

La historiografía protestante y sus conflictos¹

Norman Rubén Amestoy
(Argentina)

El protestantismo histórico rioplatense reúne un conglomerado denominacional extenso, pero cuantitativamente poco significativo. Es un fenómeno religioso minoritario y carente de gran legitimación religiosa. Para autoafirmarse y cobrar identidad, estas asociaciones religiosas se establecieron en conflicto con la fuerza hegemónica del campo religioso latinoamericano, el catolicismo romano.

En poco más de un siglo y medio de presencia en el Río de la Plata, el protestantismo ha establecido un vínculo nada desdeñable y hasta cuidadoso con su singular historia. Este rasgo ha sido señalado por Jean-Pierre Bastian como una de las cualidades de aquella primera intelectualidad disidente. En los albores de su inserción el protestantismo procuró armonizar su cosmovisión y sus valores con la formación de la cultura y la historia liberal moderna a la vez que impulsó una verdadera «religión cívica» entre su membresía.²

Sin embargo, en los últimos cuarenta años, todo parecería indicar que aquella ligazón con la historia y hasta la significación de la «memoria del pasado» han sufrido una fuerte devaluación. Con todo es menester señalar los trabajos de toda una generación de pastores de la «vieja guardia» preocupados en rescatar anécdotas, hechos e historias, entre los cuales se destaca la valiosa obra de Daniel Monti a fines de la década del sesenta.³

La verificación de esta «amnesia histórica» en los últimos cuarenta años encuentra sustento en el estado de los archivos denominacionales, la destrucción sistemática de fuentes primarias fundamentales, la ignorancia del protestante medio acerca de la historia de su propia confesión y la limitada producción histórica.

Lejos estamos de aquellos tiempos en que los pastores como parte de su ministerio, se constituían en historiadores o al menos en «celosos guardianes» de los documentos eclesiales.⁴ Basta echar una mirada atenta a la publicación del sesquicentenario metodista

¹ Este artículo apareció publicado en el *Boletín Teológico*, FTL, Año 26, N° 54, junio de 1994 y es una versión original de la investigación acerca de la "Difusión y cultura protestante en el Uruguay; 1857-1920". Dicha tesis se enmarca en el programa de postgrado del Instituto Evangélico Superior de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires, con el apoyo de Zending en Werelddiakonaat (Holanda).

² Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México; 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, México, 1989, Pp. 143-171.

³ Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata*, La Aurora, Buenos Aires, 1969. Además cf. *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*, La Aurora, Buenos Aires, 1976. Acerca de la "vieja guardia" de pastores protestantes cabe recordarlos ensayos de Adam F. Sosa, Ismael A. Vago, Luis Villalpando, Jonás Villaverde, Sante U. Barbieri, Ernesto Tron y Jorge P. Howard. Dentro de este grupo hay que mencionar también la iniciativa de pastores bautistas como Juan Varetto, Santiago Canclini y la prolífica producción de su hijo Arnoldo Canclini. Todos ellos formaron parte de una generación que en su formación e ideología fueron anteriores al fenómeno que pasamos a analizar. Es importante realizar esta precisión, ya que se da el caso de que obras suyas aparecieron durante el período histórico que pesquisamos. Debo esta formulación principalmente al profesor José Míguez Bonino.

⁴ Un buen renejo de esta afirmación es el trabajo ejemplar realizado por el *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*. Pastores e historiadores no profesionales desarrollaron esta publicación, aunque fue paradigmáticamente discontinuada en la década de los sesenta.

argentino para percibir el bajo perfil de las crónicas históricas, en muchos casos, mal disimulados «refritos» de los estudios de D. Monti y Alberto G. Tallon ¡cuya obra data de 1936!⁵. Otra variable de análisis que podría servir para corroborar el abandono de la historia sería investigar el estado de los registros congregacionales y el modo en que se han incorporado los datos en nuestro período crítico. La intuición nos dice que sin grandes sorpresas nos veremos enfrentados en la mayoría de los casos a la desidia y la negligencia.

Frente a este cuadro, quizás más urgente que describir sea intentar dilucidar cuáles son los motivos de este reciente desinterés y cuáles las hipótesis explicativas que nos ayudarían a comprender la «opción por el olvido» del pasado. En este artículo además de estos interrogantes quisiera ensayar algunas respuestas para otras preguntas que se relacionan.

Nuestra hipótesis, si es verificable, ¿estaría señalándonos una ruptura en la mentalidad protestante? ¿Qué relación guarda esta mutación con el desarrollo de la historiografía protestante reciente? ¿Cuáles son los cambios más relevantes que esta está experimentando?

El caso francés

Si prestamos atención a la situación de la historiografía protestante francesa y en especial a las hipótesis de Jean Carbonnier y los matices propuestos por Jean Bauberot en un artículo reciente, quizás encontremos aportes significativos a nuestros interrogantes.⁶

Para Carbonnier, el protestantismo francés también estableció una fecunda correlación con la historia, sirviendo esta de ámbito para el diálogo entre la seriedad intelectual y las vivencias de lo espiritual. La historia funcionó en alguna medida como «exhortadora» en la tarea pastoral. Sin embargo, durante la década de los treinta, el protestantismo habría comenzado a rechazar su propia historia, al punto que los historiadores son «...tanto o más no protestantes que protestantes»⁷

La responsabilidad del rechazo, según el autor, es adjudicable tanto al pensamiento de Karl Barth como a los avances de la experiencia ecuménica. Para analizar los cargos contra el barthismo es menester prestar atención a la teología de la historia. En este punto se nos recuerda que Barth se remonta a los tiempos originales de la Reforma para extraer de aquella profunda cantera los principios fundantes y efectuar una «reactualización» de la teología calvinista.⁸ Sin embargo, según estos intelectuales esta perspectiva sólo exaltaba dos polos históricos: por un lado, la edad de oro del siglo XVI reformado; por el otro, la

⁵ *El Estandarte Evangélico, 150 años anunciando lo que Cristo anunció; 1836-1986*, Buenos Aires, 1989; Además cf. Alberto G. Tallon, *Historia del metodismo en el Río de la Plata; 1836-1936*, Imp. Metodista, Buenos Aires, 1936.

⁶ Jean Bauberot, *Le Protestantisme Français et son Historiographie*, Archives de Sciences Sociales des Religions, París. Además la obra de Jean Carbonnier, *Coligny*. Una traducción al castellano apareció en *Sociedad y Religión* 5, diciembre de 1987, Pp. 54-65.

⁷ Carbonnier, *op. cit.*, p. 19.

⁸ La teología de Barth ha recibido diversas denominaciones. Además de catalogársela como una teología de la «crisis» o teología dialéctica, ha recibido el nombre de teología neorreformista por el redescubrimiento de Lutero en la tradición ritscheliana. En este sentido, cf. Paul Tillich, *Pensamiento cristiano y cultura en occidente: de la Ilustración a nuestros días*, La Aurora, Buenos Aires, 1976, pp. 559 ss.

relectura propiciada por el barthismo. Mientras tanto los siglos XVII-XIX con la teología ortodoxa, el pietismo, el racionalismo y la teología liberal eran, bajo esta óptica, como un interregno en el pensamiento protestante, desvalorizándose los diversos aportes realizados durante dicho período.

Con todo, la difusión del barthismo se dio en el contexto de secularización característico de los primeros decenios del siglo XX. Este proceso, cabe recordar, significó la pérdida de vigencia de lo tradicional, y la manifestación de una más amplia madurez humana expresada en la «mayoría de edad» y el reclamo de una mayor autonomía en la toma de decisiones. En este marco, la incidencia del fenómeno religioso quedó relegada y acotada a ámbitos cada vez más limitados, mientras las articulaciones teológicas existentes no alcanzaban a dar una respuesta cabal a los desafíos de la secularización.

Por otra parte, sobre el protestantismo histórico pesaba la crítica de haberse establecido en vinculación con las «sociedades de cristiandad» una vez concluida la Reforma del siglo XVI y haber mantenido el mismo modelo de relación iglesia-sociedad que la cultura religiosa medieval. La acusación se profundizaba al analizar el establecimiento del protestantismo como religión oficial en los estados nacionales recién constituidos (fundamentalmente sajones), y el haber contribuido a la creación de una subcultura protestante que adolecía de las mismas contradicciones y problemas sociales del mundo moderno en que se hallaba inserta. Todo los indicios señalaban que el protestantismo se había acomodado con demasiada celeridad al fenómeno de la secularización a través del neoprottestantismo de los siglos XVIII y XIX. En esta dirección, el esfuerzo de Barth, según el autor, apuntaba a brindar una respuesta a la crisis de la secularización, es decir, no sólo a la crisis de las «formas» que había que recalibrar, sino a la falta de reconocimiento del accionar divino en el devenir histórico.⁹

El clima de confrontación teológica favoreció la superación de la *historia testimonial*, pues según Bauberot generó «un cierto rechazo de una historia del protestantismo popularizada bajo una forma más o menos apologética centrada en la exaltación de los ‘grandes antepasados’, ‘héroes de la fe’, ‘mártires de las persecuciones’»¹⁰. otro lado, para el autor, además de las mutaciones internas del protestantismo en la sociedad global, la pérdida de ciertos «dominios protestantes» y la disminución del peso del factor religioso, es menester destacar cómo «la emergencia de un clima ecuménico contribuida, sin duda, a hacer obsoleta esta visión de la historia protestante durante mucho tiempo reactualizada por los antagonismos intercomunitarios».¹¹

Sin adoptar estas afirmaciones de manera acrítica, trasladando mecánicamente las explicaciones o procediendo a extrapolar las respuestas del caso francés, nos parecen de gran estímulo para analizar las evoluciones del pensamiento histórico latinoamericano.

La primera reacción frente a los argumentos de los historiadores franceses es la defensa del propio pensamiento barthiano. A nuestro entender, la versión francesa del barthismo, y

⁹ *Ibid.*, p. 566. El autor refiriéndose a la crisis afirma: "Elevó esta crisis determinada que sucede en un momento dado de la historia a una crisis universal de la relación entre lo eterno y lo temporal. La crisis siempre es la crisis de lo temporal en el poder de lo eterno".

¹⁰ *Op. cit.*, p. 55.

¹¹ *Idem.*

no la propia comprensión desarrollada por el teólogo suizo, condiciona la percepción de estos intelectuales acerca del proceso histórico de la teología en la conceptualización de Barth. La versión francesa tuvo características propias que es necesario reconocer, como, por ejemplo, una especie de «fundamentalismo» doctrinal que corresponde más bien a un renacimiento escolástico calvinista que a Barth. En ese barthismo a la francesa es claro el intento por descalificar como inútil todo lo acontecido en lo teológico entre los reformadores y Barth, pero difícilmente pueda decirse lo mismo de Barth o la limitada recepción del teólogo en la Suiza de habla alemana.¹²

En recientes trabajos se ha señalado la influencia de la teología barthiana en América Latina y muy especialmente en el Río de la Plata.¹³ La apertura a esta corriente se dio junto a la de otros teólogos europeos y norteamericanos, tales como Emil Brunner, Reinhold Niebuhr y Rudolf Bultmann, en momentos en que la teología liberal manifestaba una crisis de respuestas. La revista *Cuadernos de teología* en 1956 dedicó todo un número a difundir el pensamiento de Barth en el Río de la Plata. El teólogo uruguayo Emilio Castro, por su parte, se convirtió en uno de los discípulos y propagandistas más destacados, con su artículo «La situación teológica en América Latina y la teología de Karl Barth».¹⁴

Según Beatriz Melano de Couch, en este trabajo el autor

...puntualiza que fue Miguel de Unamuno, el filósofo español, quien descubrió a Barth para el mundo hispano, mencionándolo en sus artículos y otras publicaciones que llegaron a América Latina. También Barth es conocido debido a la famosa revista filosófica española *Revista de Occidente*, que circuló entre las publicaciones de estudiantes universitarios de Ortega y Gasset, quien comenta sobre Barth, así como mediante la revista de filosofía evangélica *Luminar*, de México, quien en 1938 (!) ya había descubierto al «nuevo teólogo».¹⁵

Si bien este testimonio intenta demostrar la extensión de la influencia como así también sus principales difusores, olvida señalar al más importante portador del pensamiento barthiano: el Movimiento Estudiantil Cristiano. Este, junto al movimiento ecuménico ligado a él, comenzó un proceso de formación de líderes a nivel latinoamericano desde La llegada de Valdo Galland en 1946 y el trabajo de Cesar Mota en Brasil. Para el Río de la Plata, además del influjo de Richard Shaull, esa es la cuna intelectual y el campo de trabajo de J. de Santa Ana, D. Arcaute, L. Conteris, R. Ríos y E. Castro. Basta prestar atención a las publicaciones del MEC de 1950 en adelante, del Centro de Estudios Cristianos (CEC) bajo la dirección de Julio de Santa Ana y Leopoldo Nilus, las publicaciones de la Unión Latinoamericana de Jóvenes Evangélicos (ULAJE) y la revista *Testimoniun*. De esa

¹² Debo principalmente la formulación de estas ideas a José Míguez Bonino.

¹³ Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990, p. 228. Además el autor al analizar la evolución de los exponentes de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) afirma: "La reflexión teológica pasó de la influencia de la teología dialéctica de Karl Barth (Julio de Santa Ana), a la teología de la revolución (Richard Shaull) y la teología de la liberación (Rubén Alves, Hugo Assmann, José Míguez Bonino).»

¹⁴ Emilio Castro, *Cuadernos de teología*, Buenos Aires, mayo de 1956.

¹⁵ Beatriz Melano de Couch, «Teología de la liberación y misión de la Iglesia en América Latina», *Cuadernos de teología* 4, Buenos Aires, 1985, p. 28.

manera también penetra como contracorriente en la Facultad Evangélica de Teología (FET). Según testimonios recogidos en esta institución hasta 1954 en el cuerpo docente no existían referentes barthianos a excepción de Foster Stockwell, que quizás era el único que había leído al teólogo.¹⁶

A nuestro entender, la influencia del barthismo se dio especialmente en tomo de los problemas hermenéuticos y la centralidad cristológica y no tanto en lo referente a la noción de la evolución histórica. Si esta evaluación es correcta, el diagnóstico del caso francés de Carbonnier sólo podría aceptarse de manera parcial en el contexto rioplatense.

Donde la interpretación de la historia aludida se hace presente es en el teólogo uruguayo Julio de Santa Ana y su libro *Protestantismo, cultura y sociedad*. Allí el autor despliega una teología de la historia de raigambre barthiana al analizar la crisis de la modernidad y los efectos producidos sobre un protestantismo más funcional al orden moderno, que coherente a las demandas de la revelación bíblica. Para Julio de Santa Ana, la recuperación del «teólogo protestante más eminente desde los tiempos de Calvino y Lutero»,¹⁷ encontraba justificada por el hecho de que Barth había propiciado un ajuste renovado sin precedentes con las fuentes escriturarias. Lo más notable, sin embargo, es la desvalorización teológica de los siglos transcurridos entre la reforma y el surgimiento de la neo-ortodoxia. En esta dirección afirmaba:

Ante la caducidad de las estructuras del mundo moderno, ante la agonía lenta — pero aún existente— de la cultura en que se zambulló el protestantismo desde fines del siglo XVII se imponía una superación de este desvío mediante el retorno a lo más perdurable de la fe cristiana: la vuelta a la Biblia...¹⁸

Esta perspectiva de ningún modo significaba la inexistencia de la producción teológica, sino que la elaboración desarrollada desde fines del siglo XVII significaba una *desviación* que desvirtuaba el mensaje de la reforma o lo que era peor el kerigma cristiano original. El «*aggiornamento vis a vis*» del protestantismo era según nuestro autor «el remedio menos aconsejable», ya que de este comportamiento se conocían sus incoherentes resultados.¹⁹

Como evaluación es posible considerar como hipótesis de trabajo que en el Río de la Plata existió una influencia barthiana. Esta a su vez se dio principalmente en la hermenéutica con la *doctrina de la Palabra* y también por la importancia dada a los asuntos cristológicos. Finalmente, la desvalorización del desarrollo teológico y la historia protestante también encuentra sus exponentes en nuestros países. Esto abre una yeta de análisis para futuras indagaciones. ¿Esta interpretación tuvo otros divulgadores además de Julio de Santa Ana? ¿Otros representantes del movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina fueron portadores de esta representación? ¿Cuál fue el grado de difusión alcanzado?

¹⁶ Entrevista al profesor José Miguez Bonino, 15 de diciembre de 1992. Según el entrevistado la aparición del barthismo se trató «de un cambio de la orientación teológica en varias direcciones. Emilio Castro comienza leyendo a Niebuhr, otros son atraídos por la ética social de Brunner y muchos más por la renovación bíblica de Suzanne de Dietrich, D. T. Niles, Newbigin, etc. (En realidad, creo que para muchos protestantes "la recuperación bíblica» fue un factor muy importante.)»

¹⁷ Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad*, La Aurora, Buenos Aires, 1970, p. 67.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ *Ibid.*, p.13.

Al preguntarse por el significado, Bauberot ve en el barthismo la «tendencia de todo movimiento contestatario y renovador a apelar a un pasado fundador contra el espesor de la historia que lo separa de ese pasado».²⁰ Esta actitud comporta una forma de autoafirmación y legitimación. En este sentido convendría preguntarnos si esta misma tendencia no se manifiesta en Julio de Santa Ana, el movimiento de ISAL y sus teólogos en el marco de lo que José Míguez Bonino ha dado en llamar el despertar de la «conciencia reflexiva», datada en la década de los sesenta.²¹

En lo referente a la responsabilidad del ecumenismo, la línea argumental parece más evidente. Resulta lógico que en el marco de una creciente afirmación y desarrollo de la «cuestión ecuménica» perdiera sentido el vínculo de los protestantes con su historia. En la búsqueda de la unidad era necesario —y conveniente— fortalecer el carácter cristiano antes que las especificidades denominacionales y los puntos de ruptura histórica. Poco útil, por lo menos a primera vista, resultaba reavivar viejas confrontaciones con el «jesuitismo», la «idolatría» y la «sacerdocracia», presentar listas de «mártires» o recordar las «persecuciones» sufridas en un contexto en que se busca propiciar un diálogo amplio pero, a la vez, cargado de sospechas y desconfianzas.²²

En cuanto a los efectos del ecumenismo en la «amnesia histórica» rioplatense consideramos que tuvo un papel relevante aunque no determinante. Su incidencia no afectó tan directamente el ámbito teológico como sí hizo en la adquisición de una nueva conciencia social. En este sentido, el ingreso de las iglesias de Asia y África al Consejo Mundial de Iglesias (CMI) favoreció la aparición de una renovación temática que incluía conceptos tales como desarrollo, nacionalismo, *nation building*, descolonización y anti-imperialismo. Las nuevas generaciones latinoamericanas inmediatamente retomarían estas nociones y las expresarían en ISAL.²³

Un enfoque desde la teoría de la dependencia

Examinando de modo comparativo el caso francés con el rioplatense, a nuestro modo de entender, si bien existen interesantes conexiones, la negación de la historia y la opción por el olvido en el protestantismo histórico se explican mejor desde un conjunto de ideas ligadas a la teoría de la dependencia, que desde el influjo del barthismo y la «cuestión ecuménica». En este sentido es interesante notar cómo, mientras en el caso francés la confrontación teológica abrió condiciones de posibilidad para la superación de la historia testimonial y apologética, en el Río de la Plata los sectores intelectuales del protestantismo histórico se identificaron con una idea conspirativa de la presencia protestante en el continente. Esta percepción desembocaría en el deterioro de los lazos con una historia que de antemano se sabía que sería la descripción de una cosmovisión religiosa y una iglesia legitimadora de la penetración y la dependencia económica y cultural norteamericana. ¿Qué sentido podía tener recordar o intentar demostrar con rigor científico lo que todos de un modo u otros «sabíamos» a priori? ¿Para qué abordar un pasado donde los misioneros estaban más cerca de las embajadas del imperio, que de los sectores populares? Fue así que

²⁰ *Op. cit.* p. 55.

²¹ Melano de Couch, *op. cit.* p. 30.

²² En el marco de una historia de las mentalidades sería muy interesante preguntarse acerca de la influencia del clima ecuménico sobre el régimen de familia y, en especial, sobre los matrimonios endogámicos tan significativos para algunas denominaciones protestantes.

²³ Entrevista a Míguez Bonino.

toda esta joven vanguardia intelectual no despertaría en su seno ninguna renovada vocación por la historia y ninguno de sus integrantes se animaría a escribir «otra historia» diferente de la testimonial y anecdótica que continué en manos de la «vieja guardia» de pastores.

El primero en hacer explícita la presencia de esta comprensión en las «vanguardias ideológicas» ligadas a los procesos revolucionarios ha sido Jean-Pierre Bastian. Según este autor, a partir de la década de los años 1960, y bajo la influencia de los análisis de la escuela sociológica de la dependencia, varios investigadores ligados a la vanguardia protestante ecuménica han considerado el fenómeno protestante de manera crítica. El protestantismo representa para ellos una ideología religiosa legitimadora de la penetración y dominación norteamericana que fortalece la dependencia económica y cultural ... Desde entonces esta interpretación que se entendía muy bien en el contexto de una lucha ideológica intra-protestante, ha sido retomada de manera acrítica por un sin número de ensayos sobre el tema.²⁴

En esta misma línea argumental resulta interesante retomar la obra de Julio de Santa Ana. En el capítulo segundo, analiza «El protestantismo y su situación en la cultura actual». El núcleo problemático se encuentra en la «conciencia de la crisis» en la que se ha desembocado por la confluencia de tres elementos: la bancarrota de las «cristiandades protestantes», el proceso de secularización y el estancamiento del movimiento misionero decimonónico. Cuando describe «El fracaso de las misiones», comprueba que si bien el siglo XIX fue algo así como la «*Great Century*» de la expansión del cristianismo, esta nueva vitalidad misionera se produjo junto con la expansión colonial. Esta situación, a su entender, condicionó la tarea del protestantismo sobre los países del tercer mundo, pues apareció como «imponiéndoles, junto con su predicación, una cultura que les era completamente ajena».²⁵

En el carácter exógeno radica la razón principal del fracaso, ya que era erróneo dirigir los esfuerzos misioneros a los pueblos no cristianos. Esto quedaría demostrado a medida que se llevaba a cabo la descolonización. Allí se puso en evidencia la debilidad institucional de las iglesias periféricas, que debieron continuar dependiendo de los cuadros y el sostenimiento que proveían las sociedades misioneras. En consecuencia, la evangelización realizada no fue más que un fenómeno de superficie sin una encarnación efectiva en las prácticas cotidianas y la cultura del hombre común convertido al protestantismo.

Además del carácter exógeno, Santa Ana exalta la utilización de una modalidad de «complot» por parte del protestantismo para hacer su ingreso al continente. «El movimiento evangélico en América Latina apareció como fuerza social por el fin del siglo XIX. Mediante el esfuerzo de los misioneros y *cierta presión diplomática* consiguió tener algún lugar en la sociedad latinoamericana»;²⁶ por otro lado, el aporte más significativo de la disidencia evangélica se dio en el campo educativo y del derecho «... en virtud de las relaciones que hablan establecido algunos evangélicos con importantes fuerzas del

²⁴ Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, p. 13.

²⁵ Santa Ana, *op. cit.*, p. 72.

²⁶ *Ibíd.*, p. 109. Itálicas mías.

liberalismo latinoamericano que militaban sobre todo en la masonería»²⁷.

Por lo que se desprende del texto, liberales, masones y protestantes concretan una críptica conspiración entre bambalinas, cuya finalidad no sería del todo clara. Según Jean-Pierre Bastian, las raíces históricas de esta conceptualización se remontan al orden monolítico y tradicional de la época colonial. Sin embargo, estas nociones se expresan a largo plazo y, por tanto, serían retomadas «por el catolicismo ultramontano decimonónico hoy día y por ideólogos que reducen las manifestaciones religiosas protestantes a las de ser el agente privilegiado de la penetración imperialista norteamericana»²⁸.

La valoración del protestantismo, dentro del marco de la teoría de la dependencia, se expresa en toda su tensión, conflictividad y sin caer en lecturas unilaterales en el Dr. José Míguez Bonino. En «Historia y misión», el autor da cuenta del cambio operado en las mentalidades protestantes a partir de la crisis del proyecto liberal. A su entender, esta trajo aparejada a continuación una crisis de identidad y proyecto misionero en los sectores conscientes del papel «ambiguo» que el protestantismo desempeñó en el contexto social latinoamericano. Según Míguez Bonino:

Durante la última década hemos tomado creciente conciencia de la ambigüedad de este proceso de cambio, consolidado en la segunda mitad del siglo pasado, mediante el cual los países latinoamericanos quedaron definitivamente ubicados en la periferia de la nueva configuración de poder económico y la órbita de poder político del capitalismo nortatlántico en su expansión imperialista. En otros términos, el protestantismo se nos aparece así, no en un sentido simplista y maquiavélico sino como la dimensión religiosa de un proyecto global, como parte del "pacto neocolonial"²⁹.

A diferencia de esta interpretación en la que se analizan críticamente el protestantismo y el proyecto liberal, y la funcionalidad de las sociedades protestantes se matiza dentro de su carácter «ambiguo», tenemos otras que de manera unilateral destacan la función de favorecer la penetración imperialista. Así, por ejemplo, para el Dr. Gerardo Viviers el protestantismo comenzó identificándose cada vez más con el *ethos* de los sectores medios y el proyecto liberal, hasta transformarse en un portador de un «Cristo de la cultura»³⁰. Siguiendo a Míguez Bonino percibe cómo en el movimiento misionero convivieron una corriente «liberal-culturalista» más inclinada a la promoción de proyectos de desarrollo, y una corriente «revivalista» de tipo conversionista. En el plano político y cultural difundieron el liberalismo³¹. A continuación el análisis toma un giro radical para centrarse en la comprensión de la ideología político-religiosa del *destino manifiesto*, ya que, según el autor, esta doctrina se halla en el «corazón del movimiento misionero, y hoy día sigue

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, p. 11.

²⁹ «Historia y Misión», *Raíces de la teología latinoamericana*, Pablo Richard, ed., DEI, San José, 1985, p.247.

³⁰ Gerardo Viviers, "Notas sobre el protestantismo, el proyecto de las clases medias y las clases populares», *Vida y Pensamiento*, vol. 3, n° 1-2, San José Costa Rica; 1983, p. 89.

³¹ Míguez Bonino, «Main Currents of Protestantism." *Integration of Man and Society in Latin America*, Samuel Shapiro, ed., University of Notre Dame Press, Indiana, 1967, p. 192.

estándolo en las así llamadas agencias misioneras “paraeclesiásticas”³²

A partir de este presupuesto explica el «papel mesiánico», el racismo e imperialismo que los dirigentes misioneros llevaron. Para demostrar la encarnación de los valores mencionados, Viviers analiza los discursos de uno de los máximos exponentes del movimiento misionero en el Río de la Plata, el pastor Thomas B. Wood. Bajo su punto de vista es posible verificar que «en general, los misioneros creían que la raza latina habla rechazado a Dios en la Reforma del siglo XVI, y que por esa razón Dios había elegido a los anglosajones».³³

A nuestro entender, es probable afirmar que la ideología del *destino manifiesto* marcó la labor misionera en América Latina. Como trasfondo, los estudios de Rubén Lores han abierto un fecundo campo de análisis para abordar en futuras indagaciones.³⁴ Sin embargo, nos parece excesivo sacar, con demasiada rapidez y poco soporte documental, conclusiones «racistas» e «imperialistas» del movimiento misionero en el Río de la Plata en la primera etapa de actividad.³⁵

No es el objeto de este trabajo reivindicar la figura de Wood o de una sociedad misionera en particular, pero, sin embargo, intentaremos aportar otras fuentes y reconstruir algunos itinerarios con el fin de justificar la necesidad de desarrollar rigurosas investigaciones que nos alejen, lo más posible, de incurrir en interpretaciones apresuradas. En esta dirección me permito discrepar con Viviers cuando ve en el vínculo entre la ideología del *destino manifiesto* y el movimiento misionero un hecho, que para nosotros permanece en el terreno de lo hipotético y en «hechos» que deberemos tomarnos el trabajo de establecer, demostrar e interpretar.

Es verdad que una representación mental negativa del catolicismo marcaba la empresa misionera en el Río de la Plata. Por otra parte, también es cierto que el sistema teológico protestante se fundaba en una visión de la historia que colocaba en las antípodas de su pensamiento el pasado colonial y la influencia española?³⁶ Finalmente, es correcto afirmar que el protestantismo a fin de justificar su presencia en América Latina invitaba a los funcionarios del Estado a establecer una perspectiva comparativa entre los efectos sociales que el protestantismo producía en los países angloamericanos y el catolicismo, en la *raza latina*.³⁷

Sin embargo, es menester prestar atención a la comprensión que tenían de su

³² Viviers, *op. cit.*, p. 85.

³³ *Ibid.*, p.84.

³⁴ Rubén Lores, «El destino manifiesto y la empresa misionera», *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*, DEI, San José, 1979, pp. 207-228.

³⁵ En la periodización de la primera etapa del movimiento misionero en el Río de la Plata colocamos como fecha de finalización del periodo al año 1930.

³⁶ Hemos desarrollado ampliamente este aspecto en otro trabajo. Cf. «Una vida nueva. La experiencia de la conversión en el Río de la Plata, siglo XIX», *Religión y sociedad* 1, Buenos Aires, 1992.

³⁷ Cabe recordar que este discurso no era restrictivo del protestantismo sino que también lo esgrimían los propios dirigentes nacionales liberales como Juan Bautista Alberdi, Domingo F. Sarmiento y José P. Varela en Uruguay.

«supremacía» para no caer en interpretaciones desfasadas. Para el agente de las Sociedades Bíblicas Andrés M. Milne, estrecho colaborador de Wood en Montevideo, «*la causa de las diferencias existentes entre la América Anglosajona y la América Latina ... no es cuestión de raza, sino de principios*. Precisamente, como lo declaró Sarmiento, con la Biblia en la mano y por la causa de la Biblia, los puritanos ingleses vinieron a América para fundar su patria, y en ese mismo poderoso estado tenemos la prueba de lo que hubiera sido [América Latina] puesta la misma clase de materiales»³⁸

De manera coincidente el Pastor Wood desde las páginas de *El Evangelista* buscaba evitar cualquier confusión sobre alguna supuesta superioridad racial anglosajona cuando decía:

Las naciones sajonas han dejado atrás á sus rivales no sólo en las conquistas de la guerra sino en las de la paz. De ahí muchos se han dado en creer que hay alguna particularidad en la raza misma que la destina al progreso más que ninguna otra. Rechazamos semejante idea ... Encontramos el secreto de ese régimen progresista y esa fé práctica, en el Evangelio de Jesucristo, depurado de los elementos corrompidos del papismo.³⁹

En cuanto al sesgo racista, en un estudio reciente Miguel Alba ha demostrado cómo durante la segunda superintendencia de Wood se desarrolló una de las obras misioneras más notorias entre «negros, mulatos y algunos desgraciados obreros» que ocupaban los conventillos del centro de Buenos Aires.⁴⁰ Del mismo modo, durante su ejercicio se fundó la *Asociación Protectora de Libertos*, institución que lucharla decididamente en pro de la abolición de la esclavitud en el Brasil.⁴¹ Estas referencias contribuyen a poner en entredicho el carácter *racista* del misionero en cuestión.⁴²

Retomando el artículo de Viviers, resulta interesante cómo el autor percibe al protestantismo bajo la misma óptica del ilustre líder socialista argentino Dr. Alfredo Palacios.

Para este era claro que «...tras los misioneros viene el comercio, y tras el comercio, la bandera de las innumerables estrellas, la bandera insaciable de estrellas». La identificación con esta percepción es total cuando más adelante afirma «El Dr. Palacios ciertamente no estaba equivocado al asociar la empresa misionera con la fuerza espiritual de la

³⁸ Inés Milne, *Desde el Cabo de Hornos hasta La Quiaca*, La Aurora, Buenos Aires, 1944, Pp. 148-149. Además A. Milne afirmaría en concordancia con lo ya expresado: «Uno no puede dejar de imaginarse cuán maravillosos habrían sido estos países si hubieran sido sus primeros colonizadores aquellos hombres temerosos de Dios. *Moralmente el español no es inferior a ningún otro*, cuando su carácter está moldeado por el poder transformador de la Biblia.» Itálicas mías.

³⁹ *El Evangelista*, t. II, n° 16,21 de diciembre de 1878, p. 125.

⁴⁰ Miguel Alba, *Difusión del protestantismo en la ciudad de Buenos Aires; 1870-1910. El caso metodista, Religión y sociedad* 1, Buenos Aires, 1992. Pp. 19-20.

⁴¹ La Asociación Protectora de Libertos fue creada 1888. Cf Actas de la Conferencia Anual Este de Sud América de la Iglesia Metodista Episcopal 1888.

⁴² Con referencia al itinerario liberal progresista de Wood, cf. José Piquinella, «Un astro en los cielos del continente: Dr. T. B. Wood », *Boletín metodista*, Uruguay, 1978.

dominación política y económica».⁴³

Hasta aquí la interpretación y las fuentes. Sin embargo, es revelador escudriñar una publicación como *La Nueva Democracia* para constatar el viraje de Palacios. En efectos, a sólo dos años de vertir los conceptos citados por Viviers, Palacios se transformarla en un asiduo colaborador de la revista editada en Nueva York.⁴⁴ Luego de un intercambio de opiniones con Gabriela Mistral invertirla su postura y, en 1927, la revista publicaba su «Mensaje a la juventud estudiantil y a la clase obrera de Norteamérica». En esta misiva, el líder socialista recuperaba «la gloriosa tradición liberadora de los Estados Unidos».⁴⁵

Conclusión

Con lo expuesto parece confirmarse nuestra hipótesis y la sostenida por Jean-Pierre Bastian. Con todo conviene preguntarse acerca de los antecedentes y primeros expositores de este tipo de interpretaciones.

Quizás para nuestra sorpresa sea curioso constatar que los que comenzaron a difundir estas ideas no fueron precisamente intelectuales y teóricos progresistas ligados a la crítica del imperialismo o precursores lejanos de la teología de la liberación. Por el contrario, los primeros propagandistas fueron intelectuales del catolicismo integral y el nacionalismo restaurador y autoritario que comenzó a difundirse con coherencia a comienzos de este siglo en el Río de la Plata.⁴⁶

Ya en un trabajo anterior hemos analizado las descalificaciones de las que fuera objeto William Morris y las Escuelas Evangélicas Argentinas⁴⁷. El argumento que usaban clérigos y laicos prominentes del catolicismo era reiterativo: las escuelas evangélicas brindaban una educación anticatólica y, por tanto, antiargentina; eran un elemento «exógeno» ya que favorecía la «anglonización» de la cultura nativa y «colonizaban» la conciencia de la niñez abandonada. Como consecuencia, era menester combatir esas «factorías» del imperialismo, pues alienaban el verdadero «ser nacional».⁴⁸

⁴³ Viviers, *op. cit.*, p. 87. Un dato sumamente esclarecedor para entender el origen de este tipo de interpretaciones es el hecho de que la cita de Palacios se extrajo de un libro del padre Camilo Crivelli titulado *Los protestantes y América Latina. Conferencias, acusaciones y respuestas*, Isola del Liri, Italia, 1931, p. 104. Crivelli entiende la obra misionera como parte de una invasión silenciosa y en alianza con el imperialismo norteamericano.

⁴⁴ Para analizar la conducta de Palacios y otros intelectuales latinoamericanos ligados a la revista *La Nueva Democracia*, ver el trabajo inédito de Carlos Mondragón «Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950».

⁴⁵ *La Nueva Democracia*, junio de 1927, p. 4. Para la polémica de Alfredo Palacios y Gabriela Mistral, cf. Claude Feli, «Panamericanismo e iberoamericanismo: un debate entre los intelectuales latinoamericanos», *La latinidad y su sentido en América Latina*, UNAM, México, 1986, p. 124. Agradezco el conocimiento de esta fuente a Carlos Mondragón.

⁴⁶ Cristian Buchrucker presenta un estudio muy esclarecedor para entender la mentalidad conspiradora de las corrientes mencionadas: *Nacionalismo y peronismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, esp. Pp. 19ss.

⁴⁷ Norman Rubén Amestoy, «El imaginario católico integral argentino. El rol del catolicismo en la cultura política», tesis inédita, ISEDET, Buenos Aires, 1991.

⁴⁸ Norman Rubén Amestoy, «Las Escuelas Evangélicas Argentinas; 1898-1910», Informe Secretaría de

Como bien lo ha demostrado Alberto Bozza, estos esbozos iniciales encontraron un lugar privilegiado para su desarrollo en parte de la historiografía revisionista que surgió en la década de los treinta. Para el autor, con los esfuerzos realizados por el *Instituto de Investigaciones históricas Juan Manuel de Rosas*, la historia accede al discurso de la «Gran Conspiración», por la cual se «imputa a ‘los judíos’ —también al izquierdismo, el liberalismo y la masonería— la encarnación de lo ajeno, lo extraño, el componente nocivo que agredía el ser nacional de los argentinos».⁴⁹

Frente a este marco interpretativo en sus expresiones latinoamericanas Jean-Pierre Bastian ha reaccionado a través de sus últimas obras. Estos trabajos que ya comentáramos oportunamente, se han transformado en una auténtica «bisagra» dentro de la historiografía protestante actual, dado que nos han abierto un nuevo paradigma basado en una actividad sensible a las ciencias sociales.⁵⁰ Este enfoque ha propiciado a la vez la búsqueda de nuevos temas, nuevos problemas y nuevos métodos. Historia de «ruptura», y sobre todo de ruptura conceptual ante la historia testimonial y anecdótica. Historia que busca «pensar...» la identidad protestante retomando conceptos estimulantes como el de las «sociedades de ideas» y el carácter endógeno del fenómeno disidente.

Retomando la célebre frase de Lucien Febvre, a nuestro modo de entender es necesario establecer en América Latina nuestros propios «combates por la historia». Una historia que deberá formularse con seriedad, rigurosidad, pasión y método dejando atrás la hagiografía que nada revisa y la demonología ideologizada que nada construye. Siguiendo a Jean Carbonnier se hace necesario articular una *nueva historia* desarrollada con rigor científico, pero que a la vez se torne en una «historia significativa» para el pueblo protestante que desconoce sus raíces.

Norman Rubén Amestoy. Argentino, Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). La tesis doctoral como becario de Zending en Werelddiakonaat (Holanda) versó acerca de “Difusión y Cultura Protestante en el Río de La Plata: el rol del metodismo en la génesis del Uruguay (1868-1904)”. Licenciado en Teología por el ISEDET con una tesis sobre “El Imaginario Católico Integral Argentino (1880 1910). El Rol del Catolicismo en la Cultura Política”. Profesor invitado de “Investigación histórica de la misión de la Iglesia en la sociedad”, de la Maestría en Ciencias de la Religión, en el Instituto Teológico FIET. Ha publicado artículos sobre Historia de la Iglesia en revistas especializadas de América Latina.

Publicado en www.teologos.com.ar (sección “historia”), en julio de 2009

Email: comentarios@teologos.com.ar

Investigaciones del ISEDET, Buenos Aires, 1990.

⁴⁹ A. Bozza, «¿Un asalto a la razón en la historiografía argentina?», *La ciudad futura*, Buenos Aires, 1991, p. 17. Además «El antisemitismo, la historia y el cólera de los dinosaurios» *La ciudad futura*, Buenos Aires, 1991, p. 25.

⁵⁰ Norman Rubén Amestoy, «Pensar el protestantismo en clave conceptualizante», *Cuadernos de teología*, Buenos Aires, 1991, vol. XI, n° 2, p. 52.