



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 10

CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA

Bastian, Jean Pierre. "Sociedades protestantes y modernidad liberal (1808-1959). En *Historia del protestantismo en América Latina*, 97-155. México: CUPSA, 1990.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

SEGUNDA EPOCA:

**SOCIEDADES PROTESTANTES Y
MODERNIDAD LIBERAL
(1808-1959)**

Las revoluciones de Independencia que sacudieron a la América Latina española durante las tres primeras décadas del siglo XIX rompieron con el dominio español y tuvieron como consecuencia principal la irrupción de las nacionalidades en gestación. En todo el continente, las incipientes burguesías urbanas entraron en competencia las unas con las otras con el fin de delimitar el espacio geopolítico, desarrollando así, conflictos de intereses regionales que se prolongaron en las posiciones políticas opuestas de federalistas y centralistas a lo largo del siglo XIX. Las repúblicas independientes al nacer fueron inspiradas por los principios de igualdad, libertad y fraternidad forjados por las revoluciones francesa y norteamericana. Empero, aún mayor importancia tuvo la constitución liberal española de Cádiz (1812), en cuya elaboración participaron no pocos diputados latinoamericanos. Esta atracción por las posiciones del liberalismo español se explica en gran parte porque ofrecía un modelo político que se proponía reconciliar catolicismo y republicanism, manteniendo el catolicismo como religión de estado.¹ Frente a la heterogeneidad constitutiva de las sociedades latinoamericanas, las élites criollas que desconfiaban de las “naciones” indígenas vieron en el catolicismo romano la religión que permitía mantener y aún consolidar una hegemonía política potencialmente amenazada en su frágil conformación nacional. Por lo tanto, las repúblicas independientes se formaban sobre la base de un proyecto político ambiguo.

Por un lado, se buscaba romper el orden colonial caracterizado por el

¹ María Teresa Berrueto León, “Los representantes del clero americano en las Cortes de Cádiz, 1810-1814”, en *Comunio*, Sevilla, España, Vol. XX, Núm. 3, 1987, pp. 313-378.
María Teresa Berrueto León, *La participación americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, 326 pp.
Tulio Halperin Donghi, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 223-224.

Antiguo Régimen y su estructura política y social fundamentalmente monárquica y corporativa, y por otro lado, se intentaba levantar un nuevo orden político y social para el cual las constituciones nuevas reivindicaban el principio de la soberanía popular. De ahí, el nacimiento de una prensa periódica, vehículo de la opinión pública conformada por las facciones políticas en pugna, y también la realización de elecciones o de consultas electorales aún cuando éstas se limitaban al sufragio censatario y a las élites alfabetizadas de las ciudades. Además, este nuevo orden pretendía abrir las economías nacionales al comercio internacional y substituir el monopolio de España y Portugal por la competencia de las economías europeas y luego norteamericana en expansión.

Por otro lado, esta búsqueda de un orden republicano y de una apertura económica se encontraba frenada por los resabios del pasado colonial, entre ellos la esclavitud (que solo poco a poco se iría aboliendo), y ante todo la perduración de las estructuras corporativas, en particular las de las comunidades indígenas y de la iglesia católica. Si esta última había visto emigrar una parte importante de su clero español, ella no había perdido sus privilegios patrimoniales, en particular sus propiedades de mano muerta. Además este catolicismo, a pesar de su lazo estrecho con los antiguos colonizadores, estaba considerado como el guardián de las unidades nacionales aún precarias. De hecho, la iglesia católica era la única fuerza ideológica capaz de cohesionar las incipientes nacionalidades sometidas a potentes fuerzas centrifugas.

Por lo tanto, las primeras generaciones liberales independentistas fueron más atraídas por la idea de una reforma del catolicismo romano desde adentro que por una aplicación de los principios liberales en materia de tolerancia religiosa y libertad de culto y de conciencia. Ambos principios podían más bien fomentar fuerzas centrifugas. Los nuevos estados, pretendían apoyarse en naciones homogéneas y su única garantía de la nacionalidad era el catolicismo. Por esa razón, las nuevas constituciones se inspiraron más en la de Cádiz que en la francesa o en la norteamericana manteniendo así el catolicismo como religión de estado. Así sustituyeron el derecho de patronato colonial por un regalismo que buscaba someter la Iglesia al Estado, y a la vez conservaba los privilegios y el control plurisecular de la Iglesia sobre la sociedad civil. Las reformas de esta primera generación de liberales independentistas respecto a la religión se dieron en continuidad con las reformas borbónicas, colocando los nuevos estados latinoamericanos bajo el signo de una modernidad cristiana que se iba a forjar reformando a la iglesia católica desde adentro. Es en este contexto que surgió el interés de los gobiernos independentistas por la difusión de la Biblia (a cargo de agentes de las sociedades bíblicas inglesas y norteamericanas) y su tolerancia a dicha

actividad dentro de los estrictos límites de las constituciones en materia religiosa. La reforma del catolicismo colonial desde adentro no debía dar paso a la tolerancia religiosa ni menos a la libertad de cultos; más bien, esta acción reformadora debía fortalecer e incluso otorgar al catolicismo el lugar central que había tenido durante la Colonia, pero ahora como cimiento de las nacientes nacionalidades. Por eso no debe sorprendernos la amplia participación del clero criollo en las logias masónicas de los primeros años postindependentistas inspiradas en el liberalismo español que intentaba conciliar catolicismo y modernidad.

Cabe resaltar, como lo ha notado Halperin Donghi, que estas élites independientes criollas adherían a una imagen jerarquizada de la sociedad, imagen fundada "en el recelo a la ignorancia de las masas lo que excluye de ese primer liberalismo hispanoamericano todo motivo democrático".² Este detenimiento frente a las jerarquías corporativas se manifestó en el difícil camino que se tuvo que emprender para doblegar a la iglesia católica, cuya fuerza renacía con el transcurso de los años, tanto por las divisiones políticas entre élites criollas, como por la romanización creciente que fortalecía su autonomía frente al regalismo estatal.

Por lo tanto en materia religiosa, las independencias latinoamericanas no implicaron un cambio verdadero, sino más bien una continuidad con el catolicismo ilustrado. Ese catolicismo, a pesar de las salidas de sus élites españolas, se mostraba revigorizado por una romanización progresiva a partir del pontificado de Gregorio XVI (1831-1846) con la ampliación del sistema de las nunciaturas, la elevación a prelatura de clérigos latinoamericanos conservadores formados de preferencia en seminarios romanos, y la reactivación de las visitas episcopales *ad liminae*.³ Esta tendencia se aceleró con el pontificado de Pío IX (1846-1878) y el auge del ultramontanismo romano en contra de la modernidad liberal. En la medida en que esta autonomía creciente de la Iglesia Católica entraba en conflicto con la pretensión similar de los estados nacientes por controlar la sociedad civil, en particular a través de la escuela, la competencia entre ambas instancias significó a la larga el surgimiento de conflictos agudos. Estos se caracterizaron en la actuación política de la segunda generación liberal que intentó imponer por la fuerza, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, unas nuevas constituciones mucho más radicales en cuanto a las rela-

² Tulio Halperin Donghi, *op. cit.*, 1985, p. 220.

³ Hans Jürgen Prién, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sigueme, 1985, p. 403.

ciones Iglesia-Estado como en relación con el régimen de la tierra y los privilegios corporativos.

Sin embargo, la imposibilidad de controlar el "país real" (católico y corporativista) por parte del "país legal" (liberalismo constitucional), debilitó a largo plazo este liberalismo radical medio secular y provocó la búsqueda de alianzas y conciliaciones con la iglesia católica por parte de élites liberales a menudo divididas en facciones rivales. La iglesia católica reaparecía como el árbitro de las situaciones conflictivas intraliberales y aseguraba el triunfo de las facciones liberales moderadas sobre las radicales, en la medida en que las primeras moderaban en la práctica el espíritu de las constituciones y aún aceptaban regresar al *status quo ante*.

La presencia del protestantismo en los distintos países del continente se hizo sentir poco a poco a lo largo del siglo XIX; empero su lenta inserción y su influencia progresiva no se puede entender si no se toman en cuenta la hegemonía católica romana sobre la sociedad civil que salió fortalecida por las independencias nacionales. También la lucha entre el Estado y la Iglesia por el control de la sociedad civil y los *modus vivendi* y reacomodos posteriores, son factores esenciales para explicarse la precaria situación de las sociedades protestantes, como también su liberalismo radical exacerbado por el contexto mismo de inestabilidad liberal. La reivindicación de la libertad de conciencia y de culto por parte de las minorías religiosas latinoamericanas adeptas al protestantismo, las ubicó en la posición objetiva de aliadas del liberalismo radical que buscaba edificar la modernidad latinoamericana no en continuidad sino más bien en ruptura con la herencia colonial y española. Estas asociaciones religiosas heterodoxas reforzaron así al liberalismo radical, en su doble lucha en contra del liberalismo conservador y de la Iglesia Católica Romana, unidos en una alianza considerada por ellos "contra naturaleza". Esta posición específica de las minorías protestantes, como asociaciones disidentes que combatían a la iglesia católica en el campo religioso y defendían los principios liberales que les habían dado acceso a este mismo campo religioso, hasta entonces monopolizado por la iglesia católica, explica también su constante alianza con las demás asociaciones liberales radicales anticatólicas como las logias masónicas, los círculos espiritistas y las sociedades mutualistas, por lo menos sus fracciones anticonciliadoras.⁴

⁴ Hipólito Denizar Rivail, «Heterónimo Allan Kardec» (1804-1869) fundó *La revue spirite* en París en 1858, y redactó diferentes obras como *el Evangelio spirita*, que se difundieron muy rápidamente en América Latina, en particular después de su muerte. Los círculos espiritistas y revistas espiritistas se fundaron en México a partir de 1867 y en Brasil el Kardecismo se desarrolló a partir de 1866. Cf. Prien, *op. cit.*, 1985, p. 840-841. Ver también Jean-Pierre

De hecho la vieja denuncia católica de la "conspiración protestante, liberal, masónica y espiritista" revela un tema fecundo para ubicar la práctica social de las disidencias religiosas protestantes en lo que fue un frente político liberal radical. Por supuesto, esto se entiende no en el sentido de un complot, pero sí de una lucha por llevar las sociedades latinoamericanas hacia una secularización religiosa y social que desembocara no en un fortalecimiento del corporativismo y autoritarismo como ocurrió, sino de una democracia liberal participativa y representativa que quedó por realizarse. Este rol específico asumido por las sociedades protestantes decimonónicas las asemejó a las llamadas "sociedades de ideas" (*sociétés de pensée*), vale decir a los clubes políticos, sociedades literarias y logias masónicas, que han sido notadas por Cochin y Furet en el marco de la ruptura revolucionaria francesa de 1789, consideradas como factores clave de la construcción del orden revolucionario fundado sobre los derechos del individuo.⁵ Por lo tanto, en nuestra lectura del rol de las sociedades protestantes en América Latina durante el siglo XIX e incluso la primera mitad del siglo XX, partimos de esta premisa esencial: las sociedades protestantes en América Latina fueron sociedades de ideas; vale decir que fueron espacios asociativos privilegiados para la inculcación de valores modernos y de prácticas democráticas que anticiparon las reivindicaciones surgidas constantemente en este ir y venir de regímenes liberales radicales y conservadores, que marcó la historia latinoamericana del siglo XIX. Queda por medir hasta qué punto las asociaciones liberales radicales, y entre ellas las protestantes, lograron contribuir o no a la implantación de la modernidad liberal democrática. Plantear esta pregunta es ya percibir las en el corazón del debate en torno a la conformación de los modelos políticos y sociales que se desarrollaron en América Latina desde la Independencia hasta la fecha. De igual manera es situarlas en medio de los

Bastian, "Sociedades de ideas y revolución mexicana: el paradigma de 1789", en *Historia Mexicana*, México, Vol. XXXVIII, Núm. 1, julio-septiembre de 1988, p. 79-110.

Ver David Gueiros Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980, pp. 40-54.

⁵ Una sociedad de ideas es "una forma de socialización cuyo principio consiste en que sus miembros deben, para conservar en ella su papel, despojarse de toda particularidad concreta y de su existencia social real. Lo contrario de lo que en el Antiguo Régimen se llamaban los cuerpos, definidos por una comunidad de intereses profesionales o sociales vividos como tales. La sociedad de ideas está caracterizada por el hecho de que cada uno de sus miembros tiene solamente una relación con las ideas; en este sentido estas sociedades anticipan el funcionamiento de la democracia, pues ésta iguala también a los individuos dentro de un derecho abstracto que es suficiente para constituirlos: la ciudadanía que contiene y define la parte de soberanía popular que le corresponde a cada uno". François Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980, pp. 220-221.

intentos de transformación de las culturas políticas autoritarias hacia modelos políticos antiautoritarios durante el mismo período. ¿En qué medida, frente al corporativismo y al verticalismo conjugado de los poderes políticos y religiosos dominantes, fueron estas sociedades contramodelos que intentaron anticipar una gestión democrática de lo social desde el nivel religioso primero? Trataré de contestar esta interrogante al final del libro. Por lo pronto me propongo examinar sucesivamente una serie de problemas que nos permitan percibir el rol específico de una disidencia religiosa en el seno de un continente, en camino hacia la modernidad económica y política, que las sociedades protestantes pretendieron fundar sobre un principio religioso y ético igualitario que permitiera superar la herencia autoritaria y verticalista. Este proyecto toma todo su sentido si lo medimos por las palabras del precursor liberal argentino Mariano Moreno (1778-1811) "...si los pueblos no se ilustran, si no vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía..."⁶

En primer lugar me detendré para explicar la relación entre inmigración y libertad de culto; luego examinaré la explosión de sociedades protestantes a partir de la segunda mitad del siglo XIX en el contexto del triunfo efímero de un liberalismo radical. Por último consideraré el encuentro de las sociedades protestantes misioneras de origen exógeno con estas redes religiosas y asociativas heterodoxas, y su articulación al proyecto liberal radical en el marco del auge liberal conservador y oligárquico de las últimas décadas del siglo XIX y de las primeras del siglo XX.

I. Inmigración y tolerancia religiosa

Una de las principales preocupaciones de las élites políticas latinoamericanas de principios del siglo XIX fue la de vincular los estados nacientes a la "marcha política del progreso" como la llamaba un típico representante de este liberalismo temprano, el sacerdote católico y liberal mexicano José María Luis Mora (1794-1850).⁷ La necesidad de integrar sectores sociales más amplios a las nuevas actividades económicas surgidas de los intercambios crecientes con los países europeos y el deseo de implantar un desarrollo

⁶ Citado por José Marichal, *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana 1810-1970*, Madrid, 1978, p. 34.

⁷ Cf. Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1977, p. 118.

autóctono, implicaba la búsqueda y ampliación de la educación y la alfabetización hacia sectores sociales nuevos que se deseaba incorporar a la cultura moderna. Es en este contexto que fueron recibidos con encomio los agentes de las sociedades bíblicas británica y norteamericana, recién fundadas en 1804 y en 1816 respectivamente.

1. Biblias y reforma del catolicismo romano

Entre los varios difusores de la Biblia se destacó el bautista escocés James Thomson (1788-1854) quien, enviado por la Sociedad Bíblica Británica y después de desembarcar en el puerto de Buenos Aires en 1818, recorrió todo el continente latinoamericano y el Caribe. Thomson recibió en Argentina el apoyo del presidente Bernardo Rivadavia, y no sólo distribuyó la Biblia con éxito, sino además inició escuelas públicas sobre el modelo de las escuelas creadas en Londres, unos años antes por el cuáquero Joseph Lancaster. Thomson esperaba, a través de esta doble actividad, "impregnar los más sanos principios de la religión y de la moralidad por medio de las lecciones extraídas de las Sagradas Escrituras".⁸ Thomson repitió experiencias similares en Chile (1821), donde tuvo el reconocimiento del presidente O'Higgins; en Perú (1822), con el apoyo del mismo general San Martín, donde inició la traducción del Nuevo Testamento en quechua (1823), y en aymara con la ayuda del exsacerdote Pazos Kanki (1824); en Ecuador (1824) y en Colombia (1825), donde fundó una sociedad bíblica; en México, a donde llegó en 1827 y de donde luego viajó entre 1833 y 1837 al Caribe español e inglés. La labor de Thomson fue ejemplar; pero no fue el único agente pues hubo otros como: William Morris, de la Sociedad Bíblica Americana de Nueva York; Frederick Crowe, pastor bautista inglés; Robert Reid Keley, médico escocés en la Isla de Madeira (1838) y luego en Rio de Janeiro (1858); Lucas Matthews, otro agente de la Sociedad Bíblica Británica en Ecuador y Colombia (1828-1829), el consul e industrial americano Isaac William Wheelwright (1798-1873) en Guayaquil, Ecuador; el marinero inglés Allen F. Gardiner (1794-1851) y el médico de la misma nacionalidad George A. Humble (1830-1896), en la Tierra del Fuego chilena y la Patagonia argentina.

Estos hombres, cuyas figuras no dejan de ser llamativas por el atrevimiento de sus viajes, han sido demasiado idealizados por la hagiografía

⁸ Juan Varetto, *Héroes y mártires de la obra misionera*, Buenos Aires, Convención Evangélica Bautista, 1934, p. 216. Ver también Juan Varetto, *Diego Thomson*, Buenos Aires, Imprenta Evangélica, 1918. Domingo Amunategui Solar, *El sistema Lancaster en Chile y en otros países latinoamericanos*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1895.

protestante; ellos tuvieron, a la par con la difusión de la Biblia, unas actividades paralelas como hombres de negocios y a veces como cónsules; aunque ellos hayan sido considerados por la historiografía protestante latinoamericana no como los precursores sino como sus *prohombres*, su acción fue mucho menos desafiante; así lo ha mostrado Bruno-Joffré en el caso de la actuación de Thomson en el Perú, el cual no "fue capaz de entender el contexto histórico" en el cual se encontraba.⁹ Más bien, su presencia encajó con los proyectos de reformas tibias del catolicismo que esperaba promover la primera generación liberal, entre la cual se encontraban muchos miembros del clero católico romano. Para aquéllos, la difusión de la Biblia debía propiciar la "ilustración" de las masas, pero no un cambio político y social radical. Por lo tanto, la actuación de los distribuidores anglosajones de Biblias fue muy bien aceptada por ellos. Si, por cierto, ésta encontró la resistencia de los sectores conservadores del clero, no puso en peligro el proyecto liberal reformista que seguía el modelo español de la Constitución de Cádiz (1812), y mantenía en todos los países latinoamericanos al catolicismo como religión de estado.

Como lo subraya John Lynch, a propósito del Río de la Plata, "la revolución desde sus comienzos tendió a ver con desconfianza el poder temporal de la Iglesia y a favorecer la libertad religiosa", pero "la política eclesiástica (de O'Higgins) suponía que el Estado debía proteger a la iglesia católica como religión oficial, al mismo tiempo que respetaba la libertad de conciencia de los protestantes extranjeros".¹⁰ Pero aun ésta última tuvo mucha dificultad para ser admitida en la mayoría de los países latinoamericanos y su aceptación, en el marco limitado de la mera tolerancia religiosa exclusivamente para extranjeros, se debió más a la doble presión ejercida por la necesidad de asegurar una inmigración amplia y por los tratados comerciales internacionales que incluyeron cláusulas al respecto, que a la difusión de la Biblia.

El deseo de difundir la Biblia por parte de las nuevas élites independentistas y la fracción liberal del clero, era una búsqueda a fin de completar las reformas política y económica con una reorientación de las ideas y de las creencias y que permitiera combatir el catolicismo colonial e imponer un

⁹ Ver Rosa del Carmen Bruno Joffré, "La introducción del sistema lancasteriano en Perú: liberalismo, masonería y libertad religiosa", en *Cristianismo y sociedad*, Núm. 92, México, 1987, pp. 49-60. Arnoldo Canclini, *Diego Thomson, apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires, Asociación Bíblica Argentina, 1987, 305 pp. También Juan Bautista Alberdi, *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sur*, París, 1876.

¹⁰ John Lynch, *Las revoluciones latinoamericanas*, Barcelona, Seix-Barral, 1976, p. 87.

catolicismo "ilustrado", como "cemento" de las nacionalidades emergentes. Este primer liberalismo prolongaba, en materia religiosa, el reformismo ilustrado borbónico. A la vez, esta continuidad se reflejaba en particular en el estatus del catolicismo en las nuevas constituciones. En todas se transfería el patronato real a los nuevos estados y se imponía el catolicismo como única religión nacional. Así fue en el Plan de Iguala (México) del 24 de febrero de 1821, en la Constitución federal centroamericana del 21 de noviembre de 1824, en el Congreso constitucional peruano de 1823, en el Congreso constituyente de Cúcuta de 1821 para la Gran Colombia y en el Decreto orgánico de Simón Bolívar del 27 de agosto de 1828, entre otros. Las excepciones fueron los intentos fracasados o efímeros de la Ley fundamental de la Provincia de San Juan (Argentina) de julio de 1825, popularizada bajo el nombre de Carta de Mayo que en su artículo 17 proclamaba la libertad de cultos, y el Decreto del Congreso guatemalteco bajo la presidencia de Mariano Gálvez que garantizaba la libertad religiosa el 2 de mayo de 1832.

2. *Tratados comerciales e iglesias de trasplante*

En todo el continente la continuidad con la política borbónica en materia religiosa aplicada por los estados nacientes impidió, incluso por parte de los liberales más adelantados, defender la tolerancia religiosa.

Una excepción fue el ecuatoriano Vicente Rocafuerte (1783-1847), quien desde México y en el contexto previo a los 10 meses del gobierno liberal de Gómez Farías (1833), escribió un tratado ejemplar sobre la tolerancia religiosa (1831). Más que por los escritos polémicos, ésta se impuso por los tratados comerciales bilaterales que los países latinoamericanos tuvieron que firmar con países protestantes como Inglaterra, Prusia y Estados Unidos. Estos tratados incluyeron, muchas veces después de duras y difíciles discusiones, una cláusula autorizando los cultos no católicos para los residentes extranjeros.¹¹ Así el tratado anglo-portugués de 1810 fue uno de los primeros en permitir a los sujetos británicos construir en tierras portuguesas sus templos, lo que permitió que en Río de Janeiro se fundara una capilla inglesa y un cementerio protestante en 1819. También el tratado de amistad y de comercio entre Inglaterra y las provincias unidas del Río de la Plata incluyó

¹¹ Arnoldo Canclini, "Génesis y significado de los primeros grupos protestantes en Buenos Aires", *Separata Actas del VI Congreso Internacional de Historia de América*, Tomo VI, Buenos Aires, Academia Nacional de Historia, 1982, p. 42. Vicente Rocafuerte, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, 1831.



Se ven en primer plano las ruinas de la fortaleza de San Marcos, que se construyó en 1570. En el fondo se ve el puerto de Santos, con los edificios de la ciudad. El dibujo es de la obra de J. B. de la Cruz, que se publicó en 1880. El dibujo es de la obra de J. B. de la Cruz, que se publicó en 1880.

C. R. de la Cruz, 401

© QUÉMIETIRIIC IDDS ENLLEZES NA SANMIRDA .
Rio de Janeiro.

Leh. Spink & Co. New York

una cláusula autorizando el culto anglicano en Argentina, lo que se transcribió en la Constitución de Rivadavia de 1826 en un artículo que estipulaba la tolerancia religiosa para los británicos. En Chile, por decisión personal del presidente Bernardo O'Higgins (1776-1842), existió desde 1819 un cementerio para los no católicos en el puerto de Valparaíso, y fue la Constitución de 1833 la que aseguró la tolerancia de culto para los extranjeros; los primeros templos fueron construidos más tarde en 1856 (un independiente) y en 1858 (un anglicano). En México, la primera versión del tratado anglo-mexicano de 1825 no pudo incluir la libertad de culto para los británicos porque, tal como lo expresaba el presidente Guadalupe Victoria (1786-1843), "la exigencia de la tolerancia religiosa no estaba en concordancia con la Constitución mexicana y que tal resolución todavía no sería aceptada por el pueblo mexicano".¹² En la versión definitiva del tratado de 1826, el problema del libre ejercicio del culto religioso sólo pudo ser resuelto en forma de compromiso desigual y asimétrico, limitando el ejercicio del culto a las casas privadas de los ingleses residentes en México, mientras los mexicanos podían en Inglaterra realizar actividades similares en sus casas o en los templos católicos.

Con las garantías de los tratados comerciales, y a veces con el principio de tolerancia religiosa para extranjeros inscritos en las constituciones, se fundaron iglesias de residentes extranjeros en distintas partes del continente. En Río de Janeiro los alemanes construyeron su templo luterano en 1837, y la Sociedad Metodista Episcopal de Nueva York envió un misionero a pedido de los residentes ingleses y norteamericanos en 1836, aunque éste tuvo que abandonar el terreno en 1841 por razones de enfermedad y oposición católica. En Buenos Aires el primer templo anglicano se inauguró en 1831, un presbiteriano escocés en 1833 y un metodista norteamericano en 1843. En Valparaíso, Chile, el pastor David Trumbull enviado por la Unión Evangélica Foránea norteamericana se dedicó, a partir de 1846, únicamente a los marineros e inmigrantes extranjeros durante los veinte años que siguieron, hasta lograr concesiones y el apoyo de los liberales radicales para iniciar una labor entre los chilenos y fundar una congregación evangélica chilena en 1868.¹³ En los demás países del continente, así como en el Caribe español y francés, se repitieron fenómenos similares con actividades religio-

¹² Walther L. Bernecker, "Intolerancia religiosa e inmigración en México, siglo XIX", en *Cristianismo y sociedad*, México, Núm. 99, 1989, p. 7-23.

¹³ Arnaldo Canclini, *op. cit.*, 1982, pp. 43-45. J. M. McLean, *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chile*, Santiago, Ediciones de Artes Gráficas, 1954. Emile G. Leonard, *O protestantismo brasileiro*, Sao Paulo, Aste, 1952, p. 41-42.

sas protestantes limitadas a los únicos extranjeros residentes, aunque éstos fueran antiguos esclavos; en Haití los metodistas británicos emprendieron un trabajo misionero entre los negros de habla inglesa, refugiados que huían del régimen de esclavitud de las colonias inglesas, mientras en Santo Domingo se hacía lo mismo entre negros refugiados provenientes del sur de los Estados Unidos (1824).¹⁴

Sin embargo, el extranjero no católico, aunque pudo gozar con la defensa de sus derechos religiosos en el marco legal, se encontró confrontado en la vida civil con un ostracismo y presiones sociales frutos de siglos de mentalidad modelada por la Inquisición colonial; en particular cuando se buscaron alianzas matrimoniales, surgieron presiones agudas, tal como ocurrió al comerciante alemán August Haas al casarse con la hija de una prominente familia del puerto de Culiacán, Sinaloa, México, en 1843, según lo relata Adolph Riensch en sus memorias:

“Sólo después de que Haas hubiera prometido convertirse al catolicismo, el padre de la novia consintió en la boda (...) Por parte de los curas católicos, el pobre enamorado se ha visto muy maltratado. Primero, tuvo que dejarse informar por el cura sobre los deberes y las prescripciones de la Iglesia Católica; luego, vestido de penitente, tuvo que golpear contra la puerta de la iglesia, que estaba cerrada, y a la pregunta desde dentro, que quién estaba fuera, tuvo que contestar: ‘Un pobre pecador perdido que ruega se le vuelva a aceptar en el seno de la única religión que hace posible la salvación eterna’, y otras cosas más por el estilo. Después, siguieron más formalidades que terminaron en que tenía que abjurar de sus padres y de su parentela (...) Pasaron semanas hasta que quedaron resueltas todas las dificultades y la familia de la Vega se dispuso a permitir que se realizara el matrimonio. Antes de que tuviese lugar la boda, el pobre Haas tuvo que recorrer las calles con una vela, en una procesión solemne, e ir a confesarse y profesar solemnemente que cumpliría todas las obligaciones que la Iglesia prescribía al marido”.¹⁵

Como lo ha notado William P. Glade, estos comerciantes extranjeros y residentes fueron sectores sociales clave para el desarrollo de actividades

¹⁴ José Augusto Puig Ortiz, *Emigración de libertos norteamericanos a Puerto Plata en la primera parte del siglo XIX*, Santo Domingo, Ediciones Alfa y Omega, 1978. El autor señala la primera capilla protestante en Puerto Príncipe, Haití, en 1836 y la primera capilla metodista wesleyana en Puerto Plata, Santo Domingo, en 1838.

¹⁵ Adolph Riensch, *Erinnerungen aus meinem Leben während die Jahre 1830-1855*, Hamburg, Ernst Hiecke Verlag, 1860, p. 81 ss.

comerciales pioneras a lo largo del siglo XIX. Ellos han sido poco estudiados hasta ahora, aunque fueron indispensables para la conformación de una América Latina moderna lo mismo que lo fueron el ferrocarril o la banca comercial. Reconstruir sus comunidades religiosas es una tarea todavía por emprenderse, como también entender su interés genuino por defender la libertad de culto como parte íntegra de la modernidad que se proponían implantar.¹⁶

A la par con la necesidad de establecer relaciones comerciales y de fomentar fuertes colonias de residentes extranjeros en los puertos y ciudades del continente, lo fue el deseo de facilitar la inmigración europea, lo que estimuló los intentos de cambios constitucionales en materia religiosa para los extranjeros, en los límites de una tolerancia religiosa reservada únicamente para ellos.

3. Inmigración y tolerancia religiosa

Una de las preocupaciones mayores de los gobiernos nacionales a partir de su independencia fue la de propiciar la inmigración europea hasta sus respectivos países. Varias fueron las causas para adoptar una política que, si bien estaba concebida como un paso esencial hacia la modernización, iba a producir cambios drásticos en los países donde la inmigración sería masiva. Esta política no tuvo el mismo éxito en todos los países interesados por ella. Varios factores intervinieron en el éxito o el fracaso, tales como la calidad de las tierras ofrecidas y su costo, la seriedad de las compañías encargadas del traslado de los campesinos europeos hacia las costas americanas, las condiciones políticas vigentes, etc. Una de las causas entre las más importantes fue, sin embargo, la existencia o no de la libertad religiosa, que debía asegurar la venida de inmigrantes protestantes como también de católicos. Para entender la importancia peculiar de este factor religioso, es interesante comparar las políticas migratorias de México y Brasil.

En México, como lo ha mostrado Bernecker,¹⁷ a pesar de muchos intentos de los diplomáticos alemanes para negociar, entre 1830 y 1850, el principio de libertad religiosa, esta garantía fue siempre negada por el Congreso. Esta actitud desalentó la inmigración de la mayoría de los alemanes quienes prefirieron dirigirse hacia los Estados Unidos.

Por el contrario, en Brasil, la Constitución imperial del 25 de marzo de

¹⁶ William P. Glade, *The Latin American Economies*, Nueva York, 1969, p. 230.

¹⁷ Walther L. Bernecker, *op. cit.*, 1989.

1824 defendió la libertad religiosa para los no católicos, aclarando que nadie podía ser perseguido por motivos religiosos, y a la misma vez mantuvo el catolicismo como religión de Estado, lo que no era totalmente satisfactorio para los no católicos. Sin embargo, esta política religiosa moderada alentó la inmigración de alemanes hacia el Rio Grande do Sul, Santa Catarina y Paraná a partir de 1824. Como lo ha subrayado Martín Dreher,¹⁸ los alemanes emigrados en Rio Grande do Sul provenían de distintos estados alemanes; y entre los 300,000 que emigraron hasta el año de 1871, un poco más de la mitad eran protestantes, mientras los demás eran católicos. En la región de Porto Alegre y São Leopoldo, Rio Grande do Sul, entre los 5393 colonos alemanes registrados en 1847, 3365 eran luteranos y estos contaban con ocho capillas, mientras el resto, católicos, tenían cuatro lugares de culto.¹⁹ A la primera ola de inmigrantes de 1824 se sumó una segunda ola a partir de 1848, cuando llegaron inmigrantes alemanes que huían de la contrarrevolución alemana y que, por lo tanto, estaban marcados por un liberalismo activo. Con todo, tal como lo ha notado Dreher, los inmigrantes alemanes protestantes fueron de hecho ciudadanos de segunda categoría, doblemente marginados por ser alemanes y protestantes en una sociedad brasileña y católica; esta situación duró hasta 1886, fecha en la cual se organizó el sínodo luterano riograndense, primera organización religiosa que iba a durar bajo la conducción del pastor Dr. Wilhem Rotermund (1843-1925) y superar el fracaso de un intento anterior en 1868.²⁰ Los protestantes alemanes en el sur de Brasil fueron aislados socialmente, políticamente y religiosamente hasta ese momento que coincidió con la proclamación de la República en 1889 y marcó el advenimiento de la libertad de culto. Quizás la expresión extrema de esta marginación fue la revuelta de los Muckers (sinónimo de beato y fanático, términos con los cuales se designaba a los rebeldes), movimiento mesiánico de protesta social que tuvo lugar entre campesinos alemanes, en su mayoría protestantes en la región de São Leopoldo entre 1868 y 1874, con prolongaciones incluso hasta 1898, según el excelente estudio de Janaina Amado.²¹ En un contexto de cambio social y económico acelerado, estos campesinos anómicos usaban su religión luterana para resistir la ruptura de las estructu-

18 Martin N. Dreher, *Igreja e Germanidade, Estudo crítico da história da Igreja Evangelica de Confissão Luterana no Brasil*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1984, pp. 36-38. Ver igualmente Frederick C. Luebke, *Germans in Brazil, A Comparative History of cultural conflict during World War I*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987. Cf. también Jean Roche, *La colonisation allemande et le Rio Grande do Sul*, Paris, IHEAL, 1959.

19 Carlos Enrique Hunsche, *Protestantismo no sul do Brasil*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1983, pp. 32-33. Martín N. Dreher, *op. cit.*, 1984, p. 38.

20 Martín N. Dreher, *op. cit.*, 1984, pp. 40-41 y 89 ss.

21 Janaina Amado, *Conflicto social no Brasil, a revolta dos "Muckers", Rio Grande do Sul, 1868-1898*, São Paulo, Edições Símbolo, 1978.

ras igualitarias basadas en el parentesco, provocada por una sociedad caracterizada por una estratificación social rígida.

La comparación de las políticas migratorias de México y Brasil en relación con la existencia o no de los principios de libertad religiosa, nos lleva a notar otra consecuencia mayor. En el caso de Brasil, se logró un objetivo geopolítico de poblar rápidamente una región clave, el sur de Brasil, poco poblada y codiciada por Argentina y en donde había que afirmar la hegemonía brasileña. Como lo señala Dreher,²² este factor estratégico a la par con el deseo de blanquear la raza, de luchar contra los indígenas, de valorar la tierra y de procurar una mano de obra barata, fueron motivos suficientes para promover la inmigración alemana. En México, durante la misma época, existieron intereses similares en torno a las despobladas regiones colindantes con los Estados Unidos (Tejas, Nuevo México, California); pero ahí la no aceptación por parte del Congreso del principio de libertad religiosa fue un potente freno a la inmigración extranjera, y estos territorios, que no tardaron en entrar bajo el control de los Estados Unidos, quedaron vacíos de población. Al contrario el estado independiente de Tejas al romper con México en 1837 adoptó inmediatamente el principio de libertad de culto, lo que alentó la inmigración rápida que fue, por cierto también ligada a factores expansionistas norteamericanos. De igual manera la República independiente de Yucatán, cuya existencia fue efímera (1843-1844), adoptó inmediatamente el principio de libertad de culto con el fin de fortalecer su autonomía frente a México y estimular la inmigración foránea.²³

México no fue el único país donde la identificación de la unidad nacional con el catolicismo fue un freno para la inmigración. Pilar García Jordán ha notado que en el Perú, la Iglesia Católica y los sectores políticos conservadores frenaron la adopción de leyes liberales en materia religiosa, lo que tuvo como consecuencia una inmigración extremadamente limitada durante el gobierno del general Castilla (1845-1852), a pesar de reiteradas tentativas ministeriales de promoverla.²⁴

En Argentina también, una vez pasado el período de restauración religiosa del gobierno del general Juan Manuel de Rosas (1829-1852), fue la

²² Martín N. Dreher, "Protestantismo de emigração no Brasil, sua implantação no contexto do projeto liberal modernizador e as consequências desse projeto" en *Cristianismo y sociedad*, México, Núm. 99, 1989, p. 59-74.

²³ Arnoldo Canclini, *op. cit.*, 1987, pp. 226-229. Walther L. Bernecker, *op. cit.*, 1989.

²⁴ Pilar García Jordán, "Progreso, inmigración y libertad de cultos en Perú a mediados del siglo XIX", en *Cristianismo y sociedad*, México, Núm. 99, 1989, p. 25-44.

Constitución liberal de 1853 y su defensa de la tolerancia religiosa, como de las libertades de prensa y de palabra, el factor que facilitó una política inmigratoria particularmente dinámica. La fundación de las colonias de inmigración en Esperanza, provincia de Santa Fe, en 1856, y de San José, provincia de Entre Ríos, 1857, se hizo con la participación de colonos protestantes suizos y alemanes que no tardaron en afiliarse al metodismo. En la colonia vecina de San Carlos, en la misma provincia de Santa Fe, fundada en 1862, los colonos evangélicos se organizaron en una comunidad religiosa en la cual participaban 11 familias de un total de 111.²⁵ Sin embargo, la inmigración protestante en Argentina fue mínima y los datos estadísticos estatales de 1895 nos dan una idea de su importancia, muy relativa. Para esta fecha, el 92% de los protestantes argentinos se concentraban en cinco provincias o territorios: Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos, Chubut y la Capital Federal; aquéllos representaban un poco más del 2% del total de la población extranjera en estas entidades y menos del 1% de la población total del país.²⁶ De hecho la mayoría de los inmigrantes europeos en Argentina fueron italianos y españoles. Excepciones fueron las colonias menonitas de rusos alemanes que se establecieron en 1877 en Dinamarca (Entre Ríos) y Olavarría (Buenos Aires), y la colonia Belgrano (entre Santa Fe y Rosario) donde se establecieron colonos valdenses italianos. En Tandil (Buenos Aires), un inmigrante danés alentó la venida de sus connacionales y se creó una comunidad luterana danesa desde los años de 1860, mientras en la Patagonia, la provincia de Chubut atraía inmigrantes galeses protestantes congregacionalistas, metodistas wesleyanos y calvinistas.²⁷

Del otro lado del Río de la Plata se produjo una política inmigratoria similar a la argentina. Desde principios de 1856 llegaron a Uruguay colonos italianos oriundos del Piamonte y de tradición religiosa valdense. Apenas desembarcaron en Montevideo, los 136 primeros inmigrantes se dirigieron hacia el departamento de Florida. Esta inmigración protestante alentada por el pastor de la legación británica, Frederick Pendleton, prosperó con la adjudicación de nuevos lotes de tierra a través de la formación de una sociedad colonizadora. Nuevas colonias se crearon y la más importante fue la Colonia Valdense, en el Rosario Oriental (Departamento de Colonia). Los

²⁵ Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, La Aurora, 1969, pp. 142-154. José Panettieri, *Argentina: Historia de un País Periférico, 1860-1914*, Buenos Aires, Bibliotecas Universitarias, 1986, pp. 92 ss.

²⁶ Waldo Luis Villalpando, ed., *Las iglesias del transplante, protestantismo de inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Methopress, 1970, pp. 60-61.

²⁷ Daniel P. Monti, *op. cit.*, 1969, pp. 154 ss.

principios fueron difíciles y la tierra uruguaya estaba lejos de ser la tierra prometida que soñaban muchos inmigrantes. En *L'Echo des Vallées*, periódico valdense piamontés se criticó duramente al propio Pendelton que no había hablado "ni de los bañados, ni de los peligros de las crecientes, ni de los indios, ni de las langostas, ni de la fiebre amarilla".²⁸

La vida social y religiosa se organizó conforme a la tradición valdense del Piamonte italiano. Cada colonia tuvo su pastor, su escuela y un maestro de los valles. De manera similar a las demás organizaciones religiosas de "trasplante", las sociedades religiosas valdenses sirvieron fundamentalmente para reforzar la identidad étnica y diferenciar el grupo del resto de la sociedad civil. Las colonias valdenses se expandieron, con los años, en particular del lado argentino del Río de la Plata, en las provincias de Entre Ríos y Santa Fe, donde se crearon varias congregaciones evangélicas como en La Pampa (colonia Iris, 1901) y en las provincias de Córdoba, el Chaco y Santiago del Estero. En Uruguay, además, unos colonos suizos alemanes fundaron en 1861 la colonia Nueva Helvetia, donde se organizaron en congregación de tipo calvinista.²⁹

En el Río de la Plata, la inmigración correspondió al intento del Estado por estabilizar la frontera, combatir a los indígenas, modernizar el campo y diversificar la economía aprovechando el *know-how* de los inmigrantes europeos. El colonizar tenía como meta, según la visión de los liberales argentinos Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y Juan Bautista Alberdi (1810-1884), poner fin a la barbarie agreste y crear nuevos estilos de vida rurales afines con la modernidad.³⁰ De igual manera, la tolerancia religiosa que ellos defendían debía permitir imponer la religión del progreso, el protestantismo, en sustitución del catolicismo hispánico, concebido como un freno para el desarrollo de la modernidad. Por lo tanto, tal como lo ha subrayado Daniel P. Monti,³¹ el protestantismo estaba considerado por los "hombres de mayo" como un aliado en esta lucha de "la civilización contra la barbarie". Aunque fue minoritario, éste era un elemento esencial del progreso y del

²⁸ *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*. Colonia Valdense, Núm. 25, 1959, pp. 10 y 26.

²⁹ Marcelo Delmas. *Historia de los valdenses en el Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1987, pp. 28 ss.

³⁰ Tulio Halperin Donghi, "¿Para qué la inmigración? Ideología y política migratoria en la Argentina 1810-1914", en *El espejo de la historia, problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987, pp. 189-238.

³¹ Daniel P. Monti, *La preocupación religiosa en los hombres de mayo*, Buenos Aires, La Aurora, 1966. Félix Weinberg, *Las ideas sociales de Sarmiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, pp. 36-39.

orden democrático, una condición para el avance de la secularización que sólo luego, la política de los años de 1880 consiguió implantar, aunque de manera autoritaria durante el gobierno del general Julio A. Roca (1880-1886) en particular.

En Brasil también, una escuela de pensamiento liberal bajo la conducción de Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), surgió en la década de los años de 1860 y, según Gueiros Vieira, consideraba que el progreso del país dependía de la inmigración germánica y anglosajona y, por lo tanto, de la difusión del protestantismo.³² Al fin en Chile los presidentes Bulnes y Montt (1841-1861) ofrecieron a familias alemanas liberales que huían de la contrarrevolución de 1848 en su país, colonizar la "frontera" con los grupos indígenas al sur del río Bío-Bío. A partir de 1863, varios templos y congregaciones luteranas se organizaron en Valdivia y sus alrededores en particular en Osorno y Puerto Montt.³³

Con todo, la presencia protestante en América Latina durante la primera mitad del siglo XIX fue excesivamente limitada con la excepción del sur de Brasil. Las políticas migratorias de los propios gobiernos liberales habían, en fin de cuentas, privilegiado la inmigración de colonos católicos, con el fin de preservar una nascente identidad y unidad nacional. El pluralismo religioso no era defendido todavía por ninguna constitución, y cuando se practicaba lo era en el marco de la estricta observancia de los tratados comerciales realizados con países protestantes que se satisficieron con estas cláusulas que reservaban la tolerancia religiosa únicamente a los extranjeros, lo que fue también para los gobiernos latinoamericanos que las adoptaron un medio para alentar la inmigración.

Es significativo que incluso liberales tales como José María Luis Mora, quien en México había defendido desde 1837 la desamortización de los bienes del clero, la abolición de los fueros corporativos y la difusión de la escuela laica, tuvieron temor en defender una política migratoria abierta en materia religiosa. Así en 1847, el mismo Mora abogó, "para que México consagrara toda clase de esfuerzos para atraer a inmigrantes católicos franceses, belgas y especialmente españoles, en contraposición a los anglosajones protestantes".³⁴ ¿Por qué adoptó tal actitud un hombre que había sido favorable a la difusión de la Biblia por parte de James Thomson y había sido

³² David Gueiros Vieira, *op. cit.*, 1980, p. 372.

³³ Víctor Popp y Nicolás Denning, *Los alemanes del Volga*, Buenos Aires, Talleres Gráfica Santo Domingo, 1977, pp. 137-187.

³⁴ Charles Hale, *op. cit.*, 1977, p. 118.

él mismo, agente de la Sociedad Bíblica Británica en México? Sin duda alguna, está detrás de tales opciones el problema de la identidad nacional, la cual no podía concebirse fuera del catolicismo romano. El dilema para esta primera generación de liberales influidos por el liberalismo español de la Constitución de Cádiz era cómo conciliar catolicismo y modernidad con el fin de forjar una identidad genuina, latinoamericana y moderna. Ellos admiraban el protestantismo fuera de América Latina, y en particular el de los Estados Unidos, tal como lo atestiguan los relatos de viaje de liberales, entre ellos el del mexicano Lorenzo de Zavala (1788-1836);³⁵ pero temían, en continuidad con el pensamiento colonial, que la adopción del protestantismo amenazara su identidad nacional. El problema era doble para ellos: ¿cómo encontrar valores sustitutivos a los que hacían de los Estados Unidos y Gran Bretaña naciones tan potentes económicamente y democráticas políticamente? Y por otro lado se preguntaban, ¿cómo modernizar las sociedades latinoamericanas tradicionales sin tener que norteamericanizarlas y sin protestantizarlas? Esta lucha de ideas entre *panhispanistas* y *panamericanistas* dividiría, hasta bien entrado el siglo XX, a las élites políticas e intelectuales del continente. En la línea de la posición panhispanista, el sacerdote católico Pablo Richard constataba que “lo que llamamos proceso de secularización fue en realidad un proceso de alienación de América Latina con su cultura autóctona y popular”.³⁶ Esta afirmación pudiera ser cierta si no se tomara en cuenta que precisamente durante la primera mitad del siglo XIX, la posibilidad y la esperanza de construir una alternativa católica, “ilustrada” y moderna se fue cerrando paulatinamente. Por un lado los modelos católicos liberales europeos habían sido derrotados por las contrarrevoluciones de 1830 y 1848. Por otro lado la reacción católica ultramontana tomaba un auge sin precedentes con el pontificado de Pío IX (1846-1878) y ésta aniquilaba en América Latina todos los intentos de reformismo con la finalidad de implantar una neocristiandad. La romanización de la iglesia católica en América Latina y su alianza con los sectores oligárquicos, quienes usaron el verticalismo católico y su corporativismo como un instrumento de control social, provocó la derrota del liberalismo católico. En este fracaso y en medio de la confrontación entre la segunda generación liberal (segunda mitad del siglo) y la iglesia católica ultramontana, surgió la fractura que hizo del protestantismo un aliado de los sectores liberales radicales y una alternativa religiosa posible para el clero liberal ultraminoritario que rápidamente se vincularía a las sociedades protestantes emergentes. Además, el anticatolicismo exacer-

³⁵ Lorenzo de Zavala, *Viaje a los Estados Unidos de Norte América*, París, 1834. Vicente Rocafuerte, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, 1831.

³⁶ Pablo Richard, *Mort des chrétiens et naissance de l'Eglise*, Paris, Centre lebrét, 1978, p. 73.

bado de las minorías liberales radicales fue el terreno propicio para que el protestantismo tomase raíces endógenas y superara su estricta limitación a los enclaves de extranjeros inmigrantes.

II. Sociedades de ideas, anticatolicismo y liberalismo radical

Los primeros gobiernos independientes latinoamericanos habían abierto el continente al comercio con Inglaterra e intentaban reforzar las estructuras políticas de control en provecho de los intereses económicos y políticos tradicionales. Dictaduras como las de Juan Manuel Rosas en Argentina (1829-1852) y la de Santa Ana (1844-1854) en México son ejemplos de esta reacción conservadora que fue combatida por una nueva generación de liberales, (si se les compara con los del principio del siglo XIX, que entendían su liberalismo más en continuidad que en ruptura con el reformismo ilustrado borbónico). Esta nueva generación luchó para imponer los instrumentos de la modernidad capitalista a sociedades profundamente marcadas por comportamientos tradicionales y controladas por las corporaciones. Contra estas últimas se desamortizaron los latifundios en manos de la Iglesia o de las corporaciones, entre otros los indígenas; se liberó la mano de obra creando una fuerza laboral de migrantes donde las industrias incipientes reclutaron sus primeros obreros; se puso el acento en la educación laica impulsada por el estado con el fin de crear las bases ciudadanas de la democracia burguesa; en lo religioso se intentó doblegar la Iglesia al Estado y, en el mejor de los casos, separar ambas instancias. Este proceso de modernización ampliamente ligado al contexto de expansión de un capitalismo internacional que buscaba invertir sus excedentes de capitales en un continente rico en materia prima fue ejemplificado por el período llamado de La Reforma en México (1855-1860). Los liberales que acababan de conquistar el poder bajo la conducción de Benito Juárez (1806-1872), emitían leyes de desamortización (Ley Juárez 1855, Ley Lerdo 1856) y elaboraron una Constitución (1857) que defendía los grandes principios liberales, reservando sin embargo todavía un *estatus* privilegiado al catolicismo como religión de Estado. Fue la oposición activa católica a la Constitución liberal y su intromisión, al lado de los conservadores en las acciones militares durante la Guerra de los Tres Años (1857-1860), lo que empujó a los liberales a dar uno de los pasos más radicales en todo el continente en materia de religión; en 1859 una serie de leyes llamadas de Reforma completaron la Constitución de 1857, separaron la Iglesia y el Estado, *laicizando* el registro civil, los cementerios, las

escuelas y proclamando la libertad de culto, lo que desembocó en la ruptura de relaciones diplomáticas con el Vaticano (1860), ruptura vigente hasta hoy.³⁷

Esta radicalización liberal de medio siglo tuvo su equivalente en algunos otros países, como por ejemplo en Argentina, donde los gobiernos liberales de la "organización nacional" (1852-1880) siguieron los principios de la Constitución liberal de 1853, que en materia religiosa estableció la tolerancia de culto generalizada, sin lograr todavía la secularización del registro civil, los cementerios y escuelas. En Colombia el liberal José Hilario López (1848-1853) impuso varias medidas anticatólicas que culminaron en la enmienda constitucional de 1853 y la separación de la Iglesia y el Estado. Su sucesor en la presidencia del país, José María Obando, incluyó la libertad religiosa en la Constitución y siguió una política anticatólica que fue prolongada por el general Tomás Cipriano de Mosquera hasta su derrocamiento en 1867.³⁸ Sin embargo estos triunfos liberales radicales siempre connotados por una activa persecución a la iglesia católica por apoyar ella a defensores de políticas más moderadas, fueron en la mayoría de los países muy efímeros, o llevaron a actitudes mucho menos radicales; en Chile, por ejemplo, y en Uruguay la secularización de la vida civil, escolar y religiosa se dio en las postrimerías del siglo XIX y la separación de la Iglesia y el Estado a principios del siglo XX solamente. Incluso en países como Ecuador triunfó más bien un republicanismo teocrático con la presidencia de García Moreno (1859-1875), que intentaba crear un modelo de modernidad católica unificando "el pueblo en un sistema integrador, arcaico por sus raíces clericales a la par que moderno por la supresión de las órdenes y los cuerpos intermedios",³⁹ y estableciendo un concordato con el Vaticano (1873).

Así la América Latina en la segunda mitad del siglo XIX parecía *oscilar* entre dos extremos: la secularización liberal violenta mexicana y el republicanismo católico autoritario y no menos violento de un García Moreno en el Ecuador. Entre ambos extremos existían un sinfín de situaciones políticas y

³⁷ Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

³⁸ Hans Jürgen Prien, *op. cit.*, 1985, pp. 462-463. Daniel P. Monti, *op. cit.*, 1969, p. 108-109. Arnoldo Canclini, "Evolución del protestantismo en el periodo 1880-1886", *Separata Actas del IV Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*, Buenos Aires, Academia de la Historia, 1986, p. 407-421.

³⁹ Marie Danielle Demélas e Yves Saint Geours, "Une révolution conservatrice au fondement religieux: L'Équateur, 1809-1875", en: J.-P. Deler e Yves Saint Geours, *Estados y naciones en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Vol. 2, 1986, p. 447.

religiosas intermedias, expresiones de las relaciones de poder vigentes entre el Estado y la Iglesia. Es en este conflicto constitutivo de la modernidad en América Latina que se ubica el surgimiento de las asociaciones protestantes. Pero antes que ellas, acompañando los procesos de radicalización o precediéndolos, surgieron como focos efervescentes de organización liberal distintas asociaciones religiosas modeladas sobre las sociedades de ideas, con el objeto de construir una nueva sociedad en contra del legado hispánico y no a partir de él.⁴⁰

1. Un liberalismo efervescente

Hasta ahora la historiografía de los protestantismos latinoamericanos ha prestado poca atención a las raíces del lazo orgánico que se dio entre fuerzas liberales radicales y el protestantismo. El lazo orgánico no fue solamente una convergencia ideológica en torno a la conceptualización de la modernidad democrática y republicana. Tuvo su raíz en el fenómeno asociativo que los liberales consideraron como el crisol del nuevo pueblo latinoamericano, este pueblo de ciudadanos que debían ir constituyendo poco a poco el pueblo político base de una democracia representativa y de una cultura política moderna.

El espíritu de asociación que los liberales consideraban imprescindible fomentar debió sustituir al espíritu de cuerpo del Antiguo Régimen. Estas sociedades modernas fueron los verdaderos aparatos de difusión de las ideas liberales en el medio de la sociedad civil y fueron precursoras de los partidos políticos. Entre ellas se encontraban los clubes muchas veces llamados de reforma en Brasil y en México, las sociedades de igualdad como en Santiago de Chile en 1850, sociedades democráticas en Colombia cuyo auge se dio entre 1850 y 1854.⁴¹ A estas asociaciones hay que adjuntar las logias masónicas que eran poco a poco portadoras de un liberalismo radical en la medida en que el Vaticano exigía al clero liberal salirse de ellas y las condenaba con encíclicas repetidas. Las asociaciones se encontraban influidas tanto por las ideas de la Revolución Francesa como por las de las revoluciones liberales europeas de 1848; a sus miembros les animaba un anticatolicismo creciente

⁴⁰ Tulio Halperin Donghi, *op. cit.*, 1987, p. 27.

⁴¹ Luis Alberto Romero, "La sociedad de igualdad: liberales y artesanos en la vida política de Santiago de Chile", en *Siglo XIX*, Monterrey, México, Universidad de Nuevo León, Año II, Núm. 3, enero-junio de 1987, pp. 15-35. Hermes Tovar Pinzón, "Problemas de la transición del Estado Colonial al Estado Nacional, 1810-1850", en J.-P. Deler e Yves Saint Geours, *op. cit.*, Vol. 2, 1986, pp. 392-395. Jean-Pierre Bastian, "Sociedades de ideas y revolución mexicana, el paradigma de 1789", *op. cit.*, 1988.

que se fue exarcebando con las luchas políticas violentas sostenidas contra la Iglesia y los conservadores. El anticatolicismo, que no hay que identificar con el anticlericalismo que sería sólo un fenómeno posterior de fines del siglo XIX y principios del XX, llevó a las sociedades liberales y sus miembros a promover cismas católicos y actividades religiosas disidentes que muy rápidamente tomaron el camino de las asociaciones religiosas protestantes, pero también de los círculos espiritistas, casi de manera paralela durante la década de los años 1870 y siguientes. El espacio asociativo creado por estas minorías liberales fue el lugar privilegiado al cual acudieron los misioneros protestantes extranjeros cuando llegaron a los respectivos países de América Latina. De ahí recibieron las primeras sociedades protestantes sus cuadros más combativos y mejor preparados intelectualmente. Las asociaciones liberales, cuando no ofrecieron bases al protestantismo naciente, fueron su promotor y mejor sostén porque eran conscientes del rol que tenían las nuevas asociaciones religiosas disidentes: la función muy peculiar de ampliar el pueblo político liberal y por lo tanto de consolidar o reforzar las bases políticas del liberalismo radical.

Los casos estudiados en el contexto de la cuestión religiosa en Brasil por Gueiros Vieira y mi estudio sobre los orígenes de los protestantismos mexicanos, dan pie para que se pueda generalizar en el continente la existencia del lazo estrecho y de la continuidad de acción entre las asociaciones liberales y las nacientes sociedades protestantes.

Para Brasil, Gueiros Vieira abrió una pista historiográfica novedosa al indagar el lazo entre protestantes y masones en el contexto de la "cuestión religiosa" (1872-1875).⁴² Los principales promotores brasileños del protestantismo fueron exclérigos católico-romanos que pertenecían también a la fracción republicana de las logias del Gran Oriente del Valle de los Beneditinos, dirigidas por el liberal Joaquim Saldaña Marino (Gran Maestro de 1864 hasta 1883), separadas del Gran Oriente del Valle de Lavradio (monárquico y conservador) desde 1863. En Rio de Janeiro las nacientes congregaciones presbiterianas y congregacionales tuvieron contactos estrechos con las logias locales entre 1868 y 1878, y entre los primeros reclutas masónicos se encontraban los exsacerdotes católicos Francisco José de Lemos y José de Canto Coutinho y el exfraile José Ribeiro Franco. En São Paulo, los presbiterianos reclutaron en 1863 al exsacerdote y masón José Manuel da Conceição (1822-1873). El periódico fundado por ellos en Rio de Janeiro en 1864 bajo el título de la *Imprensa Evangélica* (1864-1889), recibió la colaboración de escritores liberales y masones de prestigio como el poeta Antonio José do

⁴² David Gueiros Vieira, *op. cit.*, 1980, pp. 42-47.

Santos Neves y el periodista Julio César Ribeiro Vaughan, además de uno de los cofundadores del partido republicano y futuro pastor presbiteriano Miguel Vieira Ferreira (1837-1895). Miguel Vieira Ferreira y su hermano Luis, ambos activos presbiterianos a partir de 1874, pertenecieron al Club Republicano y fueron firmantes del Manifiesto Republicano del 3 de diciembre de 1870, con otros varios simpatizadores de las logias y de los clubes republicanos (entre ellos el propio Saldanha Marinho) que apoyaron o se adhirieron al protestantismo creando asociaciones religiosas protestantes.⁴³ A la par con intelectuales liberales, se encontraba una fracción significativa de un clero disidente que descubría en el protestantismo la posibilidad de seguir la lucha ya encaminada por el proceso de secularización de la sociedad brasileña y que daría el paso decisivo a partir de 1889 con la República. Estas afinidades y colaboraciones no fueron específicas de la región de São Paulo y Rio de Janeiro, pero como lo muestra Gueiros Vieira se presentaron también en Paraná, Bahía y el Pernambuco en la misma época.⁴⁴ Una de las reivindicaciones centrales de las asociaciones protestantes nacientes como de las logias republicanas y de los clubes liberales radicales eran la separación de la Iglesia y del Estado y la secularización de la sociedad civil, tal como lo revela el movimiento dirigido por Tavares Bastos a principios de 1874 en Rio de Janeiro.⁴⁵ Haría falta un análisis cuidadoso de los adherentes a las sociedades protestantes nacientes en el Brasil durante los años de 1870, si existieran listas de ellos o pudieran ser reconstruidas; pero el liderazgo que reclutaron los misioneros presbiterianos y congregacionistas, compuesto de exsacerdotes, francmasones y liberales radicales, deja entrever que las sociedades protestantes que dirigían presentaron una composición similar de militantes liberales.

En México exactamente durante el mismo período,⁴⁶ y a partir de la toma de poder de Benito Juárez en enero de 1861 y hasta su muerte en julio de 1872, tuvieron lugar movimientos de disidencia religiosa liberal anticatólica. El propio Juárez estimuló (para la creación de una iglesia católica nacional) un cisma católico en febrero de 1861 que no prosperó, e hizo otro intento a fines de 1867, sin mayor éxito. Sin embargo, empezaron a prosperar sociedades religiosas independientes modeladas sobre las logias y animadas por un violento anticatolicismo. Para 1872 se contaban unas cincuenta de estas

⁴³ *Ibidem*, pp. 153-155.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 293 ss.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 284-285.

⁴⁶ Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 1989.

asociaciones en la ciudad de México y aldeas circunvecinas, y también en el Estado de México, Zacatecas, Veracruz y Monterrey. Se trataba de un movimiento heterogéneo cuyos dirigentes eran exsacerdotes católicos, por una parte, y oficiales de los ejércitos juaristas, por otra. El movimiento de disidencia religiosa prosperaba entre obreros fabriles de la industria textil y el proletariado minero de la región de Pachuca, Hidalgo, y Zacatecas. Pero lejos de ser solamente urbano y obrero el movimiento de disidencia religiosa anticatólica, tomaba también un rasgo rural en pueblos tradicionales en vía de desestructuración por la modernización y cuyas tierras se encontraban amenazadas por las haciendas en expansión. Es en este caldo de cultivo liberal radical de un cristianismo no católico romano articulado con las logias, que los primeros misioneros norteamericanos, llegados en la década de los años de 1870, encontraron los cuadros base para las sociedades presbiterianas, metodistas y congregacionales entre otras. No sólo exsacerdotes como Agustín Palacios (1846-1889) o el liberal cubano exiliado Emilio Fuentes y Betancourt (1841-1909), sino oficiales retirados de los ejércitos liberales como Sóstenes Juárez y dirigentes de movimientos agraristas como el abogado Francisco Islas, defensor de los pueblos de la región de Acayuca, Hidalgo, fueron promotores activos de sociedades protestantes. Aun más significativo fue el lazo estrecho de las sociedades protestantes nacientes con el movimiento obrero, también en formación, en aquel momento con sus sociedades mutualistas. En particular el socialista cristiano, dirigente obrero y mutualista de corte anarquista Plotino C. Rodhakanati fue profesor de griego y de filosofía en el seminario de la Iglesia de Jesús (futura iglesia Episcopal) en 1877-1878, a la vez que dirigía una de las sociedades obreras más connotadas por su progresismo en la ciudad de México. En la efervescencia asociativa que caracterizó al régimen liberal radical de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876), durante el cual se tomaron las más radicales medidas anticatólicas (elevación al rango de constitucionales de las leyes de Reforma, expulsión de los órdenes religiosos, aplicación estricta de las medidas secularizadoras), las sociedades protestantes brotaron a la par con otras asociaciones modernas y liberales como los círculos espiritistas y las sociedades mutualistas, las cuales aunadas a las logias constituyeron un frente liberal radical anticatólico que sería en parte el origen del proceso revolucionario mexicano ocurrido entre 1910 y 1920. En México, como en Brasil, los intelectuales liberales de prestigio como Ignacio M. Altamirano (1834-1893) y José María Vigil (1829-1909), apoyaban y defendían la extensión de las asociaciones protestantes alabando la propagación de una religión que permitía en las palabras de Vigil: que "termine una crisis harto peligrosa debido a la oposición entre una sociedad retrógrada y monárquica en la iglesia,

progresista y liberal en la plaza pública". El protestantismo constituía, pues, el camino medio para armonizar esas dos tendencias antagónicas, "porque en el siglo XIX ni el culto a Huizilopochtli, ni el cristianismo semiarábigo de Felipe II pueden satisfacer las necesidades morales de un pueblo republicano que aspira a ocupar un lugar en la moderna civilización".⁴⁷

En Argentina también, el intelectual liberal Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) compartía una comprensión similar del rol de las asociaciones protestantes, con las cuales no desdeñaba simpatizar asistiendo alguna vez a sus celebraciones.⁴⁸

De igual manera en la Cuba preindependentista destacados intelectuales y exsacerdotes católicos como el ya mencionado Fuentes y Betancourt (1843-1909) y el poeta Tristán de Jesús Medina se convirtieron al metodismo. Eran independentistas y abolicionistas nutridos en las ideas republicanas españolas difundidas por el liberal español Emilio Castelar (1832-1899), quien ejerció gran influencia en los liberales latinoamericanos.⁴⁹ Las congregaciones protestantes cubanas tanto en la isla como en la Florida y en Nueva York, fueron refugios de exiliados liberales independentistas y entre los principales dirigentes de las sociedades protestantes presbiterianas, bautistas y metodistas se contaron exsoldados de las luchas antiespañolas como Evaristo Collazo, fundador del presbiterianismo, quien alcanzó el grado de subteniente en el ejército libertador. Otros pastores como Pedro Someillan, metodista, en Key West, o Alberto J. Díaz y Pedro Duarte, bautistas, fueron activos miembros del "partido liberal", de ideas autonomistas, y apoyaron la lucha independentista recolectando fondos y convirtiendo su púlpito en tribuna revolucionaria, como lo mostró de manera contundente Marco Antonio Ramos en una primera obra significativa al respecto.⁵⁰ Estas redes liberales e independentistas en la isla como en el exilio, estaban compuestas

⁴⁷ José María Vigil, "Catolicismo y protestantismo", en *El porvenir*, México, 23 de noviembre de 1875, p. 1. José María Vigil, "La propaganda protestante", en *El monitor republicano*, México, 1 de febrero de 1879, p. 1.

⁴⁸ Daniel P. Monti, *op. cit.*, 1969, p. 117. Una placa de bronce conmemora el hecho en el templo de la primera iglesia metodista de la calle de Corrientes en la ciudad de Buenos Aires. Además habría que considerar los vínculos masónicos entre protestantes y Sarmiento. Cf. Félix Weinberg, *op. cit.*, 1988, pp. 168 y 172-173.

⁴⁹ Marco Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, San José Costa Rica, Editorial Caribe, 1986, pp. 93-95. Ver sobre el krausismo español: Elías Díaz, *La filosofía del krausismo español*, Madrid, Editorial Cuadernos para el diálogo, 1973, 279 pp.

⁵⁰ Marco Antonio Ramos, *op. cit.*, 1986, pp. 107-183.

por logias masónicas y sociedades protestantes, y ambas eran perseguidas activamente por la autoridad española en 1895.⁵¹

Este lazo y afinidad entre un cierto tipo de liberalismo y las asociaciones protestantes fue a veces utilizado por los propios gobernantes liberales con la esperanza de ampliar sus bases políticas. Así en Colombia el general Tomás Cipriano Mosquera deseaba en 1861 “que vengan al país más misioneros protestantes” para que establezcan iglesias y escuelas indicando al misionero presbiteriano William McLaren por intermedio de un miembro de la Corte Suprema de Justicia que “estaba dispuesto a poner a disposición de tal empresa varias propiedades antes pertenecientes a la iglesia católica”.⁵² En Guatemala, el presidente liberal Justo Rufino Barrios (1835-1885) invitó personalmente a los misioneros presbiterianos a desarrollar actividades con el fin de reforzar su política anticatólica (1873-1885). En México, fueron los propios militares liberales triunfantes quienes, en varias regiones, invitaron de manera expresa a los misioneros norteamericanos para que desarrollaran congregaciones y levantaran escuelas; así en la Chontalpa tabasqueña, a solicitud del coronel Gregorio Méndez Magaña, los presbiterianos mandaron pastores mexicanos quienes eran francmasones y militantes liberales radicales en 1884. También en Santiago de Chile, en un contexto de auge liberal radical, fue el local de la imprenta del diario liberal *El Mercurio* que sirvió para la celebración en 1847 del primer culto de tradición protestante reformada, “primer signo concreto de la simpatía táctica de liberales y masones hacia el protestantismo”.⁵³

Todos estos datos y los pocos estudios profundos a nivel nacional, nos permiten llegar a una primera observación sumamente importante: El surgimiento de congregaciones y sociedades protestantes en América Latina en el período de confrontación entre la Iglesia y el Estado liberal radical no respondió a una penetración ni a una invasión o pretendida conspiración de origen exógeno, sino a las propias demandas de los sectores liberales radicales ultraminoritarios. Y esta demanda existía a tres niveles; ante todo en las asociaciones liberales radicales de tipo religioso que preexistieron a las sociedades protestantes; en segundo lugar, por los dirigentes políticos libe-

⁵¹ *Ibidem*, p. 146 y 147.

⁵² Francisco Ordoñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, Medellín, Tipografía Unión, sin fecha, p. 40.

⁵³ Wilton M. Nelson, *El protestantismo en Centro América, una historia del inicio y desarrollo de la obra evangélica en el istmo centroamericano*, San José, Costa Rica, Editorial Caribe, 1982, pp. 50-51. Christian Lalive d'Epina, *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968, p. 34.

rales en el poder que esperaban con ellas reforzar su lucha contra la iglesia católica y los sectores conservadores; por último, entre los remanentes de un clero católico liberal quienes al no encontrar las posibilidades de desarrollar un catolicismo liberal y por la imposibilidad de desarrollar iglesias católicas nacionales, vieron en el protestantismo la posibilidad de prolongar su acción reformadora. Comprender esta articulación orgánica de las asociaciones protestantes con el liberalismo radical y las demás sociedades de ideas impulsoras de una política democrática y secularizadora, es fundamental para lograr deslindar lo que en el protestantismo latinoamericano sería autóctono y lo que sería importado. Por lo menos a su llegada, los misioneros norteamericanos no entraban a un territorio desierto y estéril. El terreno era fecundo y estaba preparado entre las minorías liberales radicales que anhelaban una religión que les permitiera a la vez seguir con una comprensión religiosa de su vida y del mundo, luchar contra el catolicismo romano percibido por ellos como el dosel sagrado del orden corporativo y anti-democrático, y afirmar su fe liberal radical. Sobre este terreno los misioneros norteamericanos llegaron con sus valores también liberales, su organización que vino en gran parte a dar coherencia a movimientos de disidencia religiosa heterogéneos, y ante todo sus escuelas que respondían a un verdadero movimiento de la sociedad civil hacia la educación. En este sentido lo que ocurrió a la llegada de los misioneros fue una negociación en la cual los líderes latinoamericanos disidentes religiosos les pusieron a disposición sus redes y contactos liberales, mientras los misioneros ofrecieron los medios para sostener redes asociativas, escuelas y una prensa combativa. El protestantismo latinoamericano nació como un sincretismo de ideas y más que Calvino, Lutero o Wesley, los héroes liberales de las luchas anti-conservadoras eran los que alimentarían su civismo y su carácter de sociedades de ideas desde un principio.

III. La difusión de las sociedades protestantes

El fenómeno asociativo liberal radical con sus características anticatólicas y sus reivindicaciones democráticas, fue el terruño privilegiado donde surgieron sociedades religiosas disidentes del catolicismo romano o promotoras de sincretismos religiosos como lo fueron los círculos espiritistas, cuyo rasgo general fue el anticatolicismo romano. No todas las disidencias religiosas anticatólicas se volvieron protestantes; sin embargo, el lazo con las sociedades misioneras de origen norteamericano o inglés predominó y fue casi la única modalidad para asegurar organizaciones religiosas a largo plazo. En

Brasil, por ejemplo, el pastor Miguel Vieira Ferreira ingresó a las sociedades presbiterianas en 1874; luego de ser expulsado de esta organización por su espiritualismo que colindaba con el espiritismo⁵⁴ formó, en 1879, una sociedad protestante independiente conocida como la Iglesia Evangélica Brasileña. En México, el clero católico disidente que se había organizado desde 1867 en una sociedad religiosa cismática de tipo protestante, sobrevivió de manera independiente bajo el nombre de Iglesia de Jesús hasta afiliarse a las sociedades misioneras episcopales en 1879. Ahí también uno de los sacerdotes cismáticos, el padre Agustín Palacios, dirigió una congregación propia entre 1872 y 1879, antes de entrar en las redes de sociedades metodistas. Las tendencias protestantes autóctonas independientes de cualquier vínculo con sociedades misioneras perduraron e incluso en 1897 se creó una Iglesia evangélica mexicana que tuvo el apoyo del obispo católico cismático Manuel Sánchez Camacho, separado de la Iglesia Católica por negar la existencia de la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, estas sociedades religiosas independientes fueron una minoría y la mayoría de las redes religiosas heterodoxas se vincularon a sociedades misioneras foráneas que encontraron en éstas el punto de arranque necesario para desarrollar sus actividades en América Latina.

1. Las sociedades misioneras

En Estados Unidos, surgió durante la primera mitad del siglo XIX, un amplio movimiento de asociación en torno a los problemas de los derechos humanos y la ayuda humanitaria; en particular, se había creado una serie de sociedades misioneras protestantes cuyo propósito era la evangelización de la frontera del Oeste y de otros pueblos no cristianos, si bien algunas se orientaban exclusivamente hacia los pueblos católicos. Por ejemplo, en 1810 se fundó en Boston, Massachusetts, la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (Junta Americana de los Comisionados para las Misiones en el Extranjero); unos años más tarde, en Filadelfia, Pennsylvania, se constituyó la Junta Misionera de la Iglesia Presbiteriana y, en la ciudad de Nueva York, la Junta Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal, en 1837 y 1839, respectivamente. Estas dos últimas organizaciones se escindieron debido al problema de la esclavitud y, así, en 1845 surgió la Sociedad de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, en Nashville, Tennessee, y, en 1861, la Sociedad de la Iglesia Presbiteriana del Sur, en Richmond, Virginia.

⁵⁴ David Gueiros Vieira. *op. cit.*, 1980, pp. 154-155. Emile G. Léonard, *L'illumineisme dans un protestantisme de constitution récente*, Brésil. Paris, Presses Univeristaires de France, 1953, pp. 19 ss. Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 1983.

Los fines de esas organizaciones eran, como se expresó en el acta constitutiva de la Sociedad Misionera Metodista, "caritativos y religiosos, concebidos para difundir las bendiciones de la educación y el cristianismo y para promover y sostener escuelas misioneras y misiones cristianas a través de Estados Unidos, el continente americano y los países extranjeros".⁵⁵ En 1872, esas sociedades trabajaban en Japón, la India, China, África y Europa. En América Latina, estaban presentes en algunas ciudades y puertos del sur del continente (Buenos Aires, Rosario, Montevideo, Río de Janeiro y Bogotá).⁵⁶ Todas ellas habían llegado animadas por un espíritu de competencia y con la intención de ocupar el mayor y mejor territorio posible, pero, a pesar de esa rivalidad y las fricciones debidas a su manera distinta de enfocar el problema de la abolición de la esclavitud, sus fines fundamentales eran idénticos.

En primer lugar, se proponían desarrollar sociedades religiosas que promovieran "la difusión de la Biblia, el mejoramiento de la situación moral y material del pueblo y la educación de las masas populares, dándoles toda clase de conocimientos útiles y provechosos, tanto humanos como divinos".⁵⁷

En segundo lugar, su objetivo consistía en combatir el catolicismo, o lo que ellos llamaban "el papismo", acusado de fomentar el atraso de los pueblos, de oponerse al progreso y de impedir la democratización de las sociedades, obstaculizando la educación del pueblo. En este sentido, los enviados estaban convencidos de que "la miseria y la ignorancia tristísima en la que se encuentra el pueblo (latinoamericano) era la consecuencia de tres siglos y medio bajo el poder de la Iglesia Católica Romana".⁵⁸

Uno de los aspectos esenciales del protestantismo estadounidense, unificado ideológicamente y moldeado por los movimientos puritanos de "avivamiento" de principios del siglo XIX, era su carácter pragmático y ético. La misión de las sociedades protestantes estadounidenses no consistían en inculcar en las masas dogmas ni ritos, sino, antes bien, un estilo de vida ético,

⁵⁵ *54th Annual report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the year 1873*, Nueva York, Impreso para la sociedad, 1873, pp. 10, 12 y 14. Robert T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*, New York, Oxford University Press, 1979, p. 174-175.

⁵⁶ *55th Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church for the Year 1873*, New York, Printed for the Society, 1874, p. 44-45.

⁵⁷ "La misión de *El Faro*", en *El Faro*, México, 1 de enero de 1885, p. 2.

⁵⁸ Samuel P. Craver, "La misión del protestantismo en México", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, junio de 1987, p. 20.

cuyos signos "cristianos" tangibles eran la abstención de ingerir bebidas alcohólicas y de fumar, el respeto del descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar, la defensa de la monogamia, la preocupación por la educación y la prohibición de toda actividad licenciosa. Esta ética, que correspondía al lento proceso de formación de las nuevas capas sociales necesarias para el capitalismo en expansión —esto es, a la lenta transición de las sociedades rurales hacia el ritmo industrial del trabajo—, debía traducirse en el mejoramiento social y económico del individuo. Estas preocupaciones no fueron exclusivas de las sociedades protestantes y la mayoría de ellas se encontraron expuestas más tarde en las concepciones del catolicismo social del primer decenio del siglo XX. Empero, contrariamente al catolicismo dominante, legitimador de un orden social "natural" de derecho divino que no se ponía en tela de juicio, esas sociedades protestantes predicaban la conversión y el esfuerzo individual como el medio para alcanzar una "santidad intramundana" y modernizar la sociedad.⁵⁹

Sus misioneros, educados en las grandes escuelas teológicas y normales (Harvard, Yale y Princeton, en el caso de los nortños; Vanderbilt y Richmond en el de los sureños), eran portadores de ese protestantismo civilizador, impregnado en la doctrina del "destino manifiesto", que los hacía sentirse los responsables de esparcir por el mundo la experiencia de la conversión individual y las obras educativas y sociales, cuyo modelo se encontraba en Estados Unidos.⁶⁰

Además de estar seguros de tener en su poder las llaves de la "modernidad", esas sociedades se creían portadoras de los modelos sociales democráticos por el énfasis que sus sociedades religiosas de origen (presbiterianas, metodistas y congregacionales entre otras) ponían en el desarrollo de regímenes eclesiásticos de asambleas, sínodos y parlamentos que delegaban su autoridad en los presidentes y los obispos, quienes, a su vez, eran responsables ante las bases. Por todo ello, consideraban, como escribió uno de los misioneros llegados a México, que "el protestantismo era necesario para la consolidación del régimen republicano".⁶¹

Al igual que en las grandes luchas ideológicas y políticas que sacudían a Europa, en las que pretendía encontrarse del lado del progreso y de la modernidad, este protestantismo —condenado en 1864 por Pío IX como el

⁵⁹ "Reglas generales de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur en México". en *El Evangelista Mexicano*, México, agosto de 1879, p. 29.

⁶⁰ Robert T. Handy, *op. cit.*, 1979, pp. 274-280.

⁶¹ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, mayo de 1877, p. 15.

camino al agnosticismo y al socialismo— se proponía llegar a América Latina para propagar las prácticas y valores religiosos modernos como algo indisoluble.

Al ingresar a países en los que, hasta entonces, el actor religioso era colectivo y garante del orden corporativo y “patrimonial”, las sociedades misioneras norteamericanas en su mayoría llegaban a promover nociones nuevas que giraban en torno al individuo como actor religioso y social, y en consecuencia habrían de encontrarse necesariamente al lado de las minorías liberales radicales.

Estas sociedades misioneras cuya presencia había sido limitada en América Latina hasta el final de la década del año 1860, desarrollaron una estrategia de implantación generalizada en las tres últimas décadas del siglo XIX. Su interés por América Latina creció a la par con las transformaciones profundas que experimentaba el continente bajo las inversiones cuantiosas realizadas por los distintos países europeos y los Estados Unidos. En estos treinta años el continente latinoamericano pasó de una economía rural, casi autárquica, a una de desarrollo y a la creación de infraestructuras importantes en cuanto al transporte (puertos, ferrocarriles), el desarrollo de una agricultura de exportación (café, plátano, henequén, hule, maderas preciosas, etc.), la explotación modernizada y renovada de las minas, de la industria téxtil entre muchas otras actividades a las cuales hay que añadir la creación de servicios de distintos tipos como la banca, el correo, y el telégrafo.

Este movimiento general hacia el progreso económico se estructuraba de manera dependiente de los capitales extranjeros en alianza con las burguesías y las oligarquías nacionales latinoamericanas que vivían un auge sin precedente mientras el campesinado seguía en general en una situación de sobre explotación y la clase obrera emergente vivía en una precariedad crónica bajo las amenazas de las crisis cíclicas del capitalismo dependiente.⁶²

En este contexto y durante este período las sociedades misioneras de origen anglosajón establecieron y ampliaron sus actividades en el continente. Eran unas veinte sociedades pertenecientes por un lado, al protestantismo histórico norteamericano (metodistas, presbiterianos, bautistas, congregacionales, episcopales, discípulos de Cristo, entre otros), que ya habían ensayado el camino del continente en años anteriores; y por otro lado, las pertenecientes al protestantismo de santificación (adventistas del séptimo día, nazarenos, peregrinos, misiones de fe), surgido en Estados Unidos como

⁶² William P. Glade, *op. cit.*, 1969. Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1977.

un avivamiento posterior a la Guerra Civil (1862-1865). Estas tuvieron una mayor presencia en el cono sur (Argentina, Chile), Brasil, América Central y el Caribe. En particular en la parte española del Caribe algunas sociedades precedieron o acompañaron las intervenciones norteamericanas tanto en el caso de Cuba, como de Puerto Rico y Santo Domingo. Así en Puerto Rico, entre 1898 y 1902 se registraron ocho sociedades misioneras; en Cuba entre 1898 y 1905, seis, mientras en Guatemala, donde sólo los presbiterianos habían llegado llamados por el presidente Justo Rufino Barrios cinco nuevas sociedades misioneras se establecieron entre 1896 y 1908.⁶³

La región andina, así como Uruguay y Paraguay, contaron por el contrario con muy poca presencia misionera durante este período. Así en el Perú, entre 1880 y 1916, estuvo presente una sola sociedad misionera; en Ecuador, tres; en Colombia, una; en Venezuela, tres; en Bolivia, cuatro; en Paraguay, ninguna; y en Uruguay, donde los metodistas se habían implantado, no se registraron tampoco otras sociedades misioneras.⁶⁴

Por considerar a América Latina como un continente cristiano —tal como lo reiteró la conferencia misionera de Edimburgo, Escocia, en 1910— las sociedades misioneras europeas eran casi inexistentes durante este período. Sólo respaldaron las actividades de las iglesias de trasplante establecidas por los inmigrantes de sus nacionalidades. La Iglesia de Inglaterra estableció dos nuevas diócesis, la de las Islas Malvinas en 1895, y la de Argentina y América del Sur. Por el contrario, la sociedad religiosa protestante de tipo congregacional de los Hermanos (Brethren) desarrolló actividades en México y Perú. En las colonias británicas, las sociedades norteamericanas superaron a las inglesas en algunos casos (Guayana Británica, Jamaica, Islas Vírgenes) y en otros casos se establecieron.⁶⁵

Las sociedades misioneras pretendían desarrollar un protestantismo de civilización con obras sociales como escuelas, orfanatorios, hospitales y clínicas; y a la par desarrollar una infraestructura propiamente religiosa y crear una prensa para difundir sus ideas. Pero antes de considerar las modalidades de su expansión, se necesitaba considerar el agente portador del proyecto de evangelización protestante: el misionero.

⁶³ Harlan Beach, *World Statistics of Christian Missions*, New York, The Committee of Reference and Council of the Foreign Missions Conference of North America, 1916.

⁶⁴ Harlan Beach, *op. cit.*, 1916.

⁶⁵ Wycherly Gumbs, *Methodism: its Root and Fruit*, Nevis, mimeografiado, 1986, 105 pp. Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity*, Nueva York, Harper and Brothers, 1953, pp. 1282-1292.

2. *El misionero*

El agente extranjero propagador de los modelos protestantes en América Latina no ha sido estudiado hasta la fecha fuera de algunas monografías hagiográficas o referencias acríicas sobre su rol en los inicios de las sociedades protestantes.⁶⁶ Sin embargo, una historia social del misionero sería imprescindible para poder medir el impacto real de estos agentes extranjeros que sin duda se sobreestima aun en la actualidad por no haber tomado en cuenta la preexistencia de un movimiento asociativo endógeno con el cual a su llegada el misionero tuvo que negociar. Su rol específico y limitado adquiere una dimensión más aproximada a la realidad, si se toma en cuenta la geografía de la expansión de congregaciones rurales y el hecho de que el misionero se estableció de manera privilegiada en los centros urbanos, lejos de las regiones insalubres y alejadas de las vías de comunicación, que visitaba una o a lo máximo dos veces al año dejando necesariamente una autonomía grande al liderazgo autóctono.⁶⁷ Por lo tanto, habrá que esperar estudios sistemáticos a nivel nacional que permitan ubicar la importancia relativa del misionero en relación con el conjunto de los dirigentes protestantes nacionales, y matizar esta figura tan importante, no obstante, para la transmisión de modelos importados como en la traducción de la realidad latinoamericana en su país de origen. Por lo pronto nos contentaremos con algunas generalidades.

El misionero que llegó a América Latina podía ser un pastor, un médico, un maestro, un enfermero y, muchas veces, una señorita misionera, enfermera o maestra. Sin embargo, fuera de los colegios para señoritas, donde las misioneras tuvieron cargos de dirección, fueron los hombres los que tuvieron el poder en cuanto a la organización religiosa trasplantada. En general venían con una preparación universitaria cuando eran del norte de los Estados Unidos, y con un nivel de secundaria cuando pertenecían a sociedades misioneras del sur. El misionero era un entusiasta de clase media que había sido reactivado por las campañas "evangelísticas" de Dwight L. Moody (1837-1899), o por los movimientos estudiantiles voluntarios animados por

⁶⁶ Una notable excepción es la obra de Howard Hopkins, *John R. Mott, Eerdmans, Grand Rapids*, 1982.

⁶⁷ Basta considerar las sedes de las *Missionary Stations* para que se revele el lugar específico ocupado por el misionero, fundamentalmente urbano, cerca de los colegios superiores, lejos de las congregaciones rurales dejadas en buena parte a su autonomía relativa. Sobre esta autonomía de las congregaciones rurales ver Antonio Gouvea Mendonça, *O celeste porvenir, a inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Edições Paulinas, 1984, pp. 160-161.

John R. Mott (1865-1955) que pretendía “llevar el mundo a Cristo en esta generación”.⁶⁸

Por lo tanto, el misionero llegó con la certeza de cumplir una cruzada santa que tenía que ver con las bases de la civilización capitalista y “cristiana” cuyo representante más dinámico era, según él, Estados Unidos.

El misionero se entendía como el portador de la lucha para cristianizar la frontera del oeste hacia un continente que también tenía que pasar de la barbarie a la civilización. Para asegurar esta transición, la reforma moral y espiritual de América Latina era necesaria. Esta reforma se fundamentaba en la Biblia y el Evangelio que habían sido “traicionados” por la Iglesia Católica, o rechazados por los indígenas. Así, como los definía el misionero presbiteriano Hubert W. Brown, “en este continente los enemigos eran los paganos y los papistas, y los aliados eran los patriotas liberales”.⁶⁹ Estos últimos habían copiado, como lo subrayó otro misionero, “nuestras instituciones, nuestras leyes, nuestros métodos políticos; habían introducido nuestro sistema escolar, e importado maestros de aquí para trabajar con ellos; habían hecho un estudio de nuestro entero modo de vivir... Pero al contrario de los Estados Unidos, no tenían ni el evangelio ni el poder moral que iba con él”.⁷⁰

Por eso mismo tenían los misioneros la conciencia de poseer la lección objetiva del efecto del evangelio sobre la vida económica de los Estados Unidos, y partían de la suposición de “que el hombre y Dios tenían que trabajar juntos para construir un mundo decente; que no existía situación tan mala que el hombre, con la ayuda de Dios, no pudiese cambiar”.⁷¹

Además de reformador moral, el misionero era un informador económico. Un sin número de libros publicados por ellos ofrecían estadísticas económicas sobre la situación de “sus países respectivos” y las transformaciones que ocurrían con el impacto del capitalismo en expansión.⁷²

⁶⁸ John R. Mott, *The decisive hour of Christian missions*, Nueva York, Board Foreign Mission of the Presbyterian Church, 1910. John R. Mott, *The Future Leadership of the Church*, Nueva York, YMCA, 1911. John R. Mott, *The Present World Situation*, Nueva York, The Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1914. John R. Mott, *The Evangelization of the World in this Generation*, Nueva York, 1900.

⁶⁹ Hubert, Brown, *Latin America, Young's People Missionary Movement*, 1909.

⁷⁰ Thomas Wood, “South America as a Mission Field”, en Beach, Harlan y otros, *Protestant Missions in South America*, Nueva York, Studen Volunteer Movement, 1900, p. 201.

⁷¹ Emilio Willems, *Followers of the new faith*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967, p. 11.

⁷² Por ejemplo, John W. Butler, *Sketches of Mexico*, Nueva York, Hunt and Eaton, 1894.

A estos cambios económicos, se añadían los cambios culturales, la necesidad de difundir la educación, la difusión del idioma inglés, y "la reacción mental levantada por el nuevo industrialismo".⁷³ El misionero constataba también, de manera crítica, que "estos capitalistas en regla general han puesto su corazón sobre las minas de oro y plata, las plantaciones de caucho, los bosques de naranja, el henequén, los pastos,... y que para lograr sus objetivos parecen deseosos de pisotear todas las más altas virtudes de la mejor humanidad americana... Ellos no tienen nada que recomendar del cristianismo en los Estados Unidos... Muchos llevan vida de vergüenza moral y siguen pautas de comercio que harían enrojecer de vergüenza las mejillas de cualquier verdadero americano".⁷⁴

A pesar de estos malos elementos que entorpecían la moralización del proceso de desarrollo, el misionero tenía el optimismo y la convicción de poder cristianizar el orden económico y social capitalista dependiente. De ahí una tercera función del misionero: la de embajador y enunciador del fundamento del nuevo orden social y del pacto entre Dios y el hombre. Así de la misma manera que a lo largo de la frontera del oeste el cristianismo evangélico coadyuvó a humanizar las condiciones de producción en América Latina, los misioneros sentían como tarea esencial transmitir "a los hermanos menores" la experiencia espiritual y material de la frontera. Eran los portadores de este "destino manifiesto", cuya lección objetiva se leía en la realidad de los Estados Unidos. Creían que iban a conducir a los latinoamericanos de las tinieblas a la luz del progreso. Ellos decían tener la certeza y "la confianza de que el Dios que les había evangelizado primero y luego dinamizado, multiplicado, y bendecido sobre todos los demás países, armándolos con acero, vapor y luz eléctrica, y enviándolos a ser vanguardia de la humanidad", iba a dar una nueva oportunidad a los hermanos latinos "para aceptar el evangelio y recobrar sus derechos de nacimiento".⁷⁵

Como reformador, informador y embajador, el misionero convocaba a la "regeneración espiritual" a un continente en donde, hasta hacía poco, "no había Biblia ni misionero, ni luz de cualquier fuente que se permitiera penetrar o perturbar este reino de ignorancia y pecado".⁷⁶ Así el misionero era también uno que venía a clavar la "cultura pagana" (católica o indígena)

⁷³ George Winton, *Mexico Today, Social, Political and Religious Conditions*, Missionary Education Movement, Nueva York, 1913, p. 150.

⁷⁴ James G. Dale, *Mexico and our Mission*, Lebanon, Pa., 1910, p. 195.

⁷⁵ Thomas Wood, *op. cit.*, p. 213.

⁷⁶ William Butler, *Mexico in Transition, from the Power of Political Romanism to civil and religious liberty*, New-York, 1892.

sobre la cruz de sus fracasos y de su oscurantismo que tomaban para él el carácter objetivo del atraso económico, político e ideológico. El cristianismo tenía que ser entonces una institución agresiva cuyo objeto era "la conquista del mundo entero para Cristo".⁷⁷

En este sentido tenía un aliado esencial en el comercio internacional como lo hacía destacar el Dr. Richard S. Storrs en su discurso a la asamblea general de 1889, del *American Board of Commissioners for Foreign Mission*, sociedad misionera de la cual era presidente: "el comercio y el evangelio están en armonía en eso, por lo menos, que la meta de cada uno es cósmica, alcanza a toda la tierra... No que nuestros misioneros salgan con este propósito, pero a donde sea que vayan y sus enseñanzas se hacen sentir, ahí el camino está abierto para un comercio más amplio".⁷⁸

3. Una geografía de la expansión de las sociedades protestantes

Hasta la fecha, fuera del caso de México, las monografías existentes sobre los protestantismos latinoamericanos no han tomado como elemento esencial de la explicación causal del movimiento, la geografía de la expansión de las congregaciones. Sin embargo, la información que pudiera recogerse al examinar las pautas de concentración y de dispersión de las congregaciones protestantes a nivel nacional, serían de un valor imprescindible para encontrar las causas endógenas de su progresión. Cruzar observaciones de concentraciones regionales con variables explicativas de tipo económico y político, es de una riqueza tal que en México nos ha llevado a dar un salto cualitativo en la interpretación del fenómeno.⁷⁹

Así, al considerar un muestreo conformado por cinco de las principales sociedades misioneras norteamericanas y sus congregaciones rurales y urbanas en México entre 1872 y 1910, se ha descubierto una progresión que siguió pautas específicas y no se dio al azar de los contactos personales.⁸⁰ El movimiento protestante se implantó y se desarrolló en regiones pioneras

⁷⁷ John R. Mott, *The door open, first general missionary convention of the Methodist Episcopal Church*, Nueva York, Eaton and Mains, 1903, p. 277.

⁷⁸ Richard Storrs, *Addresses of foreign missions*, Boston, Congregational House, 1900, p. 38.

⁷⁹ Por supuesto un estudio tal no puede llevarse a cabo, considerando una sola sociedad protestante a nivel nacional, sino tomando más bien un muestreo representativo de las principales sociedades protestantes para examinar la geografía de su difusión.

⁸⁰ Ver para un amplio desarrollo del tema: Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 1989.

esencialmente rurales, alejadas de los centros de poder estatal, con economías en auge bajo la coyuntura agro exportadora, y de tradición liberal radical lo que reforzaba reivindicaciones de autonomía en un momento en el cual el estado porfirista desarrollaba un proceso centralizador arrasador de las autonomías locales y regionales. Algunas de estas regiones típicas fueron: el distrito de Chalco, ubicado en los confines del estado de México; el distrito de Zitácuaro, en la frontera del estado de Michoacán; las Huastecas hidalguense y potosina, región serrana, en los límites de sus respectivos estados; la sierra de Puebla históricamente opuesta a la llanura controlada por la capital del estado; el sur de Veracruz y la Chontalpa tabasqueña vecina, opuestos a la capital de sus estados respectivos; el centro-sur del estado de Tlaxcala de pequeña y mediana propiedad rural mezclada con fábricas textiles, en oposición al norte del estado donde predominaban las haciendas pulqueras y trigueras; el distrito de Guerrero en Chihuahua, con tradiciones de rebelión antifiscal, opuesto a la capital del estado; la Región de la Laguna en los límites de los estados de Durango y Coahuila, de población reciente formada por exsoldados juaristas transformados en pequeños rancheros productores de algodón.

En cada una de estas regiones se contaron redes de 10 a 30 congregaciones protestantes con sus escuelas articuladas a las principales ciudades del país. En estas ciudades se encontraban también congregaciones urbanas que a su vez crecieron y se poblaron con los migrantes provenientes de estas regiones rurales; por lo general los migrantes que eran los hijos de los rancheros, aparceros, medieros, jornaleros, obreros textiles y mineros, al estudiar en las escuelas protestantes, se transformaban en maestros de escuelas y empleados de los servicios urbanos. Esta articulación de lo rural con lo urbano le dio un rostro específico a las redes protestantes, que si bien se beneficiaron del aporte y de la infraestructura misionera urbana no dejaban la conciencia liberal rural, anticatólica, antihacendaria y a fin de cuentas antioligárquica. Así, a través de la reconstrucción de la geografía protestante, se ha podido tener acceso a una imagen más clara de la composición social de este tipo de protestantismo; a la vez se ha podido ver también la articulación de sus intereses religiosos disidentes con las reivindicaciones económicas y políticas endógenas, características de sectores rurales en vía de modernización y de sectores urbanos que, si bien se beneficiaban de la modernización del estado oligárquico dependiente, no dejaban de desarrollar una visión crítica de un sistema antidemocrático que mantenía marginadas las poblaciones rurales sometidas a un creciente control político.

La casi total ausencia de congregaciones protestantes en los territorios cubiertos por las haciendas tradicionales dedicadas a abastecer los mercados

regionales o a la mera autosubsistencia local y también su casi inexistencia entre las comunidades indígenas no afectadas por la modernización, nos reveló un protestantismo anticorporativista, definitivamente alejado de hacendados y caciques, por ser una amenaza al poder de estos últimos.

También la presencia de congregaciones protestantes en las fábricas textiles y en las minas nos hizo entender una de las funciones sociales cumplidas por las congregaciones como sociedades de ayuda mutua: ofrecían, por ejemplo, una solidaridad activa para sus miembros quienes eran parte de una población obrera en constante migración, asegurándoles el apoyo necesario al llegar a otro centro fabril en busca de trabajo.

Un último aspecto importante es que las pautas de expansión respondieron también a lazos específicos de parentesco militar, o político liberal que daba aún mayor relieve a los factores endógenos sobre los exógenos. En otras palabras, no era el misionero el que había difundido el protestantismo, sino el liderazgo nacional heterodóxo que había utilizado los canales liberales radicales y las redes ya existentes para difundir modelos asociativos protestantes que venían a reforzar reivindicaciones preexistentes de tipo liberal radical.

Desde luego lo que se perfiló fue un protestantismo articulado a la modernidad capitalista, pero en su sentido democrático y antioligárquico, con una no menos significativa distancia de los movimientos políticos anarquistas y anarco-sindicalista del principio del siglo XX.⁸¹ Pero en su conjunto, lo que predominaban eran las reivindicaciones locales sobre los modelos importados y la enorme aspiración de estos sectores rurales hacia el progreso y la educación, denegada por el estado oligárquico a sus hijos, y por lo tanto interesados en las redes educativas construidas por las sociedades protestantes.

Los hallazgos encontrados por el estudio de las sociedades protestantes en México entre 1872 y 1910, podrían hacerse extensivos a otros países del continente, puesto que estos presentaron también un mismo vínculo entre las asociaciones liberales y el origen de las sociedades protestantes. Se dispone de un solo ejemplo de concentración regional, limitado a una única sociedad protestante en la región de São Paulo y el sur del estado

⁸¹ En México, esta orientación se tradujo por la constante participación de los pastores, maestros y miembros de congregaciones protestantes en actividades políticas democráticas y antioligárquicas, como por ejemplo en el Grupo Reformista y Constitucional dirigido por la prensa liberal de oposición en 1895, y en el Congreso Liberal de San Luis Potosí en 1901, como en actividades antireeleccionista luego. Ver Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 1989.

de Minas Gerais en Brasil, realizada por Gouvea Mendonça⁸² Aquí el autor también pone el acento sobre las causas endógenas de la expansión de las sociedades presbiterianas siguiendo el cultivo del café; vale decir, la progresión de una economía rural de plantación moderna, en un frente pionero: "El caminar protestante en el cultivo del café fue un puntillaje de pequeñas comunidades, rurales casi en su totalidad y constituidas por núcleos familiares extensos en regla general, en las poblaciones, barrios y fincas de las grandes haciendas de café. La formación de las comunidades protestantes era independiente de la presencia de un agente oficial de la religión".⁸³

Así, en el Brasil, una vez establecidas las corrientes heterodoxas —cuyo origen, como lo ha observado Gueiros Vieira, se dio entre el clero disidente y francmasón de Rio de Janeiro y São Paulo— las congregaciones presbiterianas se difundieron entre 1865 y 1889 en los estados de São Paulo y Minas Gerais de manera casi exclusiva en la zona rural, "siguiendo la rotación del café".⁸⁴

Las observaciones de Gouvea Mendonça toman toda su importancia si las completamos con anotaciones anteriores realizadas por Emile G. Leonard en su obra pionera.⁸⁵ Este ha mostrado claramente cómo las redes religiosas heterodoxas tejidas por el expadre José Manuel da Conceição durante los años anteriores a su adhesión al presbiterianismo (1863), todas en el estado de São Paulo, fueron entregadas y sirvieron de base al presbiterianismo. Se trataba de poblaciones pioneras cuyo ejemplo más característico fue la población de Brotas, São Paulo, pueblo joven fundado en 1840 por migrantes provenientes del sur del estado de Minas Gerais, quienes eran pequeños rancheros cafetaleros. Estas redes familiares estaban constituidas por los patronímicos Gouvea, Cerqueira Leite, García y Lima, y entre ellos por la más respetada e influyente familia fundadora del pueblo.

Esta población, donde la congregación alcanzaba para 1874 unos 140 miembros activos del mismo lugar y de los ranchos vecinos incluyendo unos exesclavos jornaleros negros, se había transformado en la sede de un movimiento de difusión del presbiterianismo a nivel regional a partir de 1865.⁸⁶

⁸² Antonio Gouvea Mendonça, *op. cit.*, 1984, p. 161.

⁸³ *Ibidem*, p. 160.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 128-134, y 158.

⁸⁵ Emile G. Leonard, *op. cit.*, 1952, pp. 56-57.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 59.

Por los lazos de parentesco y los lazos tejidos en el frente pionero, la influencia de los presbiterianos de Brotas se extendió hasta su región de origen en el sur de Minas Gerais (Borda de Mata, 1869, y Santa Ana de Sacupai) y poblaciones del mismo estado de São Paulo como Dois Corregos (1875). Leonard también resalta que si el protestantismo brasileño pudo surgir se debió al interés de los rancheros (sitiantes) de estas dos regiones mencionadas y del triángulo minero.⁸⁷

Durante las dos últimas décadas del siglo, tanto el estado de São Paulo como el sur de Minas Gerais, fueron regiones de fuertes migraciones de jornaleros hacia las haciendas y ranchos en una época de expansión de la economía cafetalera.⁸⁸ Es muy probable que al igual de lo ocurrido en México, las sociedades protestantes sirvieron tanto como sociedades de ayuda mutua que como puntos de contacto para encontrar empleo.

A esos factores también se añadían las opciones republicanas, anti-esclavistas y democráticas, reflejadas en la educación, propiciadas por la Escuela Americana de São Paulo. Esta Escuela fue fundada por los presbiterianos en 1872 y fue en donde los hijos de los rancheros y jornaleros estudiaban y en donde, en víspera de la proclamación de la República en 1888, “se mostraba una simpatía abierta al campo y a los que luchaban por los ideales republicanos que a su vez pugnaban por la separación de la Iglesia y del Estado, la liberación de los esclavos, la extinción de los privilegios de la nobleza y del clero y por el desarrollo de la educación popular —todo eso coincidiendo con la doctrina calvinista que la misión presbiteriana predicaba”.⁸⁹ Por lo tanto, en los estados donde progresaba el protestantismo entre 1861 y 1889, progresaba también el republicanismo en lugares como Rio de Janeiro, São Paulo y el Minas Gerais. Es interesante notar que el principal líder del movimiento republicano en São Paulo, Rui Barbosa, fue también el asesor jurídico de la Escuela Americana que contó más tarde con unos 200 exalumnos reclutados en los “batallones de voluntarios paulistas” en defensa de la Revolución Constitucionalista de 1932.⁹⁰

Así en los casos de Brasil y México se confirma la afinidad electiva entre

⁸⁷ *Ibidem*, p. 60 y 100.

⁸⁸ María Teresa Schorer Petrone, “Imigração”, en *O Brasil republicano, sociedade e instituições, 1889-1930, História geral da civilização brasileira*, Sergio Buarque de Holanda coord., Sao Paulo, Difel, 1985, p. 121 y 109-112.

⁸⁹ Jether Pereira Ramalho, *Prática educativa e sociedade, um estudo de sociologia da educação*, Rio de Janeiro, Zahar ed., 1976, p. 86.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 140 y 85.

expansión de sociedades protestantes y regiones pioneras, agro-exportadoras, con un débil arraigo del catolicismo romano y una consecuente tradición liberal. Es muy probable que en los demás países del continente factores similares fueron igualmente determinantes. Por ejemplo en Colombia, la identidad geográfica del pueblo liberal y de la minoría protestante, era tan semejante que los unos y los otros fueron víctimas de la misma persecución durante el período de violencia política iniciado por los conservadores en 1948. No se dispone hasta la fecha de un estudio geopolítico tanto del liberalismo como del protestantismo colombiano durante el primer liberalismo (1851-1867), pero no es por casualidad que las redes de francmasones, protestantes y espiritistas fueron el objeto, un siglo más tarde, de la persecución antiliberal en regiones rurales.⁹¹

Está todavía por estudiarse esta formación de un frente liberal durante la segunda mitad del siglo XIX en todos los países del continente, y que surgió a través de la creación de redes asociativas incluyendo a las logias, los círculos espiritistas y las sociedades protestantes entre otros. Por lo menos la denuncia constante que hizo el clero católico de una tal interacción debería tomarse en cuenta. Por lo pronto cabe subrayar que los dirigentes protestantes fueron en su inmensa mayoría miembros de logias masónicas e incluso algunos estuvieron atraídos por el espiritismo. En el caso de México, un *corpus* reconstruido de unos doscientos dirigentes protestantes y que eran parte de una generación nacida en los años de 1860 y 1870 y que murió en los años de 1910 y 1920, ha revelado que por lo menos un 60% eran masones, un 10% habían tenido lazos con el espiritismo y otro 10% practicaba la medicina tradicional, a la vez que eran pastores y/o maestros de escuelas protestantes en gran parte en regiones rurales.⁹² Esta múltiple pertenencia de los dirigentes protestantes les hizo partícipes de las luchas liberales tanto en lo político como en lo religioso. Por supuesto habría que preguntarse en qué grupo de logias participaban, pues la francmasonería estuvo dividida entre los que —una vez alcanzado el poder— la usaban como instrumento de control político en un proyecto liberal conservador, y por otro lado las fracciones liberales radicales de minorías masónicas que rechazaban el modelo oligárquico; los dirigentes protestantes, por lo menos tanto en México como en Brasil, simpatizaban con estas últimas.

La pertenencia a diversas sociedades no tardó en ser criticada por distraer los cuadros protestantes de su actividad exclusivamente religiosa. Fue, sin

⁹¹ James E. Goff. *The Persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958*, Cuernavaca, México, Sondeos. Núm. 23, 1968.

⁹² Ver Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, apéndices, 1989.

embargo, vana porque los mismos misioneros norteamericanos eran en su mayoría miembros de logias masónicas.⁹³ En Brasil, el lazo entre las logias republicanas y las sociedades protestantes y sus primeros dirigentes fue particularmente estrecha. No deja de sorprender, sin embargo, el movimiento independiente dirigido por el pastor Carlos Pereira, quien realizó a partir de 1898 una campaña cuyo tema era la incompatibilidad entre la adhesión a la masonería y ser miembro de la Iglesia Presbiteriana, lo que provocó en 1903 un cisma en esta iglesia. Además de causas internas ligadas a luchas de liderazgo dentro de la Iglesia Presbiteriana, es muy probable que el alejamiento entre una francmasonería oligárquica y las sociedades protestantes liberales radicales sea otro factor para explicar una actitud atípica en un continente donde las sociedades de ideas estuvieron por lo general estrechamente ligadas las unas a las otras.

Los "hermanos" y las "hermanas" que componían las redes liberales eran parte de una minoría liberal culta en medio de las masas analfabetas y conformaban una verdadera vanguardia ideológica.⁹⁴ Los miembros de las sociedades protestantes por lo general sabían leer y escribir, recibían una educación primaria, y a veces secundaria, en las propias escuelas misionales; y ante todo, se mostraban receptivos a la inculcación de prácticas y valores democráticos que la propia organización religiosa protestante difundía. Los sínodos presbiterianos y las conferencias generales metodistas eran espacios idóneos donde se generaban e inculcaban estos regímenes de asamblea que se desarrollaban en ruptura con las prácticas religiosas y sociales corporativas, verticales y patrimoniales.

Esta pedagogía liberal y democrática, que consideraré con mayor atención más adelante, fue fundamental para la formación de una minoría de verdadera vanguardia ideológica con sus intelectuales populares y orgánicos, los pastores y maestros de escuelas. Pero antes de acercarnos a la forma y

⁹³ El lazo entre protestantismo y logias masónicas es un tema primordial para explicar el rol político del protestantismo en los respectivos países, tanto para los dirigentes nacionales como para los misioneros. Lamentablemente ha sido descuidado hasta la fecha en gran parte por la dificultad de acceso a los archivos masónicos. En este sentido el trabajo de Gueiros Vieira (1980) es pionero aunque limitado en el tiempo. Ver también Emile G. Leonard, *op. cit.*, 1952, pp. 149-160, donde discute la división por la cuestión masónica en la iglesia presbiteriana del Brasil en 1903 y las posiciones adoptadas después.

⁹⁴ Para un intento de consideración del frente asociativo conformado por distintas sociedades de ideas en México, entre ellas las protestantes, ver Jean-Pierre Bastian, "Sociedades de ideas y revolución mexicana: el paradigma de 1789", en *Historia mexicana*, *op. cit.*, 1988.

contenido de esta pedagogía liberal, es imprescindible detenernos para observar la evolución del catolicismo durante este mismo período.

4. Frente a un catolicismo de movimiento

La difusión del protestantismo de las tres últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX, no se entiende si no se toman en cuenta los reajustes progresivos de las relaciones entre la Iglesia Católica y el estado oligárquico, alteradas previamente por las medidas secularizadas y los tibios intentos democráticos de los gobiernos anteriores.

Cabe recordar el enderezamiento rápido del catolicismo romano en América Latina, en particular a partir de la década de los años de 1840, con una romanización creciente y un consecuente auge ultramontano marcado por una serie de medidas que reforzaron la centralización y la verticalidad del catolicismo desde Roma. El Papa Gregorio XVI (1831-1846) reforzó la hegemonía romana con la ampliación del sistema de las *nunciaturas*, la *reincorporación* de las visitas episcopales *ad liminae* y la elevación o prelación de clérigos conservadores, de preferencia formados en seminarios romanos. Su sucesor Pío IX (1846-1878), en el contexto del auge liberal europeo, redobló la lucha ideológica en contra de la modernidad política, atacándola frontalmente y reforzando la autoridad papal a través de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción (1854) y luego de la infalibilidad papal (1870). La encíclica *Quanta Cura y el Syllabus* de 1864 fueron la culminación de esta política de defensa de la visión tomista del orden social frente a lo que se denunciaba como los "errores modernos", enunciados en un catálogo sistemático que unían el protestantismo al socialismo, a la francmasonería, al materialismo, y al liberalismo, etc. Además, el deseo de centralización y mejor control ideológico del clero latinoamericano se concretó en la creación del Colegio Pío Latinoamericano en el Vaticano (1858), donde estudiarían las élites religiosas católicas latinoamericanas en el espíritu ultramontano.⁹⁵

Esta evolución del catolicismo europeo en un sentido conservador y en oposición al liberalismo, tuvo como consecuencia en Europa la marginación y condena de los tibios intentos del liberalismo católico durante la primera mitad del siglo XIX, y en América Latina la consecuente marginación del

⁹⁵ Cf. Roger Aubert, *Le pontificat de Pío IX, 1846-1878, Histoire de l'Eglise des origines a nos jours.*, Fliche et Martin fundadores, Tournai, Bloud et Gay editores, 1963, p. 443, 287 ss.

clero progresista y liberal.⁹⁶ Lo que explica la adhesión de estas minorías sacerdotales a las primeras sociedades protestantes en cada país del continente, como por ejemplo los padres José Manuel da Conceição en São Paulo, Brasil, Agustín Palacios en México, Emilio Fuentes y Betancourt en Cuba, entre tantos otros exsacerdotes que formaron los primeros cuadros de personas cultas de las nacientes sociedades protestantes entre 1850 y 1880.

Con el pontificado de León XIII (1878-1903), el catolicismo romano vivió una mutación en la continuidad, como lo ha mostrado Emile Poulat, pasando de una guerra de posición a una guerra de movimiento.⁹⁷ Por cierto, León XIII siguió con las condenas a la francmasonería (1884), pero supo reorientar el catolicismo de la defensiva a la ofensiva con la gran encíclica *Rerum Novarum* de 1891.⁹⁸ En la *Rerum Novarum* ya no se condenaba la modernidad liberal, pero se intentaba retomar el control de la sociedad civil donde por primera vez, en particular por el auge del movimiento obrero, la Iglesia estaba en peligro de perder su influencia plurisecular. Cristianizar el orden democrático era la nueva meta que se daba en continuidad con la tradición católica: en lugar de dejar el terreno de la sociedad civil a las asociaciones liberales, convenía crear un catolicismo de movimiento que tomara inmediatamente la forma de sindicatos católicos y partidos políticos católicos, listos a intervenir en las contiendas nacionales. La encíclica *Graves de Comuni* (1901) puso un freno a las interpretaciones más radicales de la *Rerum Novarum* que daban pie a un catolicismo social demasiado combativo y con tendencias modernistas. Esta reconquista de la sociedad civil por parte de la Iglesia tomó en América Latina el rasgo de una alianza con los estados oligárquicos, alianza que se concretó en la teocracia de García Moreno (1859-1875), en el Ecuador, en el concordato colombiano de 1887, o en la política de conciliación entre el liberalismo conservador y la Iglesia en el México de Porfirio Díaz (1876-1911). Mientras que en México se mantuvieron los principios liberales de la Constitución de 1857 y de las Leyes de

⁹⁶ Marcel Prelot y Gallouedec Genuys, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969, pp. 316-370. Ver la evolución ejemplar el respecto del clero brasileño en Hans Jürgen Prien, *op. cit.*, 1985, pp. 414-420.

⁹⁷ Emile Poulat, *Modernistica, horizons, physiologies, débats*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1982, pp. 78 ss. Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie, introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, p. 120.

Jean Beaubérot, "El catolicismo contemporáneo, siglo XIX y XX, permanencia y cambio según la obra de Emile Poulat", en *Cristianismo y sociedad*, México, Núm. 91, 1987, pp. 7-39.

⁹⁸ Manuel Ceballos Ramírez, "La encíclica *Rerum Novarum* y los trabajadores católicos en la ciudad de México, 1891-1913", en *Historia Mexicana*, México, Vol. XXXIII, Núm. 1, julio-septiembre de 1983, pp. 3-38.

Reforma pero sin aplicarlos estrictamente lo que dejaba a la Iglesia con toda la libertad para actuar, en Colombia se regresó al *statu quo* anterior al estado liberal con un catolicismo-religión de estado detentor del control educativo en particular. Aunque se mantenía la forma de separación Iglesia/Estado, en la práctica la iglesia obtuvo, con el concordato de 1887, una total autonomía gozando de prerrogativas propias, exigiendo del gobierno la lucha contra las ideas contrarias al catolicismo y reforzando el control exclusivo de Roma en cuanto a nominaciones episcopales y formación de nuevas diócesis.⁹⁹

En Brasil, la proclamación de la República y de la estricta separación de la Iglesia y del Estado fue recibida paradójicamente de manera positiva por una Iglesia Católica cansada del control férreo ejercido por el patronato imperial que había llevado incluso a la confrontación durante la "Cuestión religiosa" (1872-1875). Con el liberalismo positivista autoritario de la República, la Iglesia reencontraba una mayor libertad de acción y extendía sus actividades a la sociedad civil, donde el modelo corporativo estatal y eclesial a la vez, impedía la movilización y la organización de sectores sociales autónomos, reforzando así el poder oligárquico paulista y cafetalero.¹⁰⁰

En la región andina, tardías tentativas liberales lograron imponer medidas secularizadoras como la libertad de culto en Ecuador (1895), Bolivia (1906) y Perú (1915). En Argentina, la generación del ochenta, bajo las presidencias del General Julio Roca y de Juárez Celman, lograba tomar medidas secularizadoras, como el registro y el matrimonio civil y la educación laica, provocando así un renacimiento católico preparadista con la formación del Comité Nacional de la Unión Católica (1885).¹⁰¹

En general, en todo el continente renacía un catolicismo vigoroso con la formación de nuevas órdenes religiosas, la expansión del sistema escolar católico, la creación de nuevos seminarios, de nuevas diócesis y arquidiócesis, y una prensa combativa además del surgimiento al final del siglo XIX, bajo el modelo de la *Rerum Novarum* de un catolicismo social audaz e innovador. El *modus vivendi* predominante entre los gobiernos liberales autoritarios y la

⁹⁹ Gonzalo Castillo Cárdenas, *The Colombian Concordat in the Light of Recent Trends in Catholic Thought concerning Church-State Relation and Religious Liberty*, Cuernavaca, Sondeos 22, 1968.

¹⁰⁰ Sergio Lobo de Moura, "A igreja na primeira república", en *O Brasil republicano, sociedade e instituições 1889-1930*, op. cit., 1985, pp. 325 ss.

¹⁰¹ Paul E. Kuhl, *Protestant missionary activity and freedom of religion in Ecuador, Peru, and Bolivia*. Ph. D., Southern Illinois University 1982. Nestor Tomas Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Cuernavaca, México, Sondeos 6-7, 1966. Tulio Halperin Donghi, "1880, un nuevo clima de ideas", en *El espejo de la historia*, op. cit., 1987, pp. 241-252.

Iglesia Católica afectó el progreso de las sociedades protestantes. Estas sufrieron una persecución redoblada por parte del catolicismo en expansión, cuya meta era erradicar a las asociaciones que le hacían competencia en el seno de la sociedad civil. Por parte de los estados liberales oligárquicos, las sociedades protestantes fueron utilizadas cuando les servían para reforzar las medidas secularizadoras anticatólicas que reforzaban la autonomía del estado, pero a la vez no fueron alentadas por desconfiar de organizaciones religiosas cuyos modelos democráticos iban en contra del corporativismo estatal autoritario. En consecuencia, las sociedades protestantes se encontraban en una situación ambigua frente al estado liberal conservador: éste se aprovechaba de ellas en la medida en que sus escuelas misioneras en particular eran portadoras de modelos pedagógicos modernos que las propias escuelas estatales tenían dificultad en promover, pero se les despreciaba como organizaciones que reclutaban miembros en los sectores nuevos de la sociedad, fundamentalmente mestizos, quienes se mantenían al margen del poder político oligárquico. Los liberales conservadores preferían el positivismo autoritario y paternalista al protestantismo democrático e igualitario que a la larga podía debilitar más que fortalecer su proyecto oligárquico que encontraba, en fin de cuentas, un mejor aliado en el catolicismo una vez que éste aceptara un *modus vivendi* provechoso para ambas partes.

5. Una pedagogía liberal y protestante

Uno de los aportes esenciales del protestantismo *decimonónico* a las sociedades latinoamericanas fueron las redes escolares que implantaron las sociedades misioneras y las sociedades protestantes latinoamericanas. Esta pedagogía no se redujo a la transmisión y elaboración de métodos pedagógicos modernos. La empresa protestante fue en su totalidad un proyecto educativo.

Por una parte, nunca se disoció el templo de la escuela construida por lo general al lado de éste; sino el templo mismo se utilizaba como escuela y viceversa. En este sentido la enseñanza desarrollada en la escuela dominical, cuya importancia para la formación de una cultura popular ha sido reconocida en el contexto obrero inglés,¹⁰² se amplió con la pedagogía implantada en las escuelas primarias, secundarias, preparatorias, normales, comerciales y teológicas.

Por otra parte, el proyecto escolar protestante fue considerado siempre un

¹⁰² Thomas Walter Laqueur. *Religion and Respectability, Sunday schools and English working class culture, 1780-1850*. New York y Londres, Yale University Press, 1976.

medio y un fin a la vez; como un medio, para lograr una mayor y más fácil aceptación entre los sectores liberales de la población y un reconocimiento interesado, si no entusiasta, por parte de los gobiernos o de las autoridades políticas locales; y como un fin, el de difundir más allá del templo los valores protestantes y liberales radicales, democráticos, cuya base moral y religiosa debían encontrarse en la difusión del protestantismo.

Ya a principios del siglo XIX, como precursor, James Thomson había difundido a la par con la Biblia de San Miguel el sistema lancasteriano de escuelas, que fue recibido con beneplácito por los gobernantes independentistas de Argentina, Chile, Perú, Ecuador, Colombia y México. Pero el proyecto fue efímero, en gran parte porque Thomson había pensado que lo propio de la pedagogía lancasteriana estribaba en reproducirse por sí misma una vez implantada en cada país, en unas cuantas escuelas.¹⁰³

El proyecto educativo protestante en América Latina empezó con el establecimiento de las primeras congregaciones de habla española a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Y la formación de las primeras asociaciones religiosas disidentes del catolicismo romano surgió como un verdadero movimiento de la sociedad civil hacia la educación. En la mayoría de los casos la adhesión al protestantismo fue entendida por los sectores sociales en transición que lo adoptaban como un medio para obtener facilidades educativas. Y eso, ante todo, porque los gobiernos oligárquicos que desarrollaron intensamente también redes escolares habían prestado poca atención a la educación popular particularmente en las regiones rurales donde precisamente se encontraba gran parte de las congregaciones protestantes. Las redes educativas primarias desarrolladas por los metodistas, los bautistas, los presbiterianos y los congregacionales, fueron extremadamente limitadas si las comparamos con redes similares implantadas por los estados nacionales. El presupuesto fue bastante limitado y dependió en gran parte de las subvenciones generosas de las sociedades misioneras que aportaban por lo general las dos terceras partes de los gastos educativos; lo restante lo cubrían los pagos locales. Sin embargo, las redes escolares protestantes tuvieron mayor importancia en comparación con las de las otras asociaciones liberales que intentaban promover también la educación popular y aun lograron equipararse con las redes escolares católicas romanas.

De hecho las escuelas protestantes fueron las únicas en lograr competir con las escuelas católicas en el sector de la educación privada. Así en México, para 1910, las escuelas protestantes representaban el 1.7% de todas las

¹⁰³ Arnoldo Canclini, *op. cit.*, 1987.

escuelas mientras las católicas eran el 4.8%, y las primeras eran las únicas entre las escuelas privadas no católicas con redes escolares significativas.¹⁰⁴ Las escuelas primarias protestantes fueron escuelas diurnas, nocturnas, rurales y urbanas, ubicadas al lado de los templos, y a veces en los edificios municipales cuando los gobernantes eran liberales e incluso algunas se crearon en las cárceles. También las escuelas fueron pioneras en la pedagogía preescolar y en la enseñanza técnica, es decir, las escuelas agrícolas, industriales o de arte y oficio.

Las escuelas llevaban como símbolo de su significado político el nombre de algún prócer liberal y anticatólico (Benito Juárez, Melchor Ocampo, Miguel Hidalgo en México, Domingo F. Sarmiento en Argentina... etc.), y cuando las escuelas eran para niñas llevaban el nombre de Hijas de Juárez o de Hidalgo en oposición a sus antagonistas católicas que se llamaban Hijas de María. En las poblaciones rurales las escuelas primarias protestantes fueron siempre un foco de educación liberal antagónico a la escuela católica y al cura. En el altiplano peruano y boliviano por ejemplo, alrededor del Lago Titicaca, los Adventistas del séptimo día lograron establecer 19 escuelas para los indígenas al inicio de sus actividades entre 1899 y 1916. Para 1926 estas últimas escuelas habían llegado a 80 con unos 3892 alumnos. No sorprende que esta labor educativa haya precisamente despertado la admiración de indigenistas como Luis Valcárcel en su obra *Tempestad en los Andes* y del viejo anticlerical Manuel González Prada (1844-1912).¹⁰⁵

La red escolar primaria toma aún mayor relieve si se la considera en su articulación con las escuelas primarias superiores, las secundarias, preparatorias, normales, comerciales, industriales y teológicas que conformaron una red escolar urbana de alto nivel y que sobrepasó en calidad a las escuelas

¹⁰⁴ Jean-Pierre Bastian *op. cit.*, 1989.

¹⁰⁵ Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú, su historia desde la independencia*, Lima, Pontificia Universidad del Perú, 1988, pp. 131-132. Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Universo, 1972, pp. 85, 89-91, 123-124. Manuel González Prada, *Propaganda y ataque*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1939, p. 118.

Hay que prestar atención peculiar al rol del maestro de escuela y pastor protestante como intelectual popular. Ver al respecto Jean-Pierre Bastian, "Itinerario de un intelectual popular protestante, liberal y francmasón en México, José Rumbia Guzmán 1865-1913", en *Cristianismo y sociedad*, México, Núm. 92, 1987, pp. 91-108. Marco Antonio Ramos, *op. cit.*, 1986, pp. 608-609 y 372. Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 1989. Rosa del Carmen Bruno Joffré, *The educational work of the American Methodist Episcopal Missions in Peru, 1889-1930. Social gospel and American economic and ideological penetration*, Ph. D., The University of Calgary, Canada, 1983, p. 119 ss.

católicas similares e incluso compitió con, y aún superó, a las escuelas estatales.

El continente latinoamericano se cubrió entre 1880 y 1920 con esta red de escuelas y colegios superiores protestantes iniciados en las principales ciudades por los metodistas, presbiterianos, bautistas, congregacionales y cuáqueros, principalmente.¹⁰⁶ En particular Cuba, México y Brasil, donde se contaron de 30 y hasta 50 de tales escuelas para varones y mujeres, fueron los países privilegiados con el nivel superior de la educación protestante, que se dirigió de preferencia hacia la educación de la mujer, descuidada por los estados oligárquicos. Fundadas y organizadas en su gran mayoría por maestros normalistas y misioneros norteamericanos, estas escuelas contaron con la estrecha colaboración de los mejores pedagogos latinoamericanos entre quienes se destacaron, en Cuba, Medardo Vitier, en México, Ignacio M. Altamirano, y en Perú, Luis Alberto Sánchez y Raúl Porras Barrenechea.¹⁰⁷ A su vez, estas escuelas fueron el lugar de formación de pedagogos de renombre y de implantación de pedagogías modernas por los propios maestros protestantes que influyeron así en el desarrollo pedagógico de la enseñanza estatal en sus respectivos países. En Brasil, los grandes colegios como el MacKenzie (presbiteriano) en São Paulo, o el Instituto Granbery (metodista) en Juiz de Fora, el Instituto Gammon (presbiteriano) en Lavras (São Paulo), y los gimnasios evangélicos de Bahía y Pernambuco (bautistas) enriquecieron, según Fernando de Azevedo, “la literatura didáctica con trabajos de primer orden para su tiempo como las gramáticas de Julio Ribeiro y de Eduardo Carlos Pereyra, la aritmética de Trajano, las obras de Otoniel Mota y los libros de lectura de Erasmo Braga”, todos destacados pastores y maestros protestantes brasileños.¹⁰⁸ En México ocurrió un fenómeno similar con la *Historia Patria* del maestro metodista Guillermo Sherwell publicada en 1904, y retomada como libro de texto por la revolución triunfante en 1917; otro maestro y pastor metodista de origen cubano, Emilio Fuentes y Betancourt, fue cofundador con el gran pedagogo suizo radicado en México Enrique Rebsamen (1857-1904), de la revista pedagógica más importante de su época, *México Intelectual* (1887); un tercer pastor y maestro de escuela

¹⁰⁶ Para Brasil, se mencionan unos 30 colegios secundarios y superiores para hombres y mujeres. Cf. Jether Pereira Ramalho, *op. cit.*, 1976. Para México había unas 39 escuelas similares, ver Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 1989. Para Cuba, Ramos menciona unos 20. Cf. Ramos, *op. cit.*, 1986, p. 606-607.

¹⁰⁷ Cf. Marco Antonio Ramos, *op. cit.*, 1986, pp. 608-609. Rosa del Carmen Bruno Joffré, *op. cit.*, 1983, pp. 119 ss.

¹⁰⁸ Jether Pereira Ramalho, *op. cit.*, 1976, p. 152.

metodista, Andrés Osuna (1872-1955) no sólo fue autor de varios tratados pedagógicos sino además dirigió la educación pública revolucionaria entre 1916 y 1918, teniendo como sucesor hasta 1919 al presbiteriano Eliseo García. La figura de mayor importancia entre estos pedagogos protestantes mexicanos, ha sido, sin duda alguna, el presbiteriano Moisés Sáenz (1888-1941), director de la escuela preparatoria de la ciudad de México entre 1916 y 1920 y subdirector y director de la educación pública entre 1924 y 1928; Sáenz fue un pionero en el trabajo educativo en el medio indígena, y uno de los principales pensadores del mestizaje y el fundador del Instituto Indigenista Interamericano en 1940.¹⁰⁹

En Argentina, muchos maestros protestantes fueron pioneros en la educación pública, en particular en las escuelas normales; entre ellos se distinguió la maestra Juana Manso (1819-1875), anglicana, quien inspiró la política educativa de Domingo F. Sarmiento en 1868 y fue una propagadora de la educación popular laica y de bibliotecas públicas. En Montevideo fue la pedagoga metodista Cecilia Guelfi quien en 1879 logró constituir 9 escuelas de barrio, las cuales se concentraron después en el prestigiado colegio metodista Crandon.¹¹⁰ En la región andina los metodistas levantaron obras pioneras, en particular con los Institutos Americanos de La Paz (1907) y de Cochabamba (1914), la escuela americana del Callao (1891), la de la Victoria, un barrio pobre de Lima en 1915 y el Instituto andino de Huancayo (1920), a los cuales merece añadirse el Colegio Anglo-Peruano fundado en Lima en 1916 por John A. MacKay, misionero de la Iglesia libre de Escocia, donde enseñaba Raúl Haya de la Torre quien encontrara refugio en la propia casa de Mackay cuando fue perseguido por el régimen político antipopulista en 1923.¹¹¹ A estos nombres se podrían añadir los de los alumnos de renombre que fueron educados por tales colegios como el escritor Alejo Carpentier en Cuba, el poeta Pablo Neruda quien fue simpatizante activo del metodismo en su juventud en Chile, el dirigente sindicalista mexicano Vicente Lombardo Toledano educado en el colegio congregacionista de Parral, y el Colegio Palmore, metodista, de la ciudad de Chihuahua. Queda por estudiarse y escribirse la influencia que ejercieron estos colegios; lejos de ser exhaustiva esta lista de personalidades protestantes y de simpatizantes latinoamericanos sólo pretende llamar la atención sobre el lazo entre el populismo, los intentos democráticos y el proyecto pedagógico protestante en

¹⁰⁹ Ver Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, 1989.

¹¹⁰ Daniel P. Monti, *op. cit.*, 1969, pp. 254-259.

¹¹¹ Rosa del Carmen Bruno Joffré, *op. cit.*, 1983, p. 177-214 y 121.

tanto se consideraba portador de una modernidad antioligárquica.¹¹²

El proyecto educativo protestante se distinguió tanto del católico romano como del positivista. Del primero se rechazaba la visión del mundo de origen aristotélico-tomista que consideraba la sociedad como un orden natural, estructurado de manera corporativa, integradora y vertical.¹¹³ Del segundo se criticaba la visión científicista y atea que pretendía eliminar el problema moral y fundar la modernidad no en el individuo moral sino, más bien, en el poder unificador de la ciencia que permitiría para América Latina un progreso económico y social que conduciría luego a la democracia.¹¹⁴ Mientras el positivismo reforzaba el autoritarismo y el corporativismo intrínseco a una cultura forjada por siglos de catolicismo, se posponían las prácticas democráticas para los tiempos futuros cuando las masas sabrían leer y escribir. En contra del proyecto oligárquico, las sociedades protestantes promovían la pedagogía iniciada por la vieja guardia liberal, a menudo influida por el liberal español Emilio Castelar, quien pretendía construir el progreso social a partir de la regeneración del individuo. Este intento fue tachado de "metafísico" por los pedagogos positivistas que consideraban, al seguir la "ley de los tres estados" de Auguste Comte, que este estado metafísico debía ser superado definitivamente por el pensamiento racional positivista, condición única y suficiente para asegurar el progreso.¹¹⁵

¹¹² Jether Pereira Ramalho, *op. cit.*, 1976, subraya en particular la ejemplaridad de las instituciones educativas protestantes para la educación pública en Brasil. De igual manera en México, esta aplicación de los principios educativos protestantes pasó por el rol político de los pedagogos protestantes en cuantos funcionarios de la educación pública tales como Andrés Osuna durante el gobierno de Carranza (1915-1920) y Moisés Sáenz durante el de Calles (1924-1928). Sobre Pablo Neruda, entrevista del autor con el obispo metodista chileno Isaías Gutiérrez, en Periapolis, Uruguay, noviembre de 1987.

¹¹³ Sobre el pensamiento católico, ver por ejemplo Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1876-1914*, México, UNAM, 1981. En particular sobre la influencia del pensamiento del católico español conservador y ultramontano Juan Donoso Cortés, autor del *Ensayo sobre el catolicismo comparado con el liberalismo y el socialismo*, 1978, ver las páginas 34-73.

¹¹⁴ Sobre el positivismo ver la obra clásica de Leopoldo Zea, *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968. Y para Brasil ver Bolívar Lamounier, *Formação de um pensamento político autoritário na primeira república, uma interpretação*, en *O Brasil Republicano, Sociedades e Instituições 1889-1930, op. cit.*, 1985, pp. 345-374.

¹¹⁵ Ver Bastian, *op. cit.*, 1989. El concepto de "metafísicos" dirigido a protestantes como a liberales radicales estaba entendido por los positivistas en la línea del pensamiento de Auguste Comte como una de las tres etapas: teológica, metafísica y positiva, que debía ser superada por el pensamiento positivo y que por lo tanto era inadecuada y se debía combatir.

Para los maestros, pastores y misioneros protestantes, América Latina debía también buscar el camino del progreso mediante las transformaciones económicas promovidas por el capitalismo. Sin embargo, el progreso capitalista tenía que fundarse en la democracia y ésta en el individuo como ciudadano, sujeto de una soberanía nacional por construir y afirmar con la práctica del voto. El acento puesto sobre el individuo en la pedagogía protestante aliaba los valores pedagógicos de los anglosajones desarrollados por partidarios de la pedagogía activa como John Dewey o Georges Coe y los grandes principios liberales exaltados de la libertad de conciencia fundados en el principio religioso protestante del libre-examen.¹¹⁶ Esto se tradujo en la enseñanza protestante en una pedagogía del carácter, del esfuerzo, de la superación individual basada en el forjamiento de una conciencia moral y al mismo tiempo religiosa. Los lemas de las sociedades de jóvenes como por ejemplo el de "Elevaos y elevad a los demás" de las "Ligas Epworth" metodistas, fue típico al respecto. El "Esfuerzo Cristiano", organización de jóvenes presbiterianos enfatizaba también la pedagogía que fomentaba el trabajo intelectual tanto como el manual y a la vez estimulaba la práctica del deporte como escuela de la voluntad para superarse. Pero además, las escuelas fueron portadoras de un proyecto político democrático que explica la convergencia de sus pedagogos y pastores en los movimientos democráticos triunfantes como en el caso de la Revolución Mexicana (1910-1920), o perseguidos como en el caso del Aprismo de Haya de la Torre. La inculcación de las prácticas democráticas pasaba por ejercicios didácticos como los "municipios escolares" o por las sociedades literarias y escolares donde se elegían mesas directivas. También se fomentaba un civismo liberal radical que fue quizás uno de los elementos más endógenos de una religión que habría que llamar cívica.

Esta religión cívica que se centró en la defensa de la tradición liberal anticatólica y democrática tomó la forma exacerbada en México de un verdadero calendario litúrgico liberal festejado tanto en las escuelas como en la prensa y los templos protestantes los días 5 de Febrero (aniversario de la Constitución de 1857), 21 de Marzo natalicio de Juárez y su muerte en el 18 de julio, 15 de Septiembre (Independencia de España), 5 de Mayo (batalla de Puebla, triunfo liberal contra los imperialistas franceses), entre otras fechas. El civismo liberal exaltado, opuesto al civismo conservador, oficial y "frío", fue portador de una verdadera oposición al régimen de Porfirio Díaz (1876-

¹¹⁶ Ver al respecto "El protestantismo de Moisés Sáenz o la ética protestante fundamento de la escuela activa en México" en Jean-Pierre Bastian. *Protestantismo y Sociedad en México*. México. Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 155-167. Ver también Bruno Jofré. *op. cit.*, 1983, pp. 168-170.

1911) que desembocó en la participación importante de las bases protestantes en la revolución encabezada por Francisco I. Madero (noviembre de 1910-junio de 1911). Eso explica la presencia de muchos de estos pastores y maestros protestantes en el aparato militar y administrativo del gobierno revolucionario del general Venustiano Carranza (1914-1920). De hecho las escuelas protestantes fueron espacios de formación de oradores religiosos y cívicos que pasaban del templo o de las escuelas evangélicas a la plaza pública según las afinidades liberales radicales del gobierno local. Y eso no fue el caso sólo en México donde tal religión cívica tomó quizá su amplitud máxima.¹¹⁷ Marco Antonio Ramos, subraya para Cuba, el patriotismo propio de las sociedades protestantes cuyos líderes provenían de esta misma tradición liberal; señala a la vez que "Salvador Agüero, el más elocuente orador de las izquierdas en la Cuba anterior a 1959 se inició en la oratoria en actos patrióticos celebrados en iglesias evangélicas en su más temprana juventud".¹¹⁸ De igual manera, en el Brasil, Pereira Ramalho da cuenta diciendo que una de las principales características de las escuelas protestantes es que estas eran a donde se mandaban a los hijos de los republicanos y de los abolicionistas con el propósito de "preparar a los alumnos a ejercer una ciudadanía efectiva (según el concepto liberal) aunque fuera esencialmente dentro de la escuela, porque la sociedad no les preparaba para eso por ser dominada por una élite opuesta a los principios defendidos por tales colegios". Eso nos explica la participación masiva de los alumnos del colegio MacKenzie en la revolución constitucionalista de 1932 en São Paulo.¹¹⁹

Hace falta estudiar con mayor detenimiento el lazo de las redes escolares protestantes, que formaban alumnos protestantes y no protestantes provenientes de familias liberales, con los movimientos democráticos del siglo XX en todo el continente: en la Revolución Mexicana, en el movimiento civilista peruano, en la revolución constitucionalista paulista, encontramos signos de este lazo estrecho y que hay que buscar en el tipo de educación recibida en los templos como en las escuelas evangélicas. Si bien, los colegios protestantes fueron portadores de modelos pedagógicos norteamericanos (lo que no fue exclusivo de ellos pues muchos gobiernos llamaron o buscaron la influencia pedagógica norteamericana),¹²⁰ el contenido de la pedagogía era naciona-

¹¹⁷ Para un amplio desarrollo del tema ver Bastian, *op. cit.*, 1989.

¹¹⁸ Ramos, *op. cit.*, 1986, p. 345 y pp. 91-198.

¹¹⁹ Pereira Ramalho, *op. cit.*, 1976, pp. 88-89 y 156.

¹²⁰ Por ejemplo el gobierno argentino hizo llegar maestras normalistas norteamericanas entre 1869 y 1883 las cuales organizaron 18 escuelas normales. Cf. Monti, *op. cit.*, 1969, pp. 258-259. De igual manera los gobiernos de Porfirio Díaz y de Venustiano Carranza mandaron maestros mexicanos para que se perfeccionaran en los Estados Unidos.

lista, los programas escolares eran nacionales, y la historia patria que se enseñaba estaba orientada hacia la tradición liberalradical.

El aporte fundamental de la pedagogía protestante ejercida tanto en los templos como en las escuelas desde los años 1870 hasta los años de 1920 fue la elaboración de una cultura política antiautoritaria. Esta cultura democrática se fundaba en la conversión individual como acceso a la responsabilidad moral y religiosa del libre examen y se aliaba a un liberalismo radical anticatólico pero no antireligioso ni antipositivista, pero sin rechazar el valor de la ciencia y de la razón para el progreso. Ofrecer un acceso a la cultura política moderna fue sin duda una de las características y aportes mayores de este protestantismo latinoamericano que se había constituido en una verdadera vanguardia ideológica, cuya expresión sería el periódico *La Nueva Democracia* (1920-1959), dirigido sucesivamente por el misionero norteamericano Samuel Guy Inman y el pastor mexicano Alberto Rembao y en el cual colaboraron la chilena Gabriela Mistral, el brasileño Erasmo Braga, y el mexicano Moisés Sáenz entre muchos. Esta minoría protestante y simpatizante del protestantismo constituyó un pueblo liberal forjado como vanguardia religiosa en sus sociedades de ideas conformadas por las redes de congregaciones metodistas, presbiterianas, bautistas y congregacionales. Pero su característica mayor fue que este protestantismo tenía una relación dinámica con su cultura nacional, era capaz de pensarla a través de sus pedagogos y pastores tal como lo hicieron Moisés Sáenz en su *México Integro* (1939) o el propio John A. Mackay en *El otro Cristo español* (1933), expresiones y símbolo de una reflexión protestante.¹²¹ La relación privilegiada de una religión disidente con su cultura nacional y liberal fue el fruto sin duda de las escuelas además del origen liberal de los adeptos del protestantismo decimonónico. En los años de 1930 y posteriores, la pérdida tanto de la cultura liberal como de las escuelas contribuyó a la desaparición de ese tipo de protestantismo y abrigó un amplio espacio para la cultura subalterna y anómica del pentecostalismo que ha impregnado incluso a las sociedades protestantes históricas desprovistas de sus escuelas nacionalizadas y de sus intelectuales desaparecidos.

IV. Institucionalización del protestantismo

Al final de la década de los años 1910, el protestantismo había alcanzado una implantación firme aunque minoritaria en el continente. Había logrado

¹²¹ Moisés Sáenz, *México Integro*, México, Sep/80, 1982, 1a. ed. 1939. Juan A. Mackay, *El otro Cristo español*, México, CUPSA, 1952 y 1989 (1a. edición en inglés, 1933).

constituirse como movimiento religioso liberal en un claro antagonismo tanto con la Iglesia Católica Romana como contra el pensamiento y los regímenes liberales autoritarios. Era una minoría organizada en sus estructuras religiosas poco a poco puestas en marcha.¹²² Las conferencias anuales metodistas, los sínodos presbiterianos y luteranos, las asambleas congregacionales y las convenciones bautistas organizadas en cada país paulatinamente en las décadas de 1880 y aun después tenían un doble rol: daban forma al movimiento y eran espacios idóneos de inculcación de prácticas democráticas con sus regímenes de asambleas, sus elecciones y sus mesas directivas donde los presidentes e incluso los obispos tenían un rol fundamentalmente representativo. Muchos han subrayado el carácter reducido del movimiento en cuanto a su número y por lo tanto lo han considerado insignificante.¹²³ Por el contrario, si las comparamos con las demás sociedades de ideas (logias masónicas, círculos espiritistas, sociedades mutualistas, clubes liberales), las sociedades protestantes aparecen como una red importante del liberalismo latinoamericano. Es difícil evaluar las cifras existentes que si bien son imprecisas nos refieren siempre a minorías, pero a minorías activas y militantes.¹²⁴

Con todo, en cada país las distintas sociedades protestantes estuvieron sometidas a fuerzas centrífugas y centripetas. Sin embargo, las segundas predominaron sobre las primeras. Entre las primeras cabe señalar los cismas, como por ejemplo la creación de la Iglesia Presbiteriana Independiente en Brasil en 1903 o la Iglesia Evangélica Independiente en México en 1897. Estos cismas fueron esencialmente movimientos nacionalistas debidos tanto al rechazo del control o de la dependencia misionera como a las luchas

¹²² Así en 1886 se creó el Sínodo Riograndense de la Iglesia Evangélica Luterana Alemana en el estado de Río Grande do Sul, Brasil mientras en 1888, se fundaba el Sínodo de la Iglesia Presbiteriana del Brasil. En México la Conferencia anual metodista se organizó en 1885 y en 1891 tuvo lugar la primera convención de las Escuelas dominicales y Ligas Epworth.

¹²³ Según Damboriena al final de la década de 1910, había unos 100 000 protestantes en América Latina; según Prien quien retoma los datos estadísticos misioneros incluyendo las colonias británicas y holandesas, los protestantes eran 270 000. Estas cifras son muy imprecisas. Por ejemplo en México para 1910 las estadísticas misioneras revelan unos 30 000 miembros comulgantes y 40 000 adherentes. De los 300 000 alemanes de Río Grande do Sul, más de la mitad eran luteranos al final del imperio según Dreher. Aun haciendo un recuento más preciso llegaríamos a una minoría inferior al 1% de la población global del continente.

¹²⁴ Por ejemplo en México en 1892 había unas 230 logias vinculadas a la Gran Dieta Masónica que reagrupaba a la mayoría de las logias mientras existían ya unas 566 congregaciones protestantes. En 1908 el congreso espiritista nacional se desarrollaba con la representación de unos 50 círculos espiritistas mientras las congregaciones protestantes estaban alcanzando el número de unas 700. Cf. Bastian, *op. cit.*, 1989.

internas de liderazgo que nunca lograron perdurar por mucho tiempo y a la postre se reconciliaron con las principales iglesias evangélicas, apoyando el movimiento centrípeta impulsado por los propios misioneros y pastores nacionales. De hecho el movimiento de unión y las tendencias a la colaboración entre las sociedades y tradiciones protestantes predominaron. Por una parte, muchos pastores y maestros pasaron de una tradición protestante a la otra indistintamente demostrando el poco arraigo de los principios teológicos predestinatarios o arminianos. Por otra parte, una estrategia de unión tuvo que tomar lugar muy tempranamente tanto por las fuertes persecuciones por parte de los sectores católicos y conservadores, como para racionalizar el trabajo educativo y religioso y dar mayor credibilidad a un protestantismo que de hecho era bastante similar, por ser una religión pragmática, con énfasis sobre las reglas morales más que sobre grandes afirmaciones teológicas. En particular las asambleas y las convenciones supradenominacionales se llevaron a cabo para reforzar tal estrategia, e incluso convenciones anuales que reunieron a los principales dirigentes se celebraron en el marco tanto de las escuelas dominicales como de las sociedades de jóvenes, dándole una fuerte cohesión al movimiento protestante, desembocando en los intentos de actividades panamericanas a partir del congreso evangélico de Panamá celebrado en 1916.

Una excepción precursora y significativa rompió, sin embargo, de manera abrupta este proyecto unitario ligado al protestantismo de las más grandes y establecidas denominaciones norteamericanas. Fue la rápida irrupción entre 1902 y 1910 de una nueva expresión religiosa protestante en la iglesia metodista de Valparaíso, Chile, que se llamaría luego pentecostalismo. Se trató, más bien, como la señala Lalive d'Épinay, de la aparición de una nueva mentalidad religiosa protestante que sería tachada por la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista chilena, en su sesión de febrero de 1910, cuando se consumó la ruptura, "como antimetodista, contraria a las Escrituras e irracional". *El Mercurio*, periódico liberal de Santiago, en un artículo del 3 de noviembre de 1909, había también condenado estas manifestaciones religiosas, tachándolas de "fanatismo enfermizo": "en Valparaíso se ha producido cierto escándalo alrededor de un grupo de fanáticos... que se entregan a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones, y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales. El grupo se desprendió de una iglesia metodista, cuyos jefes responsables han reprobado el movimiento, como era lógico, por ser contrario al verdadero sentimiento religioso, a la cultura, y sobre todo, a la esencia del protestantismo. Para las reuniones siguen y especialmente se hacen unas llamadas noches de vigilia, con ritos extraños, sangre de cordero, trances, expulsión de demonios, apariciones y demás paparruchas y accidentes histéricos comunes en la gente

que cae en estas exaltaciones".¹²⁵

La condena de la Iglesia Metodista como del periódico liberal santiaguino inició una tensión y aun una lucha entre dos expresiones del protestantismo latinoamericano que hasta la fecha no ha terminado. Se trata de dos mentalidades antagónicas: la primera, forjada en las sociedades de ideas y el liberalismo radical, consideraba al protestantismo como un instrumento de regeneración a través de la educación creando así vanguardias religiosas y políticas democráticas que a la larga contribuirían a la transformación de sus pueblos. En este sentido, este protestantismo se entendía a sí mismo como un movimiento de reforma intelectual y moral según las pautas europeas y buscaba contribuir activamente en la creación de una cultura democrática, liberal y protestante a la vez en un continente dominado por las oligarquías, el autoritarismo y el catolicismo. Su proyecto histórico se entendía como un frente religioso y cultural amplio, que si bien surgía desde los sectores sociales en transición, debía un día alcanzar las élites.

Por el contrario, el nuevo protestantismo que surgía por primera vez en Chile y que tendría una difusión en todo el continente con los años venideros, no se preocupaba por la "ilustración" democrática. Surgió más bien como una religión del oprimido desde la cultura del oprimido, descuidada por las oligarquías como por las vanguardias ideológicas liberales y protestantes hasta esa fecha. En este sentido, la observación hecha por otro periódico chileno en los años de 1920 a quien "se le antojaba llamar aquellos una ceremonia de indígenas" era correcta.¹²⁶ El pentecostalismo nacía como un sincretismo religioso independiente y antagónico a la cultura de las élites y de las vanguardias ideológicas, como una denuncia viva y un juicio a la incapacidad de aquellas por lograr la "ilustración" del pueblo.

Así en vísperas de la asamblea protestante continental de Panamá (1916) estaban en gestación un protestantismo nuevo, autóctono, que poco a poco desde su marginación religiosa y social, a través de un lento trabajo de expansión entre los pobres del campo y de la ciudad, lograría marginar al protestantismo inicial, decimonónico, modelado sobre las sociedades de ideas.

El pentecostalismo, ignorado y despreciado por el protestantismo liberal hasta la década de los años de 1960, iniciaba a partir de la segunda década del siglo XX una difusión que hoy ha cambiado las relaciones incluso con el catolicismo en el campo religioso latinoamericano. Sin embargo en 1916,

¹²⁵ Cf. Maximiliano Salinas C., *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago de Chile, ediciones Rehue-Cehila, 1987, pp. 255-256. Lalive d'Épinay, *op. cit.*, 1968, pp. 37-43.

¹²⁶ Salinas C., *op. cit.*, 1987, p. 256.

nadie tenía conciencia de la fuerza arrasadora del cisma originado en Valparaíso y que tendría otras manifestaciones como la fundación de una primera sociedad religiosa pentecostal en México en 1914, por trabajadores del campo, braceros y migrantes.

Para esta fecha, se puede coincidir con el juicio del escritor y filósofo peruano José Carlos Mariátegui, quien en 1928 al escribir sus "siete ensayos sobre la realidad peruana" constataba: "El protestantismo no consigue penetrar en América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (YMCA, misiones metodistas de la sierra, etc.) Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos le perjudica además el movimiento antiimperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano".¹²⁷

De hecho entre 1870 y 1916, las sociedades protestantes habían alcanzado un espacio social y geográfico muy limitado; los sectores sociales en transición, muy minoritarios, entre los cuales reclutaban también las otras sociedades de ideas como las logias masónicas y los círculos espiritistas, se habían interesado en el protestantismo por el acceso que ofrecía a la modernidad a través de sus escuelas y servicios sociales. En los años que siguieron, el protestantismo liberal se iba a consolidar sobre las posiciones controladas sin lograr renovar su proyecto en un continente que experimentaría una mutación profunda por la progresiva destrucción de las economías tradicionales y el dominio de la economía de mercado dependiente de inversiones foráneas. Sin embargo, si este protestantismo liberal se encontraba atrapado en un proyecto portador de modernidad religiosa y social para las minorías, se preparaba, cosa que ni Mariátegui ni los propios protestantes liberales podían percibir, un protestantismo sincrético y popular efervescente y de tradición oral, que conquistaría poco a poco un lugar prominente en el espectro religioso latinoamericano.

V. Democracia burguesa y panamericanismo protestante: 1916-1959

Se puede aseverar que en el año de 1916 tuvo lugar la transición del movimiento protestante espontáneo hacia una organización continental que

¹²⁷ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1975, pp. 172-173.