

PROTESTANTISMO Y PROCESO HISTÓRICO EN EL CONO SUR

Dr. René Padilla

Necesariamente el presente trabajo tiene que ser provisional. Por un lado, al tema que tenemos entre ambos no se le puede hacer justicia sin una investigación mucho más meticulosa que la nuestra del desarrollo social e histórico del protestantismo desde su llegada a América Latina hasta el momento actual. Por un lado, el campo de estudio del tema es amplio y multifacético, razón por la cual exige conocimientos mucho más vastos que los que yo poseo. Me limitaré, por lo tanto, a sugerir unas líneas para la reflexión sobre el tema, en la esperanza de que los presentes profundicen en él, con el concurso de todos.

A. La etapa inicial del protestantismo

La llegada del protestantismo a América Latina está vinculada con la expansión europea al Nuevo Mundo en el siglo XVI. En efecto, evidencia que, apenas quince años después de que los españoles conquistaron México, ya había en nuestro continente “comerciantes, viajeros y corsarios” que servían como activos difusores del cristianismo evangélico, razón por la cual se estableció el Santo Oficio de la Inquisición en Lima (1568), México (1571) y Cartagena de Indias (1510) (Báez-Camargo 1960:8). En ese mismo siglo se fundaron las primeras colonias protestantes y se construyeron los primeros templos en las Antillas, que –como afirma Jean-Pierre Bastián (1986:6): *“Bajo dominio británico, holandés, o danés fueron la cuna del protestantismo latinoamericano”*.

A partir del siglo XVI, sin embargo, el proceso de inserción del protestantismo en el continente sería largo, duro y penoso. Enfrentados por un catolicismo romano marcado por un persistente mimetismo islámico traído de la península ibérica, los protestantes se verían sujetos constantemente al abuso y la persecución por parte de la iglesia oficial. En vista de tales circunstancias, no hay que sorprenderse que su contribución a la vida de sus pueblos con frecuencia haya dejado mucho que desear. (Por supuesto, aparte de la oposición católica romana hay otros factores que han impedido a los evangélicos a cumplir con mayor eficacia su tarea social; por ejemplo, su divisionismo y su falta de sensibilidad histórica. El cuadro no es completo, sin embargo, si no se reconoce la dura lucha del catolicismo romano por mantener su posición hegemónica, y la consecuente represión antiprotestante).

En las primeras décadas del siglo XIX, el protestantismo se hizo presente en el Cono Sur mediante la distribución de la Biblia y la educación. En este contexto merece mención especial Diego (James) Thompson, evangélico escocés que llegó a Buenos Aires en octubre de 1818 con una doble misión: difundir la Biblia, en calidad de agente de la “Spanish Translation Society”, y promover el método lancasteriano de enseñanza mutua, como secretario de la “British and Foreign School Society” de Londres. El momento histórico no pudo haber sido más oportuno para su llegada: por un lado, con la revolución independentista el catolicismo había entrado en crisis y se respiraba un aire de libertad; por otro lado, los gobernantes estaban conscientes del déficit en la enseñanza popular, y deseosos de recibir la ayuda requerida para ampliar el sistema de educación primaria. No es de sorprenderse, por lo tanto, que el Cabildo lo nombrara “Director General de Escuelas, comprometiéndose a fundar una escuela modelo e instruir a los preceptores de las escuelas del Estado”, y que, antes de viajar a Chile en 1821, Thompson organizara siete escuelas, una para varones y una para niñas (Monti 1969:51). Es significativo que este gran pionero de la obra misionera en América Latina, y el primero en celebrar una reunión evangélica en Buenos Aires (en noviembre de 1820) haya sido premiado por el gobierno argentino con una carta de naturalización por su valioso aporte al país al comienzo mismo de su historia republicana.

La organización de las primeras iglesias protestantes en la región estuvo vinculada con el fenómeno de la inmigración. Así, por ejemplo, el origen de la iglesia anglicana en Argentina se remonta a 1925, año en que se inauguró en el centro de Buenos Aires una pequeña capilla, el primer lugar de culto protestante, que cinco años después sería reemplazada por la Iglesia Anglicana de San

Juan Bautista. Allí fungía como pastor el Rev. John Armstrong, capellán de la colectividad inglesa, dentro del marco de un acuerdo del gobierno argentino y el británico el derecho a practicar su religión. En esa misma época se organizaron la Iglesia Presbiteriana Escocesa (1835) y la Iglesia Luterana (1943). Para mediados del siglo ya se habían construido templos protestantes en Argentina, Chile y Uruguay.

Estas "iglesias del trasplante" concentraron su esfuerzo en la preservación y transmisión generacional de su cultura y dejaron de lado la tarea evangelizadora y misionera, lo cual contribuyó a su aislamiento y les evitó conflictos con el gobierno nacional. De una iglesia de inmigración definida por Christian Lative d'Épinay como "confesión protestante que sirve de ideología religiosa a un grupo de inmigrantes, y que cumple una función socio-cultural que fundamenta su 'etnia'" (citado por Villalpando 1970:17)- difícilmente se podía esperar una participación activa en la vida nacional. Sin embargo, todavía está por estudiarse la importancia que el aparato educativo montado por los protestantes tuvo por lo menos en Argentina, ya en la primera mitad del siglo XIX, no sólo para las colectividades extranjeras sino también para muchas familias criollas que, sin respetar las restricciones gubernamentales basadas en prejuicios religiosos, procuraban colocar a sus hijos en las escuelas protestantes (cf. Monti 1969:75-84).

B. El protestantismo y el proyecto liberal

En "Los disidentes: sociedades protestantes y revolución de México, 1872-1910", Jean-Pierre Bastián ha descrito con lujo de detalles la manera en que el liberalismo fomentó el "espíritu de asociación" y abrió espacio en la sociedad tradicional para la formación de un protestantismo enraizado en México. Para él, en su programa liberal mexicano estaba presente una suerte de "protestantismo cultural" que abonó el terreno para la predicación de los misioneros evangélicos. Los protestantes, por su parte, vieron en el liberalismo un medio para alcanzar la libertad religiosa por la vía del resquebrajamiento de la sociedad corporativa y patriarcal dominada por la Iglesia Católica Romana desde la época de la colonia. En vista de esto, brindaron al liberalismo su más decidido apoyo y se convirtieron en difusores de un civismo liberal radical.

En el Cono Sur todavía no se ha estudiado detenidamente la "alianza" del protestantismo con el liberalismo. Sin embargo, hay buena base para afirmar que en esta región la situación fue la misma que en la de México.

Por un lado, los intelectuales liberales en general consideran que la religión es necesaria por cuanto proporciona a la sociedad un marco de referencia moral indispensable para la convivencia humana. A la vez entienden que el catolicismo está identificado con una sociedad cerrada que sacraliza el Antiguo Régimen Autoritario, razón por la cual constituye en un obstáculo que hay que superar en aras de la libertad y la democracia. Consecuentemente, para debilitar al catolicismo como factor de poder verticalista y lograr una sociedad más abierta, favorecen la entrada del protestantismo, no porque les interese sus convicciones religiosas sino porque ven en él un valioso colaborador ideológico. En ningún momento piensan que el protestantismo sustituya al catolicismo como la religión mayoritaria. Lo que les interesa es superar el retraso social, cultural y material de sus naciones, -naciones dominadas por la religión católica- y apoyan a las misiones protestantes porque ven en la religión reformada un factor de cambio cuya efectividad ha sido comprobada en Inglaterra y Estados Unidos. En palabras de N. R. Amestoy:

"Los adalides de la organización nacional confiaban en los efectos sociales del protestantismo. Pensaban que la experiencia moral reformada contribuía a la creación de un espíritu de empresa, de ascesis profesional conciente, de la laboriosidad infatigable, metódicamente disciplinada y donde los productos del trabajo servirían no para el disfrute y el consumo sino para la inversión del capital" (1922a:476).

Por otro lado, los protestantes apoyan el proyecto liberal de democratización porque consideran que la ruptura del monopolio religioso católico romano y la consecuente libertad de conciencia y del culto son imprescindibles para la difusión del evangelio y el crecimiento de las iglesias evangélicas. Además ven en la actitud de los dirigentes liberales hacia las misiones protestantes la

posibilidad de hacer un aporte a la vida nacional. Consecuentemente, están dispuestos a involucrarse en la lucha ideológica en pro del establecimiento de una sociedad liberal.

Las obvias coincidencias entre liberales y protestantes los llevan a aliarse en su anticlericalismo y su búsqueda de una sociedad moderna al estilo de la sociedad angloamericana. No se trata, sin embargo, de una alianza incondicional ni mucho menos: se trata, más bien, de un acuerdo tácito coyuntural en que cada parte mantiene sus propios objetivos y un común optimismo respecto al futuro de una sociedad democrática donde la libertad de cada ciudadano es respetada.

En ningún campo se dio tanta colaboración entre liberales y protestantes como en el campo de la educación. De hecho, es probable que, aparte de la predicación del evangelio, la mayor contribución protestante en los países haya sido en este rubro. Basta recordar, por ejemplo, el "Colegio Inglés", fundado en 1860 por el pastor Guillermo Dampster Junior, por cuyas aulas pasaron muchos dirigentes del país, incluyendo un presidente, un vicepresidente, gobernadores, senadores, diputados y profesionales. Además como señala Monti:

"Cada colectividad protestante tuvo su escuela, fuera en ciudades, o en colonias... También las tuvieron las congregaciones religiosas no oficiales, como la creada por Teófilo Parvín, pastor de la iglesia presbiteriana norteamericana; y las fundadas o apoyadas por la iglesia metodista"

Evidentemente, gobernantes como Sarmiento y Alberdi en Argentina, y Varela en Uruguay concebían la educación como el medio ideal para contrarrestar los efectos del autoritarismo colonial y crear un sistema social con nuevos valores. Inspirados por tal convicción, supieron aprovechar el aporte que el protestantismo estaba en condiciones de hacer a su proyecto, desde la sociedad civil, no sólo con sus escuelas y colegios, sino mediante la formación de sociedades vecinales, asociaciones populares, clubes literarios, cooperadoras y bibliotecas públicas. Como afirma Amestoy: *"El protestantismo se integraba en las tareas de construir la nación"* (1922a:480), y lo hacía con el beneplácito de dirigentes políticos que compartían con los protestantes la visión de la educación como un instrumento de cambio social y modernización.

Un caso paradigmático de la intención de aprovechar la colaboración protestante para difundir valores modernos es el de Domingo F. Sarmiento, quien en 1868-1870 trajo un contingente de maestras evangélicas norteamericanas para introducir al país nuevos métodos pedagógicos que con el tiempo debían aplicarse en todo el país. Su lema era *"educar al soberano"* y para ello echó mano a personas cuya tradición fomentaba la enseñanza común y democrática no sólo por amor a la cultura sino por razones de fe entroncadas en la Reforma del siglo XVI.

Cabe destacara aquí el nombre de Juana Manso, a quien su biografía describe como la *"precursora de la cultura argentina, infatigable y valiente maestra, civiliza al pueblo, cooperando activamente en la hora de la reconstrucción nacional"* (Guaglianone 1968:9). En 1965 se abrazó la fe evangélica en el templo anglicano de la calle 25 de mayo y en ese mismo año, se hizo cargo de la revista Anales, órgano de Instrucción Pública fundado por Sarmiento desde el cual, la ilustre pedagoga lucharía por la educación común, las bibliotecas populares y la renovación pedagógica. Fue una incansable defensora de la emancipación y la ilustración de la mujer, fundadora de la primera biblioteca popular de la Provincia de Buenos Aires, promotora de la obra de Pestalozzi y Froëbel, conferencista, escritora y maestra de escuela. Convencida de que *"la verdadera prosperidad de un pueblo, como la verdadera nobleza de los individuos, está basada en la educación"* (Ibid., 47), se dedicó a la promoción de la educación común y mixta, sin distinción de clases ni de origen, y ejemplificó en su propia vida y obra la contribución del protestantismo a la construcción de la nación de acuerdo con los ideales del liberalismo, tales como la democracia y la libertad.

En la misma línea, los metodistas en Uruguay apoyaron decididamente la reforma de la educación auspiciada por J. P. Varela. En tiempos del ultramotano obispo de Montevideo Mariano Soler, quien denunciaba los peligros del liberalismo, la masonería y el protestantismo (todos ellos emparentados, según él, con el racionalismo y la Ilustración) (Dussel 1990:24-38), Cecilia Guelfi, subvencionada por la Sociedad Misionera Extranjera de Señoreas, logró constituir, entre 1877 y 1886, una cadena de nueve escuelas de barrios periféricos, las mismas que con el tiempo conformarían el Instituto Crandon. La misión de esas escuelas era formar "buenos hijos y buenos ciudadanos".

Este breve recuento de la contribución protestante a la educación de los sectores populares en el Cono Sur sería incompleto sin la mención de la admirable labor desarrollada a fines del siglo XIX por el pastor anglicano William Morris (1864-1932). Conmovido por el drama de los niños abandonados que (¡ya en su tiempo!) pululaban en las calles de Buenos Aires, dejó su exitosa carrera de empresario para dedicarse de lleno al servicio de la niñez. Con el apoyo de la South American Missionary Society de Inglaterra, en 1897 estableció en el barrio de Palermo (conocido en ese entonces como "Tierra del Fuego" por su abandono) una escuela para niños desamparados, con la cual inicio una impresionante red de escuelas, orfanatorios, comedores, bibliotecas populares, laboratorios, museos y campos de deportes (Monti 1969:197-199).

Las escuelas evangélicas, incluyendo las veintidós que dejó Morris cuando falleció, se distinguieron en general por el ejercicio de una pedagogía orientada a la formación intelectual, física, moral y espiritual de los educando, a la vez que por su atención a los sectores desatendidos tanto por el Consejo Nacional de Educación, como por la Iglesia Católica Romana.

En palabras de Amestoy:

"En las escuelas evangélicas argentinas regían los programas nacionales y se usaban los textos aprobados por el Consejo Nacional de Educación.

*Es decir, que los contenidos pedagógicos eran similares a los de las escuelas estatales. Las principales distinciones aparecían en torno a la incorporación de la Biblia como fuente de valores ético-culturales, pero sobre todo en la peculiar relectura histórica de los intelectuales protestantes de **La Reforma** se encargarían de desarrollar: la difusión de materiales inéditos que promovían la capacitación docente y el impulso de prácticas pedagógicas democráticas y participativas (1992b:17)*

Las escuelas evangélicas eran, pues, centros de educación integral y de desarrollo de una conciencia democrática, insertados en los sectores populares y al servicio de niños pobres como también de obreros sin formación técnica, adultos, analfabetos y mujeres sin instrucción formal.

Hoy, un siglo después de la constitución de ese extraordinario experimento pedagógico, nos haría mucho bien redescubrir su vigencia como un esfuerzo por democratizar y diversificar la educación a fin de que ésta responda a necesidades básicas de las grandes mayorías.

No es de sorprenderse que en una sociedad dominada por un estado oligárquico conservador y una iglesia celosa por mantener su posición hegemónica, las escuelas evangélicas fueran vistas como una amenaza y atacadas como "extranjerizantes". La obra de Morris, por ejemplo, fue objeto de duro hostigamiento, especialmente cuando el Congreso de la Nación, a pedido de Miguel Cané, votó un subsidio para ella. En respuesta, el apóstol de los niños pobres exigió "el estricto cumplimiento de la ley de educación obligatoria" en los siguientes términos:

"Tenemos que resolver que no toleramos más que la ley que obliga la educación de nuestros niños pobres sea burlada ni violada. Y si otros medios no fueran posibles, entonces habrá que reclamar positivamente la escuela popular gratuita para el niño pobre en primer lugar, siempre y con toda preferencia, y habría que decir a las clases de la alta sociedad y la sociedad media que sus niños tan privilegiados no puede ocupar la posición en la escuela común, que por derecho moral y por el espíritu y la intención de la ley pertenece al niño que más la necesita (citado por Amestoy 1992b:19).

Su defensa de la educación común y gratuita expresaba su honda compasión por los niños de los barrios pobres, pero su alegato a favor de ella estaba basado en razones jurídicas y sociales que les permitían reclamar al Estado el cumplimiento de sus deberes. En el plano de las motivaciones el factor determinante era su fe de raigambre bíblica; en el plano del alegato, sus convicciones democráticas que concordaban con las del liberalismo radical cuya gestión política había cuajado unos años antes, en 1884, en el decreto de la enseñanza laica y gratuita.

Dentro de la colaboración del protestantismo con el liberalismo en la búsqueda de una sociedad más abierta se inscribe también la destacada actuación de Pablo Besson, pastor suizo que

en 1884 fundó la primera iglesia bautista en Buenos Aires. Brillante polemista, luchó desde la prensa nacional y extranjera por las leyes laicas, el Registro Civil (que por entonces no existía en el país), la separación de la iglesia y el Estado, y la libertad de conciencia y de cultos. Para apreciar la importancia de su labor en el campo de las ideas hay que recordar que ese era el tiempo en que el catolicismo integralista, ante la posibilidad de perder el monopolio religioso del país, reforzaba los vínculos con la oligarquía conservadora y esgrimía, contra el "espíritu modernizador", los argumentos de la encíclica **Quanta Cura** y el **Syllabus** (catálogos de errores modernos) con cuya publicación, en 1864, había triunfado el ultramontanismo católico, antiliberal y antimoderno, de Pío IX (1864-1878). El modelo colonial de cristiandad estaba en crisis y, para defender sus intereses, el catolicismo optaba por una estrategia de confrontación con el liberalismo, la masonería, el socialismo y el protestantismo (Amestoy 1992b). en ese contexto cobra trascendencia la obra del misionero suizo en pro de los derechos civiles y especialmente de la libertad de conciencia en todos los órdenes.

C. El protestantismo ante el catolicismo integralista

Amestoy ha propuesto una hipótesis de trabajo que guarda estrecha relación con nuestro tema. Según ésta, la historia del protestantismo misionero en Argentina se divide en dos épocas. En la primera, hasta aproximadamente 1914, el protestantismo tenía una visión optimista, ya que vislumbraba la posibilidad de ejercer influencia en la construcción de un país liberal.

En la segunda, en contraste, se vio dominado por "la conciencia de fracaso", debido a la recatolización de las clases dirigentes, y abandonó su prédica de reforma social (1992a:473).

El mismo autor en otro trabajo (1992b), ha analizado los cambios que se produjeron en los sectores dirigentes hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. En resumen, la Iglesia Católica Romana, temerosa de que las reformas liberales las redujeran a un rol subalterno en la sociedad, reaccionó y logró una conciliación con el "liberalismo moderado" que, a su vez, se vio en la necesidad de una fuente de legitimidad para hacer frente al socialismo y a las presiones de las clases medias que anhelaban mayor participación en el poder. Tal conciliación resultó en la recatolización de las clases dirigentes, condicionadas por la ideología teológica que hacía de la catolicidad un aspecto constitutivo de la identidad nacional y rechazaba como antinacional todo lo que no estuviera en conformidad con ella. Todo esto sumado al aumento de inmigrantes católicos y el desarrollo de un impresionante aparato social y educativo para difundir la ideología de la cristiandad, se constituirían en un obstáculo infranqueable para las reformas sociales que habían suscitado el interés de los protestantes en tiempos pasados.

Bajo tales circunstancias, se cierne la sospecha sobre todo esfuerzo del protestantismo misionero, sea que se trate del trabajo social del Ejército de Salvación, o de las actividades deportivas y culturales de la Asociación Cristiana de Jóvenes, o de las escuelas fundadas por William Morris. Tales proyectos de servicio son vistos y delatados como expresiones religiosas del imperialismo británico e instrumentos de secularización que atentan contra la cultura nacional.

Ante las dificultades que plantea esta posición, los protestantes optan por la retirada. Del rastreo del órgano oficial de la iglesia metodista, **El Estandarte Evangélico**, de esa época, Amestoy infiere que "el mensaje gradualmente se espiritualiza y el discurso se sacraliza progresivamente" (1992a:496); los editoriales que antes apoyaban la secularización y laicización ahora ceden espacios a los temas teológicos desvinculados del proceso histórico.

Hace falta investigar la manera en que, a lo largo del siglo XX, el entorno socio-económico y político adverso al desarrollo de la obra evangélica ha repercutido en la actitud dominante en las iglesias protestantes hacia el evangelio y hacia su propio papel en la sociedad. La evidencia parece indicar, sin embargo, que el Estado oligárquico conservador, por la presión de la Iglesia Católica Romana que veía en las iglesias evangélicas una fuerza que le disputaba su autoridad en el "espacio" de la conciencia humana, logró neutralizar casi totalmente la influencia protestante en la vida pública. El típico discurso de las iglesias evangélicas sería entonces, en gran medida, una racionalización de las posturas abstencionistas a que se sentían obligadas por la oposición.

Esta lectura de la situación ratificada por lo que pasó con el pueblo evangélico en la época de Perón (1943-1955), respecto al cual Santiago Canclini, en su estudio del tema dice:

En el asunto religioso de los no católicos, y especialmente con los evangélicos, posiblemente la Iglesia Católica manejó al Estado llevándolo a tomar medidas prohibitivas. El hecho es que el precio del "maridaje" entre la Iglesia Católica y el Estado, evidente desde 1943 y mucho antes, y hasta unos meses antes de la caída del gobierno de Perón, fue pagado con la libertad religiosa, por la opresión y por muchas medidas restrictivas y de fuerza que se tomaron. (1972:10).

Tal vez la consecuencia más negativa de la alianza de la Iglesia Católica con el Estado conservador, sellada en las primeras décadas de nuestro siglo, haya sido la extrema concentración de las iglesias evangélicas en su crecimiento numérico. Esta preocupación será la nota dominante de la obra evangélica a lo largo del siglo XX.

C. El protestantismo en una encrucijada

En sus predicciones respecto al crecimiento de las iglesias evangélicas en la década del setenta, Read, Monterroso y Johnson calcularon que, al final de esa década, el protestantismo contaría con veintisiete millones de miembros (1969:835). Es posible que hoy el número de evangélicos en uno solo de los países latinoamericanos, el Brasil, se acerque a esa cifra.

Según se calcula actualmente hay entre cuarenta y cincuenta millones de protestantes en América Latina. La asombrosa expansión del movimiento evangélico, en general y del pentecostalismo, en particular, es cuestión de las tres últimas décadas. Es tan grande que en varios países supera por mucho el ritmo de crecimiento de la población, lo cual hace pensar que por primera vez en la historia del continente el protestantismo está dejando de ser una minoría insignificante. Desde este punto de vista se explica el cambio que se ha dado últimamente en la actitud de personas que hasta hace poco eran escépticas respecto a las posibilidades del protestantismo latinoamericano.

A la luz de lo dicho, no es de extrañar que "las sectas protestantes" se hayan constituido en motivo de honda preocupación para la jerarquía católico-romana. No podría ser de otra manera. Para una iglesia que ha tenido el monopolio religioso de nuestros pueblos por varios siglos, el avance de otras iglesias a duras penas puede significar otra cosa que no sea una "invasión" religioso-cultural que, como tal, pone en peligro no sólo la identidad religiosa de las mayorías sino su propia cultura.

Hay, sin embargo, otras maneras de entender el fenómeno. Desde la perspectiva de David Martin en **Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America (1990)**, por ejemplo, el protestantismo en nuestro continente no es simplemente el resultado de un imperialismo cultural con sede en Estados Unidos, como pretenden sus detractores, sino "un entusiasta protestantismo autónomo enraizado en las esperanzas de pobres latinoamericanos" (p.3). Esto no significa, por cierto que no exista relación alguna entre la exposición protestante y la cultura anglosajona: la relación existe, pero no en términos de un "imperialismo cultural" sino en los más sutiles que el autor analiza en la primera de las cinco partes de su libro, intitulada "Genealogías históricas y telón de fondo teórico". La expansión protestante, según él, tiene que interpretarse en el contexto del conflicto entre los ideales pacíficos del desarrollo personal y cultural, promovidos por ciertos tipos de protestantismo, y los ideales autoritarios propios del catolicismo ibérico. Tal conflicto parece estar resolviéndose a favor de los ideales pacíficos (y consecuentemente a favor del protestantismo) debido al rompimiento de la unidad de la iglesia y el Estado y entre la religión y la identidad personal, que caracteriza la sociedad latinoamericana hoy. En el siglo XVIII, en Inglaterra, el metodismo se abrió espacio y se construyó en una poderosa contracultura en una sociedad en que la Iglesia Anglicana era parte del **establishment**; posteriormente, en Estados Unidos, se convirtió en un factor decisivo en la conformación cultural de las colonias puritanas, en las cuales imprimió definitivamente su énfasis en la libertad individual y la responsabilidad personal, con la cual se consolidó la separación entre el Estado y la Iglesia. Lo que hoy tenemos en el pentecostalismo –dice Martin– es una reedición latinoamericana del metodismo angloamericano que, como su antecesor, puede interpretarse como un anticipo de libertad que inicialmente se realiza en la esfera religiosa pero que tiene la posibilidad de extenderse a toda la sociedad. El sistema autoritario y monopolizador

dominado por la Iglesia Católica Romana está desintegrándose; en los espacios de libertad que resultan del rompimiento del viejo sistema socio-religioso y cultural crece el protestantismo, atrayendo a millones de personas en busca de formas religiosas más participativas y menos dominadas por el poder jerárquico.

Los menos que puede decirse a favor de la tesis de Martin es que destaca correctamente los efectos negativos del autoritarismo católico-romano en este momento de la historia de nuestro pueblos. Un ejemplo actual de tales de efectos es la reciente renuncia de Leonardo Boff al sacerdocio, cansado del hostigamiento por parte del Vaticano a que se ha visto sujeto por un anhelo de libertad. Si algo es claro es que la iglesia de la nueva cristiandad -la iglesia que depende del apoyo del Estado para mantener su influencia pastoral y eclesial en la sociedad- está en crisis, y que para muchos latinoamericanos la crisis se resuelve por la transferencia a iglesias más participativas, iglesias donde se valora la experiencia personal y el compromiso individual.

El fantástico crecimiento numérico de las iglesias evangélicas, sin embargo, encierra ciertos peligros. Uno de ellos, tal vez el más obvio, es la superficialidad: las megaiglesias que hoy en muchas ciudades de América Latina están convirtiendo las salas de cine en templos corren el riesgo de institucionalizar una religiosidad popular protestante que tiene muy poco que ver con la fe evangélica de la cual da testimonio el Nuevo Testamento.

En relación directa con nuestro tema, David Stoll se pregunta si las gigantescas iglesias pentecostales del Brasil y el Cono Sur (especialmente en Chile) podrían constituirse en "*la base de una reforma social*", a lo cual responde: "la respuesta más segura y más probable es no" (1990:315). Luego añade:

En vista del quietismo de los evangélicos, se puede argumentar que pesan menos que los que sus números sugieren, Robinson Cavalcanti ha escrito sarcásticamente: "La falta de pertinencia del protestantismo llegó a tal punto que si el rapto ocurriera hoy, la sociedad brasileña demoraría una semana para notar que los creyentes ya no están allí" (Ibid.).

Hacia el final de su obra reformula la pregunta: "¿Es posible que el énfasis dualista, maniqueo, en la pureza, en la distinción radical entre el mundo pecaminoso y el bendito 'mas allá', se convierte en una fuerza política generadora?" (p. 330). En respuesta, propone tres posibilidades:

1. Una confrontación directa con el Estado basada en un cambio: de un énfasis en la redención a un énfasis en la transformación.
2. Un **establishment** evangélico con una base en la clase media, que logre imprimir sus normas en la vida nacional, lo cual resulte en una sociedad más abierta y participativa sin echar por tierra la vieja estructura de poder.
3. Que los evangélicos pierdan la oportunidad de constituirse en una verdadera fuerza de cambio social.

De las tres posibilidades, Stoll considera esta última como la más probable en vista del amargo sectarismo de tantos evangélicos, su evasión de una agenda política, y el aislamiento de los reformadores dentro de la reforma (p. 331).

Si algo es claro sobre la base del análisis de este autor es que el protestantismo actual, en el Cono Sur como en el resto de América Latina, está en una encrucijada en lo que atañe a su participación en el proceso histórico. Ahora que cuenta con el peso político y social que le dan los números, le es imposible evadir la pregunta respecto a cuál es el camino que debe tomar para ser fiel al Evangelio en su situación histórica concreta. En palabras de la Declaración de Quito surgida del reciente III Congreso Latinoamericano de Evangelización:

América Latina, en el momento actual, se puede caracterizar como un continente en crisis... Profundas divisiones sociales y raciales, en el campo y la ciudad, colocan a millones de hombres, mujeres, jóvenes y niños en condiciones de extrema pobreza, negándoles empleo, alimentación adecuada, vivienda, salud y educación, que hagan posible una vida humana digna.

La democracia puramente formal, la corrupción de las instituciones del Estado y las inadecuadas medidas económicas neoliberales muestran que el poder no está al servicio de toda la sociedad, especialmente de las mayorías empobrecidas. Los problemas de corrupción, deuda externa, narcotráfico, terrorismo, degradación moral en los distintos órdenes y desintegración de la familia también laceran a nuestros pueblos.

Ante la situación, nuestra conciencia cristiana no puede cerrar los ojos. El evangelio del Reino de Dios nos exhorta a la práctica de la justicia, consecuencia intrínseca del perdón y la reconciliación en Jesucristo. Nuestra fidelidad al llamado al evangelio demanda que asumamos la responsabilidad cristiana en las situaciones conflictivas de nuestro continente.

La proclamación de todo el evangelio nos compromete con un trabajo creativo para desarrollar más y mejores medios de participación en la sociedad. La certeza del triunfo final de Jesucristo garantizada por su resurrección nos anima a hacer aportes constructivos, aunque no resulten definitivos. Nuestro compromiso con Jesucristo como el único mediador de la paz de Dios fundamenta la convicción de su obra redentora es pertinente a todo conflicto y sufrimiento humano.

Bibliografía:

- Amestoy, Norman Rubén. Mentalidades misioneras protestantes, 500 años de cristianismo en Argentina. CEHILA / Centro Nueva Tierra, Buenos Aires. 1992a; Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura (1850-1910), el caso argentino, ponencia que será publicada próximamente en el Boletín Teológico de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires. (1992b).
- Bastián, Jean Pierre. Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México. 1872-1911. México : Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, 1989.
- Báez-Camargo, Gonzalo. Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica. México : Casa Unida de Publicaciones, 1960.
- Canclini, Santiago. Los evangélicos en el tiempo de Perón. Buenos Aires : Mundo Hispano, 1972.
- Dussel, Enrique. "Tensiones en el espacio religioso: masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)". En: Protestantes, liberales y francomasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX. Buenos Aires : La Aurora, 1969.
- Monti, Daniel P. Presencia del protestantismo en el Río de La Plata durante el siglo XIX. Buenos Aires : La Aurora, 1969.
- Padilla, René C., compilador. De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires : Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991.
- Read, William R., Monterroso, Victor M. y Johnson, Harmon A. Latin American Church Growth. Grand Rapids : Eerdmans, 1969. Hay traducción castellana: Avance evangélico en la América Latina. El Paso : Casa Bautista de Publicaciones, 1970.
- Stoll, David. Is Latin America Turning Protestant? The politics of Evangelical Growth. Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1990.
- Villapando, Waldo Luis, editor. Las Iglesias del trasplante: protestantismo de inmigración. Buenos Aires : Centro de Estudios Cristianos, 1970.

Reacciones y propuestas a la ponencia del Dr. René Padilla

Se afirma que la Educación Teológica necesita ser reformulada, no tanto en el aspecto cognoscitivo, sino en el práctico. La realidad demanda la formación de agentes que anuncien un evangelio completo e integral.

Esta demanda está convergiendo a una nueva teología más encarnada y real, la que a su vez, exige nuevos teólogos, que su formación no sea sólo la de la "biblioteca" sino en una práctica visible.

Debemos procurar que la Educación Teológica en nuestras instituciones se oriente a:

1. Rescatar nuestra identidad protestante y evangélica latinoamericana.
2. Preparar a nuestros líderes de modo tal que puedan guiar al pueblo de Dios a una presencia relevante en la sociedad, con una clara conciencia de la necesidad que ésta tiene de un cambio.
3. Formar a los líderes sólidamente en Biblia y teología, y en todas aquellas ciencias que les permitan obtener las herramientas para un profundo conocimiento de sociedad, a la que por lo menos, pastorean en parte.
4. Proponer la necesidad de una nueva hermenéutica, con un oído puesto en Dios y el otro en el pueblo.
5. Definir un perfil de teólogo pertinente con nuestra región, estudiando los cambios curriculares y su consiguiente aplicación.

Se observan seis peligros:

1. El de olvidar el impacto que el mismo evangelio produce cuando es expresado en su dimensión integral. Este aspecto está todavía presente en ciertas comunidades donde existe una obra social silenciosa y a veces desconocida.
2. En que el desafío social multiplique las ocasiones de mayor sectarismo, competencia de programas sociales, proliferación de proyectos institucionales.
3. El que las instituciones teológicas no reflejen ni en sus metodologías ni en su currículum, aspectos sociales además de los académicos.
4. El que se de el dualismo entre educación formal e informal.
5. El de confundir la oportunidad con el poder, y olvidar la dimensión del servicio real.
6. El que en lugar de "ser participativos", los evangélicos se vayan inclinando a modelos de autoritarismo.