupaciones que reclamaban todo el tiempo del activo ministro protestante.

J. de Palma. En 1877 fue enviado a Venezuela por la Sociedad Bíblica Americana, para evaluar la situación. Convencido de que la ubicación del país, su clima y recursos lo destinaban a ser "una de las más grandes naciones del continente sudamericano" y que el gobierno había "humillado y vencido" a la Curia romana y al sacerdocio romanista con un "golpe terrible," de Palma solicitó el envío inmediato de misioneros evangélicos. "El evangelio," informaba confiado, "va a fermentar las almas de las personas, les dará, junto con la esperanza de la salvación eterna, fundamentos seguros y estabilidad para la prosperidad de la nación."

En relación con Venezuela, es interesante saber que en 1926 se había fundado una Sociedad Bíblica de existencia efímera. Un informe de la Sociedad Bíblica Americana de ese año dice: “La Junta recibió temprano en el último año la noticia gratificante de la formación de una Sociedad Bíblica en la ciudad de Caracas, en América del Sur, de uno de sus vicepresidentes, quien había sido un ex-corresponsal de esta Sociedad, y que ha puesto a disposición de la nueva institución las Escrituras en español que esta Sociedad le había confiado.”

La historia subsiguiente de esta “Sociedad” en Caracas es desconocida. Probablemente estaba compuesta por un grupo de personas que se reunían para estudiar la Biblia. Sesenta años más tarde y diez después de la llegada de J. de Palma, informando sobre su visita a Venezuela, Andrés M. Milne (ver más adelante) señalaba: “Uno que ve lo que las Escrituras están efectuando en otras partes de América del Sur no puede menos que lamentar que se haya dejado languidecer y morir un comienzo tan promisorio. Qué diferente habría sido Venezuela hoy si no se hubiese permitido que cesara esta buena obra.”

Guillermo M. Patterson. Por recomendación de Andrés A. Milne, la Sociedad Bíblica Americana envió como agente a Venezuela a Guillermo M. Patterson, quien fue nombrado en 1888. Al arribar se encontró con que "ninguna iglesia protestante ha entrado todavía al país" y que la gente estaba "más dispuesta a escuchar que a comprar." En razón de esto, reiteró el pedido de J. de Palma por misioneros evangélicos. Después de un viaje por el Orinoco hasta Ciudad Bolívar, Patterson cayó enfermo de fiebre amarilla y murió en Caracas en agosto de 1889.

José Norwood. Patterson fue sucedido en sus labores por José Norwood, quien a su arribo desde México en 1891 recibió garantías de parte del presidente de la república de Venezuela que tendría "la misma libertad y protección" para la distribución de las Escrituras que había conocido en México. Sin embargo, él, al igual que otros agentes bíblicos, sufrió persecución.

Cuando fue puesto en prisión por un jefe policial fanático, apeló al embajador de los Estados Unidos en Venezuela. Inmediatamente el ministro del interior del país instruyó al gobernador del estado en el sentido de que "la propaganda de materia religiosa y las cuestiones de conciencia en general, no son causas legales para el encarcelamiento bajo ninguna circunstancia" y ordenó "el castigo de aquellos que por ignorancia o abuso de autoridad habían procedido contra la libertad de ese individuo." No obstante, si bien Norwood señalaba que "toda la cuestión había sido una bendición para la causa," la persecución contra los colportores y compradores continuó, y en 1898 Norwood trasladó la agencia a Colombia.

Andrés Murray Milne. Milne fue un presbiteriano escocés que en 1862 llegó a Buenos Aires. A partir de 1864 comenzó a realizar un trabajo de colportaje muy efectivo como agente de la Sociedad Bíblica Americana para el Río de la Plata. En 1887 fue trasladado a Montevideo. Su obra allí fue notable porque en su casa en 1869 se celebraron los primeros cultos en castellano en Uruguay y se tuvo la primera escuela dominical. También es notable porque, a través de ese testimonio, Francisco G. Penzotti tomó contacto con la Sociedad Bíblica Americana, de la que fue su agente más extraordinario.

En 1886, junto con Penzotti, Milne visitó Venezuela. Llegaron a La Guaira en enero. Esta no era la primera vez que agentes de la Sociedad Bíblica Americana llegaban a este país. Recuérdese el trabajo de J. de Palma unos diez años antes. La estadía de Milne y Penzotti no fue muy prolongada pero sí impactante, especialmente para algunos creyentes evangélicos en la región. De Venezuela los dos colportores pasaron a Colombia, de donde siguieron descendiendo por Esmeraldas, Bahía, Santa Elena y Guayaquil (Ecuador), donde pudieron desembarcar.

Creighton Lacy: "Milne dedicó su vida al servicio cristiano cuando tenía veinte años, mientras escuchaba al futuro primer ministro británico Guillermo Gladstone en una reunión de la Y.M.C.A. (Asociación Cristiana de Jóvenes) en Londres. No obstante, llegó a la Argentina no como misionero sino como comerciante, con una compañía frutera. El entusiasmo con el que se dedicó al colportaje bíblico en su tiempo libre llevó a su recomendación como agente de la Sociedad Bíblica Americana.

Al aceptar el nombramiento, el joven escocés hizo tres resoluciones: circular las Escrituras por toda América Latina, proveer Biblias en las lenguas indígenas, y distribuir un millón de ejemplares del texto sagrado. Hacia el fin de su vida, el continente estaba bien organizado y cubierto tanto por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera como por la Sociedad Bíblica Americana. Ya se habían producido algunas traducciones a lenguas indígenas. Y la agencia de Milne había colocado unos 854.812 libros."

Francisco G. Penzotti. Penzotti es el héroe más destacado del protestantismo latinoamericano del siglo XIX. Había conocido el evangelio por la predicación del pastor metodista Juan F. Thomson, en la ciudad de Montevideo en 1876. Poco después de su conversión comenzó lo que habría de ser el ministerio de su vida: el colportaje. Junto con Milne, trabajó incansablemente por todo el continente distribuyendo las Escrituras. Por ello, bien merece el título de "apóstol del colportaje bíblico en América Latina."

Juan C. Varetto: “Pocos hombres hay que hayan tenido tanto éxito en la buena distribución de Biblias. No hay país de la América Latina que él no haya visitado. Con su cartera en una mano y una Biblia en la otra, ha golpeado las puertas, siendo un mensajero de paz a todos aquellos a quienes encontraba, insultado y perseguido, nunca ha conocido el desaliento; viajando constantemente en trenes, en mulas y a pie, sufriendo hambre, durmiendo en el suelo y conociendo mil clases de privaciones. Su vida es una larga serie de incidentes y anécdotas conmovedoras.”

En 1883 acompañó a Milne en su viaje a Bolivia. Frente a la tumba de José Mongiardino, en las afueras de Cotagaita, rededicaron sus vidas al Señor y recordaron a quien fuera el primer mártir protestante en aquel país. Al año siguiente, Penzotti comenzó su segundo viaje por Bolivia acompañado por Juan Pedro Geymonat y Paulino Ocáriz. En Cotagaita celebró la primera escuela dominical que se registre en la historia boliviana, ganando también allí a los primeros conversos nacionales. Pasó luego a Oruro y Cochabamba, donde experimentó serios peligros, antes de llegar a La Paz. Luego, estando en Perú, viajó varias veces más a Bolivia.

Hugo Clarence Tucker. Tucker llegó a Brasil en 1886 como pastor misionero presbiteriano. Antes de cumplir su primer período de servicio, recibió el encargo de investigar la necesidad de una nueva versión en portugués de la Biblia y la invitación para ser agente de la Sociedad Bíblica Americana. Viajó extensamente por el territorio brasilero. Su meta era "poner la Biblia en idioma portugués en las manos del pueblo y promover la aplicación de la verdad bíblica y el estilo de vida cristiano, para el mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y culturales en las que vive el pueblo."

Tucker luchó incansablemente a favor del bienestar social, programas de salud pública y recreación. Estableció un Hogar de Marineros en Río de Janeiro y el Instituto Central del Pueblo, una institución de servicio múltiple. En cuanto a su sueño de "poner la Biblia… en las manos del pueblo," supervisó una revisión de la Biblia en portugués (entre 1904 y 1917), que fue posteriormente corregida en 1926; diseñó métodos para el entrenamiento de colportores; dirigió la construcción de la Casa de la Biblia en Río de Janeiro, en 1932; y, durante los 47 años que sirvió con la Sociedad Bíblica Americana se estima que coordinó la distribución de dos millones y medio de copias de las Escrituras.

EVALUACIÓN DE LA OBRA DE LAS SOCIEDADES BÍBLICAS

Para 1890, la Sociedad Bíblica Americana había distribuido en el continente cerca de dos millones de ejemplares de las Escrituras (Biblias, Nuevo Testamentos y porciones bíblicas), a través de agentes, colportores y voluntarios. La receptividad no fue positiva en todas partes, y en muchos países se prohibió la introducción y distribución de la Biblia. Sin embargo, la Biblia jugó un papel destacado en el arraigo del protestantismo en América Latina.

Generalmente apareció la Biblia primero y, detrás de ella, un predicador evangélico, cuando no era el propio agente bíblico quien actuaba también como evangelizador. Y donde se distribuían Biblias, no fue raro que también surgieran pequeñas comunidades evangélicas. De esta manera, el trabajo de los colportores preparó el terreno para la penetración misionera, que llevó a cabo una evangelización más intensiva.

De manera muy particular, la introducción de la Biblia, muchas veces asociada con la educación, fue de vital importancia. Hasta el avenimiento del protestantismo, la Biblia fue casi desconocida en América Latina. La distribución de las Escrituras había sido prohibida por decreto real y papal.

La Iglesia Católica Romana quería mantener el continente libre del "veneno" de la Reforma. Sin embargo, a partir de comienzos del siglo XIX, las primeras Biblias en lengua vernácula comenzaron a filtrarse en América Latina, y esas Escrituras, puestas en manos de hombres y mujeres dispuestos a leer y recibir su mensaje, jugaron un papel fundamental en el establecimiento de la obra evangélica en el continente. La distribución de Biblias se fue incrementando, gracias al trabajo consagrado de valerosos siervos de Dios que dedicaron sus vidas al colportaje bíblico. Son numerosos los testimonios de iglesias evangélicas constituidas a partir de la experiencia de un lector de la Biblia, que compartió con otros el mensaje de salvación.

LOS PRIMEROS INTENTOS MISIONEROS

¿Cuándo aparece América Latina por primera vez como campo propicio para la actividad misionera? Fuera de los esfuerzos misioneros llevados a cabo entre la población africana esclava del Caribe en lengua inglesa, y los protagonizados por los moravos en las Indias Occidentales Danesas, Jamaica, las Guayanas Holandesas y América Central, quizás cabe mencionar a Cotton Mather (1663–1728) como pionero. Mather era un pastor congregacionalista de Boston que emprendió los primeros ensayos de difundir traducciones bíblicas protestantes en castellano por Nueva España, por medio de su amigo Samuel Sewall (1652–1730). Mather fue el primero en estudiar el castellano con el fin de comunicarse con la América hispana.

Un propósito similar animaría a Juan C. Brigham, secretario corresponsal de la Sociedad Bíblica Americana entre 1828 y 1862, después de la independencia de México.

Mather fue uno de los primeros en conformar la imagen de América Latina como campo de misión en el protestantismo norteamericano. Esto fue fundamento y punto de partida de posteriores esfuerzos misioneros en el subcontinente. Su libro, An Essay to Convey Religion into the Spanish Indies (Un ensayo para llevar la religion a las Indias españolas), publicado en 1699, ejerció una gran influencia. Por entonces no existía una idea clara de la necesidad de evangelizar las colonias españolas, pues se las suponía ya cristianizadas por la Iglesia Católica.

Hasta que las sociedades misioneras y las iglesias (y las denominaciones más tarde) no tomaron consciencia de América Latina como campo fértil para las misiones, no se llevaron a cabo emprendimientos para la evangelización de la población latinoamericana, tanto criolla como mestiza, indígena y africana. Cuando esto ocurrió, comenzaron a venir misioneros de Inglaterra, Norteamérica y del continente europeo.

DE GRAN BRETAÑA

La afirmación de Inglaterra como gran potencia marítima hacia fines del siglo XVIII significó que ese país tomara la delantera en el avivamiento misionero en todo el mundo. Este es el nombre que se le dio al despertar religioso que se manifestó en la creación, entre 1790 y 1840, de casi todas las grandes agencias misioneras del siglo XIX, primero en Inglaterra, y luego en Norteamérica, y más tarde en el continente europeo. El avivamiento religioso de fines del siglo XVIII fue un factor de suma importancia en este despertar misionero.

Los metodistas. El metodismo jugó un papel muy importante en este movimiento. Tomás Coke (1747–1814), que al igual que Juan Wesley había sido clérigo de la Iglesia de Inglaterra y llegó a ser superintendente de la Iglesia Metodista en Norteamérica y uno de sus primeros obispos, propuso en 1784 la creación de una sociedad misionera interdenominacional (el llamado Plan Coke). Al no prosperar su idea por cuestiones financieras, Coke comenzó a trabajar por su cuenta en 1786 entre los esclavos africanos en las Indias Occidentales.

Camino a Nueva Escocia, en 1785, Coke desembarcó en las Islas Leeward, donde pasó seis semanas predicando. Regresó un año más tarde para visitar una vez más Antigua, San Vicente, las Windwards y las Islas Vírgenes, donde en seis años ganó a mil quinientos convertidos. La hostilidad de los dueños de plantaciones le impidió comenzar su trabajo en Barbados. Hacia fines de 1788, Coke llegó a Jamaica y trabajó hasta principios de 1789, predicando a europeos, africanos, mulatos y cuarterones. Los misioneros wesleyanos que lo siguieron fundaron iglesias en Kingston y otros pueblos. Para 1808 ya había tres circuitos pastorales en Jamaica, cinco en Antigua y cuatro en San Cristóbal.

Los bautistas. Los bautistas británicos fueron quienes fundaron la primera de las nuevas agencias misioneras modernas: la Sociedad Misionera Bautista (1792). Luego siguieron rápidamente con apoyo evangélico general, tanto anglicano como no conformista, otras sociedades misioneras. En 1814, en respuesta al pedido de ayuda de Jorge Lisle, la Sociedad Misionera Bautista envió misioneros británicos a Jamaica. Enfrentando grandes conflictos, se unieron a los predicadores africanos en la evangelización de los esclavos de las plantaciones. Las capillas bautistas se multiplicaron por toda la isla, a pesar de la oposición oficial.

Con el levantamiento de esclavos en 1831, muchas capillas bautistas fueron incendiadas por los esclavistas, pero los esclavos se unieron de a miles a las iglesias bautistas. Finalmente, en 1834, llegó una emancipación parcial, que afectó a unos 750.000 esclavos en las Indias Occidentales, hasta que la esclavitud en Jamaica y otras islas británicas fue abolida definitivamente en agosto de 1838. Un papel muy importante le cupo en esta lucha a Guillermo Knibb (m. 1845).

Juan C. Varetto: "[Knibb] no era un hombre de mucha instrucción, pero estaba provisto de admirables dones del Señor. Predicaba con arrebatadora elocuencia, y los negros, mucho más que los blancos, le escuchaban con placer. Las autoridades inglesas le pedían credenciales y certificados de estudios que Knibb ni podía ni quería presentar, porque sus creencias no le permitían dejar que las autoridades inspeccionasen la obra del Señor.

A veces le pareció que le sería imposible seguir la obra, pero, a pesar de tener que comparecer muchas veces ante las autoridades, Dios siempre le abría un camino para poder salir de las dificultades en que el gobierno le colocaba. … Cuando en Inglaterra el Parlamento estaba ocupándose de la libertad de los esclavos, la esperanza de días mejores llenó de júbilo a los negros, pero como las cosas no iban con la rapidez que era deseable, empezaron a impacientarse.… Había esperado hasta la navidad de 1831, porque algunos aseguraban que ese día se publicaría la emancipación, pero cuando vieron defraudadas sus esperanzas, resolvieron rebelarse. El 26 de diciembre de 1831 Jamaica amaneció hecha una hoguera.… Muchos misioneros, de todas las denominaciones, fueron procesados, y especialmente Knibb, que fue tratado brutalmente, y a quien prendieron con el intento de fusilarlo en el acto. … La influencia de algunos amigos le salvó la vida, y enfermo, fue puesto en libertad bajo fianza.…

DE NORTEAMÉRICA

En Norteamérica, las nuevas fuerzas religiosas que surgieron de los grandes avivamientos religiosos del siglo XVIII se vieron nutridas por la inspiración y el ejemplo de los evangélicos británicos. Esto resultó en la iniciación del trabajo misionero por parte de grupos americanos similares y la fundación de agencias para las misiones foráneas: la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Foráneas (1810), la Sociedad Misionera Bautista Americana (1814), la Sociedad Bíblica Americana (1816), la Sociedad Misionera Metodista (1819).

Fue en Haití donde probablemente se produjo el primer intento misionero foráneo norteamericano en 1823. Esta fue la fecha en la que la Sociedad Misionera Bautista de Massachusetts envió al país a su primer misionero, el pastor Tomás Paul, de Boston. Pero esta obra no continuó. En 1833–1834, la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Foráneas intentó explorar las posibilidades de llevar a cabo obra misionera entre los indígenas de la Patagonia. Marinos norteamericanos habían dado noticias de la accesibilidad de estos indígenas. La Junta envió dos hombres para hacer esta investigación, pero después de oír su informe decidió no seguir adelante con el proyecto.

El interés de los Estados Unidos por América Latina creció no sólo como resultado de la proximidad geográfica, sino también de la simpatía por las corrientes revolucionarias de principios del siglo XIX. El gobierno norteamericano reconoció a los movimientos de independencia y nombró representantes diplomáticos para México (1822), Chile y el Río de la Plata (1823), Brasil y la Confederación Centroamericana (1824), y Perú (1826).

La Doctrina Monroe, proclamada oficialmente en 1823, advertía a todas las potencias europeas que el hemisferio occidental ya no estaba abierto a nuevas aventuras colonizadoras. Este principio proclamado por el presidente norteamericano James Monroe (1758–1831) se sintetizaba en la frase "América para los americanos."

En general, puede afirmarse con Kenneth S. Latourette, que "las empresas de los protestantes de los Estados Unidos entre los católicos romanos de América Latina fueron más prominentes que lo que fueron las de los protestantes de las Islas Británicas." No obstante, no será hasta la segunda mitad del siglo XIX que las misiones protestantes de los Estados Unidos asumirán una dimensión significativa en el subcontinente.

DE EUROPA CONTINENTAL

En el continente europeo surgieron varias sociedades que sólo enumeraremos con la fecha de su fundación: la Sociedad Misionera de los Países Bajos (1797), de Basilea (1815), Danesa (1821), de París (1822), de Berlín (1824), Renana (1828). Estas agencias misioneras formaban parte del movimiento que protagonizó el más extraordinario período de expansión geográfica del cristianismo por todo el mundo. No todas estas misiones trabajaron en América Latina pero sí ejercieron influencia sobre el tipo de trabajo misionero pionero que se llevó a cabo.

EVALUACIÓN DE LOS PRIMEROS INTENTOS MISIONEROS

Sobre el rastro de los inmigrantes y siguiendo de cerca a los colportores de las sociedades bíblicas en su distribución de las Escrituras, llegaron a América Latina los primeros agentes misioneros europeos y norteamericanos. Básicamente, su objetivo fue el de evangelizar la población nacional de religión católica romana y las poblaciones indígenas no cristianizadas o altamente paganizadas, ignorantes del evangelio.

¿Por qué razón vinieron estos misioneros (especialmente los norteamericanos) a América Latina? Se pueden enumerar algunas razones. Primero, el nuevo papel que los Estados Unidos pasaron a desempeñar en América Latina y su creciente expansión imperialista, lo que favoreció también la penetración religiosa del continente. Segundo, el vigor espiritual de las iglesias protestantes norteamericanas, que se manifestó en términos de su fuerza misionera y expansiva, con el envío de agentes de sus sociedades o juntas misioneras recientemente constituidas como resultado del clima avivamientista predominante en el siglo XIX.

Tercero, los relatos de los viajes de los colportores de las sociedades bíblicas, que ayudaron a las iglesias protestantes norteamericanas a “descubrir” América Latina como un campo misionero.

A medida que se fue tomando conciencia de la realidad moral y espiritual del continente, las iglesias y agencias misioneras protestantes de Europa y Estados Unidos fueron tomando más en serio la necesidad de evangelizar América Latina. En 1882 un tal Bainbridge escribía: “La fe (católica) que se ha plantado en aquellos países es una deformación del cristianismo. Apenas ha elevado a los indígenas y ha rebajado la dignidad de los colonos.… Sobre las tumbas de millones y miles de millones de seres maltratados y asesinados, ellos (los españoles y portugueses) han levantado el edificio de la barbarie de su Iglesia Católica, convertida hoy en una desgracia para toda la cultura occidental.” A fines del siglo XIX, uno de los más grandes misiólogos de sus días, Gustav Warneck, reconocía que América del Sur estaba “nominalmente catolizada.” Según él: “El catolicismo, realmente, es de un tipo que, según incluso testimonios católicos, es más pagano que cristiano, y su moralidad se encuentra en un nivel tristemente bajo. Hay muchas cruces, pero no palabra de la Cruz; muchos santos, pero no seguidores de Cristo.”

PREGUNTAS PARA CONTESTAR EN CLASE

1. ¿Qué ocurrió con la mayor parte de las colonias españolas en América entre 1810 y 1825?

2. ¿Cuál era la situación de la Iglesia Católica cuando el protestantismo reapareció en América Latina?

3. ¿De qué manera los proyectos liberales de inmigración favorecieron la reaparición del protestantismo?

4. ¿De qué manera la presencia de colonos protestantes favoreció el desarrollo de la tolerancia religiosa?

5. ¿Cuáles fueron los dos países que recibieron el mayor número de inmigrantes?

PREGUNTAS PARA CONTESTAR EN CLASE

6. ¿Qué dos grupos protestantes predominaban entre los inmigrantes llegados a Argentina y Brasil?

7. ¿Cuál fue el cuerpo protestante que se estableció primero en América Latina y dónde?

8. ¿En qué año se construyó el primer templo protestante en América Latina y dónde?

9. ¿Cuál fue el alcance de la presencia de los anglicanos en América Latina?

10. ¿En qué país se radicaron mayormente los presbiterianos escoceses?

PREGUNTAS PARA CONTESTAR EN CLASE

11. ¿En qué país se radicaron los bautistas galeses?

12. ¿En qué país se radicaron los valdenses italianos a partir de 1857?

13. ¿Cuál fue el alcance de la presencia de luteranos alemanes en Brasil?

14. ¿Qué evangélicos del sur de los Estados Unidos se radicaron en América Latina y por qué?

15. ¿Quién fue el pionero de la distribución de la Biblia en América Latina y cuál fue su contribución?

16. ¿Dónde y en qué año se fundó la primera Sociedad Bíblica en América Latina?

17. ¿Quién fue y qué hizo Lucas Matthews?

PREGUNTAS PARA CONTESTAR EN CLASE

18. ¿Quién fue y que hizo Andrés M. Milne?

19. ¿Por qué se considera a Francisco G. Penzotti como “el héroe más destacado del protestantismo latinoamericano”?

20. ¿Quién fue Hugo C. Tucker y qué hizo?

21. ¿Quién fue Guillermo Knibb y qué hizo?

22. ¿Cuál era la actitud de los Estados Unidos hacia América Latina a comienzos del siglo XIX?

23. ¿Qué es la Doctrina Monroe?

24. ¿Quién fue Diego Thomson y qué hizo?

PREGUNTAS PARA CONTESTAR EN CLASE

18. ¿Quién fue y que hizo Andrés M. Milne?

19. ¿Por qué se considera a Francisco G. Penzotti como “el héroe más destacado del protestantismo latinoamericano”?

20. ¿Quién fue Hugo C. Tucker y qué hizo?

21. ¿Quién fue Guillermo Knibb y qué hizo?

22. ¿Cuál era la actitud de los Estados Unidos hacia América Latina a comienzos del siglo XIX?

23. ¿Qué es la Doctrina Monroe?

24. ¿Quién fue Diego Thomson y qué hizo?

LA RENOVACIÓN

INTRODUCCIÓN

La última década del siglo XX representó cambios enormes en el desarrollo político, económico, social y cultural del continente. América Latina fue la región del mundo que aplicó de manera más disciplinada las políticas económicas resultantes del Consenso de Washington. Los presidentes Carlos Menem (Argentina), Fernando Collor de Mello (Brasil), Carlos Salinas de Gortari (México), y Alberto Fujimori (Perú), resultaron los principales exponentes de esas políticas. Se creó el Mercosur (1991). México entró al Tratado de Libre Comercio del Atlántico Norte (1993), con Estados Unidos y Canadá. En Chile, tras 17 años de opresión, terminó la dictadura de Augusto Pinochet y se inició el largo gobierno de la Concertación entre socialistas y demócrata-cristianos, que excederá la década. En Paraguay finalizó la dictadura de Stroessner, una de las más largas de la historia, y se abrió una prolongada etapa democrática. Al sur de México se produjo el levantamiento indígena neozapatista (1994) por parte del Frente Zapatista de Liberación Nacional. En Guatemala, con la firma de la paz en 1996, finalmente terminó una guerra civil que duró 36 años y que dejó más de 200.000 muertos y desaparecidos.

La crisis de las economías del Sudeste asiático en 1998 provocó una reacción en cadena en la economía internacional. En ese mismo año, Europa prosiguió en camino hacia la unidad, y los distintos países ratificaron la implantación de la unidad monetaria (el euro). La década terminó con América Latina como la región con mayor desigualdad social del planeta y la única en la que no se avanzó en la lucha contra la pobreza, según un informe del Banco Mundial del año 2003.

La aparición de Internet como una herramienta al alcance de la población, marcó una revolución cultural cuyo alcance aún no puede ser claramente evaluado, pero que sin duda ha cambiado para siempre la manera en que las personas se comunican. Junto a los espectaculares avances de la informática, la introducción y generalización de los teléfonos móviles ha sido la innovación tecnológica fundamental de los años noventa.

En cuanto a la primera década del siglo XXI, estuvo marcada por la guerra contra el terrorismo, declarada por los Estados Unidos bajo el mandato de George W. Bush, tras los ataques del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York y el Pentágono, en los que murieron cerca de tres mil personas. En ese contexto tuvieron lugar los conflictos bélicos en Afganistán (desde 2001) e Iraq (desde 2003) que provocaron, respectivamente, el derrocamiento de los regímenes talibán y de Saddam Hussein.

También fue la década del auge de China como potencia mundial y el ascenso económico de la India y Brasil, convertidos en polos de referencia a nivel mundial. La década también trajo la primera presidencia de un afroamericano (Barack Obama) en los Estados Unidos y la mayor ampliación de la historia de la Unión Europea (1 de mayo de 2004), con la incorporación de diez nuevos países en su mayoría procedentes del Este de Europa (antiguo bloque socialista).

En estos años se vio también el ascenso de políticos de izquierda en América Latina y el conflicto de Estados Unidos por mantener un estricto control para evitar el paso de indocumentados latinoamericanos a su país. Fueron también años de logros científicos en campos como la genética (secuenciación del genoma humano) o la astronáutica. Los últimos años de la década estuvieron profundamente marcados por el inicio de la crisis financiera y bursátil mundial, iniciada en los Estados Unidos en 2008 y ocasionada por la burbuja del mercado inmobiliario. Esta crisis acabó afectando al tejido económico mundial y convirtiéndose en el acontecimiento más importante del último tercio de la década.

En materia religiosa, las décadas de los años de 1990 y 2000 fueron de extraordinarias oportunidades para el protestantismo en América Latina. Los últimos veinte años, que cubre nuestro estudio de la historia del testimonio cristiano protestante en América Latina, han sido probablemente los más dinámicos en cuanto al desarrollo del mismo. De manera muy particular y a juicio de quien esto escribe, la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI pueden ser descritas en términos de la renovación integral de las iglesias evangélicas en el continente y el Caribe.

Por renovación entiendo no solamente la revitalización de la experiencia de fe personal y colectiva, sino también un ajuste dinámico en todas las esferas de la vida y el testimonio del pueblo evangélico. Mi impresión es que los evangélicos de estos años generaron formas de ser y de hacer bastante diferentes de las que produjeron generaciones anteriores. Desde esta perspectiva, creo que es posible detectar una serie de fenómenos de singular relevancia en el proceso del reino de Dios en América Latina y del testimonio cristiano evangélico en particular.

Primero, parece claro que en estos años se ha marchado rápidamente hacia un cristianismo evangélico latinoamericano no denominacional. Esto no quiere decir que las diversas tradiciones y herencias históricas, los perfiles de identidad que tanto se han venerado en períodos históricos anteriores y los compromisos institucionales de los que las iglesias han formado parte dejaron de existir.

Pero sí significa que el denominacionalismo como tal está siendo rápidamente superado por una nueva dinámica de relación de fe y práctica que, a mi modo de ver, se hizo cada vez más evidente a lo largo de estos años. La identidad evangélica latinoamericana es mucho más fuerte, o se está tornando más frecuente que la identidad denominacional propia.

Sin embargo, el denominacionalismo evangélico, al igual que la modernidad, ha entrado en una profunda crisis en estos años. De hecho, algunos de sus productos lo están, como las misiones modernas. Otros están adquiriendo nuevas formas, al menos en América Latina, como el voluntarismo, el movimiento de las sociedades bíblicas, la escuela dominical, el avivamientismo o el revivalismo, las obras de acción social, etc. Cada vez resulta más difícil hablar de "principios bautistas," "ideales metodistas," "doctrinas presbiterianas," o "prácticas pentecostales."

La doctrina del Espíritu Santo ya no es exclusiva de los pentecostales, ni el principio de separación de la iglesia y el Estado les pertenece a los bautistas, como los metodistas no son los únicos interesados en las relaciones ecuménicas o los presbiterianos tienen el sistema de doctrina mejor organizado. Cada vez más la epidermis denominacional se está haciendo más permeable, y los creyentes evangélicos van influyendo y son influidos más profundamente por los demás dentro de la familia evangélica.

Segundo, las iglesias evangélicas locales han marchado rápidamente hacia un cristianismo propiamente autóctono. La riqueza de liderazgo, de reflexión, de creatividad y variedad experimentada en una gran multiplicidad de eventos nacionales y continentales habla de un cristianismo evangélico latinoamericano de una potencialidad enorme. En estos años, como nunca antes, se dio el fenómeno de numerosísimos líderes de otros continentes, que han viajado a América Latina para aprender de lo que está ocurriendo en esta parte del mundo.

Quizás en algunos foros se han exagerado un poco algunas de las realizaciones y logros locales. Sin embargo, hay mucho en la vivencia de las congregaciones y comunidades locales y en la experiencia colectiva como pueblo de Dios en esta parte del mundo, que es de gran valor en términos del reino de Dios. El sabor propiamente latinoamericano, resultado de las aportaciones más variadas y desde todos los rincones del continente, hacen que la manera de ser cristianos evangélicos latinoamericanos tenga un matiz propio y singular. Esto se ve en la configuración del liderazgo, las formas litúrgicas y los contenidos explícitos de la fe. Si fuera posible tomar una fotografía del conjunto de los cristianos evangélicos de América Latina, la imagen se parecería en mucho a un cuadro impresionista, lleno de luces y colores, que ilustra adecuadamente cuán avanzada está la conformación de un cristianismo evangélico autóctono, propio, hijo de esta tierra y de sus circunstancias.

Tercero, los evangélicos latinoamericanos parecen estar marchando rápidamente hacia un cristianismo impactante. Quizás por primera vez en más de ciento cincuenta años, los evangélicos latinoamericanos pueden percibir que están en condiciones de hacer un aporte significativo para modelar la cultura del continente. El impacto de su fe y de su vida sobre la comunidad como un todo es notable. Una evangelización más atrevida, la incursión en áreas como la educación, el desarrollo y la política, un mejor nivel de capacitación del liderazgo y una actitud más abierta y plástica hacia la sociedad los están transformando en protagonistas de cambios significativos, no sólo a niveles estructurales sino también en términos superstructurales.

Se está gestando en algunos lugares una manera "evangélica" de imaginar la realidad, un vocabulario "evangélico" y conductas "evangélicas." Si bien hay que admitir que también se da un triunfalismo peligroso y un sincretismo amenazante, no parece haber dudas en cuanto a que el futuro del pueblo evangélico en América Latina no puede ser otro que el de la fuerza religiosa potencialmente más dinámica, en términos de cambios positivos para la sociedad y la cultura.

Cuarto, se está marchando rápidamente hacia un cristianismo comprometido con el reino de Dios. La sorprendente coincidencia teológica que parece constatarse en el testimonio evangélico latinoamericano responde precisamente a este factor. Es alrededor de una teología del reino que se está articulando una nueva manera de ser la iglesia de Jesucristo y cumplir la misión por él asignada. Cuestiones que en otros tiempos hubiesen sido temas de debates interminables parecen quedar de lado, para privilegiar una comprensión más evangélica del reino de Dios y asumir más comprometidamente la misión de Dios.

El consenso creciente en torno a la necesidad de proclamar un evangelio completo a todos los pueblos de y desde América Latina, es mucho más que una simple expresión retórica. Esta comprensión generalizada expresa una plataforma teológica y misiológica de un poder generador impresionante. Habiendo establecido este mínimo común denominador, como aspiración y programa para el pueblo evangélico latinoamericano, la gran mayoría de las iglesias se ha lanzado valientemente a un presente y futuro promisorio.

Un nuevo mundo, desafíos jamás confrontados por otras generaciones, tiempos de graves decisiones y que exigen de una gran creatividad, son los que se viven y los que se aguardan. Sin embargo, cada vez parecen ser más los creyentes que se convencen de que Dios está poniendo en su pueblo todos los recursos para extender y avanzar su reino en América Latina, quizás como nunca antes.

En la medida en que este derrotero y la vivencia de una auténtica y creciente comunión fraternal en el marco de la unidad cristiana maduren en el desarrollo de la misión evangélica, las iglesias evangélicas seguirán adentrándose al tercer milenio—si el Señor no viene antes—como una de las fuerzas religiosas más relevantes en la historia de la humanidad. Y esto acontecerá… desde América Latina.

RENOVACIÓN DE OPORTUNIDADES

La situación de América Latina en los últimos veinte años ha sido sumamente compleja y plagada de crisis de todo tipo. No obstante, la década de los años de 1990 y lo que va del siglo XXI han sido años de grandes oportunidades para el testimonio evangélico en todo el continente latinoamericano y el Caribe. Lamentablemente, no siempre las congregaciones locales han estado a la altura de estas oportunidades y no han sabido aprovecharlas para un desarrollo más profundo y una manifestación más palmaria del reino de Dios.

LA SITUACIÓN RELIGIOSA CATÓLICA Y PROTESTANTE

La Iglesia Católica Romana. Los años desde la década de 1980 y hasta el final del siglo XX fueron testigos del surgimiento de democracias débiles e inestables en todo el continente. La "apertura a la democracia" representó un serio desafío para la Iglesia Católica Romana, pero una oportunidad extraordinaria para el protestantismo. El neo-liberalismo se impuso como nuevo modelo económico.

Este modelo desafió a los cristianos con circunstancias cada vez más demandantes como la globalización, la posmodernidad, la corrupción, la discriminación de todo tipo, la polarización social y económica, el fundamentalismo (tanto católico romano como protestante), la pobreza creciente, el desempleo y el subempleo, la explosión urbana, el rejuvenecimiento de la población, entre muchos otros factores.

Con el surgimiento de las nuevas democracias, la Iglesia Católica Romana en muchos países se tornó más conservadora y se puso a la defensiva, colocándose al frente de cuestiones muy controvertidas como campañas en contra de leyes a favor del aborto, la oposición contra el matrimonio de homosexuales y de lesbianas, y procurando preservar al máximo su control sobre la educación. Los esfuerzos emprendidos a favor de la promoción de una "nueva evangelización" del continente fracasaron rotundamente en la medida en que los mismos representaban una restauración de la disciplina "tridentina" y un énfasis renovado sobre la devoción a la Virgen y los santos.

La jerarquía romana tuvo éxito en frustrar el desarrollo de las dinámicas comunidades eclesiales de base y del creciente movimiento carismático católico. Las cabezas del clero estaban más interesados en tener reuniones para discutir cuestiones de política eclesiástica y en reforzar la burocracia eclesiástica, que en mantener un contacto pastoral efectivo con el pueblo y sus necesidades, más allá de las declaraciones oficiales. Poco a poco, a lo largo de estos años, la Iglesia ha ido perdiendo un contacto significativo con las bases y se ha mostrado irrelevante para las vastas mayorías de la población en todo el continente.

Las iglesias protestantes. En cuanto a los protestantes durante este período, se mostraron hiperactivos en la evangelización y el desarrollo de nuevas congregaciones. Sus instituciones se multiplicaron en número de manera notable y han tenido una penetración importante en el escenario social de América Latina. Los pentecostales batieron todos los records creciendo a niveles impresionantes en términos numéricos e impactando a naciones enteras con su religión y cultura. Por primera vez en su historia, el protestantismo llegó a constituir una minoría principal de la población en algunos lugares como en Guatemala y El Salvador.

La identidad "evangélica" ha estado creciendo y un nuevo sentido de fortaleza colectiva ha movido a los evangélicos a atreverse a involucrarse en política en varios países. Parte de estos resultados más positivos se puede explicar por la gran capacidad del protestantismo autóctono (particularmente las múltiples comunidades pentecostales) de ajustarse y contextualizarse a la cultura latinoamericana. Los evangélicos, históricamente débiles en cuanto a su consciencia social, fueron cambiando rápidamente durante este período. La mayor parte de las comunidades locales se involucraron en una diversidad de programas de acción social y comunitaria. Esto les dio mayor credibilidad en la población general y multiplicó sus oportunidades para el proselitismo religioso.

Paul Freston: "Cierta información comparativa da una idea de la importancia relativa del protestantismo latinoamericano. Brasil tiene ahora [1995] la segunda comunidad más grande de protestantes militantes en el mundo, sólo detrás de los Estados Unidos.

Sólo una denominación brasilera (las Asambleas de Dios) tiene más miembros que todas las iglesias cristianas de Gran Bretaña puestas juntas. Sólo algunas regiones periféricas de Europa (Escocia, Irlanda del Norte, Noruega occidental) tienen un porcentaje más alto de asistencia a las iglesias protestantes que Brasil. Las tasas de crecimiento protestante parecen estar acelerándose en Brasil y Chile, si bien pueden haber alcanzado un pico en América Central. No es sorpresa que el pentecostalismo ahora ha reemplazado a las Comunidades Eclesiales de Base católicas (CEB) como el tema académicamente de moda para la investigación en la sociología de la religión latinoamericana."

PELIGROS Y OPORTUNIDADES PARA CATÓLICOS Y PROTESTANTES

El catolicismo romano. El catolicismo romano gozó de buenas oportunidades para la acción eclesiástica durante este período, si bien no encontró siempre la mejor manera de aprovecharlas. En la mayor parte de los países latinoamericanos, en medio de una profunda crisis social y económica, carentes de liderazgo político en razón de una falta endémica de una adecuada educación cívica y ejercicio democrático durante muchos años, y enterrados en la decadencia y corrupción moral, la Iglesia representó un poder reconciliador que pudo marcar el camino a seguir.

La Iglesia continuó siendo considerada por todos los sectores sociales y en muchos países como una gran reserva moral y espiritual. Su influencia moral se fue incrementando marcadamente en estas dos décadas, en razón de que, de alguna manera, ella se fue moldeando a las varias circunstancias de la compleja situación latinoamericana. Es muy difícil para la Iglesia Católica perder su posición de privilegio en la mayor parte de los países del continente. Con la experiencia que ha ganado a lo largo de los siglos, la Iglesia siempre encuentra la manera de modelarse a sí misma a las cambiantes situaciones, sin perder su influencia.

Algunos elementos positivos importantes en el catolicismo latinoamericano de este período, que vale la pena recordar, son los siguientes. Por un lado, se percibió una actitud más abierta hacia el protestantismo y otras religiones, la recomendación y distribución de la Biblia, los movimientos juveniles, un cierto esfuerzo de evangelización, la búsqueda por una espiritualidad más auténtica, la construcción de la Iglesia desde una base popular en lugar de hacerlo desde la jerarquía, cierto grado de identificación con movimientos populares y un mayor involucramiento de los laicos en la tarea eclesiástica. Sin embargo, ha habido también algunos peligros, que tuvieron que ser enfrentados y resueltos.

El catolicismo latinoamericano no es homogéneo. Su desarrollo es variado. La necesidad de sacerdotes es crítica. En las dos últimas décadas, se han hecho denodados esfuerzos para aumentar el número de agentes pastorales, pero sin mayor éxito. La condición y posición de la Iglesia Romana difiere de país en país y de administración a administración, pero la escasez de clero ha sido y continúa siendo uno de sus mayores problemas y quizás el más generalizado.

El protestantismo evangélico. La situación presente del protestantismo evangélico latinoamericano no es homogénea. Las iglesias protestantes tradicionales o troncales y las de origen inmigratorio están en marcada decadencia. El ochenta por ciento de todos los evangélicos en América Latina hoy están involucrados en los varios grupos carismáticos-pentecostales, que siguen creciendo en el continente.

Sin embargo, el rápido crecimiento numérico está planteando nuevos peligros y desafíos. Entre ellos están el peligro del triunfalismo, la corrupción del evangelio cristiano con un evangelio de la prosperidad, la concentración del poder en unos pocos líderes carismáticos, la falta de un proceso profundo de discipulado cristiano para los nuevos creyentes, un cierto desbalance entre la mente y el corazón que resulta en un mero emocionalismo y sentimentalismo religioso, y un institucionalismo creciente que debilita el compromiso con el reino de Dios.

Además, los evangélicos aman la Biblia, pero son casi analfabetos en el conocimiento de la misma. Alrededor de un ochenta por ciento de todos los pastores evangélicos en el continente carecen de una educación teológica formal o al menos de una adecuada formación ministerial. La enseñanza de la Biblia en muchísimas comunidades locales brilla por su ausencia, y el celo evangélico tradicional por la lectura de la Biblia y la aplicación de sus enseñanzas está desapareciendo.

La unidad cristiana continúa siendo un desafío mayor no sólo para los evangélicos sino también para los católicos romanos. Se han llevado a cabo esfuerzos enormes en esta dirección, que han probado ser muy auspiciosos. Pero el camino a la unidad cristiana para el mejor cumplimiento de la misión recibida, todavía continúa siendo una oración a la espera de una respuesta (Juan 17:21–23).

GLOBALIZACIÓN DE LA IGLESIA

Muchos estudiosos de las tendencias durante las últimas dos décadas y de su proyección hacia el futuro, habían anticipado un mundo en el que el intercambio dinámico de la información permitiría experimentar por primera vez la sensación de ser parte de un solo mundo. Es evidente que en estos años se profundizó la globalización de la economía, la información, la política y la cultura en general. Los estilos de vida se tornaron cada vez más globales. Los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI fueron también testigos de un nuevo fenómeno en el desarrollo del cristianismo en el planeta.

En estos años se pasó rápidamente de iglesias regionales a una iglesia verdaderamente mundial. Es cierto que la iglesia de Jesucristo ha sido siempre "católica," o sea, universal. Pero en los últimos veinte años lo ha sido más que nunca antes en toda su historia. En el siglo XIX, un tercio de la humanidad era cristiana y estaba constituida por un 80 por ciento de personas de raza caucásica. Durante el siglo XX, la religión cristiana se desarrolló como una fe global: la religión más universal en la historia de la humanidad. Según las estadísticas, en la década de los años de 1990 estaban surgiendo en el mundo un total de 65 iglesias nuevas por día, la mayoría de ellas en el hemisferio sur. ¡Y los caucásicos apenas alcanzaban el 40 por ciento de su membresía!

Esta globalización de la iglesia produjo una verdadera revolución en este período, como fue el desplazamiento del centro de gravedad de la cristiandad de lo que se conocía como el Primer Mundo al Tercer Mundo o Mundo de la Mayoría. Hacia 1900, en el hemisferio norte había 462 millones de cristianos, que constituían el 83 por ciento del total mundial. En el hemisferio sur había apenas 96 millones de cristianos, que representaban el 17 por ciento del total mundial. Sin embargo, ya en 1980 los cristianos del hemisferio sur sumaban 700 millones de creyentes, lo que representaba el 50 por ciento del total mundial.

¿Qué significó esto para los evangélicos latinoamericanos de este período? Para muchos creyentes fue posible imaginar, por primera vez en toda la historia del testimonio evangélico en el continente y el Caribe, que la iglesia cristiana del futuro sería mundial, étnica y culturalmente más diversa de lo que hasta ese momento se había conocido, y con más respeto mutuo por las formas de liderazgo, los estilos, los ministerios y las tradiciones de otros. Indudablemente, desde América Latina, ya se veía que esta nueva iglesia, la iglesia del nuevo milenio, no sería una iglesia rural sino una iglesia típicamente urbana; más orientada a los pobres, oprimidos y marginados; y más consciente de las minorías y sus necesidades.

RENOVACIÓN ESPIRITUAL

Más allá de las consideraciones históricas, los análisis sociológicos y las evaluaciones culturales, algunos historiadores cristianos vemos a lo largo de este período en estudio el desarrollo de un proceso profundo de renovación espiritual en el protestantismo latinoamericano. Hacia 1992 comenzó en Argentina una ola de avivamiento caracterizada por "manifestaciones" (señales del Espíritu Santo), que pronto se extendieron a lo largo y a lo ancho de todo el continente, y finalmente llegaron a todo el mundo.

El pastor Claudio Freidson reunió a grandes multitudes de evangélicos en estadios de la ciudad de Buenos Aires, donde por su ministración, las personas recibían la "unción del Espíritu Santo," con manifestaciones como caídas, mareos, risa, temblores y otras expresiones físicas. Desde Buenos Aires esta renovación espiritual pasó a Toronto (Canadá), donde en la Iglesia de la Viña, pastoreada por John Arnott se vivieron experiencias similares a partir de 1993 ("Toronto Blessing"). Este movimiento se esparció pronto a Inglaterra, donde manifestaciones similares a las de Buenos Aires y Toronto irrumpieron en Londres en la Iglesia de la Santa Trinidad en Brompton (anglicana). Poco después, ocurrió un proceso de renovación similar en la Iglesia de la Asamblea de Dios en Brownsville (Pensacola, Florida), bajo el liderazgo del pastor John Kilpatrick y el evangelista Steve Hill. Es interesante señalar que Hill había servido varios años como misionero en Argentina y conoció de primera mano el avivamiento bajo el evangelista argentino Carlos Annacondia.

LA UNCIÓN

Uno de los fenómenos religiosos más interesantes que se produjeron al comienzo de este período en el seno del protestantismo evangélico en América Latina es lo que se ha dado en llamar "la unción." Básicamente se trató de la experiencia de la llenura del Espíritu Santo, en términos más o menos acordes con lo que sobre el particular se ha enseñado en los medios evangélicos, pero con manifestaciones no tradicionales. Entre los elementos que caracterizaron estas manifestaciones se encontraban caídas bajo la supuesta influencia del Espíritu, explosiones de llanto o risa incontenible, temblores, sensación de calor o frío, y un agradable estado de armonía y éxtasis, que era descrito en términos vulgares como "ebriedad espiritual."

Por cierto, el conjunto de estas vivencias ("señales" en términos neotestamentarios) no era nuevo, ya que la historia del cristianismo registra cientos de casos similares a lo largo de los siglos. Por lo general, tales vivencias han estado asociadas a tiempos de renovación y avivamiento espiritual. Mientras algunos observadores de estas experiencias reaccionaron con sospechas y críticas en cuanto a su autenticidad, otros consideraron a estas "señales" y fenómenos como legítimas manifestaciones de la obra del Espíritu Santo, para la renovación espiritual entre los creyentes y el avivamiento entre los inconversos.

En América Latina, el fenómeno comenzó en Argentina, en la Iglesia Rey de Reyes, perteneciente a la Unión de las Asambleas de Dios, pastoreada por Claudio Freidzon. Lo interesante del caso es que la mayor parte de los pastores por los que Freidzon oró pertenecían a denominaciones históricas y tradicionales, en cuyas iglesias comenzaron a repetirse las experiencias de caídas, ebriedad espiritual y otras manifestaciones características de la llenura del Espíritu Santo. En los últimos meses de 1992 y la primera mitad de 1993, el número de iglesias locales evangélicas renovadas espiritualmente por la "unción" había crecido de manera llamativa. Muy pronto este tipo de experiencias se estaban viviendo en todo el continente.

Pablo A. Deiros: "Algo llamativo es que el fenómeno, aparentemente de corte pentecostal-carismático, si bien con características más o menos similares, se vive dentro del marco de cada tradición denominacional y es ajustado a las pautas teológicas propias de cada una. Por ello, es difícil que la experiencia y sus manifestaciones generen nuevas formas institucionales. Más bien, parece operar como un elemento secundario, que se agrega a un proceso más global de renovación espiritual, que está en marcha y que puede ser preparatorio de un tiempo de gran avivamiento espiritual a nivel continental.

MOVIMIENTO DE ALABANZA

Durante los años de este período, América Latina fue conmovida por un verdadero movimiento de alabanza. El aumento casi explosivo de la producción de canciones cristianas por todo el continente fue una indicación de esto. Se produjo, así, una verdadera revolución no sólo litúrgica sino en los contenidos de la adoración comunitaria. Los himnos evangélicos tradicionales y su expresión más característica, el himnario, fueron siendo reemplazados por una nueva gama de canciones.

La nueva música se caracterizó por ser más alegre y vivaz. Se la podía ubicar dentro de los cánones de la música juvenil contemporánea, con profusión de instrumentos propios de una orquesta moderna: guitarras y bajos eléctricos, batería, percusión, teclados, y vientos o metales propios del jazz (trompeta, saxofón, clarinete). El canto congregacional era acompañado con el batir de las manos, la elevación de los brazos y la danza. No se usaban libros de canto o cancioneros, sino que se solía cantar de memoria o proyectar la letra de la canción con un retroproyector o proyector de video. Esto permitía una participación más activa de todo el cuerpo en el acto de la alabanza. La emotividad era mayor y las canciones se sucedían sin solución de continuidad durante mucho más tiempo que el que tradicionalmente se dedicaba a la entonación de los himnos.

La poesía de las canciones era mucho más lírica que la de los himnos tradicionales. Su propósito no era tanto didáctico o moral, como emocional y experiencial. Por lo general, se trataba de textos bíblicos de contenido de alabanza, que eran cantados con buen ritmo. El objetivo no era tanto la expresión doctrinal de la fe, como la manifestación emocionada de los sentimientos hacia el Señor, en base al contenido bíblico.

El tiempo de alabanza daba comienzo al culto y ocupaba buena parte del mismo. Se trataba de una celebración festiva, alegre y bulliciosa de la presencia del Señor en medio de su pueblo. A este tiempo de regocijo espiritual, le seguía un tiempo de adoración, en el cual, a través de canciones más suaves, lentas y más orientadas a la oración, la congregación se podría acercar al trono de Dios en reconocimiento de quién es él.

Esta distinción entre un tiempo de alabanza y otro de adoración, característico de las nuevas modalidades del culto evangélico latinoamericano en este período, encontró expresión en la enseñanza y la práctica de uno de los líderes de adoración que más influyó en todo el continente, el mexicano Marcos Witt. Hijo de misioneros norteamericanos de las Asambleas de Dios, nacido y radicado en México por muchos años, Witt cumplió su ministerio de producción de música cristiana y promoción de nuevas formas de adoración.

Lo más interesante de su influencia fue la nivelación litúrgica que produjo, ya que las iglesias de las más diversas denominaciones, incluso las más alejadas del pentecostalismo o el movimiento carismático, adoptaron un estilo carismático de alabanza y adoración. El mismo Witt señaló: “La alabanza, la adoración, la música, deben ser factores que nos unan y no que nos dividan.”

RENOVACIÓN TIPOLÓGICA

La mayor parte de las tipologías elaboradas con anterioridad a los últimos veinte años, en relación con el protestantismo latinoamericano, ya no parecen adecuadas para describir la realidad del testimonio evangélico actual. La dinámica de cambio, la velocidad del mismo y la tremenda versatilidad y riqueza de expresiones del protestantismo evangélico en América Latina han llevado a la necesidad de nuevas formulaciones tipológicas. Estos ensayos de caracterización de los protestantismos latinoamericanos se han esforzado por hacer una abstracción de la extrema complejidad de la realidad evangélica, a fin de ayudar a su mejor comprensión. Precisamente por el grado de complejidad que presenta el campo evangélico, los ensayos tipológicos sobre el mismo no pasan de ser aproximaciones más o menos adecuadas para ayudarnos en la interpretación de la realidad del mismo.

Por otro lado, toda tipología depende en alto grado de las presuposiciones de quien la formula. En algunos casos, el prejuicio, el fanatismo, la ignorancia o el compromiso con una determinada versión del protestantismo latinoamericano o una postura ideológica puede obnubilar al estudioso y forzarlo a hacer caracterizaciones contradictorias o fuera de la realidad verificable. Uno de los más destacados pensadores evangélicos latinoamericanos parece cometer este error al tipificar, de manera ambigua y con grandes imprecisiones, a un amplio y dinámico sector del espectro evangélico latinoamericano como “para evangélico.”

Samuel Escobar: "Hay también una nueva fuerza religiosa que está emergiendo y que podría ser descrita como para-evangélica. Proviene de algunos católicos carismáticos que rompieron con Roma (caso de la Iglesia Agua Viva en el Perú), de algunas misiones de las llamadas 'mega-iglesias' carismáticas de Estados Unidos (caso de la Iglesia Verbo en Guatemala), o grupos que se separaron de iglesias evangélicas tradicionales. Algunas de estas se han conectado con el llamado movimiento 'neo-apostólico' que personas como Pedro Wagner se esfuerzan en controlar desde los Estados Unidos.

Estas iglesias para-evangélicas inicialmente buscan legitimación vinculándose a los evangélicos. Sin embargo, su crecimiento numérico, su desprecio por la definición teológica, su capacidad de desarrollar formas de vida eclesial pertinentes a la cultura pos-moderna, y su pretensión de ser algo nuevo y original, puede convertirlas en una nueva fuerza religiosa diferente tanto de los evangélicos como de los católicos.

Las tipologías son siempre el fruto de la abstracción que se hace en base a la observación de los que parecen ser los rasgos más destacados de un determinado grupo social. La objetividad, la precisión y la abarcabilidad no son elementos prioritarios en las formulaciones tipológicas. Más bien, quienes se aventuran en estos ensayos lo hacen con objetivos funcionales, es decir, crear un instrumento que les ayude a ellos y a sus lectores a comprender una realidad que de otro modo sería inabarcable y caótica.

De allí que cada generación debe hacer su propio ejercicio tipológico, procurando ajustarlo lo más posible a la realidad observable y siendo lo más explícito en cuanto a las presuposiciones desde donde se parte en el análisis. Las tipologías más recientes que voy a presentar a continuación no son las únicas ni las más notorias, pero sí son suficientes para tener una muestra de la variedad de aproximaciones.

C. Peter Wagner.

Como observador de la realidad del testimonio evangélico en América Latina en los últimos cincuenta años, Wagner han planteado varias maneras de caracterizarlo desde un punto de vista diacrónico. Este autor ha utilizado la metáfora de las olas, como secuencias históricas que de algún modo indican el tipo de protestantismo pentecostal predominante en un determinado período histórico. Es así como habla de una primera ola, una segunda ola, una tercera ola y una cuarta ola.

Hacia 1983, Wagner comenzó a referirse a una "tercera ola" de cristianos de corte pentecostal, que estaba penetrando en las iglesias históricas sin producir la conmoción o tensiones que había producido el movimiento carismático ("segunda ola") en la década de 1960. Se hablaba de este movimiento como una "tercera ola" porque se lo consideraba como el sucesor de otras dos, es decir, el pentecostalismo clásico y el movimiento carismático. Esta nueva ola estaba constituida por evangélicos de las denominaciones tradicionales más importantes, que manifestaban haber recibido dones del Espíritu Santo, pero que rechazaban el rótulo de pentecostales o carismáticos. En un sentido, el desarrollo de esta "tercera ola" daba evidencias del crecimiento de un proceso generalizado de "pentecostalización" en todo el campo evangélico durante estos años.

La tercera ola representaba una reacción de muchas iglesias evangélicas bíblicas y tradicionales a la necesidad de las personas de responder desde la fe a las necesidades sentidas de las personas y brindarles la oportunidad de una expresión más libre y menos dogmática, más espontánea y menos formal, de la fe evangélica. Las iglesias de la tercera ola se fueron transformando en verdaderos polos de atracción para muchos creyentes insatisfechos con la frialdad espiritual y la falta de compromiso de las iglesias locales tradicionales.

C. Peter Wagner: "En la primera parte de nuestro siglo [siglo XX], los pentecostales volvieron a descubrir el poder de Dios y se convirtieron en canales de las señales y los prodigios ["primera ola"]. Pronto, pasada la mitad del siglo, los carismáticos llegaron a concordar con aquellos, y desarrollaron grupos llenos del Espíritu Santo en las iglesias tradicionales ["segunda ola"]. Este pudiera ser el tiempo de Dios para que los que no se han identificado con ninguno de estos movimientos se pongan en contacto con la clase de poder que se describe en el Nuevo Testamento ["tercera ola"].

La “cuarta ola,” siguiendo la tipología propuesta por Wagner estaría representada por lo que él llama la “nueva reforma apostólica” y lo que yo designo como “nuevo paradigma apostólico.” Otros autores prefieren hablar de “neo-pentecostalismo,” si bien no todas las expresiones de estos movimientos de renovación están ligados a una tradición histórica y teológica pentecostal. En general, esta cuarta ola representa a las agrupaciones más dinámicas y de mayor crecimiento en el campo evangélico en América Latina hoy.

Paul Freston.

Frente a la conclusión pesimista de algunos en el sentido de no ver futuro alguno para el protestantismo histórico o troncal en América Latina, en razón del crecimiento avasallador del pentecostalismo, Freston hace una propuesta diferente. Según él, la realidad más reciente del conjunto del pueblo evangélico muestra un fuerte cruce de influencias entre estos dos extremos del espectro.

En sus palabras, hay una pentecostalización del protestantismo histórico y lo que podría denominarse como una historización del pentecostalismo. No ha resultado del todo cierto lo que algunos autores profetizaban hace unos veinte años atrás en el sentido de que las iglesias históricas o troncales no iban a sobrevivir a la dinámica pentecostal-carismática y la renovación posconciliar católica romana, especialmente el catolicismo liberacionista (post-Medellín y Puebla). De hecho, algunas iglesias históricas o troncales han experimentado procesos de renovación espiritual, que han resultado incluso en crecimiento numérico y nueva vida. A su vez, cada vez más los pentecostales han apreciado la formación teológica de su liderazgo y la necesidad de un mayor compromiso con el cambio social.

Paul Freston: "Probablemente es tiempo de revisar nuestra imagen tradicional del campo protestante en América Latina. Si bien todavía es útil emplear la terminología 'pentecostal' e 'histórico,' estos [términos] deben ser vistos no como dos compartimentos estancos, sino como tipos ideales en los dos extremos de un continuum sobre el cual casos más reales son una combinación altamente variable y creativa. No sólo esto, sino que todas las denominaciones e individuos están de hecho en constante movimiento a lo largo de este continuum. Este movimiento es en ambas direcciones: hacia una pentecostalización del protestantismo histórico y una historización del pentecostalismo."

Miguel Berg y Pablo Pretiz.

Estos autores toman nota de la revolución eclesiológica en curso durante estas dos décadas, especialmente el surgimiento de un protestantismo evangélico posdenominacional. Su caracterización de las iglesias evangélicas abarca lo que en su lenguaje ellos denominan como cinco olas:

(1) la primera ola corresponde a las iglesias de inmigración;
(2) la segunda ola tiene que ver con las denominaciones troncales (mainline Protestantism);
(3) la tercera ola tiene que ver con el arribo de las misiones de fe;
(4) la cuarta ola señala a la llegada de las nuevas denominaciones; y
(5) la quinta ola representa un protestantismo evangélico nuevo y original. Las iglesias de la quinta ola son diferentes de las cuatro formas y organizaciones tradicionales anteriores del cristianismo evangélico. Se caracterizan básicamente por ser nativas, con poca o ninguna conexión con denominaciones o misiones foráneas, y, en general, tienen un perfil pentecostal o carismático

Además, las iglesias de la quinta ola son posdenominacionales, con lo cual parecen ser más independientes, pero en realidad son interdependientes, puesto que están ligadas unas a otras en función de una visión compartida. Como señala C. Peter Wagner: "La relación entre estas iglesias es vista como un lazo espiritual más bien que como los lazos legales u organizacionales de las estructuras burocráticas de las denominaciones más viejas." Por otro lado, si bien casi todas estas iglesias presentan un perfil carismático, no necesariamente son carismáticas en el sentido histórico, es decir, no están ligadas de manera orgánica, genética o históricamente con el movimiento carismático de los años de 1960 y 1970. Sí lo son en el sentido neotestamentario, ya que creen en la vigencia de los dones del Espíritu y su manera de vivir el evangelio es muy dinámica y fervorosa.

Entre los elementos comunes que caracterizan al protestantismo posdenominacional latinoamericano se pueden mencionar:

(1) un liderazgo nacional autóctono;
(2) una trama apostólica de relaciones ministeriales e institucionales;
(3) una adoración viva, entusiasta y contemporánea;
(4) un fuerte énfasis sobre la oración congregacional;
(5) un ministerio de poder a través de guerra espiritual, proclamación del evangelio, la liberación y la sanidad.

José Míguez Bonino.

En años más recientes, este conocido autor revisó sus conclusiones tipológicas de décadas anteriores y presentó un nuevo cuadro. En su caso, Míguez Bonino escoge la metáfora de los "rostros," es decir, pone énfasis en aquello que parece ser más evidente o socialmente visible en cada movimiento evangélico en América Latina, desde una perspectiva sincrónica. En este sentido, se circunscribe a cuatro rostros del protestantismo latinoamericano (el liberal, el evangélico, el pentecostal y el étnico), reconociendo que tiene algunas preguntas en cuanto al cuarto, que es el protestantismo de inmigración o iglesias de trasplante.

Príncipe de Paz
Ministerios Bíblicos

Rasgos misioneros y misiológicos del protestantismo liberal.

1. Dimensión dialógica: los protestantes de este período entendían la misión como un diálogo inteligente con otros sectores cuya honestidad intelectual era respetable.
2. Dimensión cultural: los protestantes de este período fueron promotores de la cultura latinoamericana. Un primer paso que dieron en este sentido fue la interpretación de la realidad cultural de las naciones a las que ministraban. Luego, se esforzaron por promover dicha cultura a través de la educación y la evangelización de las élites latinoamericanas.
3. Dimensión profética: los protestantes de este período la tuvieron presente en su misionología. Estos líderes evangélicos alzaron su voz en contra del catolicismo nominal y las desviaciones de la iglesia protestante. Además, desarrollaron una labor social encomiable.
4. Dimensión ecuménica: los protestantes de este período fueron los primeros que realizaron esfuerzos intencionados por unifi car las iniciativas misioneras de las distintas iglesias y organizaciones que ministraban en América Latina. El ejemplo más notable de este esfuerzo de cooperación se encuentra en su fi losofía de "Panamericanismo."

Según Míguez Bonino, el rostro liberal del protestantismo entró en crisis hacia 1960, en un momento crítico que Hans-Jürgen Prien llama "la crisis de los estados oligárquicos nacionales," Enrique D. Dussel denomina como "la crisis de los estados independientes" y "la crisis de la liberación," y Jean-Pierre Bastian considera como "la crisis del capitalismo dependiente: entre la resistencia y la sumisión." Los esfuerzos de este protestantismo por introducir a América Latina a los bienes de la modernidad fracasaron.

Sin embargo, Míguez Bonino destaca el valor de tratar de recuperar algo de su legado: "la herencia protestante de la libertad, de la identidad propia y la responsabilidad de la persona en la solidaridad de la comunidad, de la autonomía de la razón humana (de la razón de la vida y del amor activo) en la construcción de la ciudad terrenal, de la racionalidad de la esperanza en una historia de la que Jesucristo es Señor."

El rostro evangélico del protestantismo latinoamericano es para Míguez Bonino el más característico, y resulta de varios aportes mayormente del evangelicalismo norteamericano del segundo gran avivamiento: individualista, cristológico-soteriológico en clave básicamente subjetiva, con énfasis en la santificación. Este protestantismo evangélico "tiene un interés social genuino, que se expresa en la caridad y la ayuda mutua, pero que carece de perspectiva estructural y política, excepto en lo que toca a la defensa de su libertad y la lucha contra las discriminaciones; por lo tanto, tiende a ser políticamente democrático y liberal, pero sin sustentar tal opción en su fe ni hacerla parte integrante de su piedad."

Se percibe también un dualismo y espiritualismo más marcado, una ética de separación del mundo acompañada por cierta rigidez legalista. La influencia de este perfil sobre el resto del espectro protestante ha sido notable, al punto que Míguez Bonino declara: "el futuro del protestantismo latinoamericano será evangélico o no será.

En cuanto al rostro pentecostal, ya hemos comentado bastante de la descripción que hace el mismo Míguez Bonino, en varias partes de este libro. Según este autor, las varias corrientes pentecostales coinciden en un esquema teológico vertebrado en torno a cuatro temas: la salvación o la experiencia de la conversión, el bautismo del Espíritu Santo, la sanidad divina y una escatología apocalíptica.

También destaca las aparentes "paradojas y contradicciones" que han notado varios observadores, admitiendo que muchas de estas "paradojas" en realidad nacen de "la relación entre la lógica lineal de la racionalidad 'ilustrada' a la que estamos habituados y la racionalidad de lo simbólico, que incluye una 'multivocidad' que se aproxima a veces mucho más a 'la racionalidad de la vida' como es experimentada por el pueblo.

Finalmente, Míguez Bonino describe el rostro étnico del protestantismo latinoamericano. Estas iglesias aparecían ante los ojos de las de misión como catolizantes, iglesias de Estado, formalistas y "mundanas." A su vez, la mayor parte de estas iglesias de origen europeo y establecidas como iglesias estatales o territoriales en su lugar de origen, miraban con desconfianza a las "iglesias libres." Muchas de ellas no pudieron resistir los varios cambios ocurridos a lo largo de los años, y muy particularmente no lograron resolver el traspaso generacional de la fe ni se mostraron muy dinámicas en la evangelización, con lo cual se fueron consumiendo de a poco hasta desaparecer.

Hilario Wynarczyk.

Siguiendo el concepto sociológico de campo de fuerzas, según el cual las iglesias evangélicas forman un sistema en el que los intereses funcionan como fuerzas y la estructura que surge de sus interacciones constituye un campo de fuerzas y un espacio de conflictos, Wynarczyk divide el campo evangélico (en la Argentina de este período) en dos polos. Por un lado, está el polo de los conservadores bíblicos, y por el otro el de los históricos liberacionistas.

Según él, estos campos están en oposición, pero pueden unirse eventualmente frente a desafíos de la sociedad civil o bajo amenazas de carácter jurídico. Los primeros están preocupados por el pecado situado en cada individuo y sus efectos en la salvación personal de cada ser humano, mientras que los segundos están preocupados por la justicia social y el cambio de los sistemas políticos de opresión, con lo cual ubican el pecado en las estructuras sociales.

El polo conservador bíblico está dividido en dos grandes colectivos de iglesias o sectores, que son los evangelicales y los pentecostales. El sector evangelical es el que está asociado históricamente a la herencia eclesiástica de la Reforma Radical y las "iglesias libres." Este sector, a su vez, se divide en los siguientes subsectores:

(1) los evangelicales clásicos (bautistas, hermanos libres, menonitas), que tratan de permanecer fieles a la tradición misionera que trajo a sus iglesias al continente, desde fines del siglo XIX;
(2) agrupaciones de renovación carismática surgidas desde fines de la década de 1960;
(3) los grupos de renovación con rasgos neopentecostales surgidos en las últimas tres décadas; y,
(4) los reformistas sociales o neoevangélicos organizados por la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

En cuanto al sector pentecostal, también se divide en subsectores:

(1) pentecostales clásicos, que pertenecen a iglesias de origen misionero (Estados Unidos, Suecia), como las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios y que han estado presentes en el continente desde comienzos del siglo XX;
(2) pentecostales neoclásicos, que han hecho su ingreso después de la Segunda Guerra Mundial como desgajamientos cismáticos de los pentecostales clásicos;
(3) los neopentecostales, que aparecen a partir de los años de 1980 en grandes centros urbanos (Buenos Aires, Río de Janeiro, Bogotá y otros) y que exacerban las ideas centrales del pentecostalismo; y,
(4) pequeñas iglesias pentecostales autónomas de barrios pobres, que se desarrollan como iglesias minoritarias. A estos subgrupos, Wynarczyk agrega a "los brasileños" que no son reconocidos como evangélicos por los demás pentecostales y que se nuclean en torno a la Iglesia Universal del Reino de Dios, con fuertes acentos sectarios y de culto.

El polo histórico liberacionista abarca a aquellas iglesias que se establecieron en el continente a partir del primer cuarto del siglo XIX y que surgieron directamente de la Reforma del siglo XVI. Estas iglesias cuentan con un notable capital de educación, prestigio y conexiones institucionales, pero un caudal demográfico más bien bajo. En parte por ello, Wynarczyk no divide a este polo en sectores y subsectores, pero sí destaca tres: el sector luterano, el sector anglicano-metodista, y el sector reformado-calvinista.

RENOVACIÓN DEMOGRÁFICA

Por renovación demográfica doy a entender la gran expansión numérica experimentada por los evangélicos en este período. Los evangélicos latinoamericanos, como movimiento de carácter religioso, han demostrado en los últimos veinte años una gran capacidad para el incremento numérico de sus filas y la incorporación de sectores sociales anteriormente no alcanzados. La dinámica de crecimiento de los evangélicos en las últimas tres décadas ha sido asombrosa.

Tasas de crecimiento numérico explosivo

Las tasas de crecimiento numérico en estos años han superado los niveles alcanzados en cualquiera de los períodos anteriores. De hecho, en 1928, José Carlos Mariátegui, en su obra Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, que es un clásico en los estudios latinoamericanos, afirmaba lo siguiente:

José Carlos Mariátegui: "El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso, sino de sus servicios sociales (Y.M.C.A., misiones metodistas de la sierra, etc.) Éste y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos, las perjudica además el movimiento antiimperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácitas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico y norteamericano."

Maríategui, que probó estar sumamente acertado en su análisis del colonialismo, el latifundio y los atavismos sociales del siglo XX, se equivocó de cabo a rabo en sus predicciones respecto del protestantismo, porque todavía no se había producido el despertar del pentecostalismo latinoamericano y de los varios movimientos carismáticos que se produjeron en las últimas cuatro décadas de ese siglo.

Precisamente, estos movimientos protestantes dieron sobradas evidencias de poder espiritual y religioso, y fueron capaces de desarrollar formas de protestantismo totalmente ajenas a las importadas del hemisferio norte por las denominaciones misioneras. Además, los pentecostalismos latinoamericanos crecieron fuertemente contextualizados a los sectores populares, y con sólidas y profundas raíces autóctonas. De allí el secreto de su crecimiento explosivo en comparación con el crecimientos de otras formas del protestantismo latinoamericano.

Pentecostales y carismáticos en América Latina.

AÑO	1900	1970	1990	2005
Pentecostales y carismáticos (en millones)	0.01	12.6	118.6	156.9
Pentecostales y carismáticos como porcentaje de la población total	0.00	4.4	26.9	28.1

Especialmente desde la década de 1960, todo el continente fue testigo del crecimiento dramático en el número de los pentecostales y carismáticos. Para 1970, este grupo de evangélicos combinados ya representaba algo más del 4 por ciento de la población de América Latina.

Esto resultó en que, hacia el año 2000, los evangélicos ya sumaban porcentajes considerables de la población general en varios países latinoamericanos. Según Paul Freston, para entonces, el país con el mayor número de evangélicos era Guatemala con un porcentaje entre el 19 y 30 por ciento, le seguía Chile con 16 y 18 por cierto, Brasil con un 11 al 15 por ciento, Argentina con un 10 al 13 por ciento y Uruguay y Venezuela con un 2 al 3 por ciento. En el caso particular de los pentecostales, para 2005 ya representaban el 13 por ciento o unos 75 millones de personas en una población latinoamericana de 560 millones.

Los miembros carismáticos de las denominaciones no pentecostales, que en América Latina son mayormente católicos romanos, sumaban otros 80 millones, es decir, el 15 por ciento de la población total.

Norberto Saracco: “Cuando entre 1909 y 1910 llegaron a América Latina los primeros testimonios del pentecostalismo, lejos estaban de suponer aquellos improvisados misioneros la magnitud que alcanzaría en pocas décadas el movimiento al que daban origen. No contamos con cifras confi ables sobre la ‘población pentecostal’ del continente, pero basta decir que la Iglesia Evangélica sería hoy una minoría imperceptible si no fuera por la presencia pentecostal. Qué decir del futuro inmediato, cuando es evidente una creciente pentecostalización en la fe y práctica de los otros sectores del protestantismo.”

Es probable que en la actualidad más del 20 por ciento de la población latinoamericana sea evangélica. Según cálculos estadísticos generalmente bien informados, se estimaba que al entrar al nuevo siglo el número de evangélicos en América Latina y el Caribe rondaba los 55 millones. Y de este total, seguramente alrededor del 75 al 80 por ciento eran pentecostales y/o carismáticos. Esta realidad ha sido puesta en una nueva perspectiva por el estudioso del pentecostalismo, Donald W. Dayton, al considerar que: “Los evangélicos deben considerarse como un subgrupo de los pentecostales, en vez de a la inversa.” En 2004, Jean-Pierre Bastian afirmaba:

Jean-Pierre Bastian: “En los países de América Latina se vive un amplio movimiento de recomposición de las fidelidades religiosas, con la adopción masiva de prácticas y creencias evangélicas. El movimiento es tal que la segunda comunidad ‘protestante’ en el mundo se encuentra hoy en Brasil, si se tiene en cuenta que los evangélicos representan un 15 por ciento de la población, según las estimaciones más fiables, es decir, alrededor de 25 millones de fieles. No es exagerado estimar que unos 60 millones de latinoamericanos participan en movimientos protestantes. Se trata de un espectro compuesto por decenas de sociedades diversas que van desde iglesias históricas, que son minoritarias, a las iglesias pentecostales que son dominantes, pasando por movimientos carismáticos propios del evangelismo norteamericano.”

El ritmo del crecimiento evangélico no sólo ha sido constante sino que, en algunos lugares, ha tenido un carácter verdaderamente explosivo. En países como Colombia, los evangélicos sumaban unas 85.000 personas en el año 1968 (el 0.43 por ciento de una población de 19 millones), pero para el año 2000 ya habían llegado a la cifra de 2 millones de creyentes (o sea el 5 por ciento en una población total de 38 millones). Chile es otro país donde los evangélicos han crecido de manera persistente, incluso en años más recientes. Un estudio de la Universidad Católica concluyó hace algunos años atrás (2001) que el 13.9 por ciento de la población del país era evangélica. Es probable que el porcentaje haya estado un poco por debajo de los números reales.

Cristianismo mundial en el año 2000.

Población mundial en el año	2000	6.010.779.000
Cristianos		1.990.018.000
Católicos romanos		1.040.020.000
Pentecostales/carismáticos		530.000.000
Anglicanos		73.200.000
Bautistas		59.600.000
Luteranos		57.700.000
Presbiterianos		49.800.000
Asambleas de Dios		35.000.000
Metodistas		33.000.000
Pentecostales/Carismáticos		530.000.000
Pentecostales denominacionales		215.000.000
Carismáticos católicos romanos		92.000.000
Carismáticos protestantes		71.000.000
Tercera ola en protestantismo troncal		110.000.000
Pentecostales chinos		52.000.000

Incorporación de sectores sociales no alcanzados

Uno de los fenómenos más interesantes en el desarrollo del protestantismo evangélico en las dos últimas décadas es la incorporación de sectores sociales no alcanzados antes o que no tuvieron una participación activa en la gestación del testimonio evangélico en el continente. Entre estos sectores que han encontrado oportunidades de sumar su aporte al testimonio protestante en América Latina cabe mencionar a los pueblos originarios y a las mujeres.

La creciente participación de los pueblos originarios. El impacto del testimonio evangélico sobre las poblaciones indígenas (y afro-americanas) del continente ha sido importante. Especialmente el pentecostalismo en años más recientes ha encontrado vías de penetración muy significativas en grandes masas de campesinos indígenas en Centro América, México, los países andinos y Brasil. La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas (México) está rodeada de comunidades evangélicas indígenas (tzotziles, tzeltales, tojolobales y choles) pertenecientes al protestantismo de origen misionero y especialmente al pentecostalismo. Buena parte, si no la mayoría, de la población indígena campesina en Guatemala es evangélica (mayas y quichés). Lo mismo puede decirse de varias comunidades andinas quechuas y aymaras, y de los tobas y mocovíes en Chaco y Formosa (Argentina). Las estadísticas parecen indicar en estos sectores un creciente abandono del catolicismo a favor de las formas más populares del protestantismo, especialmente el pentecostalismo.

La creciente participación de los pueblos originarios en el protestantismo evangélico, y particularmente en el pentecostalismo popular, se debe a varias causas. Por un lado, en muchos casos la transición del catolicismo romano heredado de los tiempos coloniales a las formas populares del protestantismo se ha dado sin mayores rupturas en la cosmovisión general indígena. En muchos casos, el pentecostalismo ha sabido acomodarse mejor que el catolicismo al sincretismo religioso de la mayoría de las culturas originarias. En este sentido, una apropiación más comunitaria de la fe, característica del pentecostalismo popular, en contraposición con el individualismo de la prédica evangélica misionera, le dio una gran ventaja al primero en la captación de las lealtades indígenas. Como señala Rolf Foerster en relación con los mapuches en Chile.

Rolf Foerster: "…las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional mapuche. Más que ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda 'atrapado' en la lógica del sincretismo religioso mapuche. Más aún, la atracción masiva que el pentecostalismo ejerce en algunas áreas, apunta a la necesidad de una acentuación de lo religioso (porque allí se juega todo el problema de la identidad cultural). En efecto, lo que está amenazado es la identidad cultural; amenaza que proviene del secularismo de la sociedad nacional, que pretende reducir la identidad del mapuche a su posición en la estructura social."

Jean-Pierre Bastian: "Es precisamente cuando se produjo esta apropiación de las fiestas religiosas por los caciques, que las sectas han empezado a crecer entre ciertos sectores de las comunidades indígenas. Ellas son una manifestación de la diferenciación social creciente y de los antagonismos sociales intraétnicos ligados al empobrecimiento de amplios sectores en el seno mismo de los municipios indios.…

De hecho, se observa que la adopción de nuevas prácticas religiosas se realizó por los sectores sociales marginados o en vía de marginación. Es por eso que los indígenas heterodoxos se encuentran de preferencia en los parajes o ejidos dispersos en la periferia del municipio, mientras los caciques detentan los comercios, las casas y las mejores tierras de la cabecera. Esta geografía de la adhesión a los nuevos movimientos religiosos explica también que las conversiones no sean individuales sino más bien corporativas y sigan las redes y los lazos de parentesco.…

Las nuevas prácticas culturales son un medio para realizar la huelga del sistema de explotación ligado a la fiesta político-religiosa y se traduce en primer lugar por el rechazo del trabajo comunitario (tequio) gratuito del cual suelen también aprovecharse los caciques.

La adopción de religiones de tipo protestante y su rechazo del alcohol, del tabaco y de las distracciones ligadas a la fiesta tradicional no se dio por casualidad. Se trata de una opción deliberada buscando la autonomía simbólica y la huelga de las prácticas rituales para las cuales la ingerencia de alcohol es imprescindible. Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligados al sistema de fiestas; ellas cuestionan también el sistema de cargos siempre más costoso y menos asequible para las nuevas generaciones empobrecidas surgidas del boom demográfico."

Junto con esto es posible verificar una mayor participación del liderazgo indígena en los cónclaves evangélicos del continente, con lo cual las comunidades indígenas evangélicas han ido adquiriendo una mayor visibilidad social en dicho campo, a pesar de la indiferencia blanca y mestiza. Ya en CLADE III (Quito, 1992), el teólogo indígena del Perú, Fernando Quicaña, concluía su ponencia llamando la atención a la necesidad de un mayor espacio para la expresión de la iglesia indígena, al decir:

"A la iglesia quechua y aymara, que es parte del reino de Dios y miembro de la iglesia de Cristo, Dios ha dado la autosuficiencia para poder conducir el proceso de desarrollo espiritual, sin tutelaje teológico ni litúrgico; reconocemos que nuestra alta cultura tiene muchos aspectos positivos para la comunicación del evangelio de Dios en los pueblos andinos, poniendo como fundamento las Sagradas Escrituras.

Más tarde, en CLADE IV (Quito, 2000) los pueblos originarios también estuvieron representados, pero recibieron un poco menos de atención. La Declaración de CLADE IV se limita a admitir como errores haber fomentado la división y discriminación de la mujer, los indígenas y negros, los inmigrantes, los niños y otros grupos, pero no figuró en su agenda de discusión nada relacionado con la evangelización de los pueblos originarios, a pesar de que hubo una razonable presencia de indígenas en el encuentro.

Los indígenas evangélicos habían celebrado, antes de CLADE IV, su propio evento, al que denominaron IV Congreso Indígena Evangélico Latinoamericano (CIEL IV). Este congreso fue convocado por FEINE (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador) y TAWA (Perú), y participaron cerca de 300 indígenas. Uno de los resultados de este congreso fue la Declaración de Otávalo, en la cual se hace una crítica a la violencia española contra los indígenas del continente. Por otro lado, se afirmó la necesidad de trabajar mancomunadamente por la evangelización del mundo y se hizo un llamado a la Iglesia y al pueblo latinoamericanos a respetar a los pueblos indígenas y a luchar por sus derechos.

Finalmente, los esfuerzos de creyentes mestizos y misioneros foráneos por traducir las Escrituras a las múltiples lenguas nativas del continente han facilitado notablemente el proceso de evangelización de cada pueblo originario en su propio idioma y su incorporación a la demografía protestante. Sin embargo, han sido los propios indígenas quienes en años más recientes han desarrollado su liderazgo y se han involucrado en desarrollar una teología evangélica propia.

Esto les está ayudando a expresar mejor su propia cosmovisión, categorías y tradiciones, y con ello, a hacer un aporte significativo a la identidad latinoamericana del protestantismo del continente. Esta contribución se verifica en temas como el impacto de la fe sobre la salud, los cambios sociales, la configuración y re-configuración de las identidades étnicas, los procesos de re-etnificación y desetnificación, los mesianismos populares, la política y el clientelismo religioso, etc. Quechuas, mapuches, aymaras, tobas, son entre varios otros pueblos originarios, quienes viven la experiencia de estas iglesias de perfil bien popular y cada vez más numerosas en el continente.

Marcelino Tapia: “Los pueblos indígenas están impregnados de una revelación general de Dios expresada en elementos teológicos y culturales extraordinariamente afines a la teología y a las prácticas bíblicas. Diríamos que todos los pueblos están preparados para la revelación especial, la salvación en Jesucristo. El más grande error de la empresa misionera católica y protestante ha sido despreciar e ignorar estos elementos afines, que son los puntos de contacto, las puertas o puentes redentivos, para que el indígena pueda comprender en su realidad lo que Dios quiere decirle.

En la religión y cultura andina existen elementos teológicos tales como la conciencia en el Dios supremo, el Salvador, el pecado, el pacto, la redención, etc. así como también elementos ético-culturales, tales como la alta moralidad, la unidad, la ayuda mutua, el respeto por el otro, la verdad, etc., que a pesar de estar expuestos durante 500 años a la influencia de los occidentales subyacen todavía en las masas andinas. Estos elementos servirán de puentes en el diálogo interpretativo con el propósito de ser potenciados y transformados por la verdad bíblica.”

La creciente participación de las mujeres. La palabra profética de Joel 2:28 y Hechos 2:18—"las hijas de ustedes profetizarán"—parece haber estado encontrando cumplimiento en los años más recientes en América Latina. La mayor parte de las denominaciones históricas y misioneras (bautistas, metodistas y presbiterianos) han ordenado mujeres al ministerio pastoral y el pentecostalismo ha continuado dando a las mujeres un lugar cada vez más importante en este campo.

De hecho, las cuestiones de género han sido significativas en el campo pentecostal, si bien el concepto sobre las relaciones de género ha continuado siendo relativamente tradicional. De hecho, los pentecostales mismos suelen calificarse como "conservadores" o "progresistas" según sea su comprensión del lugar de la mujer en la misión de la iglesia. En muchos casos, el liderazgo está reservado a los varones, mientras que las mujeres son relegadas a sus roles como amas de casa y madres, y se les imponen rígidos códigos en materia de vestido (uso de mantilla, largo de los vestidos, ausencia de maquillaje, etc.) Sin embargo, mucho de esto parece haber estado cambiando en los últimos años.

Carol Ann Drogus: "El pentecostalismo también ofrece a las mujeres oportunidades no acostumbradas para el liderazgo oficial y no oficial, y nuevos roles en la comunidad religiosa. Los roles de liderazgo dentro de los grupos femeniles son especialmente comunes, quizás como resultado del predominio femenino dentro de muchas iglesias pentecostales. Las iglesias pentecostales colombianas, por ejemplo, alientan la formación de clubes de madres o de mujeres.

Las mujeres generalmente son también los líderes y participantes primarios en los cultos a domicilio, los servicios de adoración que se llevan a cabo en los hogares individuales. Muchas de las actividades de estos grupos—bienestar social, oración, mantenimiento y limpieza de la iglesia—simplemente replican los roles domésticos de las mujeres. No obstante, pueden ser una fuente de estatus dentro de la iglesia. Además, tales grupos pueden ofrecer a las mujeres nuevas pericias, tales como hablar en público o levantar fondos, y mejorar su sentido de eficacia en producir el cambio."

RENOVACIÓN TRANSFORMACIONAL

Muy ligado al proceso de expansión demográfica y social de los evangélicos en América Latina, está su paulatina transformación, en este período, de ser un movimiento religioso a ser un movimiento social en muchas partes del continente. Esto le está permitiendo a los evangélicos latinoamericanos a comprometerse poco a poco más profundamente con los procesos transformacionales en las sociedades en que viven y testifican.

Hilario Wynarczyk: "El campo evangélico ha mostrado la capacidad de producir un movimiento religioso en expansión demográfica, con metas, estrategias y tácticas religiosas, desde la cual surgieron otras dos formas de movilización, una orientada a la defensa de los intereses de las iglesias evangélicas en una situación de desventaja y otra orientada hacia la constitución de partidos políticos evangélicos. Este último proceso de movilización convergía al principio en la defensa de los intereses de las iglesias evangélicas, pero más tarde se dirigió hacia objetivos de justicia social."

Wynarczyk habla de un “movimiento social evangélico” en desarrollo durante los años que abarca este último período en la Argentina en sentido estricto. Lo que este autor señala en relación con el campo evangélico en Argentina es válido también para otros países del continente. Siguiendo básicamente a Hilario Wynarczyk en su estudio sobre el movimiento evangélico en la vida pública argentina entre 1980 y 2001, es posible concluir que el aumento notable del caudal demográfico de los evangélicos en razón de su febril proselitismo e inserción social, les ha permitido tomar consciencia de su potencial como fuerza política en la sociedad, a los efectos de lograr sus fines. Ya en 1997, el investigador Mateo Marostica en su tesis doctoral para la Universidad de California hablaba de un “movimiento social evangélico argentino.”

Los movimientos sociales surgen en la historia para garantizar la defensa y promoción de los intereses de los miembros de un determinado grupo social, en contextos en los que éstos sienten o perciben que los mismos son conculcados. En el caso de los evangélicos latinoamericanos, esto ha ocurrido toda vez que, como grupo social, se han sentido amenazados en sus derechos, especialmente su libertad religiosa o algún otro derecho.

Las dos líneas de movilización más destacadas, según Wynarczyk son: el reclamo por la igualdad religiosa y la formación de partidos políticos evangélicos.

EL RECLAMO POR LA IGUALDAD RELIGIOSA

Según Wynarczyk, en Argentina (y por extensión en toda América Latina) el reclamo por la igualdad religiosa ha pasado por cuatro momentos muy particulares e identificables: la lucha contra la discriminación religiosa; la confrontación a la campaña anti sectas alentada por la jerarquía católica romana; la respuesta a amenazas jurídicas; y, el reclamo de igualdad religiosa. Las observaciones de Wynarczyk en relación con estos procesos en el campo evangélico argentino son aplicables a lo ocurrido en la mayor parte del continente durante este período.

Hilario Wynarczyk: "A partir del marco de referencia conceptual expuesto hasta aquí, el proceso que estudiamos queda modelizado en las siguientes fases:

Impelido por una vocación sobrenatural a la conversión de personas con fines de salvación ultramundanos, el movimiento evangélico se desarrolla como un movimiento religioso que se abstiene de participar en los negocios del 'mundo' entendido principalmente como la política (dualismo negativo). En determinado punto de su crecimiento demográfico y visibilidad pública, resulta socialmente desviante desde la perspectiva de otros actores de la sociedad anfitriona (segunda mitad de la década de 1980).

Actores de la sociedad anfitriona reaccionan produciendo un contramovimiento sustentado sobre visiones conspirativas de izquierda y de derecha. El contramovimiento detona una situación de pánico moral frente al 'avance de las sectas' e intenta llegar a influir sobre la gestión del Estado en materia de control de cultos. Convertido en un problema social, el tema alcanza a producir reacciones en el Poder Judicial, el Poder Legislativo Nacional, el Poder Legislativo de la Provincia de Buenos aires y la Secretaría de Culto dependiente del Poder Ejecutivo.

El movimiento evangélico reconoce su identidad como un actor 'poderoso' de la sociedad civil, en la medida en que reconoce sus logros y oportunidades, y reivindica sus derechos en la sociedad civil. En esta fase el movimiento se plantea nuevas metas, nuevas tácticas y nuevas retóricas. De esta manera ingresa en la esfera pública cívica alrededor del tema central de la igualdad de cultos. Así, da comienzo a un desarrollo como movimiento social stricto sensu.

LA FORMACIÓN DE PARTIDOS POLÍTICOS

Durante estos años, los evangélicos conservadores bíblicos, según la tipología de Wynarczyk, y especialmente el pentecostalismo, fueron abandonando paulatinamente su actitud anti mundo, su postura de abstencionismo político e indiferencia hacia las cuestiones sociales (cosmovisión ascética social) y comenzaron a considerar la arena social y política como un campo legítimo de proclamación del evangelio cristiano y de manifestación del reino de Dios. Contra la interpretación más generalizada de la actitud de los evangélicos hacia la política como caracterizada por la pasividad, la inactividad o la indiferencia, los datos parecen mostrar una realidad algo diferente, especialmente en años más recientes.

De hecho, los evangélicos guatemaltecos con su voto fueron claves para el ascenso a la primera magistratura de su país de dos líderes religiosos carismáticos y políticos en estos años: el general Efraín Ríos Montt (presidente de facto de 1982 a 1983, después de un golpe militar) y Jorge Serrano Elías (gobernó de 1991 a 1993, como resultado de un proceso electoral).

En Costa Rica, en febrero de 1998, por primera vez en ese país un diputado (entre los 57 integrantes de la Asamblea Nacional) fue elegido sobre la base de un voto confesional evangélico. En Perú, el pastor bautista Carlos García acompañó como vicepresidente al primer mandatario Alberto Fujimori en su primera administración (1990–1996), que contó también con numerosísimos otros evangélicos en el Congreso nacional.

En octubre de 2002, más de cuatro millones de personas votaron por Rosinha Garotinho para gobernadora del Estado de Río de Janeiro en Brasil. Se trataba de una periodista presbiteriana ampliamente conocida, quien había sido precedida en el mismo cargo por Benedita da Silva, miembro de las Asambleas de Dios. Los casos de evangélicos participando de manera activa en la vida política de sus países en los últimos veinte años podrían multiplicarse por cientos y ha ido en aumento.

Roberto Zub: "Nuestra hipótesis es que hasta ahora los evangélicos no han participado de manera activa, como sector, en la política, pero que hoy ya avanzan hacia ese fin. En los años anteriores, la prioridad del trabajo de esa minoría fue consolidarse hacia el interior para afianzar su crecimiento cuantitativo, pero sobre todo, para construir su identidad como sector y como grupo. Hoy, revalorizados, con una identidad bastante definida, conscientes de su capacidad y reconocidos social y políticamente como sector, están adquiriendo conciencia de la importancia de articularse políticamente, de lanzarse hacia la arena partidaria y política, tanto por la necesidad que sienten como sector social, como tarea que les impone la vivencia de su fe en un contexto dado.

Existe en toda América Latina un descontento popular con los partidos tradicionales: están en crisis y no han podido resolver la dependencia y la miseria cada vez mayor de los pueblos. En este continente empobrecido, los protestantes—la mayoría son pentecostales, pobres y marginados—se están encauzando hacia la constitución de partidos políticos."

Ante esta novedosa perspectiva, existen al menos tres posiciones básicas entre los evangélicos latinoamericanos. Estas posiciones se debatieron en la consulta continental sobre "La participación de los evangélicos en el poder político en América Latina," que se celebró en octubre de 1991 en Buenos Aires, Argentina, bajo los auspicios de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. En este encuentro estaban los que defendían la formación de partidos evangélicos confesionales; los que promovían la inserción dentro de los actuales partidos, exigiendo valores éticos y cuotas de poder; y, los que consideraban que había que crear partidos amplios de inspiración evangélica aprovechando la imagen, liderazgo y representación que poseían como sector social.

En algunos casos, los evangélicos aprendieron por experiencia el costo de ingresar a la arena política sin una adecuada preparación. En ninguna parte esto fue más claro que en Perú. Los investigadores sociales evangélicos Víctor Arroyo y Tito Paredes señalan: "La masiva y decisiva participación evangélica en las elecciones generales de 1990 ha cambiado no sólo la escena política del Perú sino también las características de la presencia evangélica en el país.

RENOVACIÓN ECLESIOLÓGICA

Nuevas estructuras eclesiológicas

Es posible detectar en los últimos años el surgimiento de nuevas estructuras eclesiológicas, que van creciendo en influencia y ganando cada vez más la adhesión de mayores sectores del pueblo evangélico en el continente. Estas nuevas estructuras van tomando forma de manera espontánea y mayormente tienen que ver con la búsqueda de maneras más efectivas de cumplir con la misión cristiana de proclamar el evangelio y el desarrollo del liderazgo necesario para ello.

Estructuras eclesiológicas. La comprensión eclesiológica tradicional de las iglesias evangélicas ha coincidido en concebir a la iglesia en una doble dimensión, según la perspectiva bíblica: la iglesia universal y la iglesia local. Sin embargo, hay una tercera categoría bíblica que, desde los días post-apostólicos no ha sido tomada suficientemente en cuenta. Se trata del concepto neotestamentario de la iglesia de la ciudad y su énfasis sobre la localidad de la comunidad de fe en relación directa con la expresión de la unidad del cuerpo de Cristo. En el Nuevo Testamento el concepto de la iglesia de la ciudad parece claro. En cada ciudad no hay muchas iglesias, sino una sola iglesia de Jesucristo. Se nos habla de la iglesia de Jerusalén (Hch. 8:1; 15:4), la iglesia que estaba en Antioquía (Hch. 13:1), la iglesia de Dios que estaba en Corinto (1 Co. 1:2 y 2 Co. 1:1), la de los tesalonicenses (1 Ts. 1:1; 2 Ts. 1:1).

Nótese que siempre la referencia es a una iglesia en cada ciudad. Cuando los destinatarios de las cartas paulinas pertenecen a una región, la referencia es en plural (las iglesias de Macedonia, 2 Co. 8:1; las iglesias de Galacia, Gá. 1:2; las iglesias de Judea, Gá. 1:22; las siete iglesias de Asia, Ap. 1:4). En el Nuevo Testamento siempre se utiliza el singular para hablar de la iglesia en una ciudad. Esta comprensión neotestamentaria de la iglesia, como iglesia de la ciudad y la idea de que hay una sola iglesia de Jesucristo en cada ciudad, ha ido ganando terreno en los últimos veinte años en América Latina, marcando así el desarrollo de una nueva eclesiología.

Estructuras ministeriales. Directamente ligado al desarrollo de nuevas estructuras eclesiológicas orientadas al completamiento de la misión está el surgimiento de nuevas formas de liderazgo. Si en cada ciudad hay una sola iglesia de Jesucristo, entonces es de esperar que se desarrolle un solo presbiterio ministerial. Esto es lo que parece estar ocurriendo en muchos lugares de América Latina a través de la constitución de Consejos Pastorales, que reúnen al liderazgo ministerial evangélico de toda una ciudad. Consciente o inconscientemente estos consejos pastorales promueven el concepto neotestamentario de la única iglesia de la ciudad.

La unidad del liderazgo en el cumplimiento de la misión de la iglesia derriba las barreras de separación, crea un clima de confianza mutua y se proyecta a toda la iglesia y fundamentalmente a su misión. De manera espontánea, y generalmente como resultado de la evangelización unida, están surgiendo por todo el continente estos consejos pastorales u organizaciones similares, que son un factor fundamental en el proceso de la gestación de unidad.

En su dirección eclesial, apunta a las distintas congregaciones para que tomen conciencia de su realidad como iglesia una. Sus programas ayudan a que las congregaciones locales disfruten de la diversidad y riqueza del Cuerpo de Cristo. Las anima también a que aprovechen y compartan la multiplicidad de recursos que la iglesia una tiene. Las exhorta para que, sentadas en una misma mesa de la comunión, celebren juntas la presencia de Cristo en la ciudad y anuncien su inminente regreso en gloria.

En su dirección hacia la ciudad, el consejo pastoral asume la autoridad y el gobierno espiritual de la ciudad. Reconoce su problemática y busca soluciones. Ejerce su voz profética de denuncia de las injusticias que se viven en la ciudad, y hace oír con denuedo el anuncio de la presencia del Reino de Dios. Ora y se pone en la brecha intercediendo por la ciudad y sus habitantes. Influye y permea con los valores del Reino las distintas estructuras sociales y políticas de la ciudad. Y, sobre todas las cosas, busca la visión de Dios para la ciudad toda, y desarrolla una estrategia misionera común, que verdaderamente impacte a la ciudad con el evangelio de Jesucristo."

EL SURGIMIENTO DE MEGA-IGLESIAS

Se trata de congregaciones, las más de las veces independientes o posdenominacionales, con fuertes rasgos carismáticos, y con líderes de fuerte personalidad y objetivos claros. Muchas de estas iglesias son de estructura celular o desarrollan su actividad evangelizadora y discipular a través de numerosas células, que se reúnen fuera del templo, mayormente en casas de familia. Estas células se reúnen durante la semana de manera muy informal. La congregación mayor lo hace generalmente el fin de semana, en lugares amplios (templos, estadios, teatros, etc.) para el culto, que es de carácter celebrativo y entusiasta.

Estos cultos no tienen como fin la evangelización, sino más bien la adoración a Dios y el pastor comunica su visión para la iglesia y motiva a los creyentes al trabajo a través de sus sermones. En la mayoría de los casos, estas iglesias comenzaron a partir de congregaciones de carácter denominacional, pero experimentaron procesos de renovación espiritual y crecimiento explosivo. Generalmente comprenden una membresía activa que abarca a más de 2.000 personas. Algunas de ellas han llegado a números impresionantes, con más de 100.000 miembros activos.

LAS IGLESIAS DEL NUEVO PARADIGMA APOSTÓLICO

En mayo de 1996, C. Pedro Wagner convocó a una conferencia en el Seminario Teológico Fuller (Pasadena, California), bajo el título de Simposio Nacional sobre la Iglesia Posdenominacional. Después de años de estudiar el crecimiento de la iglesia en la era posmoderna, Wagner llegó a la conclusión de que el denominacionalismo estaba moviéndose rápido hacia la decadencia, mientras estaba surgiendo una nueva generación de iglesias "posdenominacionales."

Este fenómeno recibió desde entonces varios nombres y su descripción fue criticada desde diversos ángulos del campo evangélico. Finalmente, Wagner optó por denominar al movimiento emergente, primero, como "iglesias neoapostólicas," y luego como "iglesias de la nueva reforma apostólica," en buena medida basándose en sus observaciones y experiencias en América Latina. Según él, se trataba de mega-iglesias que se caracterizaban por presentar un "modelo de liderazgo" según el Nuevo Testamento y representar verdaderos "odres nuevos" o nuevas estructuras eclesiásticas para una nueva era en la vida y testimonio de las iglesias.

En el protestantismo latinoamericano siempre se reconoció el carácter apostólico de la iglesia según el Nuevo Testamento. Pero con posterioridad al surgimiento del movimiento carismático se fue haciendo cada vez más amplio el reconocimiento de que el don y el ministerio apostólico no quedaron reducidos a los Doce ni a la iglesia del Nuevo Testamento, sino que, al igual que otros dones y ministerios espirituales, estaban en plena vigencia. Esto resultó en años más recientes en un verdadero movimiento de restauración de estos dones y ministerios, como cumplimiento de una profecía relacionada a los últimos tiempos (Hch. 3:21).

Así, pues, en América Latina, cientos de pastores de congregaciones más grandes fueron reconocidos como "apóstoles." En muchos casos, el título estaba referido al ministerio administrativo o a la tarea de un super-pastor u obispo, con un cierto número de otros pastores y congregaciones bajo la "cobertura espiritual" (y supervisión administrativa) de un apóstol auto-designado. Pero también han surgido muchos otros líderes de una postura evangélica bíblica y madura, que han sido reconocidos como poseyendo y ejerciendo un don apostólico, especialmente en la única iglesia de Jesucristo en cada ciudad.

Pablo A. Deiros: "La designación de 'apóstol' no es usada de manera uniforme hoy alrededor del mundo. En un número de denominaciones evangélicas continúa estando relacionada a un ministerio misionero o con alguien que planta iglesias. En círculos neo-pentecostales se aplica a alguien que supervisa o sobrevee (la tarea de un obispo) un número de líderes e iglesias. Sin embargo, hay una consciencia creciente entre ciertos evangélicos de que el don y ministerio apostólico en el Nuevo Testamento no estaba limitado a los Doce, y que estos elementos son necesarios para el completamiento de la misión de la iglesia hoy. Un número creciente de evangélicos alrededor del mundo ven a Efesios 4:11–13 y 1 Corintios 12:28 como expresiones de dones y ministerios que no hay sido derogados en los propósitos de Dios.

Príncipe de Paz
Ministerios Bíblicos

Características de las iglesias del nuevo paradigma apostólico.

1. Un nombre nuevo (“Nueva Reforma Apostólica,” “Iglesias neoapostólicas;”
2. Nuevas estructuras de autoridad (los líderes son llamados “apóstoles;”
3. Nueva capacitación del liderazgo (no seminarios; voluntarios; personal local y no profesional; escuelas bíblicas locales; etc.);
4. Nuevo enfoque en el ministerio (“movido por una visión” [hacia el futuro] más bien que “movido por una herencia o tradición” [hacia el pasado];
5. Nuevo estilo de adoración (teclados, música contemporánea, equipos de adoración, manos alzadas, alabanza festiva, retroproyectores o proyectores LCD, etc.);
6. Nuevas formas de oración (conciertos de oración, cantar en el Espíritu, oración de guerra, etc.);
7. Nuevas formas de fi nanciamiento (las fi nanzas son abundantes; se espera que todos den generosamente; Dios prospera y bendice; es conveniente dar; es motivo de gran alegría, etc.);
8. Nuevas maneras de expandirse (plantación de iglesias; evangelización constante; compasión por los pobres, etc.);
9. Nueva orientación del poder (apertura al Espíritu Santo y a los dones del Espíritu; sanidades; señales y prodigios; liberación de demonios; profecía, etc.)

Según Wagner, una de las características más salientes de las iglesias del nuevo paradigma apostólico es el deseo consciente de reinstalar el ministerio y oficio de apóstol, ya sea que se utilice ese término o no. Las iglesias que se caracterizan como "apostólicas" en su naturaleza son altamente proselitistas, razón por la cual se destacan por su crecimiento rápido y ampliación de ministerios de todo tipo. La dinámica de extensión local y foránea de estas congregaciones es alta.

Muchas de las agencias misioneras latinoamericanas, que han ocupado el lugar de las agencias del Atlántico Norte en el mundo, se han desarrollado en estas iglesias. Wagner señala: "Una parte importante de su metodología es reconocer a los líderes apostólicos en naciones extranjeras, construir relaciones personales con ellos y alentar la formación y multiplicación de redes apostólicas que se relacionan unas con otras de maneras no burocráticas ni controladoras. La congregación local frecuentemente se transforma en la base de lanzamiento principal para las misiones de ultramar, algo que supera a las agencias misioneras tradicionales, sean denominacionales o interdenominacionales.

RENOVACIÓN DE LA UNIDAD CRISTIANA

En los últimos veinte años los evangélicos latinoamericanos han desarrollado actitudes de unidad y han emprendido acciones de unidad como nunca antes. La gran diferencia con proyectos ecuménicos y esfuerzos unidos de generaciones anteriores es que en tiempos recientes la unidad cristiana ha encontrado espacio fecundo en las bases mismas de las comunidades de fe evangélicas, más que en el liderazgo.

El crecimiento en la unidad cristiana tiene dos expresiones bien concretas en este período. Por un lado, esto se constata en el desdibujamiento de las identidades denominacionales, y en una mayor porosidad y fluidez de las fronteras entre los evangélicos de América Latina. Por el otro lado, la unidad se expresa en una gran variedad de emprendimientos que convocan a la participación de la mayor parte de los evangélicos en el continente, sin mayores diferenciaciones o exclusiones por cuestiones de identidad denominacional.

LA CRISIS DE LAS LEALTADES DENOMINACIONALES

En el volumen cuatro de esta serie de Historia del Cristianismo (El cristianismo denominacional) se discute ampliamente la crisis del denominacionalismo, según se ha ido desarrollando en las últimas décadas. En los párrafos que siguen consideraremos este proceso desde una perspectiva más positiva, como indicación de un proceso en marcha hacia una auténtica unidad cristiana en el cumplimiento de la misión encomendada por Cristo. Así, pues, analizaremos algunos de los elementos constitutivos de la crisis presente del denominacionalismo en América Latina y el resultante proceso de unidad en la misión.

El peregrinaje de los creyentes evangélicos. A la crisis generalizada y global del denominacionalismo, como forma de identidad cristiana evangélica y fundamento ideológico-proposicional de la opción religiosa personal, se sumó en estos años un intenso tránsito de creyentes entre iglesias de las denominaciones más diversas. Esta dinámica de peregrinaje inter y trans denominacional, de carácter masivo y de gran frecuencia, resultó en una pérdida sustancial del peso de las tradiciones religiosas, en el debilitamiento del mantenimiento de las identidades y en la expresión de nuevos significados de lo religioso para muchos evangélicos latinoamericanos.

La construcción de una tradición denominacional ha sido siempre (especialmente desde la segunda mitad del siglo XIX) un proceso que ha marchado de manera paralela con el establecimiento de límites claros entre una denominación y otra. Ser bautista y actuar como tal, en otros tiempos, era muy diferente de ser metodista y actuar en consecuencia. La pertenencia a una congregación pentecostal marcaba la identidad del creyente con rasgos inconfundibles.

Paulo Barrera Rivera: "El protestantismo se valía de todo un sistema bien organizado para transmitir sus verdades entre una generación y otra. Ese sistema funcionaba de manera eficaz logrando constituir familias protestantes. La sociedad contemporánea transformó las relaciones al interior de las familias haciendo que los individuos se tornen más autónomos en relación a la familia, en cuanto a sus decisiones y preferencias. Para las generaciones más jóvenes es menos problemático pertenecer a otra iglesia, diferente de la iglesia de la familia. Para los hijos y nietos de protestantes es más difícil percibir las fronteras religiosas entre una iglesia y otra. La razón principal es que ellos no pasaron por la formación doctrinal rigurosa que formó y forjó la identidad protestante de las primeras generaciones."

El resultado de esta falta de adoctrinamiento y debilitamiento de las fronteras denominacionales es una circulación muy grande de creyentes de iglesia en iglesia. Una persona puede adorar a Dios en una o varias congregaciones diferentes durante la semana. Los individuos se aproximan y se distancian de una congregación con gran facilidad y sin culpa, como la cosa más normal. La circulación eclesiástica goza, de esta manera, de legitimidad, mientras que la pertenencia y el compromiso con una congregación se pierden, especialmente en los grandes centros urbanos. Se da así una suerte de participación religiosa múltiple y simultánea.

La lealtad a la congregación donde el individuo "conoció al Señor" es cosa del pasado. Los creyentes hoy escogen libremente dónde participar, y generalmente lo hacen tomando en cuenta la efectividad de la congregación escogida en responder a sus necesidades sentidas y/o el gusto estético por el culto que presenta. En los jóvenes, especialmente, el factor número uno de atracción es la calidad de la música en el culto.

Paulo Barrera Rivera: "Ser evangélico en América Latina hoy, diferentemente del protestantismo de la primera mitad del siglo XX, no significa conocer las fronteras que delimitan una pertenencia religiosa. El discurso de las iglesias no consigue construir identidades religiosas permanentes, facilitando la libertad de las personas para escoger, según sus preferencias o intereses del momento, la iglesia que mejor le convenga. Los compromisos religiosos en un campo cada vez más híbrido tienden a ser de corta duración, teniendo a las personas, y no más a las instituciones, como los principales animadores de la construcción de fronteras religiosas, temporales y frágiles. Fronteras siempre expuestas a los imprevistos de la vida de las personas.

La homogenización del perfil evangélico. Parece incuestionable la realidad de que la identidad evangélica está muy por arriba de la identidad denominacional. De hecho, cada vez más el nombre denominacional desaparece del cartel identificador de las congregaciones para dar lugar a nombres más genéricos, que generalmente apuntan a la oferta particular que la congregación plantea a la comunidad. En lugar de los clásicos nombres del protestantismo misionero, que enfatizaba el progreso histórico del avance misionero ("primera iglesia," "segunda iglesia," etc.), o la inconfundible designación denominacional ("bautista," "metodista," "presbiteriana," etc.), los nombres hoy utilizan vocablos más funcionales ("centro," "comunidad," "encuentro," "familia," "servicio," "milagros," "poder," etc.)

Este proceso, a su vez, es el resultado del pulimiento de las aristas propias en procura de la integración de un colectivo de pertenencia más amplio, pluralista y abarcador. Ya no parecen haber "banderas" o "blasones" denominacionales, que con colores propios y una heráldica identificatoria identifiquen con claridad a grupos diferentes entre sí. Más bien, el énfasis parece caer en el uso de los mismos colores (vocabulario, símbolos, gestos, etc.)

El movimiento a la unidad cristiana

En períodos históricos anteriores, la confrontación con la Iglesia Católica y la lucha por la libertad religiosa fueron elementos importantes que contribuyeron notablemente a la creación de un fondo común de confianza y a la construcción de una plataforma de lucha común para los evangélicos latinoamericanos.

Más allá de las diferencias mínimas y arbitrarias de los denominacionalismos tradicionales (todos ellos importados de Europa o de Estados Unidos y ajenos a la realidad continental), los paladines de la libertad religiosa en América Latina trabajaron juntos para sacar a los evangélicos latinoamericanos de su condición de "ciudadanos de segunda clase," y lograron unir fuerzas en torno a estas banderas evangélicas. Sin embargo, en este último período, la lucha por la libertad religiosa se da no contra la Iglesia Católica sino contra los Estados autoritarios que pretenden utilizar a la religión evangélica como instrumento de control social y las actitudes secularizantes de los legisladores y gobernantes.

La evangelización de masas a través de grandes eventos fue uno de los factores más aglutinantes de los evangélicos en el período anterior. Salidos del limbo impuesto por las dictaduras militares en los años de 1970, el pueblo evangélico entró a los años de 1980 con un fuerte compromiso evangelizador orientado especialmente a las masas populares. A lo largo de esa década se multiplicaron de manera asombrosa las audiciones radiales, en algunos casos en una secuencia interminable y con rasgos más o menos similares.

Las campañas populares de evangelistas como Carlos Annacondia, Luis Palau, Alberto Mottesi, Omar Cabrera y Yiye Ávila marcaron fuertemente la identidad evangélica de manera directa o indirecta. De modo muy particular, estos eventos masivos fueron la ocasión para la organización de consejos y asociaciones de pastores por todo el continente, que han resultado ser el elemento más dinámico en el proceso de unidad que llegó a experimentarse de modo notable en años más recientes. Sin embargo, en este último período, las campañas unidas de evangelización masiva han entrado en crisis o por lo menos no han gozado del poder de convocatoria que tenían hace algunas décadas atrás.

Grandes concentraciones populares. En casi todos los países latinoamericanos han ocurrido eventos de concentración de evangélicos, no tanto con el fin de llevar a cabo la evangelización de las masas, sino de poner de manifiesto la fuerza demográfica del campo y su eventual potencial político. Estos mega-eventos se han multiplicado especialmente a lo largo de la década de 1990 en todo el continente, aprovechando un clima de mayor apertura y libertad democrática en casi todos los países.

Es interesante el caso de Argentina, donde los evangélicos lograron reunir enormes multitudes en actos de presencia más que de proselitismo. Convocados por el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (fundado en 1996), los evangélicos argentinos tuvieron lo que designaron como Primer Obelisco (por el lugar en el centro de la ciudad de Buenos Aires donde se concentraron) el 11 de setiembre de 1999, bajo el lema "Jesucristo con todos y para todos," a fin de orar por la nación y también protestar en vísperas de las elecciones presidenciales. Se estima que alrededor de 200.000 personas participaron. "Este evento, por sus magnitudes y consecuencias mediáticas, fue el verdadero bautismo de fuego de los evangélicos en el espacio público como movimiento de protesta por la distribución de los beneficios de la sociedad."

Grandes experiencias de renovación espiritual. Otro factor aglutinante, que al principio pareció ser todo lo contrario, fue el movimiento de renovación espiritual especialmente liderado por el ministerio de hombres de un fuerte perfil carismático. Junto con las concentraciones masivas, el movimiento de la "unción" y sus muchos derivados han servido para reunir a pastores y líderes por encima y más allá de las tradicionales barreras denominacionales.

La multiplicidad de encuentros, conferencias, clínicas pastorales, congresos, que han tenido lugar en las últimas dos décadas—algunos organizados y promovidos por organizaciones foráneas y otros nacidos de la dinámica local—han creado una circulación de información, iniciativas y proyectos sin parangón en años anteriores. Esto ha servido para generar una mutualidad de visión que, alimentada en algunos casos con la oración unida, fue abriendo posibilidades misiológicas inimaginables hasta no hace mucho tiempo atrás.

Carlos Mraida: "Por mucho tiempo nos hemos estado preocupando por la ortodoxia, es decir, por sostener una 'sana doctrina.' Y en nombre de esa sana doctrina, muchas veces hemos lastimado el corazón de Dios, al pelearnos con nuestros hermanos. Más tarde, el énfasis cambió, y nuestra preocupación fue por tener una ortopraxis, es decir, por sostener una práctica cristiana comprometida y sana.

Y en nombre de esa ortopraxis nos hemos enfrentado con nuestros hermanos, hiriendo el corazón del Padre. Por cierto, sin descuidar la preocupación por la ortodoxia y la ortopraxis, creo que debemos prestar más atención a una ortocardía, es decir, debemos procurar que nuestro corazón sea un corazón correcto. Y nuestro corazón es correcto y el adecuado cuando somos capaces de guardar solícitos el vínculo de la paz con todos nuestros hermanos. Lo contrario a la ortocardía es la esclerocardía. Así diagnosticó Jesús en varias oportunidades a sus seguidores: duros de corazón. Pero un corazón sano, sana el corazón de Dios."

Grandes redes estratégicas. Cada vez hay más consciencia en América Latina que la iglesia no es una organización institucional, pero sí un sistema organizado. Y como tal, toda comunidad de fe pasa por cuatro etapas y manifiesta una necesidad. Los organismos eclesiásticos siguen las pautas típicas de desarrollo organizacional que caracterizan a los sistemas organizados, que involucran cuatro etapas. La primera etapa es la de iniciación. El foco en esta etapa pionera es la definición y entrega de una nueva visión o de un valor o principio estimado como superior. El desafío más grande en esta etapa de iniciación es encontrar el espacio necesario para desarrollar la nueva visión y darle una forma organizada. La segunda etapa es la etapa de la expansión. El foco en esta etapa de expansión es ampliar el alcance de la nueva visión lo más posible y enriquecerla con nuevos elementos. El desafío más grande en esta etapa es ocupar todos los espacios posibles y avanzar lo más que se pueda en el cumplimiento de la visión. La tercera etapa es la etapa de estabilización. El foco en esta etapa, conocida también como etapa autoritativa, es solidificar lo logrado en las etapas anteriores y disminuir los costos operativos. El desafío más grande en esta etapa es la conducción del desarrollo organizativo, mediante la inspiración de una visión continuada que impulse a todo el sistema hacia su mejoramiento permanente. La cuarta etapa es la etapa de la renovación.

RENOVACIÓN DEL CULTO EVANGÉLICO

Hay tres elementos propios del culto evangélico latinoamericano, según ha ido evolucionando a lo largo del período presente, que también ayudan a explicar la crisis del denominacionalismo y, en consecuencia, el desarrollo de movimientos tendientes a la unidad cristiana y a la configuración de una nueva identidad religiosa evangélica. Estos tres elementos son los cambios radicales en la liturgia, la centralidad de lo taumatúrgico y la clásica centralidad de la Biblia.

CAMBIOS EN LA LITURGIA

En los últimos veinte años ha ocurrido una verdadera revolución litúrgica en las iglesias evangélicas en América Latina. Los cambios en la liturgia evangélica tradicional han sido tan radicales y rápidos en este período, que las instituciones evangélicas latinoamericanas han dado evidencias de una gran inestabilidad en el contexto social y cultural en el que se desenvuelven. De hecho, la sociedad contemporánea es una sociedad de cambios rápidos e inesperados. Lo normal es el cambio y lo novedoso. Frente esto, las comunidades más aferradas a la tradición (sea teológica, litúrgica, eclesiológica, misiológica, etc.) se encuentran en serias dificultades para adaptarse al cambio. Cuanto más regida por la estabilidad que promete la tradición se encuentre una congregación, sea ésta del orden que fuere, tanto más profunda será la crisis de adaptación que experimente.

En los últimos años las cosas han cambiado. Ya no se cantan himnos en la mayoría de los cultos evangélicos, sino canciones que se conocen de memoria o se leen en una pantalla, es decir, el himnario desapareció. Lamentablemente, la Biblia también desapareció de debajo del brazo del creyente evangélico. Así, pues, la ausencia de la Biblia y del himnario, que eran fuentes claras y visibles de identidad evangélica y, en este sentido, medios de construcción de fronteras, es indicadora de inestabilidad y pérdida de identidad. Como indica Paulo Barrera Rivera: "Hoy la institución religiosa difícilmente consigue transmitir una imagen de estabilidad, porque ella misma acepta la innovación, la renovación, el cambio."

De esta manera, el culto evangélico contemporáneo, que es la actividad por excelencia de la gran mayoría de las comunidades evangélicas latinoamericanas, ha llegado a ser uno de los factores de liquidación del denominacionalismo como indicador de estabilidad e identidad religiosa. Pero, por otro lado, el culto evangélico, tal como hoy se celebra en la gran mayoría de las congregaciones, es probablemente el factor que mejor expresa el grado de unidad cristiana de los evangélicos latinoamericanos. En otras palabras, la renovación litúrgica experimentada en América Latina en los últimos veinte años está llevando a la renovación de la unidad cristiana. El proceso de homogenización litúrgica en el continente y el Caribe es asombroso y rápido.

ÉNFASIS EN LO MILAGROSO

El segundo elemento en el culto evangélico latinoamericano que ha terminado promoviendo la unidad cristiana es el fuerte énfasis en lo milagroso. Probablemente ésta ha sido la contribución más impactante del pentecostalismo sobre toda la familia evangélica latinoamericana. Cada vez más, a lo largo de este período, las iglesias evangélicas se han inclinado a ofrecer lo milagroso como recurso principal para la captación de adeptos. "Venga a recibir un milagro" fue la invitación más frecuentemente oída no solamente de labios pentecostales, sino desde varios otros segmentos del amplio espectro evangélico latinoamericano.

La priorización de la satisfacción de las necesidades sentidas de las personas, por encima de cualquier otra necesidad (incluida la tradicional de "salvación del alma"), captó la adhesión de la mayoría del liderazgo evangélico latinoamericano. Todos los problemas humanos (salud, dinero, amor, familia, trabajo, etc.) parecían encontrar una solución rápida y efectiva a través del culto evangélico, la oración del líder o de otros en la congregación, o la predicación mayormente testimonial del predicador o de otros que ya habían experimentado algún tipo de solución sobrenatural a sus problemas.

No es extraño, pues, que en la mayoría de las iglesias evangélicas de América Latina, el milagro haya pasado a ocupar el lugar del sermón bíblico expositivo, y que la vivencia de lo sobrenatural haya desplazado a la racionalización de la doctrina. La estabilidad y carácter rutinario de la tradición son remplazadas por la novedad y emoción de lo milagroso, que siempre es imprevisible y nuevo.

La rigidez de la doctrina y el rigor de las demandas éticas resultantes, según se expresaban en la predicación evangélica tradicional, caen frente a la frescura, espontaneidad y asombro de lo milagroso. El resultado de esto es que, la experiencia de lo milagroso se transforma en lo que da legitimidad al culto evangélico, que ya no parece fundar su valor en lo que con imprecisión se denominaba como "la sana doctrina." Para muchos evangélicos latinoamericanos hoy, un culto sin milagros no es culto. Por lo menos, resulta menos atractivo, es considerado como una debilidad, una expresión de falta de poder espiritual o el testimonio de una espiritualidad pobre.

CENTRALIDAD DE LA BIBLIA

Se dice que el nacimiento es una experiencia determinante de buena parte de la vida de un individuo. Esto que es cierto de las personas lo es también de los grupos y agrupaciones humanas. Un buen nacimiento y las condiciones del mismo pueden marcar de manera significativa el curso de un movimiento, cualquiera que éste sea. En este sentido, el cristianismo evangélico nació en América Latina con los mejores auspicios. A diferencia de los procesos históricos vividos en otros lugares del mundo, la fe evangélica llegó a este continente con matices muy singulares.

Cuando en 1818, el predicador bautista escocés Diego Thomson arribó a Buenos Aires, no lo hizo como un misionero enviado desde una metrópoli a plantar iglesias o como representante de una denominación protestante para iniciar una obra sectaria. Su objetivo primario fue fundar escuelas en un país recién nacido y con una enorme carencia de educación, aplicando un método sumamente adecuado y efectivo. Sin embargo, en sus maletas no traía libros de lectura o manuales escolares, sino una cantidad de ejemplares del Nuevo Testamento.

Lamentablemente, esta centralidad de la Biblia en la vivencia y testimonio de la fe cristiana en el campo evangélico se va reduciendo poco a poco al relato y desapareciendo de la praxis. La lectura y el estudio de la Biblia es cada vez menos frecuente entre los evangélicos latinoamericanos. La enseñanza del contenido de la Biblia ha desaparecido de la mayor parte de las iglesias evangélicas y su exposición desde el púlpito brilla por su ausencia. La exposición bíblica es cada vez menos frecuente y el grado de analfabetismo bíblico va en aumento. Esto se verifica fácilmente toda vez que se toma un examen de conocimiento bíblico a estudiantes que ingresan a un seminario evangélico con miras a formarse ministerialmente.

Más grave resulta el hecho de que al desconocimiento del contenido bíblico se suma un fuerte déficit en la formación teológica, y todo esto genera una gran debilidad ética. Uno de los grandes desafíos para el protestantismo evangélico del futuro es, precisamente, atender a estos rasgos negativos de su realidad presente. Ningún movimiento puede sobrevivir al tiempo y hacer una contribución significativa a la sociedad si renuncia al germen fundacional que le dio identidad y marcó su vitalidad y dinamismo.

Preguntas para contestar en clase:

1. Las décadas de los años de 1990 y 2000 fueron de extraordinarias oportunidades para el protestantismo en América Latina (CIERTO – FALSO).

2. ¿Cuál ha sido la situación de la Iglesia Católica Romana en los últimos veinte años?

3. ¿Cuál ha sido la situación de las iglesias protestantes en los últimos veinte años?

4. Según el autor el ochenta por ciento de todos los evangélicos en América Latina son carismáticos-pentecostales (CIERTO – FALSO).

5. ¿A qué se refiere el autor cuando habla de la "unción"?

6. ¿Quién es Marcos Witt y qué hizo?

7. Describe en tus palabras la tipología de C. Peter Wagner.

8. ¿Cuáles son las cinco "olas" con las que Miguel Berg y Pablo Pretiz caracterizan a las iglesias evangélicas latinoamericanas?

Preguntas para contestar en clase:

9. Menciona cinco características del protestantismo posdenominacional según Berg y Pretiz.

10. ¿Cuáles son los "rostros" del protestantismo latinoamericano según José Míguez Bonino?

11. ¿Quién dijo: "Los evangélicos deben considerarse como un subgrupo de los pentecostales, en vez de a la inversa"?

12. En estos años, el ritmo del crecimiento evangélico ha sido constante y en algunos lugares ha tenido un carácter explosivo (CIERTO – FALSO).

13. Menciona las causas que explican la creciente participación de los pueblos originarios en el protestantismo evangélico.

14. ¿Qué se entiende por "puentes redentivos" en relación con la evangelización de los pueblos originarios?

Preguntas para contestar en clase:

15. Presenta algunos indicadores de una creciente participación de las mujeres en el testimonio evangélico en el continente.

16. Según el autor, los evangélicos latinoamericanos se están comprometiendo cada vez más en procesos transformacionales (CIERTO – FALSO).

17. ¿Qué dos líneas de movilización social evangélica señala Hilario Wynarczyk?

18. Según Wynarczyk, ¿por cuáles cuatro momentos ha pasado el reclamo evangélico por igualdad religiosa?

19. Los evangélicos latinoamericanos se muestran cada vez más interesados en participar en política (CIERTO – FALSO).

20. ¿Qué se entiende por "iglesia de la ciudad"?

Preguntas para contestar en clase:

21. ¿Cómo describe Carlos Mraida el papel de los consejos pastorales en las ciudades?

22. ¿Cómo describe Carlos Mraida el desarrollo de ministerios apostólicos?

23. ¿Qué es una mega-iglesia?

24. ¿Qué se entiende por “iglesia posdenominacional”?

25. Presentar algunos ejemplos, preferentemente en tu país, de grandes concentraciones populares evangélicas en los últimos veinte años.

EL CRISTIANISMO EN LAS AMERICAS

Después de las Islas Británicas probablemente el Canadá ocupa el principal lugar en el Commonwealth y, como es natural la Iglesia Anglicana ocupa un lugar de eminencia en el Canadá. Pero hay también allí grandes iglesias no-anglicanas. Entre la población de habla francesa, la Iglesia Católica ocupa el principal lugar. Entre las iglesias libres el suceso más importante en el presente siglo fué la creación de la Iglesia Unida del Canadá. Esta iglesia, formada en 1925, se compone de metodistas, congregacionalistas y presbiterianos y ocupa una posición de prestigio e influencia en la vida de la nación. De especial importancia ha sido la producción de una liturgia para la Iglesia Unida que es una de las mejores contribuciones en este terreno en el corriente siglo.

En los Estados Unidos de América, el protestantismo continúa siendo la tradición religiosa principal, contando en sus filas a mediados del siglo unos sesenta millones de feligreses. La Iglesia Católica Romana tiene aproximadamente la mitad de este número, si se incluyen todos los niños bautizados, y habrá unos cinco millones de judíos y un millón de ortodoxos. De las distintas denominaciones protestantes, las iglesias mayores son la metodista con unos diez millones y la Conveción Bautista del Sur con casi nueve millones.

Después de la primera guerra mundial la mayoría de las iglesias protestantes sufrieron, en diversas maneras y grados, los efectos de la controversia entre los "fundamentalistas" y los "modernistas". La controversia giraba en torno a la nueva crítica de la Biblia, la teología liberal, el lugar de las teorías científicas como la de la evolución, y otros puntos discutibles.

En algunos casos, toda una denominación tendía a inclinarse por una de las tendencias: p. ejem., los unitarios y buena parte de los congregacionalistas seguían la orientación liberal, y los bautistas del sur, la "Iglesia de Cristo" y muchas de las sectas menores tomaron la posición fundamentalista. En otros casos hubo divisiones en una misma iglesia. En general, las iglesias en el norte eran más liberales que las del sur. Para mediados del siglo todavía se notaban estas tendencias, pero el planteamiento de la controversia había cambiado y la posición fundamentalista se había visto en la necesidad de ceder terreno en cuanto a muchos de los puntos discutidos en el año 1920.

A través del siglo XX se notaba un avance en la educación religiosa en las iglesias. Nuevos y mejores materiales, mejor preparación de los dirigentes laicos y los frutos positivos de las escuelas dominicales, sirvieron para fortalecer la posición de la educación en el programa de la iglesia. Después de la primera guerra mundial se notó una creciente preocupación por los problemas sociales, económicos y políticos. Las principales iglesias crearon consejos sociales para la orientación de su feligresía en su pensamiento sobre problemas como las relaciones raciales, el problema de la guerra, el alcoholismo, la delincuencia juvenil, el hogar, etc. En las campañas electorales se notaba la influencia de esta conciencia social de las iglesias.

Algunos movimientos religiosos nuevos aparecieron en esta época, especialmente durante la gran crisis económica, y algunas denominaciones cristianas crecían notablemente, pero a mediados del siglo, las principales denominaciones eran las mismas que ocupaban los primeros lugares a comienzos del siglo.

Durante y después de la segunda guerra mundial hubo un nuevo interés en la evangelización, que se expresó en dos formas. Primeranente, hubo grandes campañas de carácter interdenominacional que reunían miles de personas en grandes reuniones. En segundo lugar, las iglesias desarrollaron una gran actividad de visitación por parte de los laicos. El resultado de estos esfuerzos, unido a las demás actividades de las iglesias, fué que el porcentaje de la población afiliada a alguna iglesia llegó al 60 % —el más alto porcentaje en la historia de la nación.

Simultáneamente con el aumento en la feligresía de las iglesias, se notaban otros cambios en la conducta del pueblo. El aumento en el número de divorcios, el problema de la delincuencia juvenil, la creciente secularización del día de domingo y de las fiestas religiosas, y la poca influencia de muchas iglesias entre las masas de los obreros del país, todo esto preocupaba profundamente a los dirigentes religiosos.

En cuanto al ambiente teológico de la época, se advertía en los Estados Unidos un movimiento similar al de Europa: un nuevo interés en la teología, una mayor preocupación por una teología bíblica, y un creciente afán por redescubrir los valores de la teología de la Reforma.

Pero en general se puede decir que el nuevo rumbo teológico se hizo sin perder las preocupaciones sociales. Al contrario, el personaje más destacado en la escena teológica americana, Reinhold Niebuhr, profesor en el Seminario Unión de Nueva York, no solamente marcó rumbos teológicos nuevos, sino aumentó la pasión social de las iglesias e hizo que los principios sociales cristianos tuvieran una influencia aún en círculos normalmente seculares.

La neo-ortodoxia americana no llegó a los extremos de la europea, y el liberalismo de antes conservó un lugar de influencia, cosa que facilita la tarea ya emprendida por varios teólogos después de la segunda guerra mundial: la creación de un neo-liberalismo.

A través del período, se nota una mayor preocupación por la preparación de los pastores y una constante evolución en los seminarios dedicados a este fin. La creación de la Asociación Americana de Escuelas Teológicas, fundada en 1918, ha sido un gran estímulo para la elevación de los niveles académicos de los seminarios. La producción de literatura teológica y la publicación de traducciones de las principales obras extranjeras hizo que la literatura teológica y religiosa fuera muy enriquecida en el siglo XX.

En 1950 se creó el Concilio Nacional de Iglesias de Cristo, uniendo en un solo organismo al Concilio Federal de Iglesias (p. 588), la Conferencia Misionera de Norteamérica (p. 588), el Concilio Internacional de Educación Religiosa y otras entidades interdenominacionales. Esta nueva organización simboliza el alto grado de conciencia de unidad que en forma creciente caracteriza el protestantismo norteamericano.

En América Latina la Iglesia Católica Romana era, nominalmente a lo menos, la iglesia de la inmensa mayoría de las repúblicas latinoamericanas. En algunos países está establecida oficialmente como la "iglesia del estado"; en otros hay separación absoluta entre iglesia y estado. Pero aunque tradicionalmente los pueblos latinoamericanos son católicos, la verdad es que la influencia católica es superficial o inexistente en grandes sectores de la población. Tan grande es el problema del "vacío espiritual" en América Latina que muchas congregaciones católicas de Europa, (p. ej. la de don Bosco, la de don Orione, etc.) han establecido obras misioneras en casi todo el continente, y los "Maryknoll Fathers", de la Iglesia Católica norteamericana, también tienen obra misionera en este continente. En el curso del siglo la Acción Católica se ha hecho fuerte en muchos países y ha sido una de las armas más eficaces para el avance de la Iglesia.

Políticamente la Iglesia Católica generalmente se ha encontrado aliada con los partidos conservadores, y en repetidas ocasiones ha dado su apoyo a los dictadores. Estas alianzas políticas han desprestigiado a la iglesia en los círculos liberales y en la mayoría de los movimientos sindicales. A mediados del siglo XX persiste el problema de la escasez de sacerdotes y la necesidad de depender especialmente de España, Portugal e Italia para una buena parte de los sacerdotes que sirven en América Latina.

El protestantismo tuvo sus principios en América Latina en la primera mitad del siglo XIX. Primeramente los cultos evangélicos se celebraban en idiomas extranjeros y los misioneros se dedicaban principalmente a servir a las comunidades extranjeras emigradas a América Latina. Pero en la segunda mitad del siglo la obra evangélica se fortaleció, y aparecieron numerosos grupos que celebraban sus cultos en español o portugués. Al comienzo del siglo XX el protestantismo estaba bastante extendido geográficamente, pero todavía reducido en cuanto a números; pero esta situación iba cambiando rápidamente en la primera mitad del siglo.

El aumento en números e influencia de los evangélicos en este siglo ha sido notable. Grandes instituciones educacionales protestantes existen en casi todos los países, distinguidos personajes de la iglesia evangélica han sido reconocidos y condecorados por su contribución al progreso de sus respectivos países, las iglesias evangélicas tomaron su lugar en los movimientos protestantes mundiales; y concilios nacionales y regionales dieron orientación a la obra de las iglesias y expresión a la profunda conciencia de unidad que caracteriza a los evangélicos latinoamericanos.

Un amplio programa de publicaciones de toda índole no solamente proveyó a las iglesias de la literatura que necesitaban, sino hizo saber al mundo no-evangélico el carácter y mensaje del protestantismo. En algunos países los evangélicos sufrieron persecuciones; en otros hubo limitaciones y restricciones; mientras en otros gozaron de absoluta libertad de culto. A mediados del siglo el número de evangélicos pasa los cuatro millones y su influencia llega a otros muchos.

Especialmente en Brasil el movimiento evangélico ha llegado a tener grandes proporciones. En la producción de obras teológicas originales, en el desarrollo de nuevas formas de liturgia, y en las múltiples actividades de las iglesias, se hace evidente que el movimiento cristiano evangélico ha echado raíces en la cultura latinoamericana, y es ahora un movimiento autóctono que hará una importante contribución al futuro desarrollo espiritual del continente.

Por tanto, al Rey de los siglos, al inmortal, invisible y único Dios, sean la honra y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

1 Timoteo 1:17 RVR 1960

Gracias