

DICIEMBRE 1991

6-7

TEOLOGIA

REVISTA EDITADA POR LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE
CIRCULACION INTERNA

en Comunidad

EVANGELIZACION

COLONIZACION Y EVANGELIZACION

Experimentos Sociales en América

EVANGELIZACION Y MISION

Jesuitas y Menonitas: Dos Modelos
Asincrónicos de Obra Misionera
Integral en el Paraguay

CULTURA Y EVANGELIZACION

La Mutación del Protestantismo
Latinoamericano: Una Perspectiva
Socio-Histórica

FE Y CULTURA

Fe y Cultura: La Presencia
Evangélica en Chile

CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

Protestantes en la diáspora:
La Inmigración Europea y Norteamericana
y Las Iglesias Evangélicas en la Provincia
de Sao Paulo, siglo XIX

BIBLIA Y EVANGELIZACION

La Proclamación de la Palabra de Dios
en Chile

Y

CULTURA



DICIEMBRE 1991

6-7

TEOLOGIA

REVISTA EDITADA POR LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE
CIRCULACION INTERNA

en Comunidad

Responsable:

Omar E. Sepúlveda

Secretario Redacción:

Omar E. Sepúlveda

Comité de Redacción:

Comité Editorial de la
Comunidad Teológica
Evangélica de Chile

Edición:

Comunidad Teológica
Evangélica de Chile
Personería Jurídica
Dcto. Ministerio Justicia
Nº 131-7/2/85

Diseño:

Omar E. Sepúlveda

Diagramación:

Omar E. Sepúlveda

Impresión:

Programa de Publicaciones
y Comunicaciones
Comunidad Teológica
Evangélica de Chile

Secretaria:

Andrea Guerra

Dirección:

Domeyko 1938
Casilla 13596
Fono: 6953161

Santiago Chile

CIRCULACION INTERNA

SUMARIO

Editorial..... 3

COLONIZACION Y EVANGELIZACION

Experimentos Sociales en América..... 4

EVANGELIZACION Y MISION

Jesuitas y Menonitas: Dos Modelos
Asincrónicos de Obra Misionera
Integral en el Paraguay 26

CULTURA Y EVANGELIZACION

La Mutación del Protestantismo
Latinoamericano: Una Perspectiva
Socio-Histórica 46

FE Y CULTURA

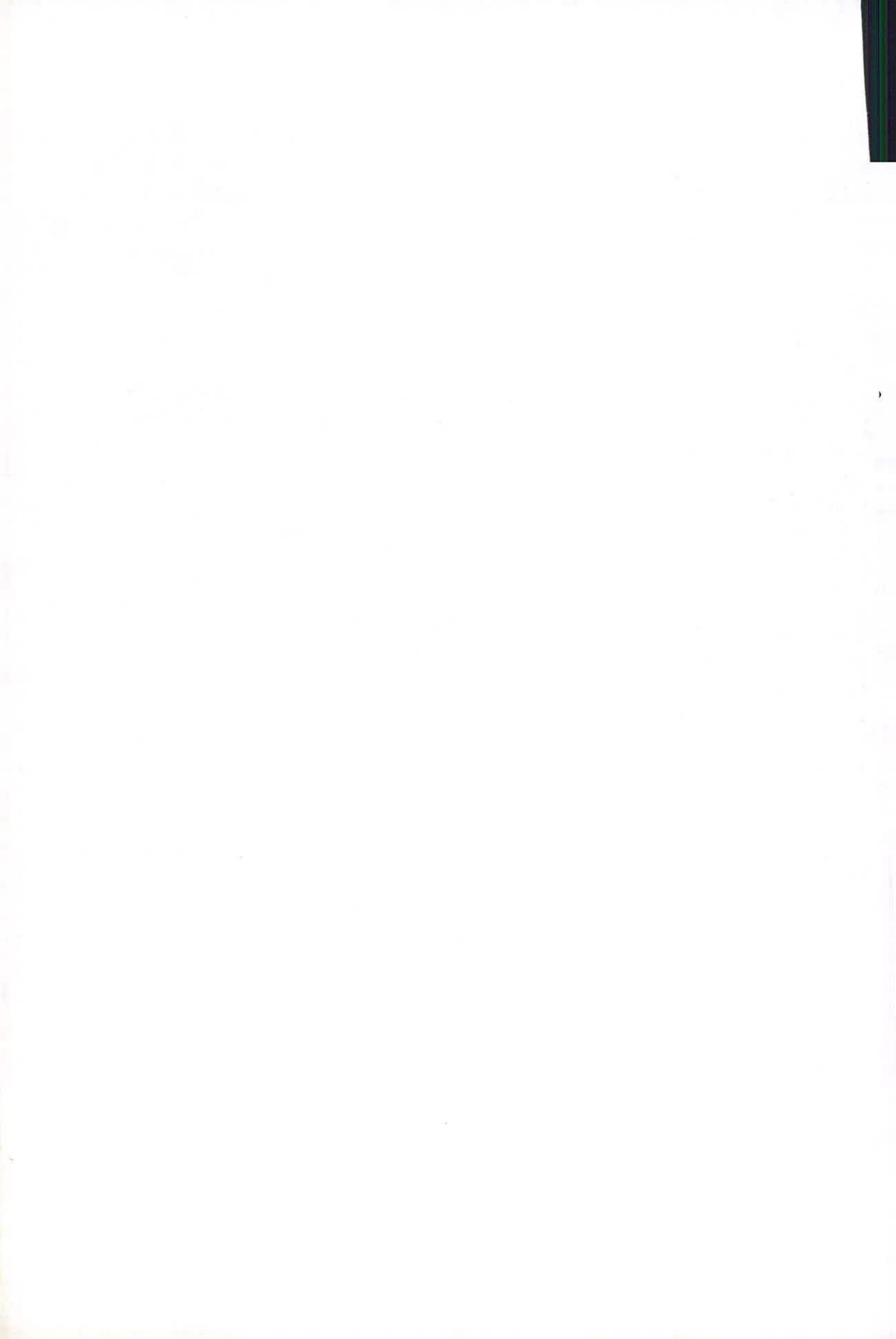
Fe y Cultura: La Presencia
Evangélica en Chile 67

CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

Protestantes en la diáspora:
La Inmigración Europea y Norteamericana
y Las Iglesias Evangélicas en la Provincia
de Sao Paulo, siglo XIX 73

BIBLIA Y EVANGELIZACION

La Proclamación de la Palabra de Dios
en Chile 91



EDITORIAL

Por Arturo Chacón Herrera

Con motivo de los llamados "500 Años" se han estado realizando una serie de eventos, para discutir el cristianismo de nuestro continente. Los artículos que aquí se presentan son parte de uno de estos eventos.¹

Considerando que las circunstancias permiten realizar una reflexión acerca de un pasado que se nos hace presente, ofrecemos este material para hacerlo desde una perspectiva evangélico-protestante. Lo más notorio fue descubrir la multifacética existencia de varias culturas al interior de nuestra realidad. La variedad y riqueza, como también los cortes violentos y disgregadores, conforman un cuadro cultural que sólo se percibe como homogéneo al compararlo con la cultura globalizante que surge en los países desarrollados del norte.

Se percibe la existencia creciente del mundo evangélico-protestante, como también el resurgimiento de religiones autóctonas, que hacen trizas la idea unificadora de la uniformidad cultural de nuestro continente. En la nueva re inserción de nuestras sociedades en el mundo que se está creando ahora, aparece como una oportunidad de ofrecer esta rica variedad como un aporte a la creación de un mundo más solidario, más humano, más festivo, que no pierde su carga utópica de que es posible hacer una sociedad más humana aquí y ahora. La unidad proviene de la mutua aceptación y no de la mera tolerancia. Sin triunfalismos o pretensiones hegemónicas, esta rica variedad cultural está en proceso de exploración por todos nosotros.

Entregamos estos aportes presentados en las diversas comisiones de trabajo del Encuentro, agregando un artículo reciente del profesor Dagoberto Ramírez F., que consideramos contribuye a la discusión del tema que nos preocupa en este número de la revista.

1. Los artículos contenidos en este número fueron presentados por exponentes de la tradición evangélico-protestante al Encuentro Internacional "500 Años del Cristianismo en América Latina" que se realizó entre el 18 y 22 de Julio de 1990 en Santiago, Chile. Este evento fue organizado por el CERC (Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Area Religión y Sociedad) de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Entre los auspiciadores de este evento estaba la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Más de mil asistentes de Chile, América Latina, E.F.U.U., Canadá y diversos países de Europa dieron el marco y la tónica a un debate pluralista y a un diálogo comprometido. Desde académicos a agentes pastorales de base. Tanto católico-romanos como evangélico-protestantes. Permitió incursionar en diversos aspectos de las culturas de nuestro continente

EXPERIMENTOS SOCIALES EN AMERICA

Rev. Dagoberto Ramírez F.

I. Motivaciones

Cuando los españoles llegaron a América, se encontraron con situaciones totalmente nuevas e inesperadas. La Iglesia Católica Romana, como parte importante en esta empresa, también se vio envuelta en esta nueva situación. Ya no se trataba de la experiencia de enfrentar a los "infeles" en Europa. No eran ya los moros, sino seres humanos en una situación social y cultural totalmente nueva para ellos. Surgieron muchas interrogantes. Estos "indios", como los llamaron, ¹ vivían -según la óptica de los conquistadores- en una situación de barbarie; en la cual, aún la existencia de Dios, les era desconocida. ¿Cómo debía enfrentar la Iglesia este nuevo desafío de evangelización?

Pese a los muchos abusos cometidos, por parte de los conquistadores, es necesario rescatar, por lo menos, el intento de algunos sectores de la Iglesia, que comprendieron la situación americana como un desafío a la evangelización, en sentido amplio e integral. Ellos hicieron, de su presencia en América, una empresa misionera que pudiera anunciar el evangelio, para transformar positivamente la vida de estos pueblos. Pero, como veremos más adelante, las buenas intenciones fueron derrotadas por los intereses mezquinos de los conquistadores.

Las Bulas Papales "Inter coetera", del 3 y 4 de mayo de 1493, y la "Eximiae devotionis", del 3 de mayo del mismo año, concedieron a los Reyes Católicos de España, las nuevas tierras descubiertas por Colón. Se entregó a los Reyes autoridad sobre estas tierras, a fin de incorporar a sus habitantes a la Iglesia y hacerles partícipes de los beneficios del Evangelio.

Si hacemos una lectura interpretativa de las buenas intenciones subyacentes en estas decisiones, queda claro el sentido misional que inspiraban los principios del descubrimiento y la conquista de América.

Pero como bien lo expresa Dussel, los santos propósitos fueron postergados frente a la avaricia de los conquistadores.

"La conquista tenía un sentido esencialmente misional, en la intención de los monarcas, y en las leyes y decretos emanados de la Corona o el

Rev. Dagoberto Ramírez Fernández, es Pastor de la Iglesia Metodista de Chile y profesor del Area de Biblia de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile

1 Respecto al uso del término "indios" para referirse a los habitantes que Cristóbal Colón encontró al llegar a América, conviene leer el interesante artículo de Alejandro Guachalla "¿Somos indios?" en la revista WI NAYC ANCHA (Luz Eterna), Junio 1990. Año 3. Nº1

Consejo de Indias, pero de hecho, ese sentido misional fue muchas veces negado, por actuaciones concretas que se oponían en la realidad a lo que se proponía en las leyes.

América Latina quedará marcada por este 'legalismo perfecto' en teoría; y la injusticia y la inadecuación a la ley, en los hechos."²

No obstante, los propósitos misioneros están corroborados en documentos de la época. Estos escritos fueron elaborados en medio de las confusiones y vacilaciones propias de encontrarse frente a situaciones nuevas. Había mucha dificultad en obtener una información veraz de lo que ocurría en América. Los intereses, que había de por medio, desfiguraban la comunicación. Sin embargo, con todos estos factores en contra, podría decirse que los propósitos de dar un trato digno a los habitantes de estas tierras -por lo menos como se entendía desde la cultura española- eran claros. Las instrucciones del Rey Católico Fernando V al Almirante Diego Colón, en documento del 3 de mayo de 1509, expresa el propósito de dar un trato humanitario a los habitantes del Continente Americano.

Dice el documento en una de sus partes:

"...Habéis de dar orden que los indios no hagan las fiestas ni ceremonias que solían hacer, si por ventura las hacen, sino que tengan en su vivir la forma que las otras gentes de nuestros Reinos, y esto se ha de procurar en ellos poco á poco y con mucha maña, y sin los escandalizar ni maltratar.

Asímismo porque Nos hobimos mandado al dicho Comendador mayor que entendiése con mucha diligencia en que los Indios de la dicha Isla Española viviesen juntamente en poblaciones como los nuestros naturales viven en estos Reinos, y que cada uno tenga su casa aparte y mugeres é hijos, y heredad conocida; sabéis lo que está hecho en esto, y si estuviere algo por cumplir dello, trabajad que se haga lo más presto que pudiéredes, mandando hacer las poblaciones donde mejor vos pareciere para el bien de los pobladores de ella.

Item: por quanto á causa de andar los Indios vagamundos y no querer trabajar, pagándolos lo que justamente habían de haber, é se dio una Carta por la Reina Doña Isabel, mi muger, de gloriosa memoria, con acuerdo de los del Consejo en Medina del Campò á veinte días del mes de Diciembre año de mil é quinientos é tres años, para que pagándoles á cada uno el jornal acostumbrado que justamente hobieren de haber, puedan ser apremiados a trabajar, debéis hacerlo guardar conforme á la dicha provisión, y de la manera que hasta aquí lo ha hecho el Comendador Mayor de Alcántara en estos postreros tiempos de su Gobernación, y trabajando como esto se haga con el mas contentamiento de los Indios é de sus Caciques.

Item: porque hobimos mandado que los Indios á quien así se diesen las dichas heredades no las vendiesen ni trocasen á poco valor, como se so-

2. Dussel, E.: "Historia de la Iglesia en América Latina" Ed. Nova Terra, Barcelona, 2ª Edición, 1974, pág. 82.

lía hacer, mandaréis a las personas que estuvieren en las dichas poblaciones que no les consientan vender ni trocar las dichas heredades, y cuando no se pudiese excusar que no las vendan, que procuren que las vendan por justo valor; asimismo ha de procurar la persona susodicha que los indios se vistan é anden como hombres razonables.

Item: porque entre los Cristianos é Indios haya toda paz é amistad é concordia é entre ellos no haya roidos ni escándalos, defenderéis que ninguno sea osado de dar ni vender ni trocar ni empeñar ni prestar armas ofensivas ni defensivas a los indios, poniéndoles para ello las penas que bien visto fuere; é si algunas halláredes en poder de los Indios tomarlas heis en vos; é hacerlas heis entregar á nuestro Tesorero para que haga de ellas lo que se enviare á mandar..."³

Pese a que se puede criticar la imposición cultural de algunas de estas medidas, no obstante, hay valores positivos en querer promover las relaciones armoniosas entre ambos pueblos; eliminación de las armas, respeto por la familia, no abuso con las tierras y sus bienes materiales, etc.

Otro antecedente importante respecto a las buenas intenciones planteadas en el proyecto misional por parte de la Iglesia, son las llamadas Siete Tesis de Burgos. Una comisión compuesta por el Obispo Fonseca, Palacios Rubios y otros eminentes jurisperitos y teólogos, presentaron, al Rey Fernando, siete tesis, que son de fundamental importancia, por cuanto constituyen la base sobre la cual se elaborarían futuras legislaciones sobre las Indias.

Las siete tesis son las siguientes:

"Lo primero, que pues los indios son libres y Vuestra Alteza y la Reina, nuestra señora (que haya sancta gloria) los mandaron tractar como á libres, que así se haga.

Lo segundo, **que sean instruídos en la fe**, como el Papa lo manda en su bula, y Vuestras Altezas lo mandaron por su carta, y sobre ésto debe Vuestra Alteza, mandar que se ponga toda la diligencia que fuere necesaria.

Lo tercero, que Vuestra Alteza les puede mandar que trabajen, pero **que el trabajo sea de tal manera, que no sea impedimento á la instrucción de la fe**, y sea provechoso a ellos y á la república, y Vuestra Alteza sea aprovechado y servido por razón del señorío y servicio que le es debido por mantenerlos en las cosas de nuestra sancta fe y en justicia.

Lo cuarto, que este trabajo sea tal, que ellos lo puedan sufrir, dándoles tiempo para recrearse, así en cada día, como en todo el año, en tiempos convenientes.

Lo quinto, que tengan casas y hacienda propia, la que pareciere á los que gobiernan y gobernaren de aquí en adelante las Indias, y se les dé tiempo para que puedan labrar, y tener, y conservar la dicha hacienda á su manera.

3. Colección "Historia de la Iglesia en Latinoamérica", Apuntes de UCA, cuaderno 2, pág. 7, fuente: Colección de Viajes y Descubrimientos. Tomo II, pp. 381-82.

Lo sexto, que se dé orden, como siempre tengan comunicación con los pobladores que allá van, porque con esta comunicación sean mejor y más presto instruídos en las cosas de nuestra sancta fe católica.

Lo sétimo, que por su trabajo se les dé salario conveniente, y ésto no en dinero, sino en vestidos y en otras cosas para sus casas".⁴

Los principios contenidos en estos documentos expresan el sentido evangélico que inspiró a amplios sectores de la Iglesia. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, llegaron a España -tardía y difusamente- noticias sobre los abusos y malos tratos cometidos por los conquistadores en contra de los habitantes de estas tierras. Se violaban así, abiertamente; y, por intereses económicos muy marcados, los principios establecidos en los documentos que citamos.

No vamos a discutir en este trabajo, los intereses que motivaron la empresa de descubrimiento y conquista de América, por parte de los españoles. Sin embargo, conviene dejar en claro que si bien en muchos aspectos la Iglesia Católica Romana fue muy condescendiente con las ambiciones de los conquistadores, hubo otros sectores que se pusieron del lado de los habitantes de estas tierras, para defenderlos y luchar por sus intereses, fundados en los principios del evangelio.

Un aspecto importante de esta lucha por la justicia en nombre del evangelio, lo constituyen algunos intentos de establecer proyectos sociales en diferentes lugares.

II. Derrotero de los experimentos sociales

El objetivo primario de los intentos de colonización, se fundamentaba en la doctrina sobre la libertad cristiana; y, de aquí se desprendía, la política de colonizar por medios pacíficos. Sin embargo, el sistema de encomienda, establecido en el Nuevo Mundo casi de inmediato al descubrimiento mismo, era, en realidad, una forma refinada de la esclavitud. Este sistema fue establecido como concesión a las demandas y protestas de los primeros misioneros que predicaron proféticamente en estas tierras, en defensa de los indios, y que algún eco encontraron en la Corte Española, por lo menos en sus comienzos,⁵

Ante las reiteradas protestas desde el Nuevo Mundo, el Cardenal Cisneros envió una Comisión de Frailes Jerónimos en 1516, con el mandato de examinar la situación e informar. Esta comisión realiza su investigación en medio de grandes presiones, de F. Bartolomé de las Casas y los defensores de la libertad de los indios por un lado; y los encomenderos, por el otro. Finalmente, se informó que, dada las circunstancias, debía permitirse el sistema de la Encomienda. Pero con algunas medidas precautorias respecto al mejor tratamiento de los indígenas. Esta decisión de los Frailes Jerónimos, desató las airadas protestas de F. Bartolomé de Las Casas, que no quedó conforme con el resultado de la regencia de los jerónimos y continuó su lucha, llevándola esta vez a la misma Corte de España.

4. Fray Bartolomé de Las Casas, *"Historia de las Indias"*, Fondo de Cultura Económica, México, Bs. As. 1951, III Edic., "Brevisima relación de la destrucción de las Indias", EUDEBA Public. 1966.
5. Recuérdese por ejemplo, el sermón de Antonio Montesinos, en la Catedral de Santo Domingo, el 4º Domingo de Adviento de 1511, sobre el texto del Ev. de Juan 1:23 "ego voz clamantis in deserto". Fue la primera vez en las Indias, que desde el púlpito se denunciaban los abusos cometidos contra los naturales por parte de los conquistadores

Carlos V, en otro intento por responder a las protestas, ordenó poner en libertad a los indios, para ver si éstos eran capaces de vivir libremente. El Licenciado Rodrigo de Figueroa, en la isla La Española, fue el encargado de llevar adelante este intento. En 1520, el Emperador decide extender este régimen de libertad -entendida en términos de los conquistadores- a todos los indios en las islas. Esta experiencia, que también fracasó, había dado la libertad absoluta e irrestricta a los naturales; lo cual, permitió que éstos volvieran instintivamente a su antiguo estilo de vida. De este modo, se cumplió lo que los encomenderos esperaban: demostrar que los indios no podían vivir en libertad y que debía sometérselos al dominio español, para educarles y evangelizarles.

Se emprendieron varios intentos de colonización por medios pacíficos; los cuales, con diversa suerte, abrieron camino para futuros y mejores proyectos. Cabe mencionar, por ejemplo, la experiencia de F. Bartolomé de Las Casas en Verapaz; los experimentos de misiones con pueblos de indios libres; la experiencia a base de labradores españoles traídos a las Indias: en 1513 el P. Dávila lleva labradores al Golfo de Darién; y luego, el intento fallido de Las Casas, en Cumaná. En 1523, el Emperador Carlos V escribe a Hernán Cortés y le hace notar que los oficiales de la Casa de Contratación en Sevilla, pondrían atención en enviar a Nueva España solamente labradores y gente de trabajo; y, que junto con ellos, podrían enviarle también algunas plantas, árboles, semillas, etc. para extender la colonización pacífica. En 1531, ante reiterados reclamos por la despoblación en las Islas Antillas, se permitió en España la emigración de labradores a estos lugares. Así fue como en 1533 llegaron 60 labradores con sus respectivas familias a Santo Domingo. Más adelante, Felipe II aceptó la emigración de labradores portugueses; y, en sus ordenanzas sobre Población de 1573, expresaba que debían venir a las Indias, hombres de trabajo a poblarlas y colonizarlas.

1. Fray Bartolomé de Las Casas

No podemos recorrer la trayectoria de la lucha por la libertad de los indígenas, sin mencionar el nombre de Fray B. de Las Casas. En el caso de los experimentos sociales, tampoco podemos hacerlo, ya que fue él, quien sentó los principios para este tipo de colonización pacífica. Las Casas, luchó por la libertad de los indios en dos frentes al mismo tiempo: en la Corte en España y, en las Indias.

En justicia debemos decir que no fue el primero en este tipo de experimentos sociales; pero sí, quien luchó con más ahinco: propuso y sistematizó las experiencias para este propósito. Pedro Martyr, en su epistolario dice que Francisco de Garay, lugarteniente de Diego Velázquez, ya había logrado instalar primariamente en Jamaica, algunas colonias que se dedicaron a la agricultura y ganadería, más que a la explotación de las minas. Fue, sin embargo, Las Casas, quien luchando en España y en las Indias, logró tras sucesivos intentos poner en práctica sus ideales.⁶

En febrero de 1516, Las Casas se presentó ante el Cardenal Cisneros y Adriano de Utrecht, regentes del Reino por entonces, con dos memoriales: uno "de agravios" y otro "de remedios". Este segundo memorial es el primer documento en que aparece un auténtico plan de gobierno para las Indias y propone, concretamente, la formación de pueblos de indios, administrados por comunidades de españoles, lo que podría llamarse una forma de

6. Losada A., *Fray Bartolomé de las Casas*, op. cit., pág 129.

"encomienda indivisa" o colectiva.⁷ Este plan no llegó a realizarse porque "los jerónimos en su encuesta dedujeron que no contaba con el favor de los colonos".⁸

No se dio por vencido y continuó en su empeño. En 1516, Tomás Moro había publicado en Lovaina su "Utopía". Fue, tal vez, este escrito el que inspiró a Las Casas para formular su nuevo intento. La base de la familia en la "Utopía" de Moro, era de 40 miembros hombres y mujeres que tienen a su cabeza un padre y una madre de familia. El nuevo plan, en reemplazo del anterior, que propuso Las Casas, consistía en una célula familiar de labradores españoles con 6 células familiares de indios y a la cabeza de todos, un jefe español padre de familia, una especie de cacique blanco.⁹ El reparto de los beneficios derivados del trabajo común era: primero, la parte correspondiente a las arcas reales; luego, para el padre de familia y después para las familias, en general. Varias otras medidas se proponían, como por ejemplo: en cuanto a la organización de la vida comunitaria se trasplantaba desde España el sistema de un alcalde de cristianos españoles viejos, y un alcalde indio (cacique); reglamentación de matrimonios, fomento de matrimonio mixto con miras al mestizaje; una duración mínima de cinco años en la misión de los labradores para los que quisiesen volver; fomento de los recursos para la Corona, etc. Ante las dificultades encontradas para conseguir la aprobación final a este plan, propone al año siguiente (1518) otras reformas al plan original; en el cual, señala que la experimentación se haría extensiva no sólo a las islas antillanas, sino a todo el continente, para lo cual, debía entregársele algunas tierras -no habitadas aún por los conquistadores- para la experiencia. Pero la poca consecuencia de quienes trabajaban con él, haciendo mal uso de los recursos económicos conseguidos, terminó por hacer fracasar nuevamente este intento.

Finalmente, en 1519 consigue que se apruebe otro proyecto, para realizar en tierra firme y que es conocido como la experiencia de Cumaná, que estudiaremos en párrafo aparte.

Es notable recordar la firmeza de las convicciones y el espíritu de lucha en este apóstol de los indios, para llevar adelante sus proyectos hasta conseguir su realización, aunque si bien es cierto, los resultados no fueron siempre satisfactorios. No obstante, no creemos que pueda hablarse enfáticamente de fracaso de los experimentos, ya que estos constituyeron pasos sucesivos, en medio de las distintas coyunturas históricas del período, que dieron lugar a nuevos intentos y motivaron el interés de otros hombres en España que apoyaron las nuevas empresas. Dice al efecto, el historiador mexicano Silvio Zavala:

"Si la colonización pacífica a base de labradores y artesanos no llegó a convertirse, durante las primeras décadas, en la forma normal y generalizada del paso de los españoles a América, no puede desconocerse su existencia, ya sea como un correctivo del otro tipo de emigración o, cuando termina la etapa de la conquista, como una corriente continua de pobladores humildes que pasan de la metrópoli a las Colonias para ocuparse en las diferentes clases de trabajo".¹⁰

7. Idem., pág. 106.

8. Idem., pág. 130.

9. Este nuevo plan de Las Casas, constituye una concesión con respecto al anterior en tiempo de los frailes jerónimos; ya que, en aquél proponía una igualdad de asociación entre familias de indios y españoles.

10. Zavala, S.; *Ensayos sobre la Colonización Española en América*, pág. 185.

Así fue como con el correr del tiempo, se acrecentó una fuerte corriente emigratoria de españoles en busca de mejor situación en estas tierras. En este contexto, se origina una lucha social por alcanzar mejor estatus, pero, en general, los españoles medios que emigraron después de la primera época de conquista, lo hicieron en grandes masas y no lograron sobrepasar las capas sociales superiores; debiendo contentarse con ser pequeños cultivadores de la tierra y artesanos en las ciudades, agrupados en corporaciones gremiales, según los oficios que vivieron con el solo esfuerzo de su trabajo. Nos preguntamos si efectivamente no era esto lo que se proponía Las Casas y otros: buscar una mejor convivencia entre españoles e indios, frenando las ambiciones desmedidas e inmediatas de los primeros conquistadores.

Examinemos en detalle algunos aspectos importantes de estas distintas etapas de los experimentos sociales y su significación para la historia de la Iglesia en el Nuevo Mundo.

2. Los frailes jerónimos en Santo Domingo

Uno de los primeros intentos de llevar adelante un proyecto evangelizador en el plano de una política de colonización, correspondió a lo acontecido durante la regencia de los frailes jerónimos en La Española. Arribaron a Santo Domingo en Diciembre de 1516 y en esa época se desarrollaron los primeros ensayos para formar pueblos de indios, conforme al mandato que les diera el Cardenal Cisneros. Este mandato, contemplaba las viabilidades de colonización conforme a tres posibilidades:

- a) Tener los indios en pueblos libres, viviendo en absoluta libertad y pagando el tributo correspondiente al Rey.
- b) Crear pueblos intervenidos o reducciones de 300 vecinos indios regidos por un Administrador español o mayordomo y un clérigo. Debían pagar también por supuesto, los tributos reales.
- c) Conservar el sistema de las Encomiendas, bajo las leyes de Burgos, o implantando las modificaciones favorables a los indios, que los frailes estimaran convenientes y necesarias.

En un principio, los frailes jerónimos intentaron organizar a los indios, respetando el gobierno natural de ellos. Es este sentido, constituyen la primera práctica de las reducciones: que, finalmente, con el correr del tiempo, sería la fórmula final en el tratamiento de los indígenas en las Indias. A los frailes se les encargó formar pueblos de indios.

"...dando de lo mejor a cada uno de ellos, parte de la tierra donde puedan plantar árboles e otras cosas, e hazer montones para él e para toda su familia, más o menos, según la calidad de las personas e cantidad de la familia, e al cacique, tanto como a quatro vezinos."¹¹

Lo cierto es que tratando de hacer esto, los jerónimos se encontraron con una situación bastante conflictiva ya que un experimento de este tipo afectaba a los intereses de los encomenderos. Se acrecentaron las rivalidades marcadas entre los españoles, por la tenencia de los indios, ya que éstos eran un factor vital en la economía desplegada por los conquistadores en los primeros tiempos de la conquista. De este modo, los jerónimos, fuertemente presionados, debieron hacer muchas consultas, encuestas y averiguaciones, tomando finalmente una decisión, que no fue bien vista por Las Casas, quien había conseguido que el Cardenal Cisneros, le nombrara asesor y consejero de los frailes jerónimos. Las Casas había influido con sus

11. Capdequi, J.M.; "El Estado Español en las Indias", pág. 157

informes ante el Cardenal y ambicionaba soluciones más positivas y radicales para los indios. En medio de la dura polémica y pugna de intereses, los jerónimos decidieron:

"...ponerlos en pueblos para que no anduvieran divididos por las minas y estancias de los castellanos, pero sin significar esta medida, la supresión de los repartimientos, cuya estabilidad apoyaban."¹²

El pronunciamiento final de los frailes jerónimos no satisfizo las expectativas de la postura humanista propiciada por Las Casas y apoyada por el Cardenal Cisneros. Una vez más los intereses económicos se superponen a la evangelización. Cedieron éstos a las presiones e intereses de los encomenderos y les permitieron continuar con su sistema. Después de estudiar la situación se inclinaron por mantener la Encomienda bajo las disposiciones de Burgos. Fue una solución intermedia y de compromiso. Primero, mantener la encomienda para responder a las presiones de los encomenderos. Segundo, insistir en el respeto a las disposiciones de Burgos, para conformar a los defensores de los indios. Como solución intermedia y de compromiso, no hizo sino prolongar la lucha por una mejor solución para los indios.

En este episodio, queda de manifiesto el sentido misionero que impulsaba a unos cuantos visionarios que veían en los indios a los "pobres y oprimidos" de que nos habla el evangelio. La Iglesia concibe así su misión en términos de evangelización, pero en la práctica tiene una gran lucha contra los intereses político-económicos de los conquistadores, tanto por el interés individual de algunos, como por la estructura global del proyecto de conquista y colonización en el cual estaban insertos.

3. Expedición de Pedrarias Dávila al Golfo de Darién

Por instrucciones del Rey Fernando se había ordenando al P. Dávila, emprender una expedición colonizadora al Golfo de Darién. Las instrucciones reales eran claras al respecto; y, en el texto de la ordenanza, se establecía como cosa fundamental, la colonización pacífica de los indios. Sin embargo, se concedía también la posibilidad de la encomienda, pero todo ello dentro de las ordenanzas de Burgos, para el bienestar de los indios y la conversión pacífica a la fe.¹³

Se contemplaban, para decisión de Dávila, tres posibilidades:

a) La encomienda; b) la atención por grupos rotativos de indios al servicio de los españoles, establecido de común acuerdo con las tribus de indios; por último, como tercera posibilidad, dejarlos en libertad y transar con un tributo en oro que los indios debían pagar a las arcas reales.

Dávila emprendió su viaje el 12 de abril de 1514; llegando, después de una gran tormenta que le significó pérdidas cuantiosas, al puerto de Santa Marta. La actitud de la tripulación no fue la más conveniente con los indios: maltrato, robo de mujeres, sustracción de sus pertenencias, etc.¹⁴ Llegaron, finalmente, a Darién, sufriendo toda la tripulación, incluso Dávila mismo, las consecuencias del clima, que originó enfermedades en la tripulación, a lo que se añadía la falta de alimentos y agua. Todo esto, sin llegar todavía a conseguir nada de lo que

12. Zavala, S.; *"La Encomienda Indiana"*, pág. 26.

13. Las Casas, Fr. B. de; *"Historia de las Indias"*, III, págs. 17 - 18.

14. *Idem.*, págs. 33-34.

en realidad buscaban, es decir "oro para recoger en redes" como se decía en España que se hacía en estas tierras. Como consecuencia de esto, el maltrato de los indios era común y obviamente entorpecía cualquier intento -si de verdad se hiciera- de evangelizar a los naturales del lugar.

Dávila envió posteriormente a Juan de Ayora hacia el sur a poblar la villa de Santa Cruz, "para alcanzar gran cantidad de oro".¹⁵ Llegaron a los lugares de Gurú y Urabá para someter a las tribus de los caciques Comogre, Pocosora y Tubanamá, buscando oro, sometiendo a los indios, y tomándoles cautivos. Según lo relata Las Casas en su "Historia de las Indias" no hubo en esta expedición ningún cumplimiento de las ordenanzas reales al respecto. Tampoco intento de colonización, convivencia pacífica, ni mucho menos proclamación de la fe, sino sólo conseguir por la vía más rápida, riqueza en abundancia y a cualquier costo.¹⁶

Finalmente, Dávila pidió licencia al Rey para trasladar la ciudad de Darién a Panamá, junto con la iglesia catedral argumentando que "aquel lugar y sitio de Darién, era muy malsano, y que moría y enfermaba mucha gente y que los niños no se criaban".¹⁷

También en esta oportunidad se despreció, por mezquinos intereses, la obligación misionera de convertir los indios a la fe, y de proveerles ayuda y orientación -en una política de colonización y evangelización- para superar el estado de barbarie en que vivían.

4. Proyecto de colonización en Cumaná

Tal vez uno de los principales intentos de colonización en el siglo del descubrimiento, lo constituya el de Fray B. de Las Casas. Proyecto a realizarse en tierra virgen, aún no poblada por los españoles en las costas de Paria, región de Cumaná, al norte de los que hoy es Venezuela.

En las Cortes de Barcelona, defendió Las Casas la libertad de los indios, ante el Emperador Carlos V en el año 1519. Su opositor fue el obispo de Panamá don Juan de Quevedo, quien sostenía en una famosa controversia del 12 de diciembre de ese año, que los indios eran "siervos por naturaleza". Finalmente, Las Casas logró conseguir que el Rey aceptara en principio su proyecto de fundar "pueblos de indios libres". El proyecto consistía en traer labradores desde España que vendrían a formar comunidades de labriegos hispano-indios e iniciar lo que sería una nueva civilización en estas tierras.

Este proyecto constituye el primer intento de colonización pacífica, planificada para las Indias. Pacífica no solamente porque no incluía el uso de las armas, sino sobre todo se fundamentaba en un intento de colonización con propósitos evangelísticos, educacionales, instrucción manual, técnica, etc. El plan era un serio intento de superar las Encomiendas, que constituían una forma de esclavitud de los indios, y que Las Casas había combatido fuertemente. Tal vez en esta confrontación de intereses, deba verse una de las razones principales que derivaron en el fracaso de la experiencia. Aún cuando estaba basado, en los propósitos e inten-

15. La opinión que Las Casas tenía respecto a las verdaderas intenciones de la expedición, son bien claras, cf. *idem.*, vol. III, págs. 39ss.

16. Pese a las instrucciones reales, la expedición del P. Dávila, no realizó ningún proyecto de población, y si algún intento se hizo no fue sino "para ensayar la aclimatación de los sacerdotes en territorio americano", cf. *"Fr. B. de Las Casas"*, pág. 110.

17. Las Casas, *op. cit.*, pág. 2000, III

ciones de los reyes católicos en sus primeras instancias, no contó con todo el apoyo necesario, especialmente en el lugar mismo del experimento, por parte de los españoles, cuyos intereses reales se vieron amenazados por la iniciativa.

Con este experimento, se buscaba establecer colonias, que en la práctica superasen la alternativa de la Encomienda; y, en segundo lugar, fueran un paso adelante con relación a los intentos fallidos en la Española y también en la isla de Cuba.

Para llevar adelante la empresa, fue necesario superar una serie de obstáculos antes de lograr siquiera comenzar el proyecto. El primero, como ya lo hemos señalado, fue conseguir el apoyo Real -que nunca fue total por las razones señaladas¹⁸. Se necesitaba remontar la oposición de los encomenderos y de aquellos que les apoyaban, como el Obispo Juan de Quevedo. Las Casas nos relata en su "Historia de la Indias", todas las correrías que hubo de hacer en España para conseguir su propósito,¹⁹ hasta que, finalmente, llegaron a un acuerdo de Capitulación,²⁰ que paradójicamente hizo viable la experiencia; pero, al mismo tiempo, constituyó una de las razones de su fracaso.

El segundo paso fue el reclutamiento de labradores, en los diferentes lugares de España, que quisiesen venir. El juicio de Las Casas, respecto al reclutamiento de voluntarios para la empresa era optimista en términos generales. En el cap. 105 de su "Historia de las Indias", dice que se propone conseguir hasta 3.000 para la empresa. No obstante, el juicio de historiadores, posteriores, es optimista pero en menor grado:

"Los sectores aristocráticos más elevados de la Península, adoptaron frente al hecho sorprendente de los descubrimientos indios, una actitud de reserva e inhibición. No participaron en las expediciones descubridoras ni como caudillos ni como empresarios. Dificultaron, además, el pase a las Indias de los agricultores cultivadores de sus tierras, ante el temor de que éstas quedasen despobladas".²¹

Otro historiador dice también al respecto:

"El propósito fracasó: 200 personas escasamente aceptaron seguir a Las Casas; en la primera escala en América, en San Juan de Puerto Rico, desertó la mayor parte. El Obispo no continuó por el momento su viaje; obtuvo en la Española un refuerzo de algunos soldados y ganó luego la tierra firme; encontró a los indígenas ya sobreexcitados contra los españoles por las expediciones recientes de los piratas; su pequeña colonia duró sólo algunos meses (1520-21), vencido por tantos inconvenientes,

18. La casa Real apoyaba, en intención, el proyecto, pero habían condiciones objetivas que impedían la materialización del respaldo de los Reyes. Los historiadores testimonian de estas buenas intenciones y de las dificultades materiales para apoyar efectivamente la empresa. Dice L. Hanke:

"Si bien este noble y utópico proyecto, nunca recibió la aprobación del Rey o de la Corte, constituye una significativa revelación no sólo de lo que buscaban Las Casas y sus compañeros dominicos, mientras se afanaban en España en sus negociaciones para salvar a los indios, sino también de la existencia de una poderosa corriente de pensamiento humanitaria y paternal que corría paralela en el carácter español, con la actitud imperialista dominante". Cf. *"La lucha española por la justicia en la conquista de América"*, pág. 105.

19. Las Casas, *"Historia de las Indias"*, III, págs. 180ss.

20. Idem., III, págs. 361, 362; 281-286.

21. Capdequi, op.cit. pág. 21.

sospechoso para sus compatriotas, Las Casas se retiró a un convento de los Dominicos en la Española".²²

En estas opiniones, queda reflejada la suerte de la empresa, llevada adelante con tan nobles propósitos. Habiendo partido -en medio de muchas dificultades- el 14 de diciembre de 1520, con algunos labradores, muchos de los cuales tal vez ni siquiera lo fueran, como dedujo posteriormente el mismo Las Casas²³, llega a su destino, en enero de 1522. Hicieron una primera escala en Sanlúcar, Puerto Rico, en febrero de 1521.

Al llegar allí se enteraron de que los indígenas en la costa de Chiribichi y Maracapaná se habían sublevado y dado muerte a algunos misioneros dominicos que se encontraban allí. Los españoles salieron en persecución de los indígenas en actitud de represalia, lo cual sin duda, puso en peligro el proyecto de Las Casas. Este, que había seguido más adelante, a su regreso se encuentra con que los labradores españoles traídos desde Castilla, se habían dedicado al pillaje. Muchos de los soldados españoles estaban consumidos por el hambre y las enfermedades; y, ninguno quiso o no pudo ya, quedarse para la colonización pacífica. Como si esto fuera poco, irrumpen en el lugar los pescadores de perlas en busca de indios para ser explotados en esta industria; lo cual, origina el desbande de los indios del lugar. Las Casas regresa primero a la Española en donde ingresa al convento de los Dominicos; luego a España, para informar y continuar la lucha. A su partida de la región de Cumaná, los indios, en actitud de represalia, atacan el lugar, matan a los franciscanos y al resto del grupo que quedaba de Las Casas.

Las razones inmediatas del fracaso de la empresa pueden enumerarse brevemente. En primer lugar, las deficiencias mismas de la empresa, concebida con un idealismo muy grande respecto a las posibilidades reales de la situación imperante. Ya hemos mencionado el fracaso parcial en el reclutamiento de los agricultores españoles. No fueron muchos los que realmente quisieron venir, y los que se decidieron a hacerlo, venían pensando más bien en las posibilidades de hacer rápida fortuna, que en establecerse como labradores en una tierra desconocida. Por otro lado, los impedimentos de los aristócratas, -poseedores de la tierra en España- que veían en la empresa, el peligro de que se despoblasen sus tierras amenazando su economía.

En segundo lugar, los compromisos asumidos por Las Casas en la Capitulación, fueron muy grandes, idealizados y poco factibles de lograr dentro de las posibilidades reales. Firmada en la Coruña, el 19 de mayo de 1520, la Capitulación incluía compromisos tan grandes como, por ejemplo: apaciguar y asegurar "10.000 indios que estuviesen en amistad con los cristianos"; que en un espacio de 1.000 leguas en las costas de Paria y dentro de 3 años "haría que tuviese el rey 15.000 ducados de renta que los indios naturales della le tributasen". Los detalles de esta capitulación están en el cap. 132, de su "Historia de las Indias".²⁴

En tercer lugar, debemos mencionar la violencia de los conquistadores. Ya hemos dicho que en los intentos y expediciones anteriores, la primera actitud de los conquistadores no fue

22. Capitán, L.; *"El Trabajo en América"*, págs. 251-252. Conviene aclarar que el retiro no implicó el abandono de la lucha. Allí se unió a la orden de los Dominicos y luego regresó a España a luchar en la Corte por los derechos de los indios. Recuérdese su debate con Ginés de Sepúlveda en la Junta de Valladolid (Agosto, Septiembre de 1550) y sus "remedios" presentados en esa junta referente a los problemas de Indias. Cf. además Zavala, S.; *"La Encomienda Indiana"*, op. cit., págs. 89 ss.

23. Las Casas, *"Historia de las Indias"*, III, op. cit., pág. 192.

24. Idem. III, pág. 281.

precisamente pacífica, sino engañosa y con intenciones de aprovecharse de las riquezas más que de establecer buenas relaciones con los indios. De este modo, los indígenas aprendieron, con el paso del tiempo, a recelar de la presencia y de las intenciones de los conquistadores, llegando incluso en muchas ocasiones a enfrentamientos sangrientos.

La empresa de Las Casas pretendía remontar esa situación, sin haberlo conseguido finalmente. A esto hay que sumar los intereses creados de los colonos encomenderos que ya existían en ese tiempo en Santo Domingo, cuya actitud hostil hacia la empresa, sumada a la explotación que hacían de los indios, originó el ataque a la empresa de Fray Bartolomé de Las Casas.²⁵

De esta manera, y por las razones señaladas, habiendo otras que, tal vez, merecen un examen más detenido, fracasó en enero de 1522, uno de los primeros, más serios y mejor planificados de los proyectos de evangelización y colonización, por medios pacíficos. Fue decisiva y vital la tarea desarrollada en este proyecto, por Fray Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapas, quien fuera designado, con toda justicia "Obispo defensor de los Indios", por cédula real del 17 de septiembre de 1516.²⁶

5. Rodrigo de Figueroa en La Española

El 18 de mayo de 1520, el Rey Carlos V ordenó a Rodrigo de Figueroa que -a manera de experimento- pusiera algunos indios a vivir en pueblos libres, a fin de saber con seguridad si éstos era capaces de conducirse. La medida real vino en respuesta a una fuerte acusación originada por una polémica en la cual los indios eran culpados de ser caníbales o "caribes" como se les decía.²⁷ En esta ocasión, fue nuevamente Las Casa quien actuó como defensor.

Este experimento de dar plena libertad a los indios, recibió la repulsa y provocó la exasperación de los colonos españoles allí establecidos. No obstante, Figueroa siguió adelante con sus instrucciones; y, realizó la experiencia de establecer colonias en dos ciudades, dejándolos en absoluta libertad de vivir según su agrado y hábitos. Por supuesto que estos indios, que nunca tuvieron ninguna sujeción a un trabajo regular, ni restricciones de una vida social que nada tenía que ver con las costumbres "civilizadas" de los españoles, al persistir en sus usos habituales dieron a los colonos -adversarios de Las Casas- argumentos suficientes para retornar a sus prácticas encomenderas.

Dice, al efecto Figueroa, en un informe posterior:

"los dos pueblos de indios que tengo puestos en probación, de vida política, hacen perezosamente lo que han menester para comer e no más".²⁸

Obviamente, los indios al ser dejados en plena libertad, volvieron a vivir como siempre lo habían hecho. Para ellos no cabían otros valores de vida que asegurar el alimento para la supervivencia y la procreación de la especie. Esto naturalmente chocaba con los puntos de vista e intereses de neta explotación gananciosa que tenían los conquistadores.

25. Idem. III, pág. 364.

26. Idem. III, págs. 135-136.

27. Idem. III, págs. 185-186.

28. Lopetegui L., y Zubillaga F., *"Historia de la Iglesia en la América Española"*, pág. 276.

Por otro lado, la postura del Lic. Figueroa respecto al asunto, queda bien clara en su carta del 6 de julio de 1520 al Rey Carlos V; en donde sostiene la necesidad de mantener el sistema de encomiendas, porque de otra manera los vecinos no podrían sostenerse y se corría el peligro de que la isla se despoblase: de indios, por el exterminio y la explotación desmedida; y de españoles, por ir éstos en busca de riquezas a otro lugar. Dice Figueroa en esa carta:

"... trabajo mucho en su buen tratamiento (de los indios), andando constantemente visitadores hombres de bien, que antes eran tan flojos que ningunas penas se ejecutaban; que con estos visitadores los encomendados estaban disgustados, pero que los sostendría, porque sin ellos en dos años no habrían ni 500 indios en la Isla".²⁹

En suma, otro intento fracasado, por no poder luchar contra los intereses económicos de los españoles, ni la necesaria diligencia en cumplir los mandatos reales.

6. La experiencia de Verapaz

Desde el punto de vista de los experimentos sociales en Indias, tal vez, la situación de Verapaz y los intentos que allí se hicieron, no pueden ser considerados como estricto proyecto colonizador, por cuanto en sus propósitos inmediatos estaba más bien la catequesis que los elementos vinculados con la producción, la administración social, el trabajo y la cultura.

Sin embargo, constituye una experiencia importante digna de tener en cuenta, puesto que bajo el impulso de Las Casas, se hace un intento de predicar el evangelio por medios pacíficos, respetando la plena libertad de los indígenas para vivir en su tierra, con sus propios medios y costumbres.

Los orígenes de esta experiencia, tan interesante y que tuvo buenos resultados se remonta a la época en que Las Casas llega a Guatemala entre los años 1535-36. Habiendo redactado su tratado "De unico vocationis modo" ("Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión") se dedicó a predicar esta doctrina a todos los conquistadores en Santiago de Guatemala. Su doctrina -como lo expresa en su tratado- consiste en que el único medio de predicar el evangelio, es que éste debe ser hecho por misioneros y sin la presencia de soldados o la fuerza armada. Es la predicación por medios pacíficos y adentrándose en la vida de los nativos. Vamos a ver más adelante como en la experiencia de las misiones y reducciones, este sistema impulsado por Las Casas, va a tener mejores y más completos resultados, ya en un contexto de predicación del evangelio en términos de una salvación integral que involucre la transformación de elementos culturales que mejoran la vida física y social de los convertidos. Por eso, decimos que si bien la experiencia de Verapaz no puede ser considerada como experiencia social en sí, es un preludio para proyectos posteriores.

La predicación de Las Casas produjo, entre los conquistadores en Guatemala, no poca burla e ironía. Llegaron a desafiar a Las Casas a que fuera a poner en práctica su doctrina con los indios de Tezuluthan, lugar donde todavía no habían podido penetrar los conquistadores debido al carácter guerrero de estos indios.

Las Casas aceptó el desafío y junto con otro tres dominicos -Fray Rodrigo de Labrada, Fray Pedro de Angulo y Fr. Luis Cáncer- emprende la tarea. El acuerdo con los conquista-

29. Zavala S.; "La Encomienda Indiana", págs. 35 ss.

dores para el experimento de evangelización pacífica, consistía en que irían los misioneros adentrándose en el lugar, y los indios que fuesen conquistados pacíficamente en tal empresa, no serían puestos en encomienda, sino vivirían en libertad, sólo en dependencia directa del Rey de España a quien pagarían un tributo razonable, ya sea en oro, algodón, maíz u otros productos que faltasen en España. Además, por espacio de 5 años consecutivos como mínimo -contados a partir del momento en que penetraran en el lugar- no entrarían españoles en estas tierras, sin permiso previo de los misioneros en la empresa.

El relato de los pormenores de los acontecimientos como se llevó a cabo el experimento, están muy bien descritos en el libro de Angel Losada, "Fray Bartolomé de Las Casas". Incluso menciona las dos versiones de los hechos, según el historiador Remesal -considerada la versión novelada- y la otra posterior y crítica de M. Batallion -como versión más objetiva.³⁰

En conclusión y en cuanto nos interesa más directamente al resultado de la experiencia, diremos que la empresa constituyó -hablando en términos modernos- "una experiencia piloto". Las Casas, con esta experiencia, ofreció a la Corona de España, lo que para él, eran los únicos títulos que consideraba legítimos: la conquista pacífica de los indios, y así lo probó en la práctica. Aunque reducida en espacio geográfico, en comparación con la amplitud de la tierra conquistada y ocupada por los conquistadores, puede decirse que fue un éxito. Varios caciques se convirtieron y junto con ellos, sus tribus y así paulatinamente, hasta abrir una brecha que permitió continuar más adelante.

Dos aspectos permiten señalar lo positivo de esta experiencia. Primero, los resultados sirvieron de base para que fuese adoptado por la Corte Española como política oficial en Indias a partir de ese momento. Cabe mencionar que las instrucciones dadas por el Consejo de Indias -basadas en su planteo- se expresaban en esos términos en por lo menos, tres empresas más: a Orellana en 1544 para el descubrimiento del Marañón; a Pedro de Valdivia

30. Losada A., considera que Remesal ha tenido de primera mano, muchos documentos originales y manuscritos de Las Casas, y ha construido una historia de éste, con una clara intención hagiográfica, presentándolo siempre como guiado por Dios, libre de errores, vicios y defectos. A su vez considera la obra de M. Batallion, como una obra crítica que, usando criterios científicos, arriba a conclusiones más objetivas respecto a Las Casas, especialmente con referencia a la empresa de éste en Verapaz.

Losada se suscribe a la postura de Batallion, y discrepa con Remesal, en cuanto a que según este último historiador, Las Casas aparecería en Verapaz entre los que bregan directamente en la acción misma en tierra indígena. Losada se inclina, siguiendo a Batallion a sostener que Las Casas, si bien es considerado como "apóstol y defensor de los indios", lo es desde otro ángulo que desde la acción apostólica directa en la catequesis diaria. Dice Losada:

"El (Las Casas) ve su misión desde otro ángulo: él se considera el llamado a preparar los caminos y sobre todo, a fustigar los desvíos de la colonización, especialmente los malos tratos al indio, y lograr que los poderes públicos de la metrópoli, den las facilidades necesarias para que la evangelización pacífica se lleve a cabo" (Op. cit., pág. 183).

Continúa más adelante:

"...pero no es quitar ningún mérito a su acción, el reconocer también en aras de la verdad histórica, que un Cáncer, un Testera, un Angulo y tantos otros a quienes cupo la dura brega de la diaria catequesis, deben ser considerados en justicia tan apóstoles y defensores del indio como Las Casas" (Fr. B. de Las Casas; op. cit., pág. 183).

En conclusión, hay buenos elementos para redescubrir la discutida figura de Las Casas en su verdadero papel y la importante misión que le cupo en la Iglesia en los tiempos de la conquista de América. Para mejor estudio de este aspecto del tema mencionado aquí, cf. Batallion, Marcel; "Etudes sur Bartolomé de Las Casas", réunes avec la collaboration de R. Marcus, París 1965; y Remesal, Fray Antonio de; "Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala", 2 vols., Madrid 1619, reedic., Guatemala 1932.

a Chile en 1549, y al Virrey del Perú en 1556, don Andrés Hurtado de Mendoza. Debemos decir -con cierta decepción- que no tenemos indicios de que tan buenos principios -derivados de la experiencia de Verapaz- fuera en concreto llevados a la práctica con similar espíritu en las experiencias conquistadoras al sur del continente. Una vez más, las disposiciones reales, los principios misioneros y evangélicos de la conquista, eran burlados por la codicia de los conquistadores. El otro aspecto positivo de la experiencia de Verapaz, se refleja por contraposición, en la protesta de los colonos y conquistadores de Guatemala; quienes no podían ocultar su enojo en contra del Rey, los magistrados y misioneros a quienes consideraban culpables de apoyar a Las Casas en esta experiencia, que iba en flagrante deterioro de sus economías particulares en estas tierras.

La experiencia de Verapaz, sin ser directamente un proyecto social de colonización -por lo menos en sus comienzos- tiene sus raíces en los mismos principios que motivaron, por ejemplo, la experiencia de Cumaná: superar la encomienda, libertar a los indios, proclamar pacíficamente la fe, relacionarse armoniosamente con los indios, etc. Por otro lado, sus resultados y su realización tropezaron en consecuencia, con los mismos inconvenientes -antes, durante y después- que los que tuvieron otros experimentos sociales: conflicto con los encomenderos, con los soldados españoles, etc. Los resultados de esta experiencia, con el tiempo habrían de dar lugar a otros intentos superiores, como lo fueron las misiones y reducciones ya en plena colonización.

7. Las misiones jesuitas

La obra misionera de los jesuitas viene a constituir una nueva etapa del esfuerzo evangélico en el Nuevo Mundo, posterior a la conquista y ya en tiempo de la colonia. Por lo tanto, hay cierta distancia con respecto a los experimentos de la primera época con Las Casas, pero también continuidad en cuanto a que las experiencias primeras van siendo paulatinamente superadas con nuevos intentos. Los primeros proyectos fueron haciendo una tarea de sensibilización, tanto en España como en las Indias, que permitió continuar adelante con los experimentos.

Según Dussel, los primeros jesuitas aparecen en el Brasil con el Padre Nóbrega, que llegó a Bahía el 29 de marzo de 1549.³¹ Esta expedición venía al mando de Tomé de Sousa. Su política misionera se ubica en el plano de los que llamamos reducciones y consistía en agrupar a los indios en núcleos de población, viviendo aislados de los españoles, con cierta autonomía administrativa, bajo la autoridad de sus propios dirigentes naturales. Un paso más adelante, las reducciones se transforman en "misiones" con la creación de núcleos de población indígenas, viviendo en zonas no colonizadas aún por los españoles, con sus propias normas de trabajo y convivencia social, en el marco de los principios de la religión cristiana. Estos proyectos fueron realizados por algunas órdenes religiosas, en las cuales, los jesuitas tuvieron una marcada influencia. Las reducciones constituyeron, en ese momento, la solución política al "problema" que los indios significaban a los conquistadores. Se les aisló en determinadas zonas geográficas, por lo general, no en las mejores tierras; y, esto facilitó a los colonizadores hispanos, el desenvolverse libremente en el campo y la ciudad como ya suyas. Las misiones fueron, en efecto, la solución religiosa, por cuanto posibilitaron la penetración de

31. Dussel, E.; op. cit., pág. 110.

los misioneros en la vida de los indígenas. Además, de la asistencia pastoral que debían ofrecer a los propios españoles.

El método, seguido por los jesuitas en sus empresas, consistió en la creación de escuelas para niños, por ejemplo, como en Brasil. Avanzaron hacia el sur, participando en la fundación de algunas ciudades como Espíritu Santo, Sao Paulo y Río de Janeiro. Prosiguiendo al sur, llegaron hasta la zona de los indios guaraníes. Estudiaron sus costumbres, el idioma, sus formas religiosas, etc., y lograron alcanzar una compenetración profunda en el conocimiento de los pueblos en su propio medio ambiente.

Con esta forma de trabajo, llegaron hasta la Guayrá (Paraguay) en donde establecieron sus misiones en el año 1620. El siglo XVII, constituyen un avance en la comprensión de la situación de los indios, por la adopción de un nuevo estilo en las misiones. Y es llamado, "el siglo de las 'reducciones'"³². Los jesuitas se expanden también hacia el Perú, Colombia y Venezuela. Por su parte, los franciscanos también aparecen en escena y van a ir hacia México, Bolivia (república de Chiquitos y Moxos), Ecuador y gran parte del Amazonas.

El 2 de noviembre de 1567 había salido de Sanlúcar de Barrameda, la primera expedición jesuita al Perú, compuesta de 8 religiosos, (5 sacerdotes y 3 hermanos coadjutores) y 5 dominicos. Al final del siglo XVII, los jesuitas llegaron a constituir una población de 345 sacerdotes (año 1603), y cuando fueron expulsados en 1767 eran alrededor de 10.000 religiosos en todo el continente. Cabe mencionar que también los franciscanos estuvieron presentes en la época de las misiones repartiéndose geográficamente las zonas con otras órdenes. Los franciscanos poseyeron en esa época 80 conventos sólo en México, 54 en Michoacán, 22 en Guatemala, 22 en Yucatán y 12 en Nicaragua. Por su parte, los dominicos tuvieron alrededor de 41 templos en México y 21 en Oaxaca.

Los avances conseguidos en esta etapa fueron superiores en comparación a los conseguidos por Las Casas en su tiempo. Los sueños de éste se vieron, parcialmente, realizados en esta época. Amplias zonas de América lograron ver que la Iglesia tuviese un contacto directo con los indios, sin la intervención de los ejércitos españoles, ni la intromisión nociva de los comerciantes que buscaban solamente la explotación económica. Constituye, sin duda, una de las mejores épocas en el esfuerzo misionero y la experimentación social llevada a cabo por la Iglesia.

No obstante esto, las misiones tampoco estuvieron exentas de dificultades. Debieron luchar contra los intereses económicos de los españoles ya establecidos con sus negocios, en todos los ámbitos imaginables: minería, ganadería, agricultura, comercio, etc. A éstos hubo de arrebatarles -por parte de las órdenes religiosas comprometidas en las misiones- grandes contingentes de indios, que constituían la mano de obra gratuita, o cuando más, barata, que acrecentaba sus riquezas. Además, estaba el inevitable predominio cultural hispánico, ya que la "civilización hispánica" no veía en la cultura de los indígenas nada de valor, sino sólo barbarie y salvajismo. Las misiones debieron luchar para conseguir un mínimo respeto por las costumbres, las formas de convivencia social y familiar. Los ritos y formas de expresión religiosa pagana, debieron ser estudiadas con otros criterios, para conforntarlas con los valores del evangelio que los misioneros portaban a estas tierras.

La lucha más grande fue con la superestructura de los intereses económicos y políticos, manifestada en la forma del Patronato, que si bien es cierto había costado en gran parte la

32 Idem.. pág. 111

labor misionera; se había reservado, también para sí, los diezmos de España y América.³³ Las órdenes religiosas que vinieron a estas tierras, franciscanos, dominicos y en este segundo período especialmente los jesuitas, introdujeron una cuña liberadora en este esquema, que vino a perturbar el orden establecido por el Patronato y a luchar por la justicia en favor de los indios.

Los jesuitas (dada la visión universalista que Ignacio de Loyola había dejado a la Cía. de Jesús) consideraban que la misión y la dirección suprema de ésta, debía estar en manos del Papa, es decir, era patrimonio exclusivo de la Iglesia y no de los Reyes. Fieles a sus votos de obediencia, representan la lucha entre el poder temporal y la fidelidad al mandato misionero que el Señor entrega a su Iglesia.

Esta situación va a originar un conflicto permanente entre la Compañía de Jesús y el Patronato en todo el Nuevo Mundo. Por ejemplo, el conflicto de los jesuitas con el Virrey del Perú³⁴ va a terminar con la expulsión de la Compañía en el año 1767. Tal como antes habían sido expulsados de Portugal en 1758; y, de Francia en 1764.

El 3 de julio de 1767, los jesuitas residentes en Buenos Aires, fueron notificados del Real Decreto que ordenaba su extrañamiento de España y sus dominios.³⁵ Lo mismo ocurrió los días siguientes con los restantes residentes en las ciudades de la Gobernación del Río de la Plata y Paraguay. El 16 de julio de 1768, son expulsados los de la Misión Yapeyú y el Provincial de Misiones. La medida implicaba la ocupación y secuestro de las posesiones temporales, especialmente dinero (que para desilusión de los encargados de la expulsión, no fue mucho), ocupación de iglesias, edificios, colegios, bibliotecas, etc.

Hubo serios problemas para reemplazar a los 80 religiosos en el Río de la Plata, que se encontraban en las misiones, debido a la dificultad para aprender el idioma y ganar la confianza de los indios. Para ello se recurrió a otras órdenes. Los indios de las misiones, fueron en lo civil, entregados a funcionarios civiles y secundados, en lo espiritual, por sacerdotes de otras órdenes religiosas.³⁶

Tal fue la suerte corrida por las misiones jesuitas, que en aquel momento estaban en una línea correcta, en cuanto a la comprensión de la naturaleza profunda que implicaba la evangelización de los indios. Colonización que no era, una imposición cultural de los valores hispánicos en forma violenta o por la fuerza, sino una penetración en la cultura autóctona, con respeto por sus valores y costumbres: y, a partir de allí, ofrecer las viabilidades de la cultura hispana, siempre en el espíritu del evangelio. Por supuesto, que esto requiere tiempo, sentido vocacional misionero hacia los indios e implica una primacía de los valores humanos sobre los intereses materiales. Respecto al valor de las misiones jesuitas y la penetración que tuvo en los indios en una reducción guaraní, A. Millé dice lo siguiente:

"Aunque los hombres de ahora, no hayan puesto suficiente empeño para conocer la historia de esas enormes piedras labradas esparcidas por doquier, ellas mismas en el idioma callado y sin palabras de las ruinas, nos informan que allí se aposentaron unos hombres a quienes llamaban jesuitas, que dedicaban toda su vida y esfuerzos para evangelizar a unos

33. Idem., pág. 109.

34. Millé, A.; "*Derroteros de la Compañía de Jesús*", págs. 64 ss.

35. Detalles de la expulsión son relatados en la obra de Millé, A.: op. cit., págs. 403 ss.

36. Millé, op. cit., pág. 409.

indios de la comarca, sacados por ellos mismos de las selvas, y que educados e instruidos, siguiendo las máximas de Cristo Redentor, fueron capaces de levantar pueblos, iglesias y grandiosos edificios, y hasta constituir sociedades organizadas, y que después, cuando ya todo estaba hecho, llegaron otros hombres armados, en compañía de los portugueses, los más feroces enemigos de esos indios, y en son de guerra y sin que los pobres indios comprendieran siquiera las causas, destruyeron todo aquello, llevándose presos a los jesuitas; poco a poco los indios fueron abandonando los lugares que antaño habían sido sus hogares, volviendo a la selva y a la barbarie en que habían vivido siempre ellos y sus antepasados".³⁷

Estas experiencias misioneras, con todas las dificultades que tuvieron que afrontar, constituyeron avances en la comprensión de la misión redentora de la Iglesia. Los esfuerzos no fueron en vano, y las tentativas son revividas una y otra vez en la historia de la Iglesia. Esta experiencia de los esfuerzos de la Compañía de Jesús, por ejemplo, nos traen al recuerdo lo acontecido no hace mucho, más exactamente el 8 de febrero de 1975 en la Colonia de "San Isidro de Jejuí" a unos 300 kms. de Asunción, Paraguay. Una pequeña experiencia de colonización y de vida en comunidad a la luz del evangelio, siguiendo los testimonios de la iglesia primitiva. Este pequeño pueblito en donde vivían familias de campesinos guaraníes y algunos sacerdotes, fue intervenida por la policía en esa fecha, acusados de ser sospechosos de actividades subversivas. El hecho fue denunciado por la Conferencia Episcopal Paraguaya, que salió en defensa de los sacerdotes, de la comunidad de campesinos en Jejuí y de la experiencia misionera que allí se realizaba.³⁸ Una y otra vez -sin ser la historia un fenómeno cíclico- hay ciertos acontecimientos que aparecen de nuevo en el marco de la lucha entre una iglesia que quiere predicar el evangelio integral a los pobres y oprimidos,

37. Idem.; págs. 412-413.

38. La declaración de la Conferencia Episcopal Paraguaya dice lo siguiente:

"1.- Expresan su profunda solidaridad evangélica con todos los campesinos organizados en torno a Cristo; y, particularmente, con la colonia de San Isidro de Jejuí.

2.- Condenan con la máxima energía el brutal procedimiento represivo aplicado en contra de una pacífica y laboriosa comunidad cristiana que con grandes sacrificios, desde hace años, viene labrando su consolidación religiosa, económica y social en la línea de la búsqueda de una autenticidad cristiana integral a la luz del Evangelio, del Concilio Vaticano II, de Medellín y de la Conferencia Episcopal Paraguaya.

3.- Lamentan profundamente que se haya utilizado a humildes campesinos-soldados, acaso en contra de su voluntad, vestidos del glorioso verde-olivo, símbolo de gloria y grandeza, para violentar a una comunidad de campesinos, maltratar a sacerdotes-campesinos y atemorizar a todo el movimiento campesino que afanosamente busca su liberación.

Y les duele y se avergüenzan porque el duro látigo de la represión y la calumnia, haya caído sobre heroicos hermanos y sacerdotes extranjeros que, abandonando su patria, su familia y su sistema de vida, han venido a confundirse con las esperanzas y las angustias de nuestros campesinos.

4.- Condenan firmemente el atropello injustificado, no sólo a modestos campesinos, sino también y sobre todo a sacerdotes, uno de ellos herido a bala, que impulsados por la caridad cristiana y por la justicia trabajan tan abnegadamente a favor de la olvidada masa campesina.

5.- Niegan categóricamente y rechazan con indignación cristiana la burda acusación de que el movimiento campesino, organizado bajo el amparo fecundo de la Madre Iglesia, esté embarcado en la condenada corriente marxista y guerrillera. Y afirma que tal movimiento se desliza por la senda de un renovado cristianismo liberador.

(Continúa en la pág. siguiente)

como en estos casos que señalamos; y, la confrontación de esta misión con los intereses temporales de la sociedad.

III. Conclusión

En este trabajo, hemos presentado en forma resumida, los experimentos sociales en las Indias, en el período que va desde el momento mismo de la llegada de los españoles a América, hasta el siglo XVII. Nuestra presentación se hace desde la perspectiva de la Iglesia en su intento por acompañar con el evangelio, la llegada de los conquistadores.

En nuestra primera parte de la investigación, se exponen los motivos principales que, a nuestro parecer, servían de fundamento a estos proyectos. La hipótesis de estudio postula que la presencia de la Iglesia se basaba en el sentido misionero de evangelización, que le era propio.

En la segunda parte, se ofrece una serie de experimentos sociales, desde Bartolomé de Las Casas hasta las misiones jesuitas y otras órdenes, en el siglo XVII.

La conclusión que emana es que todos estos intentos fracasaron, en gran medida, a causa de la oposición que encontraron por parte de los conquistadores. El proyecto político-económico de conquista y dominación se impuso sobre el sentido de la misión evangélica. No obstante, a pesar de este fracaso en lo inmediato, marca una línea de acción con respecto a lo que es la misión de la Iglesia en una situación como la que se les presentó a los españoles al llegar a América.

Cuando América se apresta a recordar el hecho histórico de los quinientos años de la llegada de los conquistadores, es oportuno que la iglesia no sólo relejera sino que, además, buscase reorientar su misión en la perspectiva del año 2.000.

Asimismo, nos parece pertinente, rescatar aquellos intentos evangelizadores que, como dijimos en este trabajo, se frustraron frente a la pugna por intereses económicos.

En la investigación, han quedado pendientes, para otra oportunidad el análisis de las razones que hicieron fracasar los primeros intentos de anunciar un evangelio integral. Esperamos ofrecerlo en el futuro para la reflexión de todos los cristianos de nuestro continente.

6.- Reafirmar la decisión de seguir trabajando en esta línea, en la seguridad de ser fieles a las exigencias del Evangelio de Cristo, a las directivas del Papa Pablo VI y a las reclamaciones del engrandecimiento verdadero de la Patria.

7.- Exigen el reconocimiento y el respeto del derecho propio de la Iglesia de juzgar auténticamente sobre la rectitud de la doctrina y prácticas cristianas y de organizar y regir al Pueblo de Dios; y, por tanto, rechazan toda intromisión indebida dentro del ámbito eclesial de parte de los poderes temporales.

8.- Proclaman con honda convicción la validez y eficacia permanentes de los valores morales, Verdad, Amor, Justicia, Libertad y Paz, frente a la aparente y momentánea hegemonía de la violencia opresora.

9.- Felicitan, admiran y alientan a todos los cristianos campesinos, religiosos y sacerdotes que están dando un claro testimonio de su fe en Dios y amor a sus hermanos, soportando con alegría la cruz de la persecución y de la incomprensión. Y exhortan a todos los cristianos a renovar su adhesión a Cristo y su Iglesia, a intensificar sus oraciones por los perseguidos y sus perseguidores, a no declinar en su compromiso con el hermano, a pesar de la violencia desatada, que puede matar el cuerpo pero no el alma; a fin de que el Reino de Dios y su justicia comiencen a ser entre nosotros una realidad cada vez más visible.

Concepción, Febrero 15 de 1975".

SEDOI-Información, Año II, N° 8, Abril de 1975. págs. 14-15.

Por el momento, se presenta este material con el propósito de rescatar la misión profética de muchos cristianos adelantados a su época; los que nos legaron una herencia rica en opciones y desafíos futuros.

CRONOLOGIA RELATIVA A LOS EXPERIMENTOS SOCIALES

- 1500 - 20 de Junio. Real Cédula que condena las actividades esclavistas de Colón. Los indios son considerados vasallos de la Corona de Castilla.
- 1509 - Instrucciones del Rey Fernando V al Almtc. Diego Colón; 3 de Mayo. Memorial de 5 puntos sobre los repartimientos.
- 1511 - Sermón de Fr. Antonio de Montesinos en Santo Domingo. Primer clamor por la justicia en América.
- 1512 - Junta de Burgos. Las Siete Tésis.
- 1513 - Pedrarias Dávila y su expedición con labradores al Golfo de Darién.
- 1516 - Diciembre. Llegan los frailes jerónimos a Santo Domingo. Primeros ensayos de colonización. Instrucciones reales sobre la posibilidad de formar pueblos de indios libres.
- 1517 - 11 de Diciembre. Ante el Rey Carlos V, en Valladolid, Fray B. de Las Casas presenta su Memorial Utópico, en el pleno del Consejo de Indias. Memorial en defensa de los indios.
- 1518 / 19 - Fray Bartolomé de Las Casas y su primer intento de colonización en Cumaná, con labradores traídos desde España.
- 1520 - 18 de Mayo. Figueroa y su expedición a La Española.
- 1526 - Experiencia en Cuba. Dar libertad absoluta a los indios. Fracaso de la experiencia.
- 1530 - 2 de Agosto. Se decreta que ni aún en "justa guerra", pueden los indios hacerse esclavos. Limitación a los repartimientos de indios.
- 1531 - España autoriza la emigración de labradores a las Indias.
- 1534 - 20 de Febrero. Se reestablece el principio esclavista: sólo pueden hacerse esclavos a los indios "caribes", araucanos y mindanos. Se les considera rebeldes a los españoles y enemigos.
- 1535 / 36 - Fray Bartolomé de Las Casas llega a Guatemala. Experimento de Verapaz.
- 1537 - Bula del Papa Paulo III. Los indios son "verdaderos hombres" capaces de recibir el evangelio. No deben ser reducidos a servidumbre ni privados de sus bienes.
- 1542 - "Leyes Nuevas" de protección a los indios. Abolición de las Encomiendas. Sólo es lícito a los encomenderos exigir el pago de un tributo, tasado por las autoridades.

- 1549 - Carlos V decreta la abolición de la mita minera para las minas de Nva. España, haciéndose extensiva al Perú y Nva. Galicia. Por fuertes razones económicas continúa, con algunas normas legales de protección al indio.
- 29 de Marzo. Proyecto de misiones jesuitas en Brasil. Comienzo de las primeras experiencias con reducciones.
- 1567 - 2 de Noviembre. Sale de Sanlúcar de Barrameda, la primera expedición jesuita al Perú.
- 1620 - Misiones jesuitas al Paraguay (La Guayrá). Luego al Perú, Colombia y Venezuela. Los Franciscanos en México, Bolivia, Ecuador y Amazonas.
- 1629 - Real Cédula del 8 de Abril. Se concede una vida más en el disfrute de las Encomiendas, mediante el pago de una composición.
- 1701 - Se decreta la incorporación a la Corona de todas las encomiendas poseídas por personas residentes en las Indias.
- 1704 - 10 de Octubre. Se permite una cuarta vida en el goce de las encomiendas, mediante el pago de dos annatas para los gastos de guerra.
- 1718 - 29 de Noviembre. Abolición general de las Encomiendas.
- 1720 - 12 de Julio; y,
- 1721 - 11 de Agosto: se completan las normas derogatorias de las Encomiendas.
- 1767 - Expulsión de los jesuitas.
- 3 de Julio. Los jesuitas residentes en Buenos Aires, son notificados del Real Decreto que ordena su extrañamiento de España y sus dominios. Los días siguientes ocurre lo mismo con los residentes en la Gobernación del Río de la Plata y Paraguay.
- 1768 - 16 de Julio. Expulsión de los Jesuitas en la Misión Yapeyú. También los residentes en las Misiones.

BIBLIOGRAFIA

- Hanke, Lewis**, *"La Lucha Española por la Justicia en la Conquista de América"*, Edic. Aguilar, Madrid 1959.
- Capdequi, J.M.**, *"El Estado Español en las Indias"*, III Edic. corregida y aumentada, Fdo. de Cultura Económica, Bs. As. México, 1957.
- Capitán, L. y Henri, L.**, *"El Trabajo en América"* (Antes y después de Colón), Edit. Argos Bs. As. 1948.
- Dussel, Enrique D.**, *"Historia de la Iglesia en América Latina"*, Edit. Nova Terra, Barcelona, II Edic. 1974.
- Guarda, Gabriel**, *"Los Laicos en la Cristianización de América"*, Edic. Nva. Universidad, Santiago de Chile, 1973.

- Las Casas, Fray Bartolomé de**, "*Historia de las Indias*", Fondo de cultura económica, México, Bs. As. 1951, III Edic. "*Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*", EUDEBA Public. 1966.
- Lopetegui L., y Zubillaga, F.**, "*Historia de la Iglesia en la América Española*", B.A.C. 248, Madrid 1965.
- Losada, Angel**, "*Fray Bartolomé de Las Casas*", (A la luz de la moderna crítica histórica). Edit. TECNOS, Madrid 1970.
- Millé, Andrés**, "*Derrotero de la Compañía de Jesús en la Conquista del Perú, Tucumán y Paraguay*", (Sus iglesias en el antiguo Bs. As.), 1567-1768. Edit. EMECE, Bs. As. 1968.
- Sánchez, Alonso B.**, "*Fuentes de la Historia Española e Hispanoamericana*", II Edic., Madrid 1927.
- Ybot Leob, Antonio**, "*La Iglesia y los Eclesiásticos Españoles en la Empresa de Indias*", Tomo XVI, Salvat Edit. S.A., Barcelona 1954.
- Zavala, Silvio A.**, "*Las Instituciones Jurídicas en la Conquista de América*", Madrid 1935.
- "*La Encomienda Indiana*", Madrid 1935, Centro de Estudios Históricos. Sección H.A.
- "*Ensayos sobre la Colonización Española en América*", Edit. EMECE, Bs.As. 1944.
- "*Filosofía de la Conquista*", Fondo de Cultura Económica, México, Bs. As. 1972.
- Las Casas, Fray Bartolomé de**, "*Del Unico Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religión*", Fondo de Cultura Económica, México 1942.

JESUITAS Y MENONITAS: DOS MODELOS ASINCRONICOS DE OBRA MISIONERA INTEGRAL EN EL PARAGUAY.

Dr. Titus Guenter Funk

I. Introducción

En mi ponencia hago una comparación entre dos proyectos de lo que se ha descrito como **obra misionera integral** del Paraguay, mi país de origen. La intención no es vindicar un proyecto contra el otro, sino destacar lo positivo de cada uno. Esto no es negar la necesidad de buscar formas verdaderas de arrepentimiento por errores cometidos en la evangelización del llamado Nuevo Mundo durante los 500 años. También se cometieron errores en relación con las obras relativamente positivas, enfocadas abajo. Sin embargo, me parece importante realzar y celebrar los momentos felices del drama misionero donde existieran.

Sostengo que las obras misioneras trazadas en adelante, merecen ser recordadas hoy. Se realizan en épocas distintas y por protagonistas muy desiguales. Me refiero a las misiones de los Jesuitas y de los Menonitas en el Paraguay, respectivamente. La primera, se desarrolla entre 1607 y 1768, en las llamadas **Reducciones Jesuitas**¹ dentro de la "Provincia del Paraguay" (oriental), fundadas para este propósito por la orden. La segunda, se realiza entre varias tribus indígenas nómadas en el Chaco Paraguayo desde 1935 en adelante y está todavía en pleno desarrollo.

Dr. Guenter nació y creció en la comunidad Menonita (de habla alemana) en el Chaco Central Paraguayo. Estudiaba en Asunción, hizo estudios en teología y antropología en Winnipeg y se recibió con el Doctorado (Ph.D) en teología de la University of St. Michael's College, Toronto, Canadá. Es profesor de Historia de la Iglesia en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

1. Cabe subrayar el sentido original del término: "La palabra 'Reducción' podría ser entendida como 'comunidad'. El término *reducir*, en el uso de la época, significaba reunir o congregar en asentamientos de misión. Las Reducciones significaron un serio esfuerzo por parte de los jesuitas para salvaguardar a los Indios Guaraníes de la esclavitud tanto de parte de los *bandeirantes* portugueses como de los colonizadores españoles". Clemente J. McNaspy, S.J., *Las ciudades perdidas del Paraguay. Arte y arquitectura de las Reducciones Jesuíticas 1607-1767*, (Fotografías, J.M. Blanch; trad., T. Rodríguez M. -- España, Bilbao: Ediciones Mensajero), p. 8.

En otra obra, McNaspy enfatiza que "los indios no fueron 'reducidos' en ninguno de los sentidos (restrictivos y negativos) que actualmente tiene la palabra 'Reducción'; más bien al contrario" (*Una visita a las ruinas Jesuíticas* (Segunda Edición, CEPAG, Asunción, 1987), p. 12). Que esto corresponde a la realidad histórica, se puede ver por la descripción del misionero pionero, Ruiz de Montoya: "Estos indios esparcidos por las selvas eran conducidos por nuestros esfuerzos a pueblos grandes, y transformados de salvajes en ciudadanos cristianos por nuestra constante predicación del Evangelio" (*Las ciudades perdidas*, p. 9; citado en la "Presentación" del libro por el editor, G.A. Lane).

La orden Jesuita es famosa por sus logros pioneros en la misión mundial. En contraste, los Menonitas son más conocidos por su historia de migraciones de un país a otro y de un continente a otro, en busca de libertad religiosa; de modo que es relativamente reciente su dedicación a la obra misionera.²

Es notable, que a pesar de estas diferencias entre las dos misiones, se puedan encontrar alcances altamente positivos sobre los logros de ambas. Así, por un lado, el cínico Voltaire, contado por ciertos religiosos entre "los apóstoles del Diablo,"³ atestigua que "El asentamiento de los jesuitas españoles en Paraguay, muestra, en cierto sentido, él solo, el triunfo de la humanidad. Parece expiar las crueldades de los primeros conquistadores. Los cuáqueros⁴ en América del Norte y los jesuitas en América del Sur, ofrecieron un nuevo espectáculo al mundo".⁵

Por otro lado, el célebre misionero antropólogo, Jacob A. Loewen, después de su análisis crítico en 1963⁶ de las relaciones entre los Menonitas y sus vecinos indígenas, califica la obra misionera-asentadora por los Menonitas del Chaco Central en 1977 como "probablemente uno de los mejores ejemplos de obra misionera enfocando al ser humano integral" que el haya conocido mundialmente.⁷

¿Cómo se explica una consideración tan generosa para ambos grupos, incluso por los críticos? Debido al tiempo limitado, tendré que describir los dos proyectos sólo a grandes rasgos, para después compararlos brevemente. Vamos a ver también si estos modelos ofrecen, quizás, algunas pautas para la tarea de la "reevangelización" de América Latina que sentimos hoy.

II. Las ciudades o comunidades jesuitas

Después la reciente película *La Misión*, puedo presuponer una cierta familiaridad general de la obra por la creación de comunidades de indios Guaraníes por los misioneros Jesuitas en la "Provincia del Paraguay" (partes del actual Paraguay, Brasil y Argentina). El enfoque de los misioneros forma principalmente los dispersos pueblos Guaraníes que eran "cánibales entusiásticos," según el distinguido historiador, C.J. McNaspy.⁸

2. Para un buen resumen de la actividad misionera de una "Convención Menonita", cf. J.C. Juhnke, *A People of Mission: A History of General Conference Mennonite Overseas Missions* (Newton, KS: Faith & Life Press, 1979). Es significativo que el título hable de "un pueblo misionero", indicando un tipo de "agencia corporal o comunal".
3. Eugenio Araya, *Los evangélicos, la política y el mundo*, (Santiago: C.T.E. - PROPUCO, 1990), p.19.
4. Se refiere al aporte cuáquero, realizado por William Penn, cuya "obra cumbre" fue la fundación de Pennsylvania como refugio para disidentes religiosos y para la libertad de expresión. Ello fue su 'Santo experimento', y sus cuatro 'Estructuras para gobernar' (1682... 1701) y su imparcial y justo trato para los indios establecieron el modelo para la historia colonial de Pennsylvania. R.C. Newman, "Penn, William (1644-1718)", *Diccionario de Historia de la Iglesia*, (Miami, Florida: Editorial Caribe, 1989), pp. 836s.
5. C.J. McNaspy, *Las ciudades perdidas*, pp. 9, 11; McNaspy (1987), p.10. El historiador cita a Voltaire y otros críticos, como "la curación de una de las más terribles heridas infligidas por hombres contra otros hombres", además de ofrecer otras calificaciones similares (cf. pp. 53-55).
6. Jacob A. Loewen, *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupí in the Paraguayan Chaco* (Hillsboro, KS: Mennonite Brethren Press, 1964).
7. J.A. Loewen, "Missions Today: Three Models for Kingdom Building," *Mennonite Reporter* (3 Oct., 1977), p.5; mi trad. del inglés.
8. *The Jesuit 'Rebuplic' of Paraguay 1607-1768*. McNaspy es el narrador de la película (en adelante: McNaspy, película).

1. El motivo para sus fundaciones

¿Cuál fue el motivo para emprender esta obra en el interior del continente? Según McNaspy, "tenía el doble objetivo de: a) la cristianización de los indios, y b) la defensa de los indios frente a los "grandes abusos del sistema 'encomendero'" de América Latina que reducía grandes cantidades de indios a la esclavitud del odioso "servicio personal" Los dos objetivos eran inseparables para los Jesuitas.⁹

Los Jesuitas, respondieron entonces a una amarga realidad social, política. El fundador Ruiz de Montoya había visto que "en sólo cuatro años, 1627-1631, (los "cazadores humanos" portugueses), destruyeron nueve pueblos y se vendieron como esclavos 60.000.- indios", y era "esto (lo que) determinó al insigne misionero y escritor... a organizar el éxodo de los restantes habitantes de esos pueblos"; de unos 12.000 Guaraníes, río abajo a la región entre los ríos Paraná y Uruguay", según Frings y Übelmesser.¹⁰

2. Vida en las comunidades Jesuitas

Es muy apropiado, y simbólicamente significativo, que la película *La Misión* muestre la música (del oboe) como medio eficaz para el desarme y acercamiento por el "P. Gabriel" a los salvajes Guaraníes (el nombre significa "guerrero").¹¹ Los Jesuitas se acercan presumiendo en los indios seres de cultura y con una sensibilidad estética. (¡Qué contraste más completo con la opuesta presunción por los "gobernadores" de que los indios no fuesen sino "animales" que había que domesticar con fuerza de armas, como se ve en la misma película!) A esta sensibilidad, y a la voluntad propia de los indígenas, apelan los Jesuitas con un éxito asombroso.

9. Para decirlo con McNaspy: "Podemos decir que la finalidad de las Reducciones era la iniciación de los indios guaraníes a una vida cristiana libre de la esclavitud espiritual y temporal, pero, para asegurar esta libertad los misioneros tuvieron que separar a sus neófitos de los colonos y otros europeos."

El fundador Ruiz de Montoya, según McNaspy, lamentaba el "mal ejemplo de los 'cristianos'" diciendo: "si por el oído oyen la justificación de la ley divina, por los ojos ven la contradicción humana ejercitada en las obras; en muchas provincias hemos oído a los gentiles este argumento, y visto retirarse de nuestra predicación, infamada por malos cristianos". Roque González de Santa Cruz, "otro gran fundador de Reducciones", justifica el proyecto como sigue: "era necesario optar 'por la justicia que tenían (los indios) y tienen de ser libres de la dura esclavitud y servidumbre del servicio personal en que estaban, siendo por ley natural y divina y humana, exentos". (McNaspy, 1987, p.12.)

10. P. Frings /J. Übelmesser, *Reducciones Jesuíticas*, (Pte. Roca 150 -2.000 Rosario: Imprimió Escuela Salesiana de Artes Gráficas), pp. 2 y 6 (En adelante: *Reducciones*.)
11. Eso no es mera ficción sino basado en hechos históricos. Al enterarse del poder mágico de la música sobre los Guaraníes, llevaron y tocaron instrumentos musicales en sus canoas. Además, cantaron corales, atrayendo de este modo a los aborígenes. Muchos se lanzaron al agua para seguir a los "botes mágicos" En el proceso, dice el narrador, "a los salvajes se les escurrieron de las manos arco y flecha inconscientemente;..." "Der Musik-Staat der Jesuiten" (El estado- de-música de los Jesuitas), *Mennoblatt* (16. April, 1985) p.5 cita de René Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der jesuiten* (München, 1960; mi trad.)

McNaspy (película) también informa al respecto que un misionero de la orden estimó: Son tan aficionados por la música los indígenas, que "si tuviese los suficientes músicos, podría ganar el continente entero para Cristo" ¡Ojalá Europa hubiera mandado coros musicales en vez de ejércitos!

Y los misioneros no fueron decepcionados. aunque de estadio de evolución cultural "neolítico".¹² los Guaraníes se mostrarían sumamente receptivos a las expresiones culturales que les traerían los jesuitas.¹³ Descubrieron que los Guaraníes tenían un "natural sentimiento religioso" y eran "monoteístas", cuyo dios Tupá pronto y fácilmente "se identificó totalmente con el Dios occidental".¹⁴ Los misioneros Jesuitas encontraron el idioma Guaraní fascinante.¹⁵ Se mantuvo esta lengua conduciendo la misión en ella y, en general, conservando la cultura indígena "cuanto no se opusiera radicalmente a las enseñanzas cristianas" (*Reducciones*, p.10.) Cabe observar, sin embargo, que no se trata aquí de una "inculturación" indiscriminada, al estilo de Ricci, apóstol Jesuita a China a fines del siglo 16.¹⁶ Dicen Frings/Übelmesser: "la práctica del cristianismo no se redujo a lo cultural, sino que se fue traduciendo a la totalidad de la vida. Y así, antiguas costumbres como la antropofagia, la poligamia, la promiscuidad propia de las antiguas casas comunales, el emborracharse, y muchas otras, fueron reemplazadas por una concepción monogámica de la familia, hábitos de responsabilidad y trabajo, preocupación por el bien común, etc". (*Reducciones*, p.10.)

Para la administración de las comunidades indígenas "se les permitió el uso de sus jerarquías tradicionales y sus costumbres honestas", dicen Frings/Übelmesser.¹⁷ De esta manera, resultaron una cantidad de "ciudades" de entre 3.000 a 5.000 indígenas quienes buscaron en éstas su protección de los temibles mercaderes de esclavos portugueses y de la pernicioso explotación por los encomenderos españoles. Cada ciudad Guaraní contaba con la presencia misionera de sólo un sacerdote y un "hermano", para supervisar las actividades espirituales y educacionales, el primero, y para aconsejar en asuntos del bienestar material, el segundo. El gobierno propio estaba mayormente en manos de la sociedad indígena misma. El sistema de gobierno introducido por los misioneros Jesuitas ha sido llamado una "incuestionable democracia" Lograron tal sistema cerca de 200 años antes que el mundo

12. Frings/Übelmesser, *Reducciones Jesuíticas*, p.24. En términos antropológicos, "neolítico" quiere decir: los Guaraníes ("guerreros semi-nómádicos") "no tenían la rueda, el arado, animales de tracción, ni metales. Ellos usaban huesos, madera y espinas para sus herramientas. Alimentándose principalmente de pescado y caza, también practicaban una agricultura rotante, cultivando maíz y mandioca en diferentes parcelas de una estación a otra. "Las Amigas Norteamericanas del Paraguay, *Paraguay, Land of Lace and legend* (Asunción: Editora Litoral, 1983), p. 22 (mi trad)

13. Con respecto a su rápido aprendizaje, nada lo ilustra mejor que su apropiación de la música. McNaspy (1987, p. 44) cita al P. Sepp: "Lo característico del genio de los Guaraníes es, en general, la música. No hay instrumento, cualquiera que sea, que no aprendan a tocar en breve tiempo, y lo hacen con tal destreza y delicadeza, que en los maestros más hábiles se admiraría". Para fomentar ese don se creó una escuela de música especial para los indios más talentosos en la ciudad de Yapeyú. Un europeo cuando la visitó observó: "cantan con tanta gracia y arte, que quien no los estuviese mirando creería que eran músicos de alguna de las principales catedrales de Europa; también guardan el compás y el ritmo incluso con mayor exactitud que los europeos" (p.44)

14. *Reducciones*, p. 7

15. Así el P. Ruiz de Montoya, perito conocedor del idioma, titula sus libros: "Tesoro de la lengua guaraní" (1639) y "Arte y vocabulario de la lengua guaraní" (1640). *Reducciones*, p.7.

16. Cf Leslie T. Lyall, "Ricci, Mateo (1552-1610)," en *Diccionario de Historia de la Iglesia*, (Editorial Caribe, 1989), p. 914

17. *Reducciones* p. 7 Para detalles de la estructuración del "gobierno y administración de justicia" bien sucintos, véase p. 8

occidental llegara a realizar tales formas de gobierno. Fue, además, una de las primeras sociedades que abolió la pena de muerte.¹⁸

Los indios Guaraníes, antes de ingresar a las Reducciones, vivían en las selvas en grupos dispersos.¹⁹ Son fácilmente creíbles los informes de los Jesuitas de que los indios hayan salido de los montes voluntariamente²⁰ a las Reducciones, si consideramos el terror en que los tenían los "bandeirantes" como se ve en la película *La Misión*. Pero parece que no era éste el único mal del cual los Jesuitas les ayudarían a libertarse. Fue mencionada arriba la ebriedad, entre otros vicios. Lograron superar el alcoholismo, en buena parte, mediante la sustitución de las bebidas alcohólicas por la yerba mate, una planta nativa que se cultivaba en las plantaciones de las misiones (*Reducciones*, pp.11s.). A propósito de ello, son instructivas también las objeciones que los indios expresan (en *La Misión*) en contra de regresar a las selvas. El legado eclesiástico ha resuelto disolver las Reducciones, en contra de su mejor juicio. Según traduce el P. Gabriel de la película: "No quieren regresar porque dicen que el Diablo vive allí". Tal vez recordaban todavía un pasado no "romantizado" cuando, por ejemplo, practicaban todavía el infanticidio y el canibalismo (*Reducciones*, p.10).

3. Logros de los asentamientos

Los misioneros siguieron un programa equilibrado e integral, a medida que fueron asentándose los indios. Crearon un sistema de convivencia humana celebrado por McNaspy (pelí-

18. McNaspy, película. Dice además de esta 'república' de "incuestionables democracias", que fue la primera en abolir "la pena de muerte", pues incluso "los más horribles crímenes fueron castigados por la expulsión del delincente de su comunidad" (mi traducción del inglés). O como acierta en McNaspy (1987, p.36): "la 'República' de las Reducciones fue... la primera sociedad que no usó la pena capital..."

Este reclamo es discutible siendo que las "comunidades pacifistas": Huteritas y Menonitas -ambas surgieron antes que existiera la orden jesuita, juntos con las "reformas oficiales" del siglo 16- rechazaron categóricamente no sólo la pena capital sino también toda participación en la guerra. Así, p. ej., Conrad Grebel, cofundador del movimiento, habla por muchos cuando acierta: "Los creyentes cristianos verdaderos son como ovejas entre lobos... Ellos... han de lograr la patria de descanso eterno, no por la conquista de enemigos físicos con la espada, sino por la conquista de enemigos espirituales. Ellos no emplean espada mundana ni se involucran en guerra, porque entre ellos toda matanza ha cesado por completo, siendo que no vivimos más bajo el antiguo pacto" (H.S. Bender, "The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists," *MQR*, (1956) p. 8; mi trad. Bender, *The Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pa: Herald Press, 1944), pp. 4s.

19. Ruiz de Montoya dice en su definición: "Llamamos Reducciones a los pueblos de indios, que, viviendo a su antigua usanza en montes, separados a legua, dos tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana" (citado por McNaspy, 1987, p. 11).
20. Así vemos que hubo un porcentaje insignificante de los Guaraníes, que, de hecho, abandonaba la misión después de un tiempo, prefiriendo el nomadismo. Sin embargo, según la misma fuente, "la vasta mayoría elegía la seguridad y la paz ofrecidas allí", y añade que "durante más de 150 años grupos de 50 a 60 sacerdotes dirigían hasta 140.000 indios sin ningún intento serio a rebelarse"; de hecho, durante todo este tiempo, aunque virtualmente sin la protección por las autoridades españolas o coloniales, ni un solo Jesuita fue matado por los indios de las Reducciones". Y concluye: "Esto quiere sugerir harto". *Paraguay, Land of Lace and Legend*, p.26 (mi trad.).

Para una interpretación aún más fuerte, cf. McNaspy (1987, p. 36) donde añade que fuera de las Reducciones habían sido "26 los jesuitas muertos por otros indios o bandeirantes". De eso deduce, en forma convincente, que: "Si los Guaraníes no hubieran estado contentos con el liderazgo de los Jesuitas (cuya autoridad era "moral", más que estrictamente "jurídica"), hubiera sido facilísimo para ellos asesinarlos, al menos uno". Más adelante (p. 50 ss.), el historiador rechaza aún más categóricamente la idea de que los Guaraníes fuesen hechos "siervos o esclavos de los jesuitas"

cula) como "una mezcla de propiedad privada y un socialismo cristiano", al estilo de la iglesia primitiva. Además de trabajar sus propias parcelas, los agricultores labraron, en parcelas comunales, dos días cada semana en apoyo de la asistencia social (cf. *Reducciones*, p.10).

La instrucción en los valores y la vida cristiana, siempre central en la obra, nunca descuidaba las dimensiones materiales y culturales. Desarrollaron una economía próspera que, además de abastecer las necesidades de sus habitantes, entraba en la competencia del comercio internacional.²¹ El sistema económico tenía tres bases principales: la agricultura, ganadería y artesanía. Llegaron a ser auto-suficientes en todo lo que pudiesen necesitar las comunidades indígenas. La ganadería abastecía ampliamente la carne y el cuero.

La artesanía era muy diversificada. Los Guaranés demostraron capacidades excepcionales en su aprendizaje y práctica de "la mayor parte de las artes y oficios conocidos en su época", dice G.A. Lane, y sigue: "Muchos llegaron a ser sastres, carpinteros, ebanistas, constructores; otros labradores de piedras, herreros, tejeros; otros pintores, escultores, impresores, fabricantes de órganos, copistas y calígrafos".²² Esa impresionante lista de actividades es una mezcla de lo práctico y lo artístico-cultural. *La Misión* crea una atmósfera bien especial por la música maravillosa que forma el trasfondo de toda la película. Y, de hecho, según los historiadores Lane y McNaspy, los misioneros cultivaban "la música polifónica" entre los indios a tal grado, "que era igual a la que se oía en las catedrales de Europa".²³ La orden, conocida por su rigor académico, fomentaba la educación general. En cada ciudad hubo una escuela primaria, como dice Lane, "con maestros indios educados por los Jesuitas".

En el epitafio de la película *Gandhi*, el autor predice que generaciones futuras difícilmente podrán creer que tal persona jamás haya existido. Eso tiene aplicación al experimento de la misión Jesuita que acabamos de trazar muy resumidamente. Y así leemos en *Las ciudades perdidas del Paraguay*: "Durante un período increíblemente corto, el talento de este pueblo, sin formación previa alguna, floreció hasta construir un 'mundo' extraordinario de belleza y armonía..., un mundo al que Voltaire llamó 'un triunfo de la humanidad' y Chesterton lo definió como 'Un Paraíso en el Paraguay'. Y que, si no fuera por el mudo testimonio de las delicadas esculturas y de las ruinas de sus magníficas iglesias, hubiéramos pensado que se trataba de una historia increíble".

4. La decadencia de las comunidades Guaranés

Aunque los asentamientos causarían una "lucha... sin tregua" "entre el Patronato y los Jesuitas" (Dussel),²⁴ los últimos nunca pretendieron organizar un estado independiente sino,

21. Según Frings / Übelmesser, "las Misiones mantuvieron un comercio activo en forma de intercambio de productos. Entre sus principales exportaciones figuraban la yerba mate, los tejidos de algodón, tabaco, azúcar, cera, miel y cueros" (*Reducciones*, p. 12).
22. Según G.A. Lane, "Presentación", *Las ciudades perdidas*, p. 10. Una lista similar con algunas variaciones se ofrece también en Frings / Übelmesser (*Reducciones*, p. 12), añadiendo, que "se fundieron metales para elaborar instrumentos de labranza y defensa".
23. *Las ciudades perdidas*, p.10. De los logros admirables son testigos elocuentes también cantidades de hermosas esculturas como las ruinas de las iglesias mismas, que el visitante todavía puede admirar y que aún en su estado de decadencia lucen cierto esplendor. De las últimas, dice Lane, que "eran espléndidos escenarios para la liturgia".
24. E. Dussel, citado por McNaspy, 1987, p. 54

junto con los Guaraníes, estaban siempre sujetos a la autoridad de los representantes del rey.²⁵ Peritos estiman que hubiera sido bien "fácil" independizarse para los habitantes de las Reducciones, en vista de que habían formado "ejércitos" competentes para la defensa contra los "bandeirantes". Sin embargo, dice McNaspy, "En cada Reducción... los padres rindieron sus llaves y sus personas sin ninguna resistencia; tampoco los indios resistieron, pues los padres... les habían pedido a los indios que aceptaran las órdenes, injustas quizás, pero legítimas"²⁶.

¿Por qué fue extinguida tan abruptamente esta obra por España en 1768, si fue elogiada altamente incluso por críticos no creyentes?²⁷ De su destilación de las muchas evaluaciones de la caída trágica del proyecto, Mc Naspy nota dos causas "preferidas" por la mayoría de investigadores, que son: a) el buen éxito de los Jesuitas, que provocaba las envidias y, b) los muchos cuentos calumniosos sobre supuestas "miras políticas" de los misioneros.

Pero, según postula un escritor inglés, "su verdadero crimen, si tal puede llamarse, consistía en el poder y fuerza moral que poseían (los misioneros)"²⁸.

McNaspy añade otro factor que aportó hacia la destrucción de las ciudades. Los ejércitos Guaraníes, entrenados por los Jesuitas, mostraron tanta competencia, que el rey de España prestó sus servicios en la defensa de los intereses reales en varias ocasiones. Esta competencia, junto con la prohibición de entrar en las ciudades por los colonos españoles (salvo el personal de la corona) hizo aumentar las sospechas de supuestas riquezas escondidas.²⁹

Al final, en su auge, el proyecto Jesuita abarcaba más de 30 asentamientos con unos 140.000 Guaraníes en total.³⁰ Su epitafio puede ser bien sucinto: después de expulsar a los misioneros, "la población de las Reducciones declinó y en los años subsiguientes, el tiempo y las acciones militares se encargaron de arruinar los edificios", como lo formula Lane.³¹ En cuanto a los habitantes Guaraníes, muchos abandonaron las Reducciones, según McNaspy,

25. *Reducciones*, p. 6.

26. McNaspy, 1987, p. 46. Evidentemente, en el punto sobre la resistencia de los indios y Jesuitas, la película *La Misión* es ficticia cuando muestra una resistencia masiva, tenaz y fatal, incluyendo a todos los varones indios adultos y entre los "sacerdotes Jesuitas", exenta sóla mente al "P. Gabriel", cuya opción irrevocable por el amor y no la fuerza, él expresa en las palabras inmortales: "Si el poder tiene la razón, entonces el amor no tiene lugar en este mundo".

Esto no es decir que los Jesuitas del Paraguay hayan sido "pacifistas en principio". No lo fueron. Pues, por concesión de cédula real, habían entrenado a los indios en la fabricación y el uso de armas de fuego y, de hecho, habían derrotado a los asaltantes paulistas en 1641. Con esta victoria, opinan Frings/Übelmesser, "ese gran peligro fue conjurado" (*Reducciones*, p. 14). Aparentemente los Jesuitas distinguían entre una defensa contra bandeirantes y una defensa contra las tropas reales, rechazando la última por equivaler (para ellos) a una "insurrección". Así rechazarán la "sublevación" al final (aunque se trate de una "causa justa") y no la guerra como tal.

27. Según McNaspy, esta "república" de misiones, fue algo tan "original en la historia del mundo" que "ha aparecido a los filósofos y pensadores como 'la República de Platón' (.) la 'Utopía' de Tomás Moro, la 'Ciudad del Sol' de Tomás Campanella, la 'Arcadia' de Felipe Sidney, u otras visiones idealistas y utópicas" (1987, p. 17). Lane nota que "Las Reducciones del Paraguay han sido consideradas como un modelo de un estado teocrático" (*Las ciudades perdidas*, p. 10).

28. McNaspy (1987), p. 47.

29. McNaspy (película) observa que el ejército real fue decepcionado en su esperanza de encontrar "oro" en las ciudades. Pues el único "oro" que hubo en ellas fue "el oro del amor y la cooperación humana".

30. McNaspy, 1987, p. 52. 140.000 es un número impresionante pero adquiere una importancia más grande aún, si tomamos en cuenta que "al menos unos 300.000 indios de Reducciones fueron esclavizados" (p. 17); ésto a pesar de la "lucha... sin tregua" "entre el Patronato y los Jesuitas" en defensa de los indios por los últimos (p. 54).

31. *Las ciudades perdidas*, p. 10.

algunos dirigiéndose a las junglas, mientras la mayoría fueron a las ciudades coloniales en desarrollo y las estancias, ofreciendo los servicios de los oficios adquiridos de los Jesuitas. Este autor lo resume todo en las siguientes escasas palabras: "la obra construida por el amor y la sabiduría humana fue destruida por la necesidad humana".³²

Ciertamente fueron arruinadas las impresionantes comunidades Guaraníes (que a muchos parecían "utópicas"). Pero la influencia de esta obra de servicio y amor nunca fue extinguida.³³ Dice correctamente el abatido legado eclesiástico al final de *La Misión*, "en realidad soy yo quien soy muerto y ellos (los pueblos destruídos) vivirán en la memoria del pueblo". Hablando simbólicamente, la música de los misioneros todavía les suena en sus oídos a los Guaraníes, la que jamás han podido olvidar. Y no es tan solo una cuestión de simbolismo, sino leemos que, "de hecho fue (el talentoso misionero-músico) Sepp quien introdujo en esta región lo que más tarde sería el instrumento nacional paraguayo: el arpa".³⁴

Mc Naspy, en la otra película mencionada, concluye sus reflexiones apropiadamente con unas preguntas abiertas, observando (en esencia): "¿Cómo hubieran sido las cosas si la 'república' hubiese podido seguir adelante hasta ahora? Nunca lo sabremos. Lo cierto es que por un tiempo la vida era buena en las ciudades. ¿Y quién podría decir, últimamente, qué valía eso?"

III. La obra misionera Menonita en el Chaco Central

1. Nota preliminar

No sé cuánto conocimiento general sobre los Menonitas³⁵ puedo presumir. Por eso, conviene decir muy brevemente, cuál es su esencia. Para nuestro propósito basta decir que esta 'familia de fe' nace como movimiento de reforma³⁶ en Suiza, Sur de Alemania y los

32. McNaspy, película; mi trad.

33. Por ejemplo, el antropólogo, B. Meliá, intenta detectar una influencia amplia no sólo en la sociedad nacional, sino inclusive en el continente, cuando dice: "El Paraguay, en todo el siglo XIX, hasta el desastre de la guerra de la Triple Alianza, fue una creación muy original, y yo creo que esto fue debido a la preparación comunitaria, que se derivaba de las Reducciones". El "neocolonialismo", inspirado por el "liberalismo inglés" ayudó para su destrucción. Sigue Meliá: "Pero en la actualidad, lo que sigue siempre al 'escándalo' de las Reducciones es su 'socialismo cristiano' y esto es su originalidad. Que esta idea pueda tener éxito político, esto es ya la historia de toda América Latina más reciente, en busca de su propia autonomía e identidad. Lo que los jesuitas hicieron fue dar condiciones de posibilidad relativa a una cierta autonomía indígena y, supuesto el marco colonial históricamente, haberles dado una serie de instrumentos -jurídicos, culturales, religiosos- para subsistir dentro de la colonia, sin ser enteramente destrozados por ella" (citado por McNaspy, 1987, p. 54).

34. McNaspy (1987), p. 30. Sepp, quien "tocaba unos 20 instrumentos", también "enseñó a los indios a tocar artísticamente el violín y otros instrumentos de cuerda y también el órgano". Continúa el autor, "El mismo fue constructor de órganos, y el primero que construyó un órgano con pedal en toda América".

35. Como un breve resumen de los comienzos y creencias Menonitas, véase J. C. Wenger, *Compendio de Historia y Doctrina Menonitas*, (Buenos Aires: La Aurora, 1960); C.J. Dyck, ed., *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*, (Scottsdale, PA...: Herald press, 2nd. edition 1981); una parte del último ya existente en Castellano: *Cuadernos Menonitas. Una Introducción a la Historia Menonita II* (Guatemala: Ediciones SEMILLA).

36. Este movimiento, dice el historiador Menonita, Dr. Walter Klaassen, era "ni Católico ni Protestante" en su libro: *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (1973); castellano: *Iglesia del Estado y la Religión Civil (Una Ética del Discipulado Obediente)* (Guatemala: Ediciones SEMILLA, 1988).

Países Bajos, de 1525 en adelante; practica el bautismo de creyentes adultos³⁷ y forma parte de la llamada "reforma radical",³⁸ al principio del siglo XVI. Juan Driver, en su libro, llama a este movimiento de reforma una "contracorriente".³⁹ Proclamaron el **discipulado cristiano consecuente**, que debe incluir un **pacifismo evangélico** comprometido tanto al bienestar espiritual como material del prójimo, incluso del enemigo. Por eso son conocidos los Menonitas, junto con los Huteritas, los Amish, los Hermanos en Cristo y los Cuáqueros, como las históricas iglesias pacifistas. Este **discipulado pacifista**, más que nada, es la causa por sus muchas mudanzas alrededor del mundo no siendo un excepción su traslado al Paraguay. En su "gobierno eclesiástico" manifiestan una **teología congregacional** con activa participación de todos los miembros y no un episcopado jerárquico centralizado. Intenta tomar en serio la idea del **sacerdocio universal**, idea que se atribuye a Lutero.

2. Algunas divergencias

Una comparación numérica entre la 'república' Jesuita y la obra Menonita con varias tribus indígenas⁴⁰ del Chaco Paraguayo dejaría esta última parecer casi insignificante. Pero si tomáramos en cuenta lo cualitativo de este proyecto, tal vez sería permisible esta juxtaposición.

En contraste a los Jesuitas, los menonitas no vinieron al Paraguay a evangelizar a los indios. La primera onda (de 1.700 personas; en 1927) vino de Canadá, en busca de libertad de conciencia y educación.⁴¹ El segundo grupo de Menonitas (de 2.008 personas) vino de Rusia en 1930. (Vendría también de Rusia otro grupo de "refugiados menonitas" en 1947). Estos últimos grupos vinieron al Paraguay, por defecto, es decir, porque no fueron admitidos en Norteamérica por razones de salud.⁴²

37. De ahí el nombre **Anabautistas** (de 're-bautizar'); luego del liderazgo decisivo por el ex-sacerdote holandés, Menno Simons, de 1536 en adelante, se les confiere el apodo **Menonitas**. Cf. J. Driver, *Una Historia de la Iglesia desde la Perspectiva de Creyente*, Madrid: Literatura Evangélica, 1978.
38. G.H. Williams, *La reforma radical* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983). Hay una película muy reciente, *The Radicals*, enfocada en la vida y el martirio del destacado líder Anabautista, y ex-abad Benedictino, Michael Sattler. Se basa en la novela histórica por M. Augsburg, *Pilgrim Aflame* (Herald Press, 1967).
39. J. Driver, *Contracorriente. Ensayos sobre la Eclesiología Radical*, (Guatemala: Ediciones SEMILLA, 1988).
40. La Junta Directiva Indígena, ASCIM, del Chaco Central, acaba de producir una película sobre esta obra, titulada *Vom Jäger un Sammler zum Landbauern*. Existe también en video-cassette, en alemán y castellano ("De cazadores y recolectores a agricultores"). Se puede pedir de la ASCIM, Filadelfia, Fernheim, Chaco Paraguayo. Esa película pretende tanto preservar un registro de formas culturales aborígenes para la posteridad indígena como presentar un informe equilibrado al pueblo paraguayo (y más allá) sobre dicho proyecto interétnico. *Mennoblatt*, 61, N° 12 (16 Junio) 1990, pp. 3s.
41. M.W. Friesen, *Neue Heimat in der Chacowildnis*, (D.W. Friesen & Sons Ltd.: Man. Canadá; Chortizer Komitee: Casilla 883, Asunción, Paraguay), 1987. Este libro ofrece una descripción histórica meticulosa, por un participante, de la inmigración del primer grupo de Menonitas al Paraguay.
42. Dice Dr. R. Plett al respecto: "Paraguay era el único país que estuvo dispuesto a recibir sin restricciones de ninguna clase a estos inmigrantes y les concedió la libertad para practicar sus creencias. La elección de este pequeño país obedecía más al apremio que a la preferencia" *El Protestantismo en el Paraguay* (Asunción FLET, 1987), p.p. 71

En cuanto a su método misiológico, puesto que trabajan en una época muy distinta, los Menonitas no realizan una misión convencional. No mandan obreros individuales⁴³ al campo misionero sino que practican -y esto sin intentarlo conscientemente- lo que un teólogo contemporáneo denomina **evangelismo de migración**.⁴⁴

Se trata de obra misionera por un "misionero colectivo". El sociólogo Redekop lo define así: "Un grupo entero es el misionero, y por eso, no puede existir la posibilidad que dejen atrás (en su país de origen) su iglesia nativa con todas sus debilidades para crear así en el Chaco 'la mejor impresión'". Este modelo obliga al grupo cristiano ser "carta abierta" delante de todos, con sus fortalezas y debilidades.⁴⁵

Los Menonitas, en contraste con los Jesuitas, no tuvieron preparación especial para una obra de misión. No vinieron con este objetivo, sino más bien accedieron a la petición de los mismos indígenas.⁴⁶

Otro contraste consiste en que la misión Jesuita fue autosuficiente con respecto al financiamiento, mientras que la obra Menonita sigue recibiendo subvenciones considerables por organizaciones internacionales de ayuda, como veremos más adelante.

3. Algunas convergencias

Las tribus indígenas nómadas (a nombrarse más adelante), entre quienes se asentaron los inmigrantes Menonitas, se encontraron a un nivel cultural comparable al de los Guaraníes. También eran cazadores y recolectores nómadas. Practicaban el infanticidio, una forma de eutanasia para los viejos, y conocieron una agricultura rudimentaria. No conocían un dios bondadoso (como el Tupá Guaraní),⁴⁷ sino su temperamento religioso fue más bien un ani-

43. Sin embargo, cabe señalar que ésto es válido sólo en cuanto a la misión Menonita entre los indígenas. También han tenido una labor entre el pueblo nacional hispano-guaraní desde 1955, contando con cerca de 2.000 miembros hoy. En esta labor siguen, hasta cierto punto, un "modelo" o "metodología convencional", ya que la "iglesia madre" (de comerciantes y profesionales Menonitas, alemanes, inmersa en el macrocosmos social de Asunción) no está tan a la vista para las iglesias jóvenes misioneras, como es el caso en el microcosmos (relativamente aislado) del Chaco Central. Aquí no puedo detenerme en una comparación entre los dos proyectos de misión Menonita. Para una reseña breve sobre la obra hispano-guaraní, véase Plett (1987), pp. 74 ss.
44. J.H. Yoder, *As You Go: The Old Mission in a New Day* (Scottsdale: PA: Herald Press, 1961). El autor define "evangelismo de migración" -en contraste al anticuado modelo colonial que manda misioneros individuales a países extranjeros (a menudo siguiendo al conquistador) como migración de grupos pequeños al país de su trabajo misionero para establecerse y vivir allí una vida cristiana en interacción regular con la comunidad local.
45. C. Redekop, "Mennonite Mission in the Paraguayan Chaco", *International Review of Mission* 62 (1973), pp. 302-317; cita, p. 316, cf. *Ibid.*, *Strangers Become Neighbors: Mennonite and Indian Relations in the Paraguayan Chaco* (Herald Press, 1980), p. 228, donde alaba el modelo en el cual el grupo misionero "vive entre su 'objeto' de misión, porque puede ser (como en este caso) auto-correctivo.
46. M.W. Friesen, *Kanadische Mennoniten bezwingen eine Wildnis. 50 Jahre Kolonie Menno* (Loma Plata, Chaco: Administration, Colonia Menno, 1977) p. 127; *Menonitas Canadienses Conquistaron un Desierto* (Ed. SEMILLA). W. Stahl, *Escenario Indígena Chaqueño. Pasado y Presente* (Filadelfia: Asociación de Servicios de Cooperación Indígena-Menonita = A.S.C.I.M., 1982, 2a ed. 1986, p. 96.
47. Últimamente se desafa esta interpretación religiosa de los Lengua, por ejemplo. Durante mi visita al Paraguay, el 5-17 de julio, 1990, me relató Jonathan Beachy, obrero Menonita en la misión Anglicana por unos 15 años, que los Lengua Sur sí conocen al espíritu benevolente, *Nehoma Tasik*, el cual sería equivalente al *Tupá Nandé Jara* (= *Gran Padre Creador*) de los Guaraníes. Así se lo habían afirmado al menos dos personas no cristianizadas de la tribu, independientemente, a Beachy. El último mencionó también haber encontrado referencia a este espíritu en los escritos del primer misionero Anglicano, B. Grubb.

mismo angustiado por los numerosos espíritus mayormente malos;⁴⁸ tal vez condicionado por su hostil habitat del llamado "infierno verde" del Chaco.

Al asentarse, entre los indios del Chaco Central, los Menonitas también salvaron a estas tribus de su casi cierta extinción. De todos lados, habían sido golpeados por las tribus más agresivas, y atacados por ruinosas epidemias. Quedaban sólo unos centenares de indios en esta región cuando llegaron los Menonitas.⁴⁹ Hoy, 60 años más tarde, viven unos 14.000 indígenas en varios asentamientos (según los modelos de los inmigrantes), siendo más numerosos que sus vecinos blancos que cuentan hoy con unos 12.000 habitantes. El crecimiento se debe a la protección (contra tribus antagónicas) que ofrecía la presencia masiva de inmigrantes, el término del infanticidio, la asistencia médica, y la inmigración de masas de indios de los alrededores del Chaco:⁵⁰ como los Lengua (Enlhit), Chulupí (Nivaclé), Toba (Enenlhit), Guaraní y otros más, incluso los Ayoreos⁵¹ bélicos, el terror, tanto de los Lengua como de los Menonitas en el pasado, se acercaron voluntariamente en la década de los sesenta. Estos acudieron a los asentamientos Menonitas en busca de trabajo, asistencia médica y otros servicios. Muchos llegaron a integrarse a las iglesias indígenas Menonitas.

Al comienzo, los Menonitas actuaron por ignorancia con respecto a las culturas aborígenes. Más adelante, gracias a la intervención del misionero antropólogo Jacob Loewen, desarrollaron una creciente sensibilidad hacia los valores y la cosmovisión de los indios. Pero desde el comienzo reconocieron que la labor entre los indígenas debía hacerse en los idiomas nativos. Las escuelas imparten educación en forma bilingüe, en castellano y en el idioma de la tribu correspondiente.⁵² Los cultos se realizan en los idiomas aborígenes, y, en especial, por pastores nativos.

4. Un programa integral

Es significativo señalar que los menonitas no fueron los primeros misioneros en acercarse a las tribus indígenas del Chaco. Los Jesuitas y los Anglicanos ya habían intentado relaciones con las tribus de la zona.⁵³ La obra Anglicana ha sido exitosa, tiene más de 100 años, y sigue todavía en las regiones cercanas al Río Paraguay. Varios obreros misioneros mantienen un contacto regular con unos 7.000 indígenas de la zona (casi la mitad pertenecen a iglesias

48. Cf. J.A. Loewen, "Mennonites, Chaco Indians, and the Lengua Spirit World", *Mennonite Quarterly Review* 39 (1965) 280-306.
49. Redekop, 1973, p. 315; *Ibid.*, (1980), pp. 39, 221; R. Plett dice que la tribu Lengua "estaba diezmada y en peligro de desaparecer por los flagelos epidémicos contagiosos que arrasaban a multitudes". *El protestantismo en el Paraguay* (1987), p. 81.
50. Según Redekop (1973), p. 307, en forma continua y "de todas direcciones (los Lengua del sureste y este, los Chulupí del sur, los Toba del este, y otros dispersos) las colonias Menonitas comenzaron a inundarse por indios pidiendo trabajo, ropa y tierras" (p. 307). Cf. Stahl, *Escenario*, pp. 15, 94 s.
51. Cf. David Hein, *Los Ayoreos - nuestros vecinos. Comienzos de la misión al norte del Chaco* (Asunción, 1990); trad. del alemán por Lotte Braun de Wiens. (Véase también película-videocassette, *La reconciliación*, sobre acontecimientos recientes entre los Ayoreos).
52. R. Plett (1987), p. 83. Aunque los Menonitas son de habla alemana, decidieron introducir a los Indígenas al castellano para así facilitarles la participación en el panorama de la vida nacional y hasta continental.
53. R. Plett dice al respecto. "Aparte de los jesuitas en 1588 y (de) las reducciones paraguayas promovidas por los asuncenos y la corona Española en 1779 -de efímeros resultados- (el Anglicano) Grubb ha sido el primero en (establecerse) ininterrumpidamente por muchos años en el Chaco paraguayo" (1987, p. 37)

indígenas Anglicanas)⁵⁴ Por falta de tiempo no puedo entrar en más detalle sobre este proyecto.

Para tener un panorama general de la vida interétnica en el Chaco Central, conviene recordar las cuatro **metas fundamentales** que tuvo la acción misionera de los inmigrantes Menonitas desde un comienzo. Estas son: "(1) Enseñar a los indígenas la doctrina cristiana de acuerdo a la Santa Escritura. (2) Facilitar la enseñanza escolar a los niños y promover un ética cristiana entre los adultos. (3) Fomentar la salud de los indígenas. (4) Integrar a los indígenas en la vida nacional mediante la capacitación económica y el asentamiento agrícola"⁵⁵.

Estos objetivos anuncian un programa bien inclusivo y sirven de guía para analizar resumidamente los resultados de la presencia misionera Menonita de hace ya 63 años en el Chaco. No debería sorprender este acercamiento equilibrado y multidimensional, pues la enseñanza y práctica de la vida cristiana "integralista", era parte de la visión Anabautista desde un comienzo⁵⁶ (como lo era también, el de la orden Jesuita desde su fundación)⁵⁷, y seguirá siéndolo a través de toda su historia, al menos, en cuanto a los pobres, en las propias comunidades Menonitas.

Llama la atención entonces que hayan elegido para su obra el lema "**Luz a los indígenas**"⁵⁸. Lo cual sugiere un énfasis preferencial por la vida "espiritual". Pero la obra no fue reducida, en la práctica, a una preocupación uni-dimensional. Luego de los primeros bautismos, los indígenas mostraron su deseo de asentarse en sus propias granjas. Los Menonitas acataron, organizando algunas "chacras comunes" para proveerlos de alimentos propios en forma experimental.⁵⁹ Hubo cuatro "aldeas" agrícolas de 36 aldeas hasta 1963, con un promedio de 20 familias en cada aldea (Redekop 1973:307). Pero era muy insuficiente para satisfacer las necesidades. Los indígenas siguieron insistiendo de que se abordase un programa serio y global de asentamiento.

En un momento de crisis,⁶⁰ los Menonitas invitaron al antropólogo Loewen, cuya investigación de 1963, reveló que los indios estaban preparados para la agricultura autónoma.

54. Para una descripción resumida, véase Plett (1987), pp. 36-47. Se trata de la obra de la "Iglesia Anglicana Baja, independiente de Canterbury" (p.46); el número total de 7.000 fue dado a mi por Jonathan Beachy (quien actualmente trabaja en dicha misión) en un encuentro en Asunción el 11-14 de julio, 1990. Una interesante descripción del primer encuentro con los Lengua en su cultura original nos ofrece en su obra biográfica el primer misionero Anglicano, Barbrooke W. Grubb, *Unknown People in an Unknown Land* (London: Seely Service L. Co., 1910).
55. Stahl, *op. cit.*, p. 89; enmendado. Así informan los estatutos de la "asociación misionera" fundadora de 1935.
56. Veá H.S. Bender, *The Anabaptist Vision*, pp. 29 s. El autor documenta como exigieron y practicaron el compartimiento de todos sus bienes materiales con los miembros necesitados. Era tan básico, que el compromiso de hacerlo formaba parte del rito del bautismo.
57. Veá G.A. Catherall, "Jesuitas", *Diccionario de Historia de la Iglesia* (1989), pp. 606 s.: "Ignacio rehusó convertirla en una orden contemplativa, convencido de que su tarea era ejercer un ministerio en la sociedad..." Y luego "establecieron orfanatos, casas para regenerar prostitutas, escuelas, centros para atender a los pobres, e incluso un sistema bancario para los campesinos indigentes".
58. Stahl, *Escenario*, p. 89. Quizás la explicación del por qué el lema fue elegido, se encuentre en que el grupo proveniente de Rusia, había experimentado el **avivamiento evangélico** con su fuerte énfasis sobre la "salvación espiritual". Pero la elección de los cuatro "objetivos" citados deja ver que el énfasis original de los Anabautistas, de la "**praxis**" del discipulado cotidiano, no está del todo olvidado.
59. Stahl, *Escenario*, p. 89.
60. Véase Titus F. Guenther. "Social Change without Violence", *Missiology: An International Review*, IX, Nº2 (1981), pp. 193-211

Desde ahí en adelante se han formado una serie de 12 asentamientos indígenas que cuentan con 150.000 hectáreas en total (incluso 40.000 ha. en reserva; faltan más de 40.000 ha.) de tierra agraria.⁶¹

Tierra no fue todo lo que recibieron los nativos: "Como parte del proceso del establecimiento de familias indígenas sobre granjas particulares, cada agricultor recibió una vaca (o un ternero), un caballo, un arado y una máquina de cultivar, una carretela, a menudo juntamente con el vecino, semilla y alambre para cercar sus pastos. Adicionalmente, los Menonitas continúan donando regalos básicos a los indígenas, como terneros, caballos, carretelas, etc., pero es imposible cuantificarlos adecuadamente" (Redekop 1973:308). Además "en cada uno de estos asentamientos agrícolas, se ha organizado una cooperativa que compra sus mercaderías de la cooperativa Menonita a precio de costo... las cooperativas se están transfiriendo o ya son propiedad de los indígenas".

En cuanto al **gobierno y administración**, y, "como parte del programa de asentamientos, la ASCIM (Asociación de Servicios de Cooperación Indígena-Menonita) ha hecho un esfuerzo hacia el auto-gobierno de parte de los indígenas... Cada tribu elige ahora sus propios dirigentes dentro de las estructuras sociales, económicas y educacionales", escribió Redekop ya en 1973 (p.109).⁶²

En el programa de asentamientos, **la asistencia médica** siempre ha formado una alta prioridad por razones obvias. Dos médicos (ambulantes), 15 enfermeras y promotores de salud realizan unas 50.000 consultas por año, en diez puestos de salud. Enfermedades como la tuberculosis contagiosa se han combatido en un 62 por ciento y las muertes, en un 73 por ciento de los casos. También se ha logrado entrenar personal indígena: "enfermeras auxiliares, laboratoristas, técnicos dentales, promotores de salud" (Stahl p.129s.; estadísticas de 1979). Casos serios son relegados a los hospitales Menonitas donde reciben tratamiento gratuito o por cobros nominales. La asistencia médica se va mejorando todavía. Hace tres años que existe un "seguro de salud" para indígenas que trabajan para Menonitas blancos.⁶³

La idea de infundir la "**luz del evangelio**" a los indígenas no fue reemplazada por, sino que forma una parte inseparable del todo, junto con la educación, el asentamiento y asistencia médica. La cristianización seguía siendo muy central a la obra total, como lo había sido para los Jesuitas. Los obreros designados para esta tarea fueron generalmente los mismos quienes se ocuparon de la educación, ya que aprendían los idiomas aborígenes.

El estadio de evolución de la cultura en las tribus chaqueñas fue similar al de los Guaraníes. Y los Menonitas no vinieron preparados con un entrenamiento en antropología.

61. *Menno informiert* (16. Mai, 1990), p.3. Estos 12 asentamientos tienen un total de 98 aldeas con 8.997 habitantes, dejando al resto del total de 14.000 indígenas sin tierra propia todavía.

Menno informiert (26 Juni, 1990), p.4, da el presupuesto de la ASCIM para el año 1990, de Gs. 1.113.925.542 o cerca de US\$ 1.000.000, el cual resultará de los siguientes aportes (en cifras redondas): Indígenas, 12%; gobierno paraguay, 9%; proyectos (nacionales?), 11%; colonias Menonitas del Chaco, 41%; asistencia financiera por organizaciones Menonitas Norteamericanas y Europeas, 27%.

62. Una buena muestra de la presente sensibilidad hacia las culturas tribales por los Menonitas, pude observar durante mi visita (en 1988) al asentamiento Indígena de Yalve Sanga que, de acuerdo al "temperamento étnico", dejaron que los Lengua se organizaran en torno a una "agricultura comunitaria" mientras los Chulupf prefieren el estilo de la "empresa privada"

63. P.S. Sawatzky, "Krankenversicherung für Indianer in Menno", *Menno Informiert* (periódico interno), 3, N° 3 (29. März, 1990), p. 3

Luego, el proceso de integración de los indios al cristianismo era lento. Buscaron ayuda para aprender el idioma de los Lengua de la misión Anglicana en el Este (Stahl: 90). De ésta consiguieron además traducciones de los Evangelios y Hechos, en el idioma Lengua (Friesen: 127). Los primeros bautismos se dieron en 1946, después de once años de labor. Pero una vez iniciadas las iglesias indígenas (en dos "convenciones", para Lengua y Chulupí, respectivamente), fueron desarrollándose hasta alcanzar en 1979 entre 3.000 y 4.000 cristianos indígenas. Stahl (antropólogo en residencia) informó en esta fecha: "existen 17 iglesias indígenas Menonitas establecidas con una membresía de 3.500" ⁶⁴ de un total de cerca de 12.000 habitantes nativos. Son pastoreados por sus propios predicadores y ancianos. Añade Stahl: "El ministerio espiritual entre los indígenas en el Chaco ha crecido en años recientes. Hoy una escuela bíblica para los indios matricula 35 a 40 estudiantes cada año; **45 escuelas** fueron construidas (empleando) aproximadamente 100 maestros (indígenas) entrenados". ⁶⁵ Desde 1979, el sistema de educación indígena cuenta incluso con una Escuela Graduada Superior (que, además de jóvenes indígenas, atrae un considerable número de alumnos paraguayos de la zona) y un Colegio Básico (Plett: 83).

Sería fácil añadir más detalles sobre el proyecto Menonita-Indígena bajo consideración. Pero voy a terminar con un aporte más: con el apoyo técnico-financiero de Menonitas del Canadá se ha establecido una radio emisora. La programación incluye contenido cristiano y pautas sobre el manejo del hogar e higiene, junto con información práctica sobre finanzas, agricultura y ganadería en los idiomas alemán, español, lengua, chulupí y guaraní.

5. ¿Cómo evaluar el programa Menonita-Indígena?

El curso de este proyecto está todavía en un proceso de desarrollo. Y eso significa que está inconcluso y vulnerable. Nadie lo sabe mejor que los propios actores en este drama. ⁶⁶ Las palabras del sociólogo de 10 años atrás son válidas aún, cuando dice: se encuentra en un proceso de desarrollo "un programa vasto, complejo y fluctuante... Está clarísimo que los Menonitas e indígenas están involucrados en un proceso mutuo que ha cambiado drásticamente la sociedad y cultura indígenas y que no puede sino crear tensiones, competencias y hasta conflictos. Lo notable es que el programa de asentamiento haya funcionado tan bien, considerando la falta de experiencia y la naturaleza insofisticada de los Menonitas" (Redekop 1980:155; mi trad.).

Por seguro, hay voces críticas respecto al experimento chaqueño. Un buen ejemplo sería el sacerdote antropólogo Paraguayo, Chase-Sardi, quien dice en esencia: de propietarios y

64. Es decir, se cuenta a los creyentes quienes fueron bautizados sobre la fe como personas de edad y no a comunidades enteras, como suelen contarse en las iglesias de bautismo de párvulos.

65. R. Rempel, "Stahl Reports on Indian Settlemente", *Mennonite Reporter* (Nov.12, 1979), p. 3.

66. Redekop (1980:20) cita el comentario de un Menonita del Chaco: "Nos encontramos de viaje en un camino sin mapa. No sabemos... sí, de hecho, el esfuerzo entero resultará ser un fracaso colosal... Sólo intentamos cumplir, con nuestra responsabilidad cristiana, al prójimo, según Dios nos de luz y fuerza" (mi trad.). Cf. Plett, 1987, p.86, quien, aunque hablando de "grandes dificultades, errores cometidos, problemas existentes y una misión inconclusa", saca, sin embargo, el balance de una evaluación positiva del proyecto.

señores de las selvas y de la naturaleza, los indios fueron hechos esclavos por los blancos.⁶⁷ Aunque parezca un tanto exagerado, sería difícil negar que esta opinión contiene cierta razón. Por cierto que ha habido casos de tratamientos injustos. (Hablo como quien vivía allí por más de 20 años). Tal vez se puede argumentar incluso que se trata de una desigualdad crónica o de una "injusticia sistémica" o "estructural". En cuanto esto sea el caso, deberán hacerse cambios y ajustes, individuales y estructurales. Como en todas las relaciones sociales, siempre será necesario una vigilancia crítica y una disposición para la auto-corrección; siempre habrá lugar para mejoramiento.

Por supuesto, también existen voces contrarias, que afirman que el proyecto asentamiento-misionero Menonita ha sido impresionante y único en este país. Aunque en escala diferente, tal vez, no es exagerar si se le compara a los logros de los Jesuitas o al proyecto de la misión Anglicana mencionado arriba. Ni se limita su valor sólo a lo que haya significado para las varias tribus directamente involucradas. Sino que alcanza hasta las otras misiones que trabajan paralelamente en el Chaco. Lo enfoca bien el sociólogo al hablar de "una de las grandes ironías del Chaco" cuando dice: "La minoría Menonita, siendo por autodefinición una minoría pacífica, sin embargo, se vio forzada a asumir el rol de formar el poder dominante en el Chaco; los indígenas, los misioneros Católicos (Oblatos) y Protestantes (Nuevas Tribus) se vieron fuertemente influenciados, si no moldeados, por este grupo pasivo" (Redekop 1980:233; mi trad.).

Además, el modelo humanitario y democrático de la obra Menonita entre los indígenas, no pasó sin ser observada por el gobierno del país. Según Redekop, "el Departamento Nacional de Asuntos indígenas favorece el programa asentamiento-misionero de los Menonitas como el modelo 'para todos asentamientos indígenas'" (1980:144; mi trad.).

¿Dónde se encuentra la clave para que la obra misionera Menonita, un pueblo simple, poco preparado y reticente para emprender la tarea, llegue a ser valorada como un "modelo ejemplar de misión integral"? El diagnóstico de Loewen es que "la presencia de los asentamientos Menonitas (con todas las funciones involucradas en la vida común), junto a los Lengua y Chulupí, trastornó los limitados objetivos misioneros tradicionales (salvación espiritual) y forzó a la misión a apelar al Comité Central Menonita y otras agencias para que les prestaran ayuda en establecer, probablemente, uno de los mejores ejemplos de obra misionera, enfocando al ser humano integral... Yo no conozco ningún otro proyecto misionero que tenga en su vecindad un modelo microcósmico tan completo de una sociedad cristiana funcionante, según el cual pudiese modelarse a sí mismo" (1977:5).

67. Miguel Chase-Sardi, *La situación actual de los Indígenas en el Paraguay* (Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1972), p. 23. He notado en *Social Change without Violence* (1981:203) que, "aunque contenga mucha verdad este informe, y aunque no encuentro distorsiones en cuanto a datos estadísticos de Chase-Sardi sobre asuntos de sueldos relacionados al trabajo, su análisis queda unilateral en que no toma en cuenta hechos históricos como: "Cuando llegaron los Menonitas, los Lengua indígenas casi estaban por exterminarse... Hoy... el futuro de estos grupos mayores (Lengua y Chulupí), como también de las tribus menores, parece asegurado" (Redekop 1973:315); y que a la realidad de los indios pertenecía una dimensión menos romántica: "El infanticidio, escalar, orgías, borracheras, hambre", que por ahora ya son "memorias" solamente (p. 314), el antropólogo deja también fuera de consideración.

A eso podemos añadir que los relatos de los propios indígenas demuestran que recuerdan su pasado como temible y ágrío, y de que, decididamente, prefieren su situación actual por sobre todo. Cf. Friesen 1977: 128-132; Stahl 1986: 86s.

No significa un menosprecio del significado de la teología y eclesiología Menonita para su misión, si decimos que fue esta exhibición de un estilo de vida, mucho más que cualquier mensaje "espiritual", lo que despertó el "deseo ardiente y universal de los Lengua y Chulupí", encontrado por Loewen entre ellos en 1963 de: "Es *mina kyere Mensch woare*", es decir, 'uno desea llegar a ser persona (de primera clase)'" (p.5).

Parece que los indios asumieron que el modo de vivir de los Menonitas contenía un tipo de magia. Como su estrategia de hacerse persona de primera clase, ellos eligieron imitar a los Menonitas en tres puntos vitales. Según Loewen estos son: 1) "Querían ser cristianos, construyendo iglesias más grandes que las de los Menonitas, entrar en competencia en cánticos corales, etc." 2) "Querían escuelas para que ambos, hijos y padres, pudieran obtener una educación adecuada". 3) "Querían, sobre todo, sus propias granjas y toda la maquinaria agrícola exactamente igual a las de los colonos Menonitas juntos a ellos"(p.5).

IV. Conclusiones

Los dos proyectos presentados arriba, a pesar de los diferentes agentes y métodos misioneros involucrados, son similares en varios puntos cardinales. Difieren sólo en detalles, debido hasta cierto punto a condiciones peculiares. La situación de los Guaraníes frente a los bandeirantes no es idéntica a la situación de las tribus minuciosas en el "infierno verde" del Chaco Central. Para ambos grupos misioneros, la cristianización de los respectivos pueblos indígenas es central e innegociable. pero este objetivo no es visto como dicotómico a los objetivos de satisfacer las necesidades materiales básicas, médicas, educacionales, culturales y cívicas. Más bien se los visualiza como partes constituyentes de un todo.

Aunque de diferentes niveles de preparación científica y teológica, aunque laborando en diferentes épocas y condiciones históricas, aunque de diferentes trasfondos denominacionales con conceptos y prácticas eclesiológicas desiguales: los Jesuitas y los Menonitas, toman a los pueblos que evangelizan, lo suficientemente en serio para permitirles co-determinar el contenido y la estructuración de sus programas. Dicho en otras palabras, aunque sostenían que "la iglesia... no puede ser relativista" en cuanto a "la revelación recibida", "lo esencial del Mensaje Cristiano puede expresarse a través de formas culturales diversas, adecuadas a las características de cada grupo humano" (*Reduccionen*, p.24).⁶⁸ Ambos grupos misioneros tienen el valor de permitir a los pueblos que reciben el mensaje cristiano, co-determinar cuáles preguntas trae su cultura en su esencia al evangelio para que éste responda a ellas. Y es en esta sensibilidad hacia los deseos, las necesidades y la participación activa del pueblo evangelizado, creo yo, que se encuentra el secreto del "por qué" de los resultados positivos y de la misión integral en ambas obras, aunque haya diferencias en cuanto al grado de flexibilidad y apertura.

68. Esa idea está reconfirmada por el antropólogo Bartolomé Meliá cuando nota que los Jesuitas del Paraguay, aunque del marco histórico de la colonia, se atrevieron a pensar "que no era necesario ser español para ser cristiano" (citado por McNaspy, 1987 : 53).

En este respecto, los Menonitas han demostrado menos sensibilidad, y seguramente pudieran aprender de la historia Jesuita, y de los misioneros-colegas, los Oblatos, quienes ahora trabajan paralelamente en el Chaco, mostrando un alto respeto frente a las culturas indígenas (cf. Redekop, 1980). En contraste, los Menonitas, según el sociólogo, han tendido a hacer de los indios "pequeños Menonitas", mientras que los indígenas indican que "necesitamos que se nos cuente la historia de nuestro pueblo" (Redekop 1980:226; mi trad.).

Como hemos visto ya, en ambos proyectos misioneros, no se trata solamente de los resultados relativamente felices para los grupos étnicos inmediatamente involucrados; sino que, al mismo tiempo, ejercen una influencia marcada sobre quienes los miran de fuera, incluso sobre el gobierno y la sociedad nacional. Eso hace recordar las palabras del eminente teólogo Karl Rahner; quien, precisando la responsabilidad del cristianismo para la salvación de la humanidad, ha dicho que lo más importante que pueden hacer los cristianos es el propio ejemplo de nuestras vivencias que manifestemos frente al mundo. Si a este respecto, exhibiéramos una convivencia genuinamente cristiana, sugiere él, la sociedad secularizada no sólo exclamará "¡Mirad cómo los cristianos se aman los unos a los otros!", como sucedía en tiempos del imperio Romano, sino, además: "¡Mirad como (los cristianos) realmente viven juntos, en libertad y sin coerción!"⁶⁹ Esto estaba dándose en las comunidades Jesuitas y está sucediendo ahora en los asentamientos Menonitas e indígenas que reúnen como una media docena de tribus de sus alrededores. Los distintos grupos étnicos, que histórica y crónicamente eran confrontados entre sí (y dentro de sí), hoy se ven unidos entre sí y con los Menonitas por "dos lazos vitales": "la fe común", por un lado, y "el sistema económico interdependiente, por el otro. Esta doble vinculación sirve de base para la "cooperación interétnica en la ASCIM" (Asociación de Servicios de Cooperación Indígena-Menonita).⁷⁰

Estos modelos, aunque no pretenden ser perfectos, son dos intentos ejemplares de realizar misión integral. Además de recordarnos el "santo experimento" de los Cuáqueros en Pennsylvania, son evocadores de la obra de Bartolomé de Las Casas. Tal vez son un paralelo de las **comunidades de base** que han surgido recientemente en muchas partes de América Latina. Parece obvio que, conjuntamente con aquellos otros modelos, tengan implicaciones importantes para la **nueva evangelización** del continente y del mundo que nos desafía hoy. En los términos más simples, ambos modelos nos sugerirían, sobre todo, que debiéramos tener la suficiente consideración, apertura y respeto frente a los pueblos a evangelizar, para permitirles una participación activa en la estructuración de los programas que se realizan. Adaptando una idea de Desmond Tutu de Sudáfrica, de otro contexto, estos modelos nos urgen: "Permitámosle una mano activa en la preparación misma del banquete y no sólo participar en el comer del mismo".

El hecho de que proyectos misioneros tan diferentes en temperamento, metodología y otros detalles, hayan producido, sin embargo, resultados relativamente positivos y similares, es en sí significativo y alentador. Significa que la misión integral no es cuestión de un sólo modelo; sino más bien, puede y debe adaptarse a cada situación específica; quiere decir, que hay espacio en la misión integral para un pluralismo de prácticas.

Finalmente, no debiéramos olvidar que para ambos grupos era de suma importancia tanto la proclamación como la práctica del mensaje cristiano. Creo que si deseamos una **nueva evangelización integral**, haríamos bien en recordar las palabras del vicepresidente de Visión Mundial para América latina., Dr. Grellert, quien en su reflexión sobre "¿Qué es la

69. Karl Rahner, *Theological Investigations*, Vol.17, p.180.

70. Stahl, *Escenario*, 138. Es todo un proceso inconcluso y el experimento ciertamente necesita todavía mejoramiento. Pero, en términos simples, según Stahl, funciona así: "Líderes menonitas e indígenas, en las asambleas de la ASCIM, deliberan en conjunto sobre las pautas de la cooperación, responsabilizándose de esta manera para una coexistencia armónica que tome en cuenta las necesidades de subsistencia de ambos. Reconociendo que ambos son hijos del mismo Dios, puede generar la sabiduría necesaria para armonizar eventuales puntos de divergencia".

misión integral?",⁷¹ concluyó: "Una misión integral solamente se concreta por una vida integral". Si los dos modelos de misión que acabamos de discutir han logrado ser misión integral, es sólo porque alcanzaron a vivir tales vidas integralmente en medio de, y juntos con, los pueblos indígenas. Podríamos decir entonces, que los Jesuitas y Menonitas, independientemente y en épocas distintas, lograron emplear metodologías misioneras de praxis, en el sentido de que la experiencia del encuentro real con los indígenas podía modificar decisivamente sus visiones y acercamientos misiológicos.

BIBLIOGRAFIA

- Araya, E. *Los Evangélicos, la política y el mundo*, Santiago: C.T.E. - PROPUCO, 1990.
- ASCIM, *Vom Jäger un Sammler zum Landbauern* (Película/videocassette, castellano: *De cazadores y recolectores a agricultores*, Filadelfia, Paraguay: ASCIM, 1990; reseña, cf. *Menoblatt*, 61, N°12 (16 junio) 1990, p.3s.
- Augsburger, M., *Pilgrim Aflame* (Herald Press, 1967). Sobre esta novela histórica se acaba de producir una película, *The Radicals*, sobre los comienzos del Anabautismo que enfoca la vida y el martirio del destacado líder Anabautista, y ex-bad Benedictino, Michael Sattler.
- Bender, H.S. "The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists", *Mennonite Quarterly Review*, (1956).
- _____, *The Anabaptists Vision*, Scottdale, Pa: Herald Press, 1944.
- Catherall, G.A., "Jesuitas", *Diccionario de Historia de la Iglesia* (1989), p.606s.
- Chase-Sardi, Miguel, *La situación actual de los Indígenas en el Paraguay*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1972.
- Driver, Juan, *Contracorriente. Ensayos sobre la Eclesiología Radical*, Guatemala: Ediciones SEMILLA, 1988.
- _____, *Una Historia de la Iglesia desde la Perspectiva de Creyente*, Madrid: Literatura Evangélica, 1978.
- _____, "La Visión Anabautista y la Justicia Social", Desde un rincón Anabautista, San José, Costa Rica: SBL, 1.
- Dyck, C.J. ed., *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*, (Scottdale, PA: Herald Press, 2nd.ed. 1981; en castellano: *Cuadernos Menonitas. Una Introducción a la Historia Menonita* (2 tomos), Guatemala: Ediciones SEMILLA.
- Friesen, Martin W., *Neue Heimat in der Chacowildnis*, D.W. Friesen & Sons Ltd.: Man. Canadá; Chortizer Komitee: Casilla 883, Asunción, Paraguay, 1987; representa la descripción histórica meticulosa, por un participante, de la inmigración del primer grupo de Menonitas al Paraguay.

71 Tema de una charla por el Dr. Manfred Grellert el 27 de junio, 1990, en Santiago, Chile.

- Friesen, M.W.**, *Kanadische Mennoniten bezwingen eine Wildnis. 50 Jahre Kolonie Menno*. Loma Plata, Chaco: Kolonie Menno, 1977; castellano, *Menonitas Canadienses Conquistaron un Desierto* (Ed. SEMILLA).
- Frings, P./Übelmesser, J.**, *Reducciones Jesuíticas*, Pte. Roca 150- 2000 Rosario: Imprimió Escuela Salesiana de Artes Gráficas.
- Grellert, Manfred**, "¿Qué es la misión integral?"; 27 de junio, 1990, en Santiago, Chile (una charla pública).
- Grubb, Barbroke W.**, *Unknown People in an Unknown Land*, London: Seely Service L. Co., 1910.
- Guenther, T.F.**, "Social Change without Violence", *Missiology: An International Review*, IX, N°2 (1981) 193-211.
- Hein, D.**, *Los Ayoreos - nuestros vecinos. Comienzos de la misión al norte del Chaco*, Asunción, 1990 (trad. del alemán); cf. película-videocassette, sobre Ayoreos, *La reconciliación* (1989).
- Juhnke, J.C.**, *A People of Mission: A History of General Conference Mennonite Overseas Missions*, Newton, KS: Faith & Life Press, 1979.
- Klaassen, W.**, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (1973); castellano: *Iglesia del Estado y la Religión Civil. Una Etica del Discipulado Obediente*, Guatemala: Ediciones SEMILLA, 1988.
- Las Amigas Norteamericanas del Paraguay, *Paraguay, Land of Lace and Legend: An Informal Guide to Paraguay*, Asunción, Paraguay: Editora Litoral, 6th revised ed., 1983.
- Loewen, Jacob A.**, *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupí Indians in the Paraguayan Chaco*, Hillsboro, KS: Mennonite Brethren Press, 1964.
- _____, "Mennonites, Chaco Indians, and the Lengua Spirit World", *Mennonite Quarterly Review* 39 (1965) 280-306.
- _____, "Missions Today: Three Models for Kingdom Building", *Mennonite Reporter* (3 Oct., 1977), p.5.
- Lyall, L.T.**, "Ricci, Mateo (1552-1610)", en *Diccionario de Historia de la Iglesia*, (Editorial Caribe, 1989).
- McNaspy, C.J.**, *Las ciudades perdidas del Paraguay. Arte y Arquitectura de las Reducciones Jesuíticas 1607-1767*, fotografías, J.M. Blanch; trad., T. Rodríguez M. -- España, Bilbao: Ediciones Mensajero.
- _____, *Una visita a las ruinas Jesuíticas*, Segunda Edición, CEPAG, Asunción, 1987.
- _____, *The Jesuit 'Republic' of Paraguay 1607-1768* (también en castellano).
- Newman, R.C.**, "Penn, William (1644-1718)", *Diccionario de Historia de la Iglesia*, (Miami, Florida: Editorial Caribe, 1989).
- "Der Musik-Staat der Jesuiten", *Mennoblatt* (16. April, 1985) p.5.
- Plett, R.**, *El Protestantismo en el Paraguay*, Asunción: FLET, 1987
- Rahner, Karl**, *Theological Investigations*, Vol.17.

- Redekop, C.**, "Mennonite Mission in the Paraguayan Chaco", *International Review of Mission* 62 (1973), pp. 302-317.
- _____, *Strangers Become Neighbors: Mennonite and Indian Relations in the Paraguayan Chaco*, Herald Press, 1980.
- Rempel**, "Stahl Reports on Indian Settlements", *Mennonite Reporter* (Nov. 12, 1979), p.3.
- Sawatzky, P.S.**, "Krankenversicherung für Indianer in Menno", *Menno Informiert* (periódico interno), 3, N° 3 (29. März, 1990), p.3.
- Stahl, W.**, *Escenario Indígena Chaqueño. Pasado y Presente*, Filadelfia, Chaco: A.S.C.I.M., 2ª ed. 1986.
- Wenger, J.C.**, *Compendio de Historia y Doctrina Menonitas*, Buenos Aires: La Aurora, 1960.
- Williams, G.H.** *La reforma radical*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Yoder, John H.**, *As You Go: The Old Mission in a New Day*, Scottdale: PA, Herald Press, 1961.

LA MUTACION DEL PROTESTANTISMO LATINO AMERICANO: UNA PERSPECTIVA SOCIO-HISTORICA.

Jean Pierre Bastian

El estudio de los fenómenos religiosos que se cobijan bajo el término genérico de "protestantismo" en América Latina y en el Caribe ha revelado un profundo campo de investigaciones que ha interesado a sociólogos, antropólogos e historiadores en el correr de estos últimos 30 años. El crecimiento, en progresión geométrica, de los nuevos movimientos religiosos no católicos romanos, a partir de los años 50 y la amplitud de ramificaciones, ha sido de gran estímulo a las investigaciones que tienen más de sensacionalismo que aquellas realizadas desde un punto de vista científico. Una manifestación tan compleja y múltiple de lo religioso heterodoxo ha llevado, en la mayoría de los casos, a reducirlas y meterlas todas juntas bajo la noción del protestantismo, la que es muy raramente usada en una forma crítica. Ahora bien, la multiplicidad de los movimientos religiosos no católicos romanos se encuentran muy lejos de poderlos reducir al protestantismo. Además, es necesario analizar la relación que mantiene el uso del término "protestantismo" con la cultura inquisitorial que ha dado forma del inconsciente colectivo ibero americano durante más de cuatro siglos, para comprender por qué un gran número de investigadores latinoamericanos perciben la disidencia religiosa al primer grado, reduciéndola, de un golpe, al protestantismo.

Otra asimilación frecuente, es aquella de denominar protestantes a los nuevos movimientos religiosos y agregarlos al concepto genérico de secta, raramente construido desde un punto de vista sociológico y utilizado, igualmente, en el primer grado, es decir, a partir de la cultura inquisitorial que desde el siglo XVI ha perseguido en el continente americano a los adeptos a las "sectas de Lutero, Moisés y Mahoma"; aunque el Islam no ha logrado jamás poner pie en América Latina, salvo recientemente, y que el judaísmo no ha podido sobrevivir sino en forma oblicua por medio de la asimilación de "marrano", el único factor religioso (además de las idolatrías indígenas) que poco a poco fue percibida como la esencia misma de la heterodoxia, ha sido la herejía luterana y sus diferenciaciones posteriores. Parafraseando a Serge Gruzinski, es posible afirmar que el protestante junta en sí "la serie de desviaciones, fantasmas y obsesiones que asedian a la imaginación de las sociedades ibéricas, junto a los judíos, los sodomitas y las brujas".¹

Jean-Pierre Bastian, de nacionalidad suiza, es diplomado del Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine, Paris, Francia. Doctor en Historia del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Profesor de Historia Moderna y Contemporánea en el Instituto Internacional de Estudios Superiores y en la Universidad Autónoma Metropolitana, México, D. F., donde es profesor titular y Director del Área de Historia

1 Gruzinski, 1988, p. 163

La amalgama que se hace de los términos protestantismo y secta, se refuerza con el correr del s. XIX en el contexto de la apología del ultramontanismo romano y de su lucha en contra del modernismo liberal, las "sectas protestantes" fueron denunciadas por los conservadores y católicos intransigentes, mucho más allá de la oposición política y propia del s. XIX y duraron a lo largo de todo el s. XX. En ese sentido, no es de sorprenderse el ver surgir su uso, a comienzos de los años 60 y hasta nuestros días, en los momentos en que se produce una polarización ideológica y política violenta durante la "guerra fría" (1950-1990). Se activa, en una misma asimilación, el término protestantismo con el de sectas; pero esta vez, se realiza, más bien, en los círculos intelectuales de derecha o de izquierda, que por la generación joven de investigadores latinoamericanos, para los cuales el dogma marxista sustituye al dogma inquisitorial. En este clima intelectual, numerosos ensayos se unen para forjar una "teoría de la conspiración" (Stoll, 1984), que no es otra cosa que la repetición de lugares comunes de la cultura inquisitorial, presente en el inconsciente colectivo y que consiste en denunciar al protestantismo de sospechoso, de ser la avanzada del imperialismo norteamericano, de preparar la anexión de América Latina a los Estados Unidos, de destruir la identidad nacional y la unidad de los pueblos latinoamericanos, de ser el principal factor de la aculturación, de preceder a la invasión del capital norteamericano, etc...²

Estos lugares comunes son aún más sorprendentes que aquellos de fines de los años 60 de sólidos trabajos de sociólogos (Lalivé d'Épinay, 1968 y 1975; Willems, 1967) que están ligados para proponer una tipología y una interpretación de los movimientos protestantes que casi no ha sido sobrepasada hasta el presente. En este sentido, casi no se puede imputar la proliferación de ensayos acrílicos y pre-científicos sobre este tema, a la cultura científica limitada de los investigadores que no han asimilado la problemática teórica de la sociología de la religión y que sustituye a la pereza intelectual de la "cara de palo" marxista o de la cultura inquisitorial católica, que al rigor del modo científico.

A pesar de este pesado handicap que no cesa de pesar sobre el análisis de los fenómenos religiosos "protestantes" en América Latina y en el Caribe, algunos progresos se han realizado, sin embargo, desde los trabajos fundamentales de Lalivé d'Épinay y de Willems y éstos se realizaron en dos direcciones. Primeramente, algunos enfoques históricos han permitido comprender los protestantismos latinoamericanos de larga duración. En seguida, algunas monografías antropológicas han venido a restituir el carácter sincrético de los disidentes religiosos en el medio ambiente indígena y su sentido político y social.

Las investigaciones realizadas recientemente nos invitan a colocar una doble interrogante: ¿se puede aún hablar de protestantismo en lo que se refiere a los fenómenos religiosos cristianos heterodoxos presentes en el seno del campo religioso latinoamericano? ¿Estos toman aún parte de una "lógica protestante": o, por el contrario, son milenarismos y mesianismos similares a otras expresiones religiosas heterodoxas subalternas que proliferan en el contexto de la estructuración de las sociedades tradicionales?

2. Entre los numerosos ensayos producidos por los antiguos clérigos católicos: José Valderrey, *Les sectes en Amérique Centrale, Pro Mundi Vita*, Boletín 100, 1958/1, pp. 1-39. Gilberto Giménez *Sectas religiosas en el sureste, aspectos sociográficos y su impacto y estadísticos*, México, CIESAS, 1988, Hugo Assman, *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, San José de Costa Rica Tica, DEI, 1987. Ejemplo de panfleto de ideología marxista de bajo nivel: Erwin Rodríguez, *Un evangelio según la clase dominante*, México, UNAM, 1982. Acerca de la teoría de la conspiración ver Stoll, 1984.

El informe de la historia

La historiografía latinoamericana reciente, ha colocado el acento sobre la larga duración y la permanencia de las mentalidades y de las estructuras mentales del control social; y así, permite percibir las constantes en las prácticas políticas y sociales latinoamericanas. En particular, el corporativismo que impregna a todas las prácticas sociales es percibido como el fruto de una doble herencia pre-hispánica y colonial. La comprensión aristotélicotomista del orden social como orden natural, jerárquica, vertical, integral e integrada, ha venido a reforzar los valores y prácticas pre-hispánicos produciendo esta cultura colonial autoritaria del antiguo régimen³. El orden social "natural" fue, ante todo, un orden colonial por el cual la jerarquía descendente jerarquizaba la dominación del español sobre el indio, el negro y el mestizo. O la preeminencia racial del blanco sobre los indios y los mestizos se mantuvieron, prácticamente, sin ningún cambio con las independencias políticas, a comienzos del s. XIX, momento en que las élites blancas, criollas, substituyeron al poder ibérico. Su problema ha sido desde entonces, cómo llegar a modernizar las sociedades latinoamericanas manteniendo el privilegio y el control sobre las chusmas indígenas y negras. Para luchar contra las fuerzas centrífugas, el catolicismo se revelaba como el factor esencial de cohesión para las nacionalidades frágiles. De ahí, el problema fundamental para los liberales modernos de la primera generación: cómo reconciliar el catolicismo que se iba transformando cada vez más en ultramontano, con el modernismo liberal, sin destruir la llave maestra de las prácticas y de las mentalidades corporativas, la Iglesia Católica. Frente a la intransigencia católica, algunas minorías liberales radicalizadas trataron de resolver este problema por imposición de las armas de las constituciones liberales y una secularización forzada contra las mentalidades tradicionales de las masas y de las sociedades "profundas". En América Latina, el modernismo liberal no se pudo asentar sobre una reforma religiosa que le hubiese permitido una mutación eventual de las mentalidades corporativas; esto se debe en parte, porque a los ensayos de reformas democráticas le sucedieron, inmediatamente, los liberalismos autoritarios y oligárquicos, el populismo neo-corporativista y el caudillismo de todos los tipos.⁴

Dentro de este marco de información de fuerza entre las estructuras mentales profundas de las sociedades latinoamericanas y el modernismo liberal y democrático que había surgido en la Colonia, pero ya con más fuerzas en el s. XIX la "cuestión protestante". Este es el problema que se le coloca a las élites criollas⁵ de comienzos del s. XIX por el sesgo de la libertad de comercio y de la voluntad de promover las colonias de repoblación. El problema de la tolerancia religiosa y su corolario radical de la libertad de culto, que es lo que se encuentra en el corazón de los debates políticos de las élites liberales de la primera mitad del s. XIX⁶. Pero esto no sucedió hasta que la violencia de las armas permitieron imponer los grandes principios liberales, en particular, la separación de la Iglesia y el Estado y de la libertad de culto, que es de lo que puede hablar el protestantismo latinoamericano. Este protestantismo, no surge desde fuera, tal como lo ha visto una cierta hagiografía protestante o la percepción superficial de numerosos trabajos, sino que del mismo interior de las minorías liberales radi-

3. Cf. Pietschmann, 1980, Mansilla, 1988, Lafaye, 1974.

4. Cf. Bastian 1990 a, Halperin Donghi, 1985; Touraine 1988.

5. Por el término criollo entiendo los españoles y portugueses desde la segunda generación en adelante, nacido en América Latina, de raza blanca. En el Caribe, por el contrario, el término criollo se aplica al mestizo

6. Ver, por ejemplo, Rodríguez 1980

cales. Es el aporte cierto de los trabajos de Guerios Viera (1980), Ramos (1986) y Bastian (1989 y 1990) que han debido mostrar en Brasil, como en Cuba o en México, proliferaron en los años alrededor de 1850 cismas católicos no romanos, asociaciones católicas evangélicas modeladas por las logias o por las sociedades religiosas "evangélicas" organizadas por los liberales radicales latinoamericanos antes de la venida de algún misionero norteamericano. En otras palabras, estas redes religiosas disidentes pre-existentes fueron rebautizadas por la mayoría (como metodistas, presbiterianos, bautistas, etc...) después de negociaciones entre misioneros y religiosos liberales disidentes. Estas negociaciones se hicieron con el sentido de reforzar las redes pre-existentes y de su expansión que estará siempre limitada a una geografía liberal radical, recuperando el aporte económico de los misioneros para desarrollar una prensa religiosa liberal radical, escuelas y de modelos de gestión democrático de los religiosos. Esta operación se realizó a partir de la cultura política liberal de actores protestantes latinoamericanos, y se asimila a la lucha contra la sociedad profunda, corporativa y católica. Es por esto que más que Lutero, Calvino o Wesley, los símbolos de este protestantismo liberal fueron Juárez, Sarmiento o Martí, desarrollándose así una religión cívica liberal, un sincretismo protestante aculturado a los valores liberales latinoamericanos.

Este acento colocado sobre el carácter fundamentalmente endógeno de los protestantismos liberales latinoamericanos del s. XIX (obviamente con excepción del protestantismo de transplante, de los inmigrantes europeos en el sur del continente) ha permitido que se les incluya en la lógica asociativa de las otras sociedades de pensamiento, que eran sus contemporáneas⁷. En efecto, estos protestantismos participaron de una efervescencia asociativa, en el seno de la sociedad civil, que vio surgir de otras asociaciones similares endógenas aunque articuladas a las redes asociativas exógenas; éstas fueron las logias, los círculos espíritas y las sociedades mutualistas. Estas nuevas formas de asociación atrajeron a los sectores sociales en transición (obreros, pequeños propietarios rurales, empleados, maestros de escuelas, etc...) y mestizos, a los que el estatus económico precario los oponía al orden social tradicional (haciendas), así como a las oligarquías criollas que imponían un desarrollo económico autoritario. Para los sectores sociales en transición, las asociaciones protestantes, así como las otras sociedades de pensamiento, sirvieron de espacio de individualización, como también de inculcación de prácticas y de valores democráticos, esto en el seno de una sociedad global hostil que, dentro de estas estructuras, permaneció corporativa y cuyos actores sociales y políticos habían sido colectivos. Con sus sínodos, asambleas, conferencias generales y convenciones, las asociaciones protestantes desarrollaron los contra-modelos sociales y fueron, realmente, laboratorios de gestación del modernismo, aunque a través del igualitarismo de las relaciones sociales (sociedades de hermanos), que por las prácticas democráticas de gestión de los religiosos que anticiparon las reivindicaciones similares dirigidas al orden social global, de ahí, la participación constante de actores protestantes en las grandes luchas democráticas, liberales y burguesas, anti-oligárquicas y anti-autoritarias, durante un siglo, hasta fines de los años de 1950. Se encuentran miembros de congregaciones protestantes latinoamericanas junto a las fuerzas democráticas en el seno de las luchas republicanas y antiesclavistas en Brasil (1870-1889), durante los movimientos de la independencia cubana (1868-1898), en la revolución mejicana (1910-1920), como también, durante los movimientos de oposición a la dictadura de Díaz que la anticiparon (1876-1910), entre los "tenientes" de Brasil en los años 1920 y 1930 y el movimiento "civilista" peruano (1920- 1940), junto al régimen de Arbenz y de

7 Acerca del concepto de sociedad de pensamientos. cf Furet, 1976. Para su aplicación al protestantismo ver Bastian, 1990 y a Prien, 1987

la revolución agraria en Guatemala (1950-1954) y en los primeros momentos de la revolución cubana (1953-1961). Esta visión política y social de los protestantismos liberales latinoamericanos aparece también en la obra de John McKay, discípulo de Unamuno y amigo de Raúl Haya de la Torre, que en las del mejicano Alberto Rembao o en la revista *La Nueva Democracia* (1920-1961) es donde se forja la identidad del protestantismo como agentes de una reforma religiosa, que a la vez es intelectual y moral, condición del modernismo democrático⁸.

Lo que inquieta al historiador es la cohesión y la identidad de posición política de los protestantismos hasta fines de los años 50; y más aún, si se le compara con los protestantismos actuales que están polarizados en dos sectores antagónicos de izquierda y de derecha, "progresistas" y "conservadores". Parece que hasta fines de los años 50, el protestantismo latinoamericano que había surgido de la cultura política del liberalismo radical y que la fortaleció, desempeñó un papel en la sociedad de pensamiento, esperando propagar, en conjunto con la sociedad, los ensayos realizados en los templos y en las escuelas en donde se creaba un pueblo nuevo, ultra-minoritario, de ciudadanos, actores sociales representables en el sentido de la democracia liberal.

Esta relación del protestantismo latinoamericano con el liberalismo radical permite interrogar con más fuerza acerca de los fenómenos religiosos heterodoxos denominados "protestantes" así como a los protestantismos contemporáneos que responden mucho más a la enorme mutación del campo religioso actual que a la herencia protestante anterior. Hasta se puede preguntar si estos últimos no son lo opuesto a la sociedad de pensamiento. Porque aquellos surgieron de la cultura política de las minorías liberales radicales y cuestionaban el orden y la mentalidad corporativistas, los disidentes religiosos "protestantes" contemporáneos provienen, en su gran mayoría, de la cultura religiosa popular, católica y chamánica y no ofrecen ningún contra-modelo al corporativismo; al contrario, el fortalecimiento que explica su éxito y su propagación en forma geométrica. Esto es lo que quisiera discutir ahora.

La domesticación de los protestantismos latinoamericanos

Uno de los fenómenos notorios de la evolución de las sociedades latinoamericanas y caribeñas, en el correr de estos últimos 30 años, es la mutación en el campo religioso. Si la Iglesia Católica permaneció dominante a nivel nacional, en el ámbito regional ha pasado a representar menos de la mitad del total de fuerzas religiosas presentes. Desde comienzos de los años 60, se ha producido una verdadera atomización del campo religioso y una correlativa diferenciación que hace que hoy los protestantismos estén lejos de representar la totalidad de los movimientos religiosos subalternos. Si es cierto que los pentecostalismos representan aún una parte importante del sub-campo religioso heterodoxo, numerosas sociedades no protestantes (Mormones, Testigos de Jehová, Ciencia Cristiana, dianética, etc.), sincréticas (Luz del Mundo), taumatúrgicas (El niño Fidencio en México, El niño de Barlovento en Venezuela), católicos milenaristas (La Nueva Jerusalén) proliferan en un universo religioso en expansión; a éstos, hay que agregar los nuevos movimientos religiosos de origen oriental que reclutan sus adeptos en los sectores urbanos y universitarios (Moon, Bahai, Khrishna, etc...) y los antiguos movimientos esotéricos (el espiritismo de Alan Kardec) y los nuevos (La

8. Para una interpretación general de la evolución histórica de los protestantismos latinoamericanos ver Bastian, 1990 y a Prien, 1978

Gran Fraternidad) que les disputan el terreno. Una de las primeras consecuencias metodológicas de la evolución del campo religioso latinoamericano, es que ya no es posible estudiar los protestantismos en sí y para sí; una segunda consecuencia es, que ya no se puede explicar la evolución del campo religioso limitándose a los protestantismos, como desafortunadamente ha sido en la mayoría de los casos. Solamente los estudios comparativos, a partir de una teoría del campo religioso tales como los que ha conducido de manera pionera Rodrigues Brandao (1986 y 1987) en Brasil; pueden permitir sobrepasar el impase del reduccionismo.

Sin embargo, no se puede abordar el análisis de los protestantismos latinoamericanos contemporáneos, sin remitirnos, en primer lugar, a los trabajos fundamentales hasta nuestros días y no superados aún, de Lalive d'Epinay y de Willems. Ellos fueron los primeros en observar, desde el fenómeno protestante, la mutación acelerada del campo religioso de los años 60. Si es cierto que los límites de la obra de Lalive d'Epinay son hoy evidentes; por estar restringido a un espacio regional (Chile y Argentina); atípico para un continente indígena, negro y mestizo y a un objeto estrictamente protestante, esto último coloca los problemas esenciales. Por una parte, ha elaborado una tipología que sitúa los protestantismos en la continuación del culto secta-iglesia y deja operatorio, a fin de clasificar, el gran espectro de los movimientos religiosos. Por otra parte, es el primero que ha captado, al contrario que Willems, el proceso de aculturación de los protestantismos sectarios a las prácticas y valores de la religión y de la cultura populares. Dentro del marco de una teoría de la crisis económica y social y la correspondiente anomia social que se desprende, Lalive d'Epinay ha comprendido las sociedades protestantes de tipo sectaria como "contra-sociedades" en el seno de aquellas que se reconstruyen teniendo como modelo "la hacienda". En el seno de la sociedad religiosa sectaria, se ha colocado en la misma forma el papel del pastor-patrón dentro de los padrones de gestión de que lo religioso es autoritario y anti-democrático. Los protestantismos sectarios constituyeron a fines de los años 60 la mayoría de los protestantismos, Lalive d'Epinay ha, pues, realizado fuertemente la tendencia a la aculturación corporativa de los protestantismos sin que hayan conseguido precisar la ruptura que ello implicaba con los modelos protestantes anteriores. Aborda los protestantismos sectarios en el sentido de la continuidad y de la reelaboración de las culturas religiosas populares y se pregunta si estos protestantismos "no deberían ser interpretados como una reforma del catolicismo popular en vez de una renovación interna del protestantismo". Y continuando su análisis, sitúa, igualmente, a estos protestantismos sectarios, en el seno "del panorama de las religiones populares, junto a los animistas, espiritistas, religiones afro-americanas, mesianismos, formas populares del catolicismo edificado alrededor de santuarios, etc..."⁹. Mientras que Willems explica el crecimiento del protestantismo por la urbanización y la racionalización de la vida cotidiana, Lalive d'Epinay constató la implantación tanto rural como urbana de los protestantismos sectarios y los colocó en la lógica de la adaptación a las mentalidades populares. Similar es su relación política que Lalive d'Epinay definió como el de un "descompromiso conformista" que califica "de modalidad pasiva de la función de testimonio".¹⁰

Todos los problemas planteados por Lalive d'Epinay y las conclusiones a que llegó son fundamentales y pertinentes para la discusión del papel de los protestantismos hoy en Amé-

9. Lalive d'Epinay, 1975, pp. 178-179

10. Lalive d'Epinay, 1975, p. 279

rica Latina y en el Caribe. Sin embargo, los prolongaría y los criticaría en su desarrollo con las cuatro tesis siguientes.

1. La expansión de las sociedades "protestantes" y de los nuevos movimientos religiosos no corresponde ni "a una reforma del catolicismo popular", ni "a una renovación interna del protestantismo", sino que son una renovación de la religión popular en el sentido artesanal y de una aculturación de los protestantismos históricos a las prácticas y a los valores de la cultura católica populares. Durante los años 70, como el tema de la religión popular estaba de moda, muchos investigadores han subrayado la autonomía de las prácticas religiosas populares, frente al control de la jerarquía católica y encuentran el sentido de una yuxtaposición de prácticas, articuladas, pero no integradas¹¹. Es probable que también la evolución centralizante y vertical del catolicismo (romanización), que la destrucción de las relaciones sociales de producción tradicional en el medio rural y las correlativas migraciones, hayan favorecido las experiencias de la reelaboración simbólica de parte de sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas.

Dentro de esta perspectiva de interpretación, una hipótesis lanzada por Pierre Chaunu en 1966 puede comprobarse fecunda. Según él, los protestantismos populares serían, sobre todo, verdaderos catolicismos de sustitución ocupando un vacío. Así escribe: "este protestantismo radical sin exigencia dogmática, completamente sumido en la inspiración, totalmente dado al contacto directo de Dios, no es más que, pensándolo bien, ¿algo mucho más cercano a un catolicismo sin sacerdotes que un partido de masas?"¹². En su último libro, David Stoll (1990) comprende igualmente, los movimientos protestantes latinoamericanos como una reorientación (canalización) "de la religiosidad popular del catolicismo folk"¹³. Muchas monografías consagradas al estudio de los pentecostalismos en el medio indígena demuestran lo atendible de la hipótesis.

Tanto entre los indios Tobas en el Chaco argentino, Miller (1990) al igual que Wright (1983, 1984 y 1988) y Santamaría (1990) han constatado la continuidad de las prácticas chamánicas y pentecostalistas en el sentido de artesanía religiosa. Para Wright, la creación de la iglesia evangélica unida en 1961, y dirigida por una jerarquía religiosa indígena de acuerdo a las normas tradicionales del poder simbólico y político, "para representar un ensayo de legitimación de ciertos aspectos de su cultura a través de un lenguaje y de una identidad reconocida y aceptada por la sociedad global no indígena que discrimina sin consideración a los códigos autóctonos de comunicación"¹⁴. Según Santamaría, se trata de una estrategia de adaptación que define lo étnico por medio de un nuevo culto, cristiano como la sociedad global, pero que a través de sus manifestaciones simbólicas propias, se reencuentra en la atmósfera religiosa ancestral"¹⁵. En América Central, Samandú (1988 y 1989) ha constatado una continuidad igual, aunque subraya que las "creencias pentecostales han hecho posible la libre expresión del mundo religioso popular habitado por demonios, espíritus, revelaciones y curaciones divinas... de tal manera que los creyentes reconocieron en el pentecostalismo 'su' religión con profundas raíces en la cultura popular, desde largo tiempo despreciada como

11. Pereira de Queiroz, 1986, Parker Gumucio, 1987, Kohut y Meyers, 1988.

12. Chaunu, 1965, p. 17.

13. Stoll, 1990, pp. 112-113; ver también Westmeier, 1986

14. Wright, 1988, p. 74.

15. Santamaría, 1990

superstición por las clases cultivadas y educadas". Esta aculturación del pentecostalismo no les es algo exclusivo ya que gran parte de las iglesias protestantes históricas han sido, durante estos últimos 30 años, "pentecostalizadas" con la adopción de prácticas efervescentes que les han asegurado un aumento progresivo y hecho entrar en el medio rural indígena; este es el caso, por ejemplo, de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México, fuertemente implantada hoy entre los indígenas Mayas de Yucatán y Chiapas; Fajardo ha subrayado una progresión similar del presbiterianismo entre los indios Maya ixil de la vecina Guatemala¹⁶.

Para darse cuenta mejor del proceso de aculturación es necesario reubicar las diferentes expresiones de los "protestantismos" actuales dentro del espacio de la oferta religiosa, como en el caso brasileño de la localidad de Santa Rita, "ninguna oferta de servicio religioso ha conseguido imponer su hegemonía, y donde la movilidad religiosa y la pluralidad de las creencias", caracterizaban frecuentemente las prácticas populares¹⁷. De otro modo, dice, los protestantismos populares contemporáneos participan de una cultura religiosa artesanal en el seno de la cual "los pasos son frecuentes de una iglesia a otra, los fieles de la Asamblea de Dios frecuentan a menudo el "terreiro del umbanda"; y, muy pocas veces la Iglesia Católica"¹⁸. Esta permanencia de rasgos de la cultura religiosa popular en el seno del protestantismo latinoamericano ya había sido observada con pertinencia por Roger Bastide en 1973 cuando escribió: "Lo que más me impresiona, como etnólogo, es el proceso de aculturación del protestantismo por la cultura católica de masa: los seminaristas protestantes llevando cadenas en dos grupos opuestos en los templos, las fiestas (bajo el pretexto de recolección de fondos) desempeñan un papel más importante que los estudios bíblicos, el "caudillismo hispánico" se mantiene a través de los conflictos de las diversas iglesias, reinterpretadas solamente en forma de dogmas o de diferencias litúrgicas; la indiferencia institucional gana a la generación joven, lo que hace que muchos individuos pertenezcan a la fe católica y protestante, o protestantes y espiritistas, o aún, se transforma en un extraño a la vida de las iglesias en donde fueron bautizados"¹⁹.

La asimilación de los protestantismos latinoamericanos por la cultura religiosa y política de los milenarismos y los mesianismos nos deja percibir hoy, que hay más de continuidad que de ruptura con el universo religioso y cultural de las sociedades en donde prosperan. Esta es la razón por la cual está permitido preguntarse si en vez de usarse el término protestantismo para designarlos no sería más conveniente el de nuevos movimientos religiosos, sincréticos, que se inscriben en la estrategia de una eficacia simbólica de resistencia o adaptación al modernismo por medio de una religiosidad artesanal producida por los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas.

2. Los protestantismos populares sincréticos ofrecen un espacio más eficaz de resistencia y/o adaptación al modernismo que los catolicismos populares.

Desde hace una decena de años, algunos investigadores han subrayado el aumento de los pentecostales en el seno de las sociedades rurales donde los conflictos políticos unidos al régimen de propiedad son violentos. Algunos estudios sobre el asunto dejan en evidencia el control "caciquista" por parte de las élites mestizas y/o indígenas; quienes, a través del catoli-

16. Fajardo, 1987 y Stoll, 1990, pp. 85, 86.

17. Saint Martin, 1984, p. 114.

18. Saint Martin, 1986, p. 114

19. Bastide, 1973, p. 146

cismo popular y de la gestión del sistema simbólico religioso, han mantenido un poder absoluto y un monopolio de la tierra, así como del comercio y de la estructura política de la sociedad rural²⁰. Frente a lo monolítico de las estructuras políticas, verticales y autoritarias, reforzadas por el catolicismo popular alejado de sus funciones de reciprocidad y de redistribución, los nuevos movimientos religiosos "protestantes" se han vuelto una de las únicas opciones de ruptura. Garma (1987), en su estudio pionero de los protestantismos en la Sierra norte del estado de Puebla, en México, ha demostrado que frente a las élites mestizas que controlaban la comercialización del café y del poder político por medio del sesgo del catolicismo popular, los indígenas optaron en los años 60 por las prácticas religiosas "protestantes" con el fin de tejer un contra-poder. Los dirigentes "protestantes", de prácticas religiosas sincréticas, representaron una renovación del liderazgo (leadership) político religioso de la región en el sentido de poner en discusión el poder mestizo. En el noreste del Brasil, Reyes Novaes (1985) ha, igualmente, recalado la participación activa de los pentecostales en las ligas campesinas de Francisco Juliao, durante los 60, que estaban en el movimiento de reivindicación y de reforma agraria. Más recientemente, en la provincia de Chimborazo, en Ecuador, la reforma agraria de los años 80 se vio acompañada de una explosión de movimientos protestantes, que diferentes antropólogos (Casagrande, 1978; Muratorio, 1980 y 1981; Santana, 1981 y 1983) consideraron como "una revitalización étnica", además de enfrentar a los grandes propietarios terratenientes y a una iglesia católica, que paradójicamente, en la diócesis de Riobamba, era progresista. Contra los monopolios de la tierra y de la religión, la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo se ha convertido, a partir de las elecciones de 1984 en "un espacio en donde se expresa, igualmente, las reivindicaciones fundamentales por parte de los Quechuas"²¹. En el sur de la vecina Colombia, donde los indios Paez y Guambianos, Rappaport (1984), ha notado, igualmente, que el "protestantismo" refuerza la identidad étnica permitiendo la realización del culto sin intermediario no indígena e "integrando sus nuevas creencias al sistema de pensamientos tradicionales; y, en particular, los aspectos que legitiman y estructuran su actividad política orientada hacia la autodeterminación"²².

Estos estudios del caso nos permiten hablar de un mecanismo de resistencia activa a través de la adopción de prácticas "protestantes" ligadas a un "simbolismo creativo" que permite reestructurar la identidad del grupo dominado, en el sentido de la modificación de la relación de la fuerza política en los sectores sociales hegemónicos, esto en la esperanza de sacar alguna ventaja a corto o a largo plazo. Igualmente, se puede preguntar si estos protestantismos rurales e indígenas "protestatarios" no se han hipotecado en la larga duración de los milenarismos y mesianismos y a quienes Pereira de Queiroz (1968) nos ha propuesto una tipología distinguiendo los movimientos restauradores de los reformistas y de los subversivos. Curry (1967 y 1970) había, por lo demás, percibido, igualmente, el paralelismo entre el pentecostalismo y el mesianismo en el *sertao* brasileño. Por tanto, los protestantismos sectarios no serían sólo portadores de un conformismo pasivo, tal como lo anticipa Lalive d'Epinau, sino, en particular, en el medio rural e indígena, son la manifestación de una resistencia activa en el contexto de la aceleración social por el sesgo del modernismo. Impulsando la reflexión en ese marco de análisis, el conformismo pasivo sería también uno de los aspectos de la resistencia de estos sectores subalternos de la

20 Bastian 1985 Garma Navarro 1987 Garrard Burnet 1989 pp 137-138

21 Stoll 1990, p. 302 Para una discusión del problema ver Stoll 1990 pp. 266-304

22 Rappaport 1984, pp. 116 y 112

sociedad. Esta resistencia "pasiva" puede operar como lo ha subrayado Hurbon (1988), dentro del marco de los nuevos movimientos religiosos del Caribe, "por un trabajo secreto del sistema de símbolos y de imágenes, con el fin de producir una cultura del Caribe que sea irreductible a la cultura occidental"²³. Por un proceso de "legitimación o de rechazo de los núcleos simbólicos y de las imágenes tradicionales, los conversos se comprometen en un proceso de alejamiento de los valores dominantes"²⁴. No es, por eso, menos cierta la expresión importante de que la resistencia y el conformismo pasivo se encuentran, tal como lo ha demostrado Lalive d'Épinay, en la protección ofrecida por la sociedad religiosa sectaria al individuo encerrado en una contra-sociedad y en una cultura religiosa subalterna. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la comprensión del conformismo pasivo debe ampliarse discutiendo su relación con la cultura política y religiosa dominante, cambiado por un simbolismo corporativista, autoritario y anti-democrático que se encuentra idéntico en el seno de las sociedades religiosas "protestantes".

3. La cultura religiosa y política de los "protestantismos" latinoamericanos es autoritaria y vertical.

Los estudios manejados sobre las sociedades religiosas pentecostales han raramente retomado, de una manera explícita, las consideraciones de Lalive d'Épinay acerca del modelo religioso traspuesto de aquel de la hacienda y el papel del pastor-patrón. Si Lalive d'Épinay ha tratado de mostrar las características innovadoras del liderazgo (leadership) protestante que multiplica las posibilidades de asumir un poder contrario al caso de la hacienda, casi no ha hecho hincapié en los elementos de continuidad de las prácticas y valores reproducidos, intrínsecos a la cultura política religiosa tradicional y corporativa. Hoy, la mayor parte de las iglesias pentecostales tienen sus dirigentes que son jefes, propietarios, caciques y caudillos de un movimiento religioso creado por ellos mismos y transmitido de padre a hijo de acuerdo al modelo patrimonial y/o por nepotismo de reproducción. Tenemos así como, la gran iglesia pentecostal "Brasil para Cristo", afiliada al Consejo Mundial de Iglesias, se encuentra bajo el control absoluto de su fundador y desarrolla prácticas taumaturgicas típicas de los movimientos afro-brasileños, tal como lo ha demostrado Oro (1990). La Iglesia de la Luz del Mundo, fundada en 1934 por un trabajador agrícola emigrante (bracero) en Guadalajara, México, ha visto a su fundador convertirse progresivamente en un poderoso mesías, jefe indiscutible del movimiento utilizando el nombre de Aarón; a su muerte (1984), le sucedió su hijo con el nombre de Aarón Joaquín. El jefe de la sociedad pentecostal conocida bajo el nombre de **Los Israelitas**, en Perú, es mesiánico y se hace llamar "Gran Compilador Bíblico, el Gran y Unico Misionero General, Guía Espiritual, Profeta de Dios, Maestro de Maestros, Espíritu Santo y Cristo del Occidente"²⁵. Este mesianismo, típico de todas las grandes sociedades pentecostales, se reproducen en toda la escala de la jerarquía religiosa pentecostal y comienza al nivel de la congregación local en donde el pastor no solamente es propietario del templo y del terreno sobre el cual él ha consolidado su empresa religiosa, frecuentemente comenzada en la calle, pero en la que es el maestro absoluto. Como lo subraya Wright, entre los pentecostales Tobas "los dirigentes religiosos son reconocidos por su influencia sobre los

23. Pereira de Queiroz, 1968. Hurbon, 1987, p. 58.

24. Hurbon, 1987, p.60.

25. Granados, 1988, p. 95. Sobre la Iglesia de la Luz del Mundo, ver Ibarra Bellon, 1972. Acerca del papel autoritario del pastor ver también Stoll, 1990, pp. 110-111

otros miembros, influencia que se basa en poderes de origen sobrenatural -el contacto con la divinidad- y también sobre su prestigio social y económico²⁶. El llega a analizar con gran rigor las redes de reciprocidad y de redistribución que proceden de los dirigentes pentecostales para percibir cuántos de ellos actúan dentro de la lógica de la cultura política y religiosa corporativista tradicional y su diferencia con la cultura política del protestantismo latinoamericano del siglo XIX y de la primera mitad del s. XX.

La aculturación afecta por igual los protestantismos históricos que no solamente se han en parte "pentecostalizado", sino que también han asimilado la cultura política del liberalismo radical. Una tesis reciente (Carrasco, 1988) ha demostrado con fuerza los procesos de "episcopalización en los cuadros directivos bautistas latinoamericanos". Carrasco concluye que "las iglesias evangélicas bautistas se encuentran dirigidas por una élite de tendencia oligárquica que capitaliza un poder simbólico y una autoridad de tradición en función de una visibilidad institucional continua"²⁷. Esta aculturación de una de las sociedades protestantes más radicales, por su modelo congregacionalista y democrática de origen, es reveladora de una realidad que afecta, en gran parte, a las sociedades protestantes históricas, con la excepción del protestantismo de transplante del sur del continente. En cambio se encuentra ese mismo modelo autoritario centrado alrededor de un individuo fundador y patrón en el seno de la mayoría de los centros de estudios ecuménicos fundados con la ayuda económica del Consejo Mundial de Iglesias, casi por toda América Latina, durante los años 60 y 70²⁸. En estos casos precisos de empresas corporativas ecuménicas, el dinero recibido en abundancia permite asentar el control autoritario sobre los mecanismos de redistribución y de reciprocidad que refuerzan el poder absoluto del "patrón" ecuménico. Una sociología de este "ecumenismo práctico" queda aún por escribir, y por el momento se puede constatar con Carrasco que "la episcopalización de las iglesias evangélicas coloca a los dirigentes en una postura de notoriedad social"; y, agregaría, ellas se realizan según las normas de la cultura política corporativa dominante.

Es, en este sentido, que he desarrollado un análisis comparativo de los protestantismos populares de Nicaragua y de Guatemala (entre 1980 y 1984), y de sus ideologías de derecha o de izquierda, pero, al fin de cuenta, regidas igualmente por la misma lógica corporativista. He tratado de demostrar la unidad de los protestantismos urbanos de los dos países mencionados; las que entran en una relación de clientela privilegiada con un estado patrón, en el momento donde las tensiones entre la Iglesia católica y el Estado se acentuaban²⁹.

De este modo, está permitido adelantar que el conformismo pasivo, lejos de ser solamente un fenómeno de réplica consigo, constitutivo de la contra-sociedad religiosa; es,

26. Wright, 1988, p.74.

27. Carrasco, 1988, p. 231-232.

28. El dinero recibido de manera abundante por estos centros de estudios ecuménicos sostenidos por el Consejo Mundial de Iglesias ha permitido asegurar una autoridad corporativista y establecer relaciones de reciprocidad y de redistribución para aquellos que controlan el flujo financiero por los individuos fundadores y caciques es un elemento clave de la construcción de su poder. Para dar algunos ejemplos de centros fundados durante los años 1960 y 1970 y aún hoy bajo el control del cacique fundador se pueden citar entre numerosos otros, el Centro de Coordinación de Proyectos Ecuménicos (CECOPE) y el Centro Social Nacional de Comunicación Social (CENCOS) en la ciudad de México, o el Centro Antonio Valdivieso (CAV) en Managua, Nicaragua

29. Bastian, 1986. De manera interesante, no obstante. Stoll ha podido observar, por medio de un trabajo hecho en terreno, la situación guatemalteca en el triángulo Ixil 1985 donde ha observado que los indígenas protestantes que se volvieron hacia el régimen militar principalmente por una razón de sobrevivencia ante las amenazas de muerte, y que el crecimiento de las iglesias evangélicas no fue debido al financiamiento norteamericano si no que se debió especialmente a una consecuencia de la estrategia del Ejército de los Guerrilleros del Pueblo (EGP) poco coherente en su acción civil en este terreno. Ver Stoll 1990 pp 202-203

de hecho, un elemento clave de la dinámica corporativista de los protestantismos contemporáneos. Estos movimientos religiosos subalternos entran en negociaciones con el Estado; en la medida en que ellos pueden esperar un reforzamiento de su posición en el seno del campo religioso frente a la Iglesia católica detentora del monopolio. Esta negación opera según la misma lógica corporativista que la de la sociedad global. Es, por esta razón, que el liderazgo (leadership) pentecostal ha podido, en ciertos países del continente, durante estos 20 últimos años, afirmarse la clientela política de regímenes autoritarios en el sentido tradicional de mediador corporativista³⁰. En el Brasil, tanto Alves (1985) por los presbiterianos como Hoffnagel (1979) por las Asambleas de Dios, han demostrado que los dirigentes protestantes envalentonan a sus miembros para que voten por la dictadura militar en 1974, con el objetivo de obtener privilegios y empleos en la administración. Esta idea está sostenida también por Rolim (1985) quien observó que "los creyentes pentecostales son postulados como candidatos de un gran partido de gobierno con la idea de que este último disponga de los mayores medios para conceder favores y para responder a las reivindicaciones"³¹. Otro especialista del movimiento pentecostal brasileño ha expresado, en este mismo sentido, la permanencia de las mentalidades corporativista en el seno de los pentecostales de la región de Sao Paulo, constatando que "para los evangélicos, tener un representante en el Consejo Municipal significa "abrir espacio" a sus intereses específicos dentro de la administración pública, en particular, para obtener concesiones de terrenos, de transporte, etc..."³². Un pentecostal de la región de Río de Janeiro ha sintetizado con fuerza esta mentalidad política tradicional presente en el seno de los protestantismos latinoamericanos contemporáneos: "votar por el candidato del partido de gobierno, y de preferencia por evangélicos, es contar con un apoyo para nosotros"³³.

De manera general, se puede establecer hoy día la hipótesis que los protestantismos latinoamericanos no son más portadores de una cultura religiosa y política democrática, sino al contrario, han asimilado la cultura religiosa y política autoritaria y su desarrollo en la lógica de la negociación corporativa³⁴.

4. La vinculación de los "protestantismos" latinoamericanos y los protestantismos norteamericanos se encuentra infiltrada por intereses endógenos.

30. Esto se vio claramente en el contexto chileno de la dictadura del general Augusto Pinochet 1973 a 1990, y no es exclusivo de las sociedades pentecostales; un proceso similar se ha producido en Nicaragua y en Guatemala - ver Bastian, 1986; y lo mismo en Cuba donde el Consejo Ecueménico de Iglesias protestantes cubanas desempeñan un papel de mediador corporativista y de control ideológico de las bases protestantes en estrecha relación con la Oficina de Asuntos Religiosos del Estado Socialista.

31. Rolim, 1985.

32. Stoll, 1982, citado por Rolim, 1985, p. 246.

33. Stoll, 1982, citado por Rolim, 1985, p.246.

34. Es interesante notar que en Perú las elecciones presidenciales de abril y junio 1990 presentaron una connotación racial fuerte que se opuso al candidato de la derecha, blanco, y aquel de centro izquierda, de origen japonés, que la prensa describió como "el chinito" y donde su compañero de lista, candidato a la vice-presidencia, era un pastor protestante peruano. Parece que desde la partida la sorpresa electoral creada por Fujimori en la primera vuelta, donde obtuvo casi tantos votos como Vargas Llosa, se haya debido a la eficacia de los contactos "protestantes" para crear rápidamente una clientela política. Cf. James Brooke, "Se prevé una lucha entre las iglesias católicas y evangelista", en "Excelsior", México, 29 de abril de 1990, p. 2 y 22. Roque Félix, "Preocupan a la Iglesia los brotes racistas previos a la decisiva segunda ronda en Perú", y en "Excelsior". México, 12 de mayo de 1990, 2ª parte, Sección A, p. 1.

Nos queda un problema importante que dilucidar, y es de la articulación de los movimientos protestantes latinoamericanos con los protestantismos internacionales. Este es un terreno de investigación que aún se encuentra virgen, aparte de numerosos folletos, productos de la "teoría de la conspiración". Se puede abordar esta relación dentro de una perspectiva comparativa; partiendo, de la constatación que es el conjunto del campo religioso latinoamericano que se encuentra articulado en los intereses religiosos internacionales, es decir, tanto a la Iglesia católica como a los protestantismos y los nuevos movimientos religiosos. Es probable que los protestantismos, por parte de su sincretismo y de su posición subalterna en el seno del campo religioso, se encuentren bastante menos influidos que la Iglesia católica por los procesos de decisiones exógenas en el campo latinoamericano. Por otro lado, los trabajos antropológicos recientes han puesto suficientemente el acento sobre el carácter sincrético de los protestantismos rurales para permitir subrayar los límites de la articulación con los protestantismos internacionales. Esto, sin embargo, existe y merece ser analizado dentro del marco del estudio de las burocracias urbanas de las iglesias protestantes. Será necesario estudiar en particular el uso selectivo que se hace de la ayuda financiera protestante internacional, así como sus relaciones, en el sentido del reforzamiento de las estructuras corporativas de poder de las sociedades protestantes latinoamericanas, con la excepción de los protestantes de transplantes del "Cono Sur" y de algunos raros organismos continentales.

Igualmente un campo fecundo de investigaciones ha sido abierto por David Stoll (1982 y 1990) al abordar el análisis de instituciones de derecha religiosa norteamericana y de su apoyo político a los gobiernos norteamericanos en la región latinoamericana. Stoll desarma, con rigor, el apoyo y la articulación directa, así como la del Instituto de Lingüistas del Estado, al igual que a los predicadores de la Iglesia electrónica como a la CIA, dentro del marco de un anticomunismo primario que los lleva a sostener los regímenes militares de los años 60 y 70. Y es, necesario precisar, que esta derecha protestante norteamericana han sido los compañeros de "izquierda" con el Consejo Nacional de Iglesias de Cristo, organismo que reagrupa a la mayoría de las grandes denominaciones del establishment protestante que, por su parte, han simpatizado con los regímenes socialistas y las aperturas democráticas.

Sin duda alguna, el estudio reciente de Stoll (1990) es decisivo también por la minucia con la cual reconstruye la vinculación estrecha de las derechas protestantes norteamericanas y la política del Presidente Reagan en América Central como los límites efectivos de su impacto en los protestantismos latinoamericanos. En los tres casos estudiados (Guatemala, Nicaragua y Ecuador) constata la autonomía efectiva de las estrategias protestantes latinoamericanas frente a los misioneros³⁵. El mismo Oro (1990) en su estudio sobre la utilización de los medios de comunicación por parte de las iglesias pentecostales brasileñas, concluye que lejos de reproducir los modelos importados de la iglesia electrónica norteamericana, éstos recreaban, por intermedio de la radio o de la televisión, sincretismos y taumaturgias amplificadas por los medios de comunicación³⁶.

En otras palabras, los organismos protestantes internacionales al igual que las iniciativas religiosas de los misioneros independientes son cambiadas en sus informes de los protestantismos latinoamericanos, por la lógica propia de su campo religioso de origen; si es posible que puedan influir de manera relativa y dentro de ciertas coyunturas de los protestantismos latinoamericanos, esta influencia se produce siempre en función de selección operada por

35. Stoll, 1982 y 1990, pp. 86, 202-203 y 328

36. Oro, 1990 que se opone a la interpretación "conspiracionista" de Assman 1987

los dirigentes protestantes latinoamericanos en el sentido del reforzamiento de su autoridad religiosa tradicional y corporativista. De allí, a la vez, su influencia, en la medida en que esos organismos pueden reforzar el autoritarismo y su límite, no han podido poner un freno ni combatir los sincretismos. Probablemente, se encuentran en la misma situación asimétrica en que está la Iglesia católica internacional frente a los catolicismos latinoamericanos.

Conclusión

Si se tiene en cuenta la evolución global de los protestantismos latinoamericanos desde la segunda mitad del s. XIX hasta nuestros días, no se puede sino quedar sorprendido por los cambios sufridos en el curso de estos últimos treinta años. Globalmente, se puede afirmar que si los prottestantismos del s. XIX surgieron de la cultura política del liberalismo radical, democrático y promotor de una pedagogía de la voluntad individual, los protestantismos populares actuales provienen, por el contrario, de la cultura religiosa del catolicismo popular, corporativista y autoritario. Mientras que los primeros eran una religión de la escritura, de la educación, cívica y racional; los segundos, son de una religión de la palabrería, analfabeta y efervescente. Cuando unos eran portadores de las prácticas de inculcar los valores democráticos liberales, los otros, eran vehículos de los modelos de caciquismos y caudillismos de control de lo religioso y de lo social. El peso de los protestantismos populares y sectarios es tal, como modelo de expansión, que los mismos protestantismos históricos, hoy minoritarios, han, en gran parte, roto con su jerarquía liberal y se han aculturado a los valores corporativos adhiriendo a los proyectos políticos autoritarios (Alves, 1985). En este sentido, su estudio revela una sociología de las mutaciones religiosas (Bastide, 1970).

A grosso modo, ellos permiten afirmar que los protestantismos latinoamericanos, con la excepción de las iglesias de trasplante y de algunos organismos salidos de las iglesias históricas, son masivos; y, globalmente sincretismos. Y son, en este sentido, similares a otros movimientos religiosos nuevos, que no deberían ser abordados, sino que a partir de una perspectiva de análisis global del papel y de las funciones de los nuevos movimientos religiosos en el seno de las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Frente al catolicismo oficial estructurado, pertenecen a cierta nebulosa por una economía religiosa informal. Uno se encuentra con el derecho de preguntarse, junto con Reyes Novaes, si estos protestantismos populares caracterizados por un mesianismo y un milenarismo intrínsecos "no representan en cierta forma, dentro de una coyuntura histórica muy diferente, una redefinición histórica de los movimientos mesiánicos del s. XIX o de comienzos del s. XX y que no son viables actualmente"³⁷. Nuestra respuesta es que son, en gran parte, una renovación de la religión popular en el sentido de su artesanía, de la resistencia y de la elaboración de una nueva relación al modernismo impuesto desde el exterior por las élites gobernantes latinoamericanas. En este sentido, la sociología de los pentecostalismos debería tratar de abrir nuevas claves de lecturas y dejar de pensar únicamente en términos de sincretismo religioso, de fenómenos que desbordan ampliamente esta clave. Es indiscutible que los indígenas "pentecostales" no se limitaron a acercar dos cultos, como un análisis "religioso" lo ha dejado creer. Asociaron y fundaron en su práctica y en su visión de lo real, muchos sistemas de expresión de la identidad familiar y aldeana, en relación con el cuerpo,

37 Reyes Novaes, citada por Saint Martin, 1984, p. 113.

con la persona, con el medio ambiente, con la producción, con lo ancestral y con la imagen que merece ser ampliamente abordada. Algunos estudios recientes van en esa dirección. Así, por ejemplo, la tesis de Elisabeth Brusco (1986) sobre las vinculaciones entre "la adopción de la religión evangélica y la modificación del machismo en Colombia" abre una pista fecunda. El artículo de Cecilia L. Mariz (1990) sobre la incidencia de la conversión al pentecostalismo y la lucha contra el alcoholismo en los sectores populares brasileños, es otro ejemplo. Sería interesante analizar si el pentecostalismo no es precisamente algo más que un sincretismo, es decir, en el seno de las culturas populares, incentivo de una nueva relación con los cuerpos y las parejas, una imposición de una nueva concepción del sujeto, una revolución de las técnicas de comunicación. Esto es, ciertamente, un ángulo de investigación que puede permitir a una sociología cercana a la antropología de incentivo de una gestión innovadora.

Está de más y resultaría más útil que, en lugar de retomar una tipología de los movimientos mesiánicos y milenaristas y de añadir los pentecostalismos rurales y urbanos, modificar la perspectiva, dejando de lado el estudio de los movimientos en sí mismos, con el objeto de privilegiar algunos grandes problemas como: la flexibilidad de la tradición religiosa popular, la especificidad de la religión en el mundo no occidental, los mecanismos de control y de poder en el seno de las sociedades latinoamericanas, las modalidades del sincretismo y de la occidentalización.

Stoll (1990) en su último libro, provocadoramente, se pregunta si América Latina no se encuentra en camino de convertirse en protestante. Contra aquellos que han creído o han querido percibir, en los movimientos católicos de la Iglesia popular y en la teología de la liberación, un movimiento de reforma religiosa del continente, Stoll piensa que los protestantismos sectarios son, de hecho, la verdadera reforma en expansión. En primer lugar, es conveniente precisar que ni la Iglesia popular católica, ni la teología de la liberación corresponden a movimientos de la Reforma. Jean Meyer, en un libro reciente (1989) las ha situado correctamente dentro de la continuidad de los movimientos católicos intransigentes, portadores de una esperanza mesiánica y de un reino de Dios en la tierra, totalmente opuesta a la reforma protestante secularizadora y portadora del modernismo. Como los "cristeros" mejicanos de ayer, los sacerdotes guerrilleros han pensado que el catolicismo y la revolución socialista formarán una sociedad católica revolucionaria. En segundo lugar, los nuevos movimientos religiosos, lo mismo que los protestantismos sectarios latinoamericanos, no tienen ninguna relación con la Reforma religiosa; y menos aún, con la reforma política y social. Son mucho más las estrategias de adaptación y de resistencia que se han tejido por los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas, reforzando la autonomía de la cultura religiosa popular autoritaria y corporativista.

Así es que antes de hablar de la Reforma, tan rápidamente como lo hace Stoll, sería necesario tener en cuenta la ambigüedad fundamental y constitutiva de las sociedades latinoamericanas contemporáneas. En los términos de González Pedrero (1990) sería la siguiente: "La condenación que pesa sobre los hombres de nuestros tiempos (en América Latina)... no es más que la de ser católicos en una situación en que se les podría motejar de protestantismos secularizados ¿es ésta, la situación efectiva del mundo actual? Es en la que se sitúa la problemática de lo que le ha ocurrido al hombre latinoamericano, nacido a la vida y a la historia del catolicismo español -que aunque había llegado antes de la Contrarreforma es depurado por su influencia- y que, sin embargo, se debe comportar de un punto de vista social, político y económico en el seno de una sociedad, de una política y de una economía que les han sido dadas desde el protestantismo secularizado, que no es aquel de su origen. ¿No se

explica así la división permanente, la doble vida, la hipocresía, este horror a hacer como, similar, de estar de acuerdo con la lógica de la sociedad industrial, con los valores políticos modernos y con la economía neoliberal contemporánea, mientras que, en realidad, éstas no corresponden al mundo en el que hemos nacido y a los valores en que hemos sido formados?"³⁸.

Es a partir de este problema fundamental y constitutivo de una modernidad ambigua en América Latina que conviene, antes de considerar los protestantismos populares como los movimientos de reforma religiosa, enfocar el problema de la relación con el modernismo democrático en el continente. Como lo hemos mostrado ampliamente (Bastian 1989 y 1990), los protestantismos históricos fueron los portadores de este modernismo democrático; y, por ello, estuvieron presente en las grandes luchas políticas tradicionales. Trataron de ser reconocidos como la cultura religiosa del modernismo sin llegar a aventajar, a pesar de eso, los residuos del liberalismo radical. Por el contrario, los protestantismos populares actuales, en expansión constante, parecen haber asimilado la cultura política y religiosa de la represión (Alves, 1985)³⁹. Es en esta relación con la cultura religiosa y política tradicional, pre-moderna, que se necesita, pues, comprender la mutación global de los protestantismos latinoamericanos. De protestatarios, los protestantismos han llegado a convertirse, fundamentalmente, en testificadores, siendo, en cierta forma, la expresión religiosa del desgarramiento del hombre latinoamericano frente al modernismo impuesto pero no asumido. En esta línea de interpretación, uno se puede preguntar, si aún es posible hablar de protestantismos, es decir, de movimientos de reforma religiosa, intelectual y moral, o sí, mayormente serían la expresión de una nueva modalidad de la cultura popular religiosa latinoamericana en el sentido de la adaptación y de un reforzamiento de los mecanismos tradicionales de control social. En la medida, donde el "principio protestante" se encuentra vaciado en estos "protestantismos populares", constituyen mucho menos la expresión de un protestantismo *sui generis*, que de un conjunto de nuevos movimientos religiosos no católicos romanos, tanto eclécticos y diversificados que han sido y que continúan siendo la religión popular autónoma de una gran parte de las masas.⁴⁰

Finalmente, se puede preguntar si la diferenciación acelerada del campo religioso latinoamericano y su atomización en ciertas sociedades religiosas, también autoritarias, (tanto las unas como las otras), van en el sentido del reforzamiento de la autonomía de la sociedad civil, condición de la formación de una opinión pública independiente, y, por consecuencia, de prácticas democráticas. Como ha escrito Touraine, "no pueden existir instituciones representables, si no existen más arriba los actores sociales representables. La democratización no puede ser definida como el paso del caos a la libertad o de la masa al gobierno. Supone la organización previa de demandas sociales y la autonomía de acción de asociaciones, de sindicatos o de otros grupos de intereses. Supone, también, que se forme un debate anterior a aquel que se forma en las instituciones políticas, debate en donde el espacio es la opinión pública. Si ella está dominada por el enfrentamiento de los partidos, la democracia carece de base"⁴¹. Mientras, los protestantismos latinoamericanos del s. XIX, eran sociedad de ideas,

38. González Pedrero, 1990, p. 23. Ver también Paz, 1959.

39. Para un desarrollo de esta idea ver Bastian, 1990a, pp. 261-273.

40. En este sentido el movimiento pentecostal chileno naciente fue captado por la prensa liberal como "una ceremonia de indios". Cf. Bastian 1990 a, pp. 153-154. Le Bot, 1987, p.115, observa que el "pentecostalismo guatemalteco ha surgido del seno mismo de la sociedad indígena".

41. Touraine, 1988, p. 447.

fueron precisamente el instrumento ultraminoritario de conformación de una opinión pública a través de los debates y la reivindicación del libre arbitrio. Los "protestantismos" populares actuales, verticales y autoritarios, son en su mayoría, el relevo del control social vertical de una sociedad bloqueada por la tensión constitutiva entre el país real y el país legal, en la evolución hacia un modernismo liberal y democrático. Hoy la transformación de las sociedades latinoamericanas parece estar detenida, como lo anota Touraine. En los años 60 y 70 habían triunfado los regímenes militares y los años 80 y 90 parecieron anunciar, por sobretodo, un retorno a los popularismos neo-corporativistas que, en el ejemplo mejicano, no vacila en apoyarse en la Iglesia Católica para mantener su hegemonía. En tal contexto, los "protestantismos" populares y milenaristas parecen ser, esencialmente, portadores de un proyecto de restauración de reforma religiosa y social. Como también lo ha recalcado Touraine, las sociedades latinoamericanas "continúan siendo, obstinadamente dualistas. Por una parte, tienen el mundo de la palabra, es decir, de la participación, que ella no solamente pertenece al sector rico sino también al de la clase media y alcanza una gran parte a la clase obrera; por otra parte, tiene el mundo de la sangre que es el de la pobreza y de la represión". En este mundo dual, los "protestantismos" populares, surgirían del mundo de la sangre y no serían más que un enorme esfuerzo para pasar al de la palabra. El límite de tal proyecto es que él se acompaña según la lógica del mundo de la palabra, es decir, de modelos corporativistas de control de lo social.

Tradujo del francés: Eugenio Araya

BIBLIOGRAFIA

- Alves, Rubem**, *Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study*, Mariknoll, N.Y., Orbis Book, 1985. 1ª. ed. en portugués, 1979.
- Assman, Hugo**, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, San José Costa Rica, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Bastian, Jean-Pierre**, "Para una aproximación teórica del fenómeno protestante en América Central", en *Cristianismo y Sociedad*, 1985, N°85, pp. 61-68.
- Bastian, Jean-Pierre**, "Dissidence religieuse dans le milieu rural mexicain", en *Social Compass*, XXXII/2-3, 1985, pp.245-260.
- Bastian, Jean-Pierre**, "Protestantismo popular y política en Guatemala y Nicaragua", en *Revista Mexicana de Sociología*, XLVIII/3, 1986, pp.181-199.
- Bastian, Jean-Pierre**, "El paradigma de 1789, sociedades de ideas y revolución mexicana", en *Historia Mexicana*, XXXVIII/1, 1988, N° 149. pp. 79-110.
- Bastian, Jean-Pierre**, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México, 1989.
- Bastian, Jean-Pierre**, *Historia del protestantismos en América Latina*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1990 (a).
- Bastian, Jean-Pierre**, (editeur), *Protestantes, liberales y francmasones; sociedades de ideas y modernidad en América Latina, Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica-CEHILA, 1990

- Bastide, Roger**, "Sociologie des mutations religieuses", in Georges BALANDIER *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970, pp. 157-168.
- Bastide, Roger**, "Contributions a une sociologie des religions en Amérique Latine", en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1973, N° 85, pp. 139-150.
- Carrasco, Pedro Enrique**, Los cuadros dirigentes bautistas latinoamericanos, entre la creencia y el poder; estudio sociológico de un proceso de episcopalización en una sociedad religiosa congregacionalista en América Latina. Tesis de Doctorado en Teología Protestante, Centro de Sociología del Protestantismo, Université de Strasbourg, diciembre 1988. 358 págs. más 75 págs. de anexos.
- Casagrande, Joseph, B.**, "Religious Conversion and Social Change in an Indian Community of Highland Ecuador", en *Amerikanische Studien*, ed. Roswith Hartmann et Udo Oberem, Sankt Agustin, Alemania Federal, Anthropos Institut, 1978, pp. 105-111.
- Chaunu, Pierre**, "Pour une sociologie du protestantisme latino- américain", en *Cahiers de Sociologie Economique* (Le Havre), mayo 1965, N° 12, pp. 5-18.
- Curry, Donald Edward**, "Lusiada: An Anthropological Study of the Growth of Protestantism in Brazil", Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Columbia, Nueva York. 1968.
- Curry, Donald Edward**, "Messianism and Protestantism in Brazil's Sertao", en *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*. XIII/3, 1970, pp. 416-438.
- Fajardo, Andrés**, "From the Volcano: Protestant Conversion Among the Ixil Maya of Highland Guatemala", Harvard College, Bachelor of Arts Honor Essay, 1987.
- Foerster, Rolf G.**, "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche contemporánea", en *América Indígena*, XLVIII/ 4, 1988, pp. 773-789.
- Garma Navarro, Carlos**, *El protestantismo en la Sierra norte de Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Garma Navarro, Carlos**, "Liderazgo, mensaje religioso y contexto social", en *Cristianismo y Sociedad*, XXVI, 1988, N° 95, pp. 89- 100.
- Garrard Burnett, Virginia**, "Protestantism in Rural Guatemala, 1872-1954", in *Latin America Research Review*, XXIV/2, 1989, pp. 127-142.
- González Pedrero, Enrique**, "Reflexiones barrocas", en *Vuelta*, (México), XIV, mayo 1990, N° 162, pp. 22-27.
- Granados, Manuel Jesús**, "Los Israelitas", en *Socialismo y Participación*, (Lima), marzo 1988, N° 41, pp. 95-105.
- Gruzinski, Serge, et Carmen Bernand**, *De l'idolatrie, une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.
- Gueiros Vieira, David**, *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questao religiosa no Brasil*, Brasília, Editora Universidad de Brasilia, 1980.
- Halperin Donghi, Tulio**, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Hurbon, Laennec**, "Nuevos movimientos religiosos en el Caribe", en *Cristianismo y Sociedad*, XXV/3, 1986, N° 93, pp. 37-64. Versión inglesa en *New Religious Movement and Rapid Social Change*, James A. Beckford Edit., Londres, Sage/Unesco, 1986.

- Ibarra Belon, Araceli**, La Hermosa Provincia, nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara, México, Tesis de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara, México, 1972, 64 p.
- Kohut, Karly Albert Meyers**, editores, *Religiosidad popular en América Latina*. Frankfurt. Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1988.
- Lafaye, Jacques**, *Quetzacoatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, 1974.
- Lalive d'Epinau, Christian**, *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968; versión inglesa, de la Lutterworth, Londres, 1969.
- Lalive d'Epinau, Christian**, *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris, Mouton, 1975.
- Lebot, Ivon**, "Cent ans de protestantisme au Guatemala, notes et études documentaire", en *La documentation française*, Paris, 1987, N° 4850, pp. 109-119.
- Mariz, Cecilia L.**, "Pentecostalismo y alcoholismo entre los pobres del Brasil" en *Cristianismo y Sociedad*, XXVIII/3, 1990.
- Mansilla, H.C.F.**, "La herencia ibérica y la persistencia del autoritarismo en América Latina". en *Cristianismo y Sociedad*, XXVII / 2, 1989, N° 100, pp. 81-94.
- Martínez, Abelino**, *Las sectas en Nicaragua, oferta y demanda de salvación*, San José Costa Rica, Ediciones Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989.
- Meyer, Jean**, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Ediciones Vuelta, 1989.
- Miller, Elmer S.**, *Los Tobas argentinos, armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI editores, 1979.
- Muratorio, Blanca**, "Protestantism and Capitalism Revisited in the Rural Highlands of Ecuador", en *The Journal of Peasant Studies*, 1980, N° 8, pp. 37-61.
- Muratorio, Blanca**, "Protestantism, Ethnicity and Class in Chimborazo", en *cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Norman E. Whitten Jr. editores, 1981, Urbana, University of Illinois Press, pp. 506-534.
- Oro, Ari Pedro**, "Religiones pentecostales y medios masivos de comunicación en Brasil", en *Cristianismo y Sociedad*, XVIII / 3, 1990.
- Paz, Octavio**, *El Laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Parker Gumucio, Christian**, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, Louvain, Université Catholique de Louvain, 1986.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura**, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI, 1968. Versión francesa.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura**, "Evolucão religiosa e criação: os cultos sincréticos brasileiros", en *Cristianismo y Sociedad*, XXV, 1986, N° 88, pp. 7-26.
- Pietschmann, Horst**, *Staat und Staatliche am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*. Münster. Aschendorff. 1980; versión española. Fondo de Cultura Económica. México. 1989

- Ramos, Marcos Antonio, *Panorama del protestantismo en Cuba*, Miami, Editorial Caribe, 1987.
- Rappaport, Joanne, "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia", en *América Indígena*, XLIV/1, 1984, pp. 111-127.
- Reyes Novaes, Regina, *Os Escolhidos de Deus; pentecostais, trabalhadores e cidadania, Cader-nos do ISER*, Nº 19, Rio de Janeiro, 1985.
- Rodriguez Brandao, Carlos, *Os deuses do povo; un estudo sobre a religiao popular*, Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- Rodriguez Brandao, Carlos, "Creencia e identidad. campo religioso y cambio cultural", en *Cristianismo y Sociedad*, XXV/3, 1987, Nº 93, pp. 65-106.
- Rodríguez, Jaime E., *El nacimiento de Hispanoamérica, Vicente Rocafuerte y el hispanoameri-canismo, 1808-1832*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Rolim, Francisco C., *Pentecostais no Brazil, uma interpretacao socio-religiosa*, Petropolis, Editora Vozes, 1985.
- Saint Martin, Monique de, "Quelques questions a propos du pentecotisme au Brésil", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, junio 1984, Nºs . 52 / 53, pp. 111-114.
- Samandu, Luís, "El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces religiosas populares", en *Pa-sos*, San José Costa Rica, Mayo-junio, 1988, Nº 17, pp. 1-10.
- Samandu, Luís, "Los pentecostalismo en América Central", en *Aportes*, San José Costa Rica, junio 1989.
- Santamaría, Daniel J., "Pentecostalismo e identidad étnica", en *Cristianismo y Sociedad*, XXVIII/3, 1990, Nº 105.
- Santana, Roberto, "El caso de Ecuarunari", en *Nariz del Diablo*, Quito, Ecuador, CIESE, 1981, Nº 2, pp. 30-38.
- Santana, Roberto, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, Quito, Ecuador, Centro Andino de Acción Popular, 1983.
- Stoll, David, "¿Con qué derecho adoctrinan a nuestros indígenas? La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano", en *América Indígena*, XLIV/1, 1984, pp. 9-24.
- Stoll, David, *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*, Londres, Zed Press, 1982.
- Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press.
- Touraine, Alain, *La parole et le sang. politique et société en Amérique Latine*, Paris, Odile ja-cob, 1988.
- Westmeier, Karl-Wilhelm, "The Enthusiastic Protestants of Bogotá, Colombia" en *Internatio-nal Review of Mission*, Ginebra, enero, 1986, pp. 13-24.
- Willems, Emile, *Followers of the New Faith*, Nashville, Tenn., Vanderbilt University Press, 1967.

Wright, Pablo G., "Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino", en *Scripta Antropológica*, Buenos Aires, Vol. VII, 1983, pp. 73-84.

Wright, Pablo G., "Quelques formes du chamanisme Toba", en *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, Ginebra, 1984, N° 48, pp. 29-35.

Wright, Pablo G., "Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea", en *Cristianismo y Sociedad*, XXVI/1, 1988, N° 95, pp. 71-88.

FE Y CULTURA: LA PRESENCIA EVANGELICA EN CHILE

Arturo Chacón H.

Desde la perspectiva de la cultura, lo evangélico-protestante ha estado presente en estos 500 años a través de su negación. La Iglesia de la Contrarreforma que se establece en hispanoamérica lo hace sobre la base de negar lo que la Reforma ha realizado en Europa. Esto da un sello distintivo a la cultura que se desarrolla en este continente, caracterizada por una fuerte dosis de rechazo al mundo moderno y a su expresión religiosa afín, a la Reforma. Esta propuesta ayudará a esclarecer las características culturales de nuestra sociedad y a examinar la inserción de lo evangélico-protestante en la historia de Chile, a partir de la República.

La relación entre fe y cultura ha motivado una constante tensión en la historia del cristianismo. "La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven" (Hebreos 11:1; Biblia de Jerusalén). Esta visión bíblica ha acompañado a los cristianos por dos milenios y nos ha obligado, una y otra vez, a replantearnos la relación con lo que la misma Biblia llama "el mundo". En los términos actuales, este "mundo" bíblico se define en la cultura, entendida ésta, como lo que a través de la historia, el ser humano ha ido estableciendo como el marco de referencia cotidiano. El lenguaje, hábitos, ideas, creencias, costumbres, procesos técnicos, artefactos hechos y valores serían, entre otros, los componentes de lo que llamamos cultura. Prácticamente es todo lo que realizamos produciendo y reproduciendo diariamente todos y cada uno de sus componentes, logrando así establecer su permanencia en tiempo y espacio. La fe es una dádiva de Dios a los seres humanos y la cultura es un producto social de lo humano. Ambas se encuentran en el quehacer histórico; transformando así, a la historia en una tarea y no en un mero escenario. Donde este encuentro se hace más evidente es en la persona de Jesús de Nazareth; a quien por fe, los cristianos confesamos como el Cristo.

Esta confesión de fe entra en comunicación con la cultura creando diferentes tipos de relación con ésta. Los tipos extremos son: el Cristo contra la cultura y el Cristo de la cultura. Entre éstos se dan a lo menos tres tipos intermedios¹. Los comentaremos, brevemente, con el objeto de examinar las variantes que se han dado y se dan en nuestra situación.

1. **El Cristo contra la cultura:** Aquí se rechaza la cultura en lo que tiene de temporalidad y pluralismo; y, los cristianos se dedican enteramente a Cristo y a su evangelio, lo que, en este caso, se confunde con la Iglesia. La Iglesia frente al Imperio antes de Constantino,

Arturo Chacón Herrera, sociólogo. Profesor del Área de Teología Práctica y Correlación; Coordinador del Programa de Extensión y Decano de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

1 Niebuhr, H. Richard, *Christ and culture*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1951. (Aunque esta tipología se desarrolla desde una perspectiva que refleja la historia de la Iglesia en Europa y E.E.U.U. es útil para los efectos comparativos)

las órdenes monásticas y otras serían ejemplo de este tipo. Hoy, los movimientos de carácter sectario, que obligan a sus adherentes a "abandonar el mundo" y vivir separado de éste, constituirían otro ejemplo. Su resultante es que la devoción y entrega total llega a crear una situación en que el compromiso, es estrictamente personal, y produce resultados no buscados dado el carácter social de lo humano. Los monjes y los puritanos son ejemplos de cómo esta postura contribuye a crear una cultura nueva.

2. **El Cristo de la cultura:** Aquí hay un acomodo a la cultura circundante. Se confunde la fe con lo "mejor" de esta cultura, dándole al evangelio el papel de realizador máximo de esa cultura e induciéndola a su cumplimiento y expresión perfecta. La pérdida de identidad y trascendencia de esta postura lleva a identificar el evangelio con una cultura determinada como, por ejemplo, el Occidente cristiano; o, con un sesgo importante de ésta, como la democracia. Lo rescatable de tal posición es que la cultura es tomada con seriedad y que el evangelio, es para el mundo y no para un grupo.

3. Variantes intermedias:

a) **El Cristo por encima de la cultura:** La fe y la cultura corren por líneas paralelas yuxtapuestas que se unifican en un solo sistema, con diferencias de grado entre la una y la otra. Se afirman ambas, la fe y la cultura, en sus ámbitos y relaciones recíprocas, reconocen la tensión existente entre ellas y se combinan en un sistema de pensamiento y acción con distintos elementos. El ejemplo alude, preferentemente, al sistema creado por Tomás de Aquino.

b) **El Cristo y la cultura, en una tensión paradójica:** En ella, se reconocen ambas realidades, fe y cultura, las que no pueden reconciliarse ni combinarse. Se acepta vivir por gracia, por la fe, en un mundo pecador que se considera sostenido por el Señor porque, de otra manera, no podría subsistir. Pablo y Lutero ejemplifican este tipo.

c) **El Cristo, transformador de la cultura:** Los exponentes de este tipo sostienen, con gran seguridad, que el Creador está activo hoy y que lo humano está mal dirigido (así se entiende su "corrupción" por el pecado). En efecto, hay una interacción transformadora de Dios con lo humano que lo re-orienta hacia la plenitud de la vida. Lo eterno está "aquí" y "no allá". Agustín, Calvino, Wesley, son ejemplos de este tipo.

La complejidad del análisis histórico guiado por esta tipología es evidente; por lo que sólo lo tomamos como sugerencia para este trabajo y otros futuros. Se da el caso, además, de que el material histórico está en proceso de recogerse aún, lo que hace la labor más dificultosa.

Sin embargo, se puede apreciar que en el caso que nos ocupa, la tipología podría ser cambiada y ofrecer la posibilidad de nuevos tipos o recombinación de ellos. Los dos tipos polares ofrecen la posibilidad de examinar el desarrollo de la implantación del cristianismo tanto en su versión católico-romana como evangélica-protestante. Se puede decir, que el impulso inicial se da por el tipo de Cristo contra la cultura. La iglesia de la Contrarreforma que monopoliza en sus inicios el campo religioso, en esta parte del mundo, posee las características de rechazo a la temporalidad y pluralidad de la cultura que empiezan a surgir en el mundo moderno. No se puede negar, el celo misionero de esta iglesia y su oposición a ese mundo que surgía, como también a las expresiones religiosas, que se hallaban presentes en esta parte del mundo. No se trata de revivir la llamada "leyenda negra" sino más bien se procura entender lo que ha acontecido en nuestro devenir histórico

Este primer impulso de rechazo lleva, a su vez, al polo opuesto en que la fe y la cultura se fueron fusionando en una concepción religiosa-cultural que se ha llamado la Iglesia de la Contrarreforma, la que se asienta en esta parte del mundo a partir del Siglo XVI, con posterioridad al Concilio de Trento (1545-1563). Esta Iglesia se caracterizó por su énfasis en ciertas prácticas y creencias que impusieron su sello a lo que hoy llamamos expresiones de lo religioso popular: los peregrinos y las mandas, las procesiones a los santos, el uso del rosario en la oración, la creencia en la intervención santoral y una devoción mariana que pasa casi a ser central en la expresión de la fe. Esta concepción de la fe se fusiona con la cultura y da a aquélla, una visión sesgada de lo cristiano tradicional.²

Es, en este contexto, que surge, en el tiempo de la República, la presencia visible de lo evangélico-protestante en nuestra sociedad. Trescientos años de cristianismo anterior, en la forma ya descrita, contribuyeron a hacer del rito, el factor central de la vivencia religiosa. Se refuerza así una visión cultural que tiende a desconfiar de lo diferente, lo que es distinto, especialmente si no puede ser incorporado o asimilado en el rito. La lenta introducción del mundo moderno en esta parte del mundo, se ha encontrado con esta resistencia que la creencia le impone. De allí que ha tenido cuidado de no irrumpir sin consideración a este factor social.³ Ritos de reemplazo o supletorios que facilitarían la introducción del mundo moderno han sido difícilmente aceptados. Esto a su vez, ha impedido la introducción y luego la extensión, de la racionalidad del mundo moderno. Se ha aceptado el producto de esta racionalidad en gran medida, pero no la racionalidad misma. Es a este nivel que se da la fascinación por lo importado, pero no por lo que lo produce.

Lo evangélico-protestante llega envuelto en el manto de lo moderno y se puede afirmar que existía un proyecto de modernización en el movimiento misionero. Su contribución a la educación, especialmente en el plano técnico y la preparación de mandos medios, manifiestan, en forma clara, este proyecto. Sin embargo, éste viene impulsado y alimentado por las corrientes disidentes del mundo evangélico-protestante: bautista, metodistas, congregacionistas. Disidentes del mundo evangélico-protestante de Europa, se trasladan al continente americano, donde se desarrollan no como iglesias, sino como denominaciones en los E.E.U.U. Aquí adquieren fuerza y dinamismo y los identifica con un celo transformador del mundo circundante. Mucha cuestión se ha hecho del "destino manifiesto" que impulsó a las misiones de E.E.U.U. hacia el resto del continente americano. En verdad, existió un celo por extender la cultura del norte al resto del mundo. "Aparte de consideraciones políticas y comerciales, sin embargo, las misiones de E.E.U.U. mantuvieron un interés considerable en extender la cultura norteamericana. A menudo, esto fue más implícito que explícito. El énfasis en la eficiencia y los métodos comerciales, por ejemplo, fue simplemente asumido en el trabajo misionero y necesariamente conllevó una influencia en la dirección de la racionalidad y modernización del estilo de vida de otros países. Los métodos de trabajo agrícola en las misiones de desarrollo agrícola o de obra médica en las bien provistas misiones de salud, tuvieron un cierto carácter secularizador, que fue también asumido y que inevitablemente tuvo lo que puede llamarse un impacto secularizante en las sociedades más religiosas que confrontaron los misioneros. El individualismo inherente en la manera que presentaban su fe y el lla-

2. Araya, Eugenio, *Los evangélicos, la política y el mundo*, C.T.E., Santiago, Chile, 1990.

3. Morandé, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina*, Cuaderno del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984. (El desarrollo del sacrificio ritual y su vinculación con la modernidad (en nuestro caso el desarrollismo) que este autor realiza, es muy sugerente en términos de una caracterización de nuestra cultura).

mado a conversiones individuales también implicó una transformación cultural donde quiera que fueron.⁴

Estas consideraciones han sido percibidas especialmente a partir de una perspectiva política. Es frecuente, todavía, encontrar expresiones que califican al mundo evangélico-protestante como intento destructivo de la cultura nuestra por parte de los E.E.U.U. Hay aquí una reacción que refleja el rechazo perenne, que la Contrarreforma hizo al mundo de la fe, y que rescató la Reforma. Ha sido difícil encontrar una discusión que no esté teñida por esta percepción política de dominación, aparente o real. Por otro lado, la vieja polémica que caricaturizaba los aportes sociológicos de Max Weber al estudio de los aportes de la Reforma, planteaban que el atraso de los países donde predominaba el catolicismo-romano se debía a su adherencia religiosa y que el progreso de los países donde predominaba lo evangélico-protestante se debía a la misma razón.

Esta caracterización tan general no permitía apreciar la realidad de la situación que a nosotros nos tocaba vivir históricamente.

La llegada de las misiones evangélico-protestantes a esta parte del mundo se realizó en un contexto cultural de respuesta al catolicismo de la Contrarreforma; el cual, se había instalado al nivel del Estado y que desde allí había impuesto una forma religiosa. Se exigía que ciertas formas sociales fueran cumplidas por todos; de esta manera, intentó reproducir el tipo de sociedad que se había instaurado. Con la República llegan, en forma ya más explícita, los primeros balbuceos de la filosofía moderna de la Ilustración. Esta viene, especialmente, revestida de su versión francesa con un fuerte positivismo comtiano. El intento es de secularizar los contenidos de la vida social buscando desplazar del Estado la presencia de la Iglesia. Sin embargo, este proyecto no pudo llevar a cabo una secularización profunda en la cultura por haber canalizado lo mejor de sus energías a la lucha política. Las misiones evangélico-protestantes se incorporan aquí con su proyecto evangelístico-educacional. Su impacto fue limitado no sólo por las restricciones que se le imponían por parte del Estado sino porque la sociedad no fue capaz de realizar los cambios socio-económicos que le habrían permitido trabajar en un contexto más favorable. El cambio cultural que no se realizó, fue el de no haber abandonado una mentalidad que ponía trabas al desarrollo personal. La centralidad de la persona humana, individualmente considerada como valiosa para Dios, significó el meollo de la prédica y práctica evangélico-protestante de fines del Siglo XVIII y hasta la primera mitad del Siglo XIX. Su correlato, la salvación individual por la fe, hizo que el individuo que valía poco ahora valga más. Es este individuo, el que será el artífice de una nueva sociedad.

El progreso considerado como la utopía de la época tenía su contrapartida en la búsqueda del igualitarismo y el perfeccionamiento del individuo.⁵ Este proceso cultural no se pudo realizar en nuestra sociedad por lo que el desarrollo del capitalismo liberal siempre vio limitadas sus posibilidades de realización.

En el mundo evangélico-protestante que se instauraba en nuestra sociedad, la resultante fue el desarrollo de una ética negativa, de refutación a la circundante, pero que sería incapaz

4 Forman, Charles W., "The Americans" en "Evangelization and civilization", *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 6, Nº2, April 1982, p. 55.

5 Mendonca, Antonio G., "A Bíblia cativa, Cristo no céu e a Igreja ausente" en *A maioridade da Teologia da Libertação*, Estudos da religião 6, Año IV, Abril 1989. (Aunque el aporte de este autor se hace a partir de la experiencia brasileña, hemos tomado de él lo que consideramos contribuye a nuestra perspectiva)

de ofrecer una ética positiva. La traducción de esta ética en un listado de lo que **no** debía hacerse no dio paso, ni lugar, a una ética que estableciera lo que **si** debía hacerse. Objetivamente, malgrado el proyecto utópico de progreso, no hubo espacio para el desarrollo de alternativas ético-culturales. La frustración de no haber accedido completamente esta sociedad al mundo moderno ni a la secularización, hace que la inserción cultural de lo evangélico-protestante sea marginal a las consideraciones de la época. No hay duda de que fue un buen aliado de las fuerzas liberales que intentaron realizar este proyecto, acompañando su suerte en el desarrollo social del Siglo XIX y principios del XX.

La situación actual parece indicar de que soplan otros vientos. El crecimiento impresionante, desde el punto de vista numérico, de la presencia evangélico-protestante en los últimos cincuenta años, y lo que parece ser la resultante de los acontecimientos políticos de los últimos años, en que lo moderno y su racionalidad, bajo la impronta del pragmatismo, imponen su realidad. Lo cual, nos lleva a decir que estamos frente a una nueva posibilidad de la relación fe y cultura.

Dejo al margen de esta presentación, en este punto, la contribución que ha producido, en esta dirección, la teología latinoamericana en los círculos católico-romanos. Basta decir que, en gran medida, refleja una contribución a la reforma que la relación fe y cultura estaba necesitando en esta parte del mundo. Por lo que respecta al mundo evangélico-protestante, su participación en el desarrollo de esta teología latinoamericana está produciendo una nueva comprensión de lo que significa su participación en dar la atestación que requieren las nuevas circunstancias.

Como el testimonio es acerca de Jesús de Nazareth, el Cristo, se retoman aquí algunas consideraciones que al respecto elabora un perceptivo teólogo y misionero y que hiciera hace algunos años. Juan A. Mackay escribió lo que consideramos un clásico en relación al tema que nos preocupa, **El otro Cristo español**.⁶ En este texto, plantea que la comprobación evangélico-protestante no es importar una forma exótica y ajena a esta parte del mundo sino contribuir a desenterrar el otro Cristo español, que ha permanecido en su sepulcro por siglos: el Cristo que amaron los grandes místicos españoles; y que, esporádicamente, ha aparecido en la cultura presente. No haremos cuestión de la influencia que Miguel de Unamuno o Francisco Giner tuvieron en este pensador ya que no es el punto en discusión. Más bien vale el esfuerzo que él hizo al percibir que la figura de Cristo que describe es la que todavía vemos en estas latitudes. Imagen lastimada, lívida, exangüe y exámine. Un Cristo retorcido que lucha con la muerte y un Cristo que yace habiendo sucumbido a ella. Es la víctima trágica, el centro de un culto y de una cultura de la muerte. A esto se contraponen, una pasión por la vida y la inmortalidad carnales, no regenerada sino simplemente vivida.

La contrapartida a esta visión que Mackay tiene del Cristo español que objetivamente vemos en la práctica extendida, está en la imagen que el mundo evangélico-protestante misionero trajo a estas tierras: Su origen ya mencionado, colocaba en su testimonio el encuentro con un Cristo crucificado y solitario. Un Cristo que apela al sentido de culpa ya que está allí por causa nuestra (nuestro pecado). Lo cual nos motiva para arrepentirnos y convertirnos al Señor. Pero aquí está la relación con el Cristo español: Se valoriza al Cristo muerto y, luego al convertirse, al Cristo que está en los cielos. Tanto el Cristo español de la Contrarreforma como el evangélico-protestante, dejan de lado a Jesús de Nazareth, el Cristo de los evangelios; y, lo central de la fe, al Cristo resucitado (I. Corintios 15:14). El Cristo que vivió

6 Mackay, Juan A., *El otro Cristo español*, CUP y Editorial La Aurora, México, Buenos Aires, 1933, 1952.

una vida de lucha contra la hipocresía, la opresión y el pecado y que fue muerto por causa de esta disputa. Su resurrección apunta a la nueva tierra y la nueva vida que se nos ofrece y queda fuera de la perspectiva de la fe como se ha reproducido hasta tiempos recientes. No estamos aquí argumentando acerca de la corrección de las cristologías expuestas, sólo nos limitamos a constatarlas y recabar los resultados culturales que producen y han producido. Es indudable que una cultura que incorpora la fe basada en la resurrección de Jesús de Nazareth, el Cristo, rescata el sentido de trascendencia en la forma en que Dios rompe las pretensiones humanas de cerrar el camino de la vida al prójimo. De la derrota se pasa a la victoria, de la impotencia a lo fecundo, de la irresponsabilidad a la responsabilidad, de la muerte sin sentido a la muerte con significación, de la ausencia de Dios a un Dios que está presente y cercano.

La fe y la cultura, en términos de esta cristología, establecen una nueva relación y una mejor comprensión. En la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth, el Cristo, confluyen la acción de Dios y la respuesta de fe humana. Esto tiene consecuencias nominalistas pero no es nominalismo. El pretender reintroducir una vieja disputa filosófica con el realismo en este contexto, impide visualizar las consecuencias que tiene para la construcción y el desarrollo de lo humano en nuestro medio. El intentar preservar el espíritu de la Contrarreforma lleva a consecuencias "aristócratas", p. ej.; pone obstáculos al desarrollo de la democracia. No rescata al individuo ni a la persona. Por lo que respecta al mundo evangélico-protestante, el evangelizador que sólo quiere desarrollar el privilegio del evangelio pero no sus consecuencias, aparece refugiándose en una postura no social. Se transforma así en una caricatura del catolicismo de la Contrarreforma, del cual aparece como su más implacable enemigo. Es en esta perspectiva que podemos ver a ciertos fundamentalismos importados y otros criollos, que llevan a callejones sin salida a sus seguidores.

Se percibe hoy que tanto en el catolicismo-romano a partir de Medellín, como en el evangélico-protestante a partir de la década de los cincuenta, se han ido produciendo cambios significativos en la comprensión de la fe y su relación con la cultura. En el caso de lo evangélico-protestante, se redescubre la dimensión social del evangelio, el hecho de que esta dimensión es pública y no privada. Así lo social que era mantenido en lo privado se hace ahora público (declaraciones, acciones de denuncia, etc.) y la proclamación de la fe que era pública es ahora privada (incluso predicación en las calles, visitas a domicilios, etc.)

Esta reversión no hace justicia al resucitado, a lo que hemos descrito como el desentierro o descubrimiento del Jesús de los evangelios. Como el cambio y la continuidad se dan juntos en el proceso de reproducción social de la existencia cotidiana, es de esperar que nuevos lenguajes y nuevos sentidos vayan creando una manera distinta de percibir la tarea de la historia. La formación y recombinación de grupos ligados a los institucionales van produciendo aunque no perceptiblemente, a veces, el cambio cultural. La desintegración de la cultura que produjo la Contrarreforma, en esta parte del mundo, dará paso a una cultura de cristianismo renovado que sabrá poner sobre la balanza el mundo moderno y el post-moderno en una combinación inédita dado el pasado de que venimos y del futuro al que vamos.

PROTESTANTES EN LA DIASPORA: LA INMIGRACION EUROPEA Y NORTEAMERICANA Y LAS IGLESIAS EVANGELICAS EN LA PROVINCIA DE SAO PAULO, SIGLO XIX.

Antonio Gouvéa Mendonca.

Después de las invasiones holandesas, la entrada de protestantes en Brasil pasó a ser rigurosamente prohibida y fiscalizada. En el lenguaje irónico de Gilberto Freyre, era más fácil que entraran los portadores de enfermedades contagiosas que los de "enfermedades del alma".¹ De tal modo, que aunque la colonia estuviese siempre abierta a los extranjeros de toda especie, la exigencia era que fuesen cristianos para poder entrar, es decir, ser católicos. "Se temía en el forastero a-católico, el enemigo político capaz de quebrar o debilitar aquella solidaridad, que en Portugal se desarrolló con la religión Católica".² Durante todo el período colonial, se mantuvo el alerta contra los herejes, es decir, calvinistas franceses, reformados holandeses, anglicanos, protestantes alemanes, etc.

Mientras tanto, no debe creerse que, a pesar de la fuerte interdicción, no pasaron por el cedazo fiscalizador numerosos ejemplares de la heretodoxia religiosa. Algunos nombres de familias ya aportuguesados muestran que esa penetración se dio a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Este es el caso de los Arzao (Arzam), Lins, Cavalcanti, Doria, Hollanda, Accioly, Furquim, Lems (Leme), Van der Ley (Vanderley).³ Algunos de estos nombres son originarios de naciones protestantes. Pero será, a través de los casamientos o de otros instrumentos de asimilación cultural, o hasta la misma represión religiosa, que aquellos esporádicos protestantes nada significaran para la configuración de la cultura religiosa de Brasil. Se diluyeron en la masa ibero-católica. Se concluyó que en el período colonial, tras las invasiones de los franceses (Río de Janeiro y Maranhão) y de los holandeses (Bahía y Pernambuco), no quedaran trazos de protestantismo en Brasil porque, aunque se pudiesen detectar inmigrantes individuales originarios de áreas geográficas protestantes, no hay indicios de práctica de culto, el único factor que podría configurar la presencia de la religión protestante. Así, al iniciarse el siglo XIX, no había huellas de protestantismo en Brasil, situación a la cual contribuyó la presencia de los delegados del Santo oficio, presencia que aunque no llegó a causar terror, era suficiente para enfriar el entusiasmo de algún heterodoxo más audaz.

Antonio Gouvea Mendonca, Profesor e investigador del Instituto Ecuménico de Post-Graduación en Ciências de la Religión, Instituto Metodista de Enseñanza Superior, Sao Bernardo do Campo, Sao Paulo, Brasil.

1 Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, p. 29.

2 *Ibidem.*, 17ª edición.

3 Gilberto Freyre op. cit. p. 20.

1. La apertura de Brasil a los protestantes

Un acto político de gratitud, o mejor dicho, de dependencia, de la Corona Portuguesa con Inglaterra, contraída en la lucha contra las fuerzas napoleónicas es lo que abrió las puertas de Brasil al protestantismo. Por medio del Edicto Real del 28 de enero de 1808, el primer acto de Don Juan VI, al llegar a Brasil, fue declarar abiertos los puertos a las naciones amigas, privilegio disimulado de obligación y agradecimiento con los ingleses. Lo cual, significó la introducción de Brasil en el comercio internacional, prioritariamente, en manos de países protestantes. Comenzaron a llegar, entonces, Ingleses con su comercio de tejido y herraje; y con ellos, naturalmente, los protestantes. También fueron surgiendo suizos, irlandeses y otros. Todavía estaba lejos la aceptación formal de a-católicos en Brasil, pero se introducía el principio de tolerancia que, como siempre sucede, va acompañada de normas restrictivas. El Edicto Real fue seguido de un decreto formal, promulgado en Río de Janeiro el 25 de noviembre de 1808, que liberaba el comercio y la industria a todos los inmigrantes aceptables, independientemente de la raza o religión, también prometía tierras gratuitas con privilegios y atractivos; antes solamente reservados a los portugueses. Aunque el decreto especificase que la inmigración en grandes grupos debería estar compuesta de católicos romanos, esto no siempre sucedió y no fue acatado íntegramente.

Por medio de leyes de rápida sucesión, la prohibición de manufacturas locales fue cayendo, y todo tipo de maquinarias fue llegando a Brasil. La prensa, los bancos, la medicina y las artes, fueron estimulados. En 1848 fue fundada la Biblioteca Nacional y Brasil fue elevado a reino, con "estatus" igual al de Portugal.

2. Libertad religiosa ofrecida a los extranjeros

Lo que más significativamente abrió a Brasil al mundo, y que por ello fue reconocido, fue el Tratado de Comercio y Navegación, celebrado con Inglaterra en 1810. Los ingleses exigieron la inclusión en ese Tratado de una cláusula garantizando la libertad religiosa que permitiese a los ciudadanos ingleses construir iglesias y efectuar cultos conforme a sus conciencias. Fue así que por medio del famoso Artículo 12 de ese Tratado, Portugal concedía a los súbditos británicos completa libertad religiosa "dentro de sus iglesias y capillas particulares", con el deber de que estas iglesias y capillas "tuviesen siempre el aspecto exterior de residencia". Tampoco se podría hablar mal de la Iglesia Católica ni hacer proselitismo. Los ingleses también podrían tener sus cementerios y realizar sus funerales de acuerdo con sus rituales.

El Artículo 12 del Tratado, dando el paso primordial en la dirección de la libertad y tolerancia, fue el primer acto oficial sobre el problema de la libertad religiosa en Brasil. Significó la semilla de la política oficial adoptada en la Constitución de 1824 y superada en la Constitución Republicana, que proclamó la completa libertad religiosa para todas las personas.

La aceptación del Artículo 12 no fue pacífica. El entonces nuncio apostólico en Brasil, Lorenzo Calepi, trató por todos los medios de convencer a Don Juan VI de lo inoportuno del acto, inclusive proponiendo el restablecimiento de la Inquisición en Brasil con el fin de refrenar la extensión de la herejía. Don Juan VI resistió, tal vez guiado por la propia conciencia, tal vez por ser inconveniente o por las dificultades diplomáticas originadas en los intentos ingleses representados por Lord Strangford. Al mismo tiempo, era mucho más inteligente la opinión del Obispo de Río de Janeiro, Mons. José Caetano de Souza Coutinho quien tenía

una visión más liberal y tolerante de la cuestión, a semejanza de gran parte del clero brasileño de la época. Reveló mucha perspicacia y experiencia práctica al afirmar: "Los ingleses realmente no tienen religión, sino que son personas vanidosas y obstinadas. Si nos opusiéramos a sus deseos, no solamente van a insistir, sino que le van a dar a este problema una importancia infinita. Aún así, si accedemos a sus pretensiones, construirán sus capillas y nunca más irán allá".⁴ Los hechos que siguieron demostraron que esta opinión no estaba muy lejana de la realidad. El lugar de frecuencia obligada fue en realidad el cementerio que construyeron por medio del mismo permiso legal.

3. Influencia de inmigrantes

El período siguiente a la apertura de los puertos brasileños al comercio mundial muestra un gran influjo inmigratorio y el establecimiento de numerosas casas comerciales, incluyendo muchos ramos de negocios y profesiones. Los ingleses preferían siempre las ciudades costeras, aunque muchos de ellos se encaminaron hacia las ciudades del interior. En pos de los comerciantes, las sociedades bíblicas, recientemente fundadas, expandieron sus actividades (British and Foreign Bible Society, que comenzaron a mandar Biblias para Brasil en 1804 y 1817, respectivamente).

Algunos hacendados irlandeses emigraron para Bahía y numerosos colonos alemanes se establecieron en el interior de la Provincia de Sao Paulo. Después de 1824, muchos inmigrantes alemanes se establecieron en las provincias de Río de Janeiro, Río Grande do Sul y, algo más tardíamente, en Espírito Santo. Aunque hubiese algunos católicos entre esos inmigrantes, la gran mayoría era protestante y traían sus pastores, preservando sus costumbres y tradiciones religiosas. Mientras tanto, en la Provincia de Sao Paulo, por circunstancias que veremos más adelante, esa preservación no fue tan clara.

La capilla inglesa fue realmente construida, la primera en Brasil y quizás en América Latina, siendo su piedra fundamental colocada en 1819, en la Rua dos Barbonos. Las actividades religiosas de los ingleses fueron pocas, limitándose a cultos en inglés y solamente para ellos. De acuerdo con lo acordado, la capilla exteriormente era una casa común, pero en el interior era un santuario convencional. Ese fue el padrón de las iglesias protestantes por más de medio siglo, siendo ejemplo, la iglesia de los ingleses que pudo ser vista en la Rua dos Protestantes, en Sao Paulo, hasta unos treinta años atrás; y, la Primera Iglesia Presbiteriana Independiente de Sao Paulo, hasta 1941, en la Rua 24 de Maio, también en Sao Paulo. Gradualmente, sin embargo, modificaciones externas fueron transformando las iglesias protestantes en templos convencionales. Aún son ejemplos de esa transformación las dos iglesias mencionadas de Sao Paulo: la primera fue demolida y sustituida por un moderno templo en Santo Amaro, y la segunda ostenta, en la Rua Nestor Pestana, en el centro de la ciudad, su torre elevada y sus vitrales coloridos.

La Constitución Imperial de 1824 mantuvo las disposiciones legales anteriores en cuanto a la tolerancia religiosa, pero introdujo, en su Artículo 179, Párrafo 5, una disposición que prohibía que persona alguna fuera perseguida por causa de su religión. Y es justo que se diga que durante toda la vigencia de esa Constitución, período en que casi todas las iglesias evangélicas hoy existentes fueron implantadas en Brasil, las autoridades hicieron valer la ley en

4 R. Walsh, *Notices of Brazil*, p. 230

los numerosos conflictos entre católicos y protestantes que la historia registra. Existieron problemas serios en relación a ciertos rituales religiosos, como matrimonio y funerales, hasta el surgimiento de la República. En el primer caso, las autoridades dieron permiso a los pastores para celebrar matrimonios con reconocimiento oficial; los funerales de protestantes, sin embargo, dieron motivos a numerosos conflictos muchas veces dolorosos, pero la solución legal para la construcción de cementerios protestantes suavizó bastante, al menos en algunos lugares, la situación difícil de los protestantes para sepultar a sus muertos. Aún hoy existen cementerios protestantes, como por ejemplo, el Cementerio de los Ingleses, en Río de Janeiro; el Cementerio del Redentor, en Sao Paulo; el Cementerio Evangélico, en Brotas; y otros, en diversas ciudades al interior de Sao Paulo. Hay una Asociación de los Cementerios Protestantes, con sede en Sao Paulo.

En suma, la entrada de protestantes en Brasil, a pesar de las disposiciones legales que trataban de entregar un cierto espacio y reglamentar la presencia de la "nueva religión" -como fue frecuentemente llamado el protestantismo- no dejó de ser conflictiva. Ahora, cuando se analiza el problema, no exclusivamente bajo el prisma de la religión; y, más específicamente, desde la universalidad del cristianismo, se toma en cuenta el aspecto social que envuelve el desarrollo de las religiones en las diferentes culturas; y se observa que los conflictos son más suaves que lo que se podía esperar. En la realidad, la inserción del protestantismo, sea por la presencia del inmigrante extranjero, sea por los futuros conversos de las misiones norteamericanas, representó una confrontación entre dos culturas, la anglo-sajona, poderosamente expansionista en el siglo XIX; y, la latina, que ya había perdido parte de su poder, pero que tenía consigo la ventaja de la precedencia de siglos. El choque cultural, desigual como lo muestra la historia, se configuró desde el inicio a tal punto de ser pintorescamente registrado por Thomas Ewbank, un inglés que se hizo norteamericano por el éxito que alcanzó en el país del norte, y residente en Río de Janeiro a mediados del siglo XIX:

"Mientras más conozco a este pueblo, más remoto me parece el éxito que cualquier misión protestante pueda tener en él... Las señoras se ríen abiertamente de la seriedad y de la comentada tristeza de las familias inglesas de Río que van a la iglesia como a un funeral... La capilla de los ingleses jamás recibió a un brasileño que se hubiese convertido, mientras que los sacerdotes (católicos) conquistan a miembros protestantes de la colonia inglesa... Ningún metodista o puritano riguroso podrá florecer en los trópicos. El comercio del país, interno y externo, es contrario a la caída del romanismo. Las relaciones sociales y civiles quedarían rotas y millares y millares de individuos perderían sus medios de subsistencia".⁵

Lo que Ewbank quería decir es que la aceptación de una nueva religión por parte de la sociedad, equivale a una transformación total de los papeles sociales, una verdadera revolución. Éticas contradictorias, como la anglo-sajona y la latina, no podrían convivir. Bajo este prisma es que se debe entender la dispersión de los protestantes inmigrantes en las áreas en que el sistema de sociedades rurales (parcelas) los colocó bajo la dependencia de hacendados y en contacto directo con la población local. Solamente en áreas de colonización, en donde los inmigrantes quedaron aislados, es donde el protestantismo prosperó internamente, dadas las condiciones de relativa continuidad cultural. Este fue el caso de los alemanes en Río Grande do Sul, principalmente; lo mismo sucedió en Santa Catarina y en Espírito Santo. Por

⁵ Thomas Ewbank. *A Vida no Brazil*, 1er Vol., p. 224.

otra parte, el protestantismo de misión sólo penetró en las capas que no tenían compromiso alguno con la población rural y prosperó de modo relativo en las áreas de urbanización pioneras cuando los compromisos sociales quedan temporalmente débiles. Esto explica el por qué dentro de las iglesias protestantes históricas, sólo la luterana creció al punto de ser siempre la que tiene un mayor número de miembros que todas las demás iglesias juntas; y esto se dio exactamente a expensas de las áreas en que los inmigrantes quedaron completamente aislados, hasta recientemente.

Bajo este punto de vista, tal vez, se haga comprensible el crecimiento de las iglesias pentecostales que, mediante el análisis sociológico bien refinado, podrán mostrar asimilación, a partir de la matriz protestante, con trazos bastante claros de la cultura brasileña, tanto del catolicismo popular, como de los cultos afro-brasileños. Esto sólo de paso, porque el objetivo de este trabajo es otro.

4. Inmigrantes protestantes en la Provincia de Sao Paulo

Las migraciones, como dicen los historiadores, suceden siempre por la búsqueda del "espacio vacío". Como esa expresión connota espacio geométrico, no siempre es verdadera. No se puede decir, por ejemplo, que los sureños norteamericanos buscaran Brasil, a mediados del siglo XIX, por falta de espacio en su tierra natal, sino que las motivaciones fueron otras. En el caso de las grandes migraciones internas, como en Brasil, por ejemplo, en que individuos de áreas de población poco densas del noreste buscan las áreas congestionadas de población urbana del sur, la norma no se aplica porque son otras las reglas que rigen la urbanización progresiva.

Ahora, cuando se habla de grandes migraciones europeas hacia América, tanto en el Norte como en el Sur, en el Siglo XIX, se aplica la regla. La Europa, además, de estar super poblada, se desorganizó debido a la descomposición de los lazos feudales y la consecuente ruptura de la solidaridad entre los componentes familiares y comunitarios. La falta de espacio demandaba la busca del "espacio vacío" y la ruptura de los diversos lazos de solidaridad, al mismo tiempo que significaba dejar el compromiso, se abría para la reconstrucción, otro espacio, de las estructuras desarticuladas. En el caso de Brasil, dos polos atraían emigrantes europeos: el Sur, con sus grandes espacios desocupados y clima atrayente para el europeo; y, Sao Paulo, con el avance de los cafetales que exigía ayuda y mano de obra. La emigración de los sureños norteamericanos para Brasil tiene causas oscuras, y ha sido muy difícil explicar mejor los misterios de la presencia y del desaparecimiento casi total de éstos.

El material de estudio existente en Brasil es reducido y casi todo basado en términos emocionales. Ahora bien, no sería completamente equivocado el interpretar esta curiosa emigración desde tres puntos de vista: primero, una derivación de la organización de vida por causa de la Guerra Civil; segundo, por la posibilidad de que Brasil aún presentaba una oferta en términos de mano esclava; tercero, el resentimiento por la derrota mediante las fuerzas de la Unión. Esta interpretación funciona como una mera hipótesis de trabajo; ya que muy pocos investigadores se dedicaron en mayor profundidad al asunto, admiten que hasta hoy hay ciertos recatos que dificultan el enfoque del tema, así como la existencia de documentos oficiales, que se mantienen hasta ahora sellados como confidenciales.⁶

6 Betty Antunes de Oliveira. *Centelha em Restolho Seco*, p. 7.

Así, creemos alargar un poco la expresión geográfica de "espacio vacío" a espacio social, económico y hasta religioso. De manera bastante general, se puede afirmar que el emigrante busca maneras de reorganizar su vida individual y social en otro espacio cuando el propio se desestructuró por alguna causa. El éxito o el fracaso del inmigrante se contabiliza en la medida en que ese objetivo se realice o no. Es a partir de este punto de vista que deseamos discutir la presencia de inmigrantes europeos y norteamericanos en el Estado de Sao Paulo, objetivizando principalmente la introducción y permanencia del protestantismo.

A. Inmigrantes protestantes europeos

El brazo esclavo fue responsable del avance del café en Río de Janeiro hacia el Valle de Paraíba, cuyas grandes haciendas entraron paulatinamente en decadencia cuando se extinguió la esclavitud. Mientras tanto, el avance espectacular de las filas de plantaciones de café en el interior de Sao Paulo, a partir de Campinas, tuvo como principal maquinaria al inmigrante europeo.

Pero, ya antes de estos proyectos colonizadores, existía en Sao Paulo, entonces capital de la Provincia de Sao Paulo (Ciudad cercana a los treinta mil habitantes y limitada entre los ríos Anhangabaú y el Mamanduaete), muchos ingleses que trabajaban en Sao Paulo Railway o ejercían el comercio de herraje o tejidos, al igual como los alemanes y suizos, que eran también comerciantes. Se encontraban ahí anglicanos, luteranos y, posiblemente, algunos calvinistas. Hasta por lo menos la construcción de la capilla anglicana de la Rua dos Protestantes, los ingleses y los demás europeos de procedencia protestante constituían lo que se puede llamar "protestantes en diáspora", ya que no se constituían en iglesia en el sentido formal. La prueba de eso es que Alexander L. Blackford, primer misionero presbiteriano en Sao Paulo, antes de fundar su primera comunidad, en 1865, realizaba reuniones religiosas en la Sala Inglesa de Lectura (*English Reading Room*), en las casas de súbditos ingleses, como en la de Mr. Pitt en diferentes ocasiones, Mr. Grey, Mr. Fox, y en la oficina de Mr. Sharp. Todas estas reuniones, con una presencia media de 5 a 12 personas, eran conducidas en inglés. con la excepción de Pitt, que aparentemente era comerciante en la Rua Boa Vista, los demás eran empleados del ferrocarril, como Sharp, que era superintendente de ella, Fox, ingeniero y un tal John Holt, que era herrero en la ferrovía. Los registros minuciosos de esos cultos se encuentran en el *Journal Record of Mission Work in the City of Sao Paulo, Brazil, from October at to December 25th, 1868, de Alexander L. Brackford.*

Pero, en ese mismo documento, Blackford registra una gran reunión, con 28 personas, el 29 de mayo de 1864, en que la predicación fue hecha en portugués. No hay mención de la presencia de ningún brasileño, y el único nombre que se relaciona con la lengua portuguesa es el de un tal Sr. Bastos; que, por lo que se sabe, era portugués de las Islas Madeiras, quien ya era converso de la Misión del Dr. Robert Kalley. Este Sr. Bastos era vendedor de Biblias. Pero, por otra parte, aparecen nombres suizos o alemanes, como María König, hija de Ernest y Leisette König, bautizada en esa oportunidad, y de Frederico Andrés Eineke y Elizabeth Berger, cuyas amonestaciones de matrimonio fueron leídas por tercera vez.

Frente a los registros de Blackford quedan algunas suposiciones y preguntas: ¿por qué los ingleses residentes en Sao Paulo y otros europeos, como suizos y alemanes protestantes, que ya hablaban el lenguaje local, ya que en el culto que anteriormente se ha mencionado, fue celebrada la Comunión, la predicación y todo el resto del culto fue hecho en portugués,

no se incorporaron a las iglesias de los misioneros? ¿Es posible que los ingleses, por considerarse temporarios en el país no se interesaran en aprender el idioma; pero los demás, esto es, los suizos y los alemanes que, sin duda, eran inmigrantes definitivos, por eso ya se apropiaban de la nueva lengua? Es de suponer que el problema giraba en los goznes del triple choque de culturas, la europea, la norteamericana y la brasileña. El choque podría alcanzar varios aspectos, desde el lingüístico hasta el modo de ser religioso en forma diferente entre europeos y americanos. Suponemos que por esos motivos los protestantes extranjeros residentes en Sao Paulo, al menos en el llamado Triángulo (Trecho, entre el antiguo Sao Paulo, formado por las calles Direita, Boa Vista y Sao Bento), el centro de la ciudad, aunque hayan establecido relaciones con los misioneros presbiterianos, tanto con Blackford, o con Simonton o Chamberlain, no ingresaron formalmente a la Iglesia Presbiteriana, organizada el 5 de mayo de 1865, fecha en que, según los registros de Blackford, participaron en la Comunión 18 personas, siendo 7 portugueses, 1 inglés, 1 suizo, 1 alemán, 5 norteamericanos y dos brasileños, siendo una de ellas esposa y la otra hija de uno de los dos portugueses. De los europeos de origen protestante ahí mencionados, sólo Mr. Pitt ingresó a la Iglesia Presbiteriana, que creció más tarde a partir de conversiones de los brasileños. Posteriormente, alrededor de 1880, algunos alemanes que a partir de 1824, se establecieron en Santo Amaro, se habían mudado para el Triángulo y sus inmediaciones y se reunían para los cultos en la *Deutsche Schule*. Formaba parte de este grupo la familia Branberg, conocidos comerciantes hasta las primeras décadas del siglo XX, así como los Schaumann, fundadores tradicionales de la Botica "Ao Veado D'Ouro", en 1858, y que hasta hoy permanece en el mismo local, en la Rua de Sao Bento, en el centro de Sao Paulo.

En 1890, un grupo de protestantes de Sao Paulo se reunió en la Escola Americana con el fin de fundar un hospital evangélico alegando que sus enfermos sufrían una discriminación en los hospitales de la ciudad. Por eso, el nuevo hospital debería ser interdenominacional, en donde los enfermos no sufrieran "la acción de la fuerza o vejamen religioso". Entre los que firmaron el acta de fundación se encontraban John Baker, F.E.R. Holles, J.H. Eugelhardt, G. Ellis, C. Tomkins, Johannes Then, B.H. Richter, Gaspar Schlittler, H. Trost, Jacob Blumer, y uno pocos brasileños. En la reunión siguiente fue elegida la mesa Directiva del futuro hospital: H. Trost (Cónsul Alemán), Presidente; Eduardo Carlos Pereira, Vice-presidente; C.C. Tomkins, Secretario, y Manuel J.R. da Costa, Tesorero. Durante la campaña de obtención de fondos para los comienzos de la construcción entraron otros socios; todos ellos eran 17 personas de las cuales sólo tres eran brasileñas. Estos extranjeros eran: Sra. Percy Lupton, Sra. H. Schaumann, Sra. C.C. Tomkins, Sra. Diederichsen, Sra. G. Estiel, Sra. H. Trost, Srta. G. Tooker, Srta. E. Kuhl, Alberto Loefgren, Sr. H. Diederichsen, Sr. G. Ennor, Sr. G. Krug, Sr. C. Rosted y Sr. W.H. Moxey. Según Vicente Themudo Lessa⁷, además, de la predominancia de los extranjeros, ingleses, alemanes y suizos en la fundación del hospital, se trataba de personas que no eran activas en las iglesias evangélicas. Por eso, el autor de los *Annaes* lamenta que, con el transcurrir del tiempo, quedara el Hospital Samaritano, nombre que se dio a la Institución, en manos de tales personas y perdiere su vinculación evangélica. Por otra parte, algunos de los nombres citados continúan vinculados a la historia de Sao Paulo, no por sus actividades religiosas, sino por la participación en otras áreas de la vida social, como el comercio y la industria: Henrique Schaumann, Alberto Loefgren y H. Diederichsen.

Aunque existiera la Capilla de los Ingleses, en la Rua dos Protestantes, comunidades alemanas en Santo Amaro, en esa época muy distante de Sao Paulo, y que futuramente se crea-

7 Vicente Themudo Lessa, *Annaes da Primeira Igreja Presbiteriana de Sao Paulo*, pp. 358-359.

ra la comunidad luterana de Sao Paulo, hoy en la Av. Río Branco, local que en esa época estaba alejado del centro, es lícito deducir que la gran mayoría de los protestantes europeos que se quedaron en la ciudad de Sao Paulo en el siglo XIX y en los primeros años del Siglo XX, eran protestantes en la diáspora, es decir, que no quisieron constituirse en iglesia y no tenían compromiso eclesiástico de ningún tipo y que, con el tiempo, se diluyeron en la cultura local. Es curioso también, que comenzando a existir en 1865, como comunidad organizada la Iglesia Presbiteriana de Sao Paulo, además de William D. Pitt, un inglés ya mencionado y que en su casa se realizaban cultos, no aparece en su lista de líderes, ni de presbíteros y diáconos (oficiales legos), sólo algunos pocos nombres extranjeros ya mezclados con brasileños, como Hempel, Schomaker, Hein y Oppermann.⁸

Lo que sucedió en la capital de Sao Paulo, pasó también en el interior de la Provincia, en que el sistema de las grandes factorías de café buscó implantar extensas colonias de inmigrantes en el proceso de parcelas. El sistema de parcelas variaba en términos de porcentaje, pero la regla general funcionaba basada en la del mercado. Fue el senador Paulista Nicolau de Campos Vergueiro que, tratando de solucionar el impasse de la época entre el gobierno que intentaba establecer pequeños grupos de colonos, y los hacendados que preferían substituir de mano de obra a las grandes factorías proponiendo la adopción de las colonias con sistema de parcelas. El mismo tomó la iniciativa de traer 90 familias de Minho, Portugal, en 1840, para su hacienda llamada Ibicaba, cerca de Sorocaba. La Revolución Liberal de 1842, impidió el proyecto. Más tarde el senador fundó la firma Vergueiro y Cía., con el objetivo principal de traer colonos europeos. Mediante ese proyecto, las familias serían colocadas en colonias, teniendo cada una el derecho a casa, una cantidad de pies de café para cultivo, cosecha y beneficio, además de poder cultivar en las tierras de la hacienda productos de subsistencia. La división entre hacendado y colono era de un 50% para cada uno, tanto del café como de la venta de los excedentes de subsistencia. El plantío de los productos de subsistencia era, por regla general, hecho de manera intercalada en las hileras de los cafetales, ya que, las haciendas ocupaban todos los espacios disponibles para el café. Este sistema provocaba frecuentes dificultades para los colonos porque la intercalación sólo era lucrativa en los primeros años del cafetal, porque, con los años, las plantas de café se volvían altas y frondosas y sofocaban a las otras plantaciones, reduciendo la fuente de subsistencia y de lucro de los colonos. Había también otras causas, de descontento y de desentimiento entre los colonos y los hacendados, desde el estar de acuerdo en las cuentas hasta el autoritarismo que los últimos heredaron del sistema esclavista. En 1866, por ejemplo, hubo una revuelta de los colonos suizos en Ibicaba narrada por Thomas Davatz.⁹

Ahora bien, a pesar de lo preponderante, el sistema de colonias de parcelas, con el enorme trabajo de preparar la tierra para el monocultivo, no fue exclusivo en la Provincia de Sao Paulo. El gobierno consiguió establecer en la Provincia más de treinta núcleos de colonias dentro del sistema de pequeños trabajos de preparación del terreno para policultura en donde los colonos recibían sus propias tierras, similar a lo que sucedió en Río Grande do Sul. A partir de 1828 ya había colonias alemanas en Santo Amaro e Itapeperica, y entre 1905 y 1907 se establecieron núcleos importantes en Nova Odessa (judíos rusos y alemanes), Nova Europa (italianos), Nova Veneza (italianos), Indaiatuba (suizos y alemanes), Campo Sales (suizos), Presidente Wenceslau (alemanes y húngaros), Varpa, cerca de Tupa (letones, etc). En

8. *Data Centenária*, 1965, p. 22, publicación conmemorativa del primer centenario de la Primera Iglesia Presbiteriana Independiente de Sao Paulo.
9. Thomas Davatz, *Memórias de um Colono no Brasil*, 1941.

las primeras décadas del siglo XX, el 15,7% de las pequeñas propiedades eran de inmigrantes; y, de éstas, más del 60% pertenecían a italianos y portugueses, lo que significaba que había una preponderancia de católicos en el sistema, lo que permitía un mayor apego de los colonos.¹⁰

Durante el período de la inmigración más intensa (189-1929) entraron en el Estado de Sao Paulo 2.033.654 inmigrantes, con mayoría absoluta de italianos, portugueses y españoles. La masa menor era de alemanes, con 50.507 contando también, sin datos numéricos, lituanos, húngaros, rusos, etc., contingente éste que posiblemente tenía un significativo número de protestantes (datos del Departamento de Inmigración y Colonización - Sao Paulo, 1952). Faltando otros datos, es posible que hayan entrado en el Estado de Sao Paulo, desde los comienzos de la inmigración, cerca de 100 mil alemanes y suizos y otros, presumiblemente de origen protestante. Sin embargo, es probable que entre los alemanes hubiese un buen número de católicos, pero la gran mayoría debía ser protestante. ¿Por qué razón no se formó, entonces, en el Estado de Sao Paulo, un núcleo tan fuerte de protestantes como sucedió en Río Grande do Sul? Vamos a intentar hacer un análisis del sistema de inmigración adoptado por el Estado de Sao Paulo y de las condiciones de los propios inmigrantes para poder responder a estas preguntas.

Antes que nada, el mismo sistema de inmigración y el trabajo de preparación de la tierra para su cultivo, pesaban mucho en la forma de relacionarse entre el hacendado y el colono, todavía extremadamente asimétrico y autoritario. El hacendado aún no podía percibir la diferencia entre el trabajador libre y el esclavo. Este factor influía no solamente en las relaciones personales y de trabajo, sino también en las mismas condiciones de vida ofrecidas a los inmigrantes.

Les ofrecía casas pobres y sin mobiliario. Faltaba asistencia médica, religiosa, escolar. Para agravar más la situación, los hacendados creaban esquemas de abastecimientos de los colonos que los llevaban a la provocación familiar, probablemente con el objetivo de llevarlos a la hacienda. En relación al sistema propiamente dicho, no es difícil darse cuenta que poseía una contradicción interna relacionada con la misma estabilidad.

Como el inmigrante, a semejanza del trabajador nacional, dependía siempre del cultivo de subsistencia intercalada en el cafetal, la exigencia de nuevas plantaciones era constante, en el sentido en que los cafetales, al sexto o séptimo año de edad ocupaban todo el espacio necesario y era imposible colocar otros cultivos. De ahí el permanente cambio de lugar de los inmigrantes y el avance constante de los cafetales hacia los lugares pioneros. Ahora bien, los inmigrantes, debido a su tradición europea de pequeñas propiedades, fuesen propias o no, tendían siempre a superar las contingencias de los grandes trabajos de preparación de la tierra para el cultivo y establecerse en pequeñas propiedades. Esto sucedió fuera de las fajas de tierra rojiza, preferidas por los grandes hacendados de café. Los inmigrantes que conseguían librarse, en alguna forma, de sus contratos primitivos con los hacendados se establecían en áreas de tierra diferentes y fuera de la ruta del café, dedicándose a la policultura dentro del sistema familiar. Por eso, la presencia de alemanes, suizos y letones se concentró principalmente en el sur del Estado y en la periferia de Campinas, como Indaiatuba y Sumaré. La policultura no se introdujo, a no ser en forma indirecta, en el sistema de la gran preparación del terreno para el cultivo de explotación, pero entró en la producción de los elementos de sub-

10. María Teresa Schorer Petrone, Inmigración, en Boris Fausto (org.), *História Geral da Civilização Brasileira*, III, Brasil Republicano, 1977, p. 95.

sistencia y del abastecimiento de excedentes para el sistema, que no producía ninguna otra cosa fuera de café. Como el sur de Sao Paulo, no se destacó por el cultivo del café y la región de Campinas presentaba, a fines de siglo, cafetales formados que no permitían el plantío intercalado, la policultura de subsistencia se volvió necesaria y lucrativa. Así, los inmigrantes europeos encontraron espacio para satisfacer sus necesidades de subsistencia sin abandonar las antiguas tradiciones de pequeñas propiedades agrícolas de características familiares, que garantizaban la subsistencia misma y la liberación de pequeños excedentes para el mercado.

El inmigrantes se volvió, debido a esas circunstancias, agente de la modernización agrícola frente a la monocultura arcaica. Por otra parte, la rápida urbanización de Sao Paulo, resultado de la industrialización acelerada de las tres primeras décadas del siglo, muy ayudada también por los inmigrantes, exigía cada vez más productos de consumo, que el enorme trabajo del cultivo del café no abastecía. Esto favoreció el surgimiento de pequeñas propiedades dedicadas a la policultura de alimentos que quedaban cercanos a la Capital y a los centros urbanos más importantes. La región de Santo Amaro, prolongándose por la región sur del Estado, se destacó por la presencia de inmigrantes que consiguieron liberarse del sistema de colonización de la preparación de la tierra para el cultivo del café.

Pero, no todos los inmigrantes que lograron liberarse del sistema permanecieron en ese trabajo. Muchos se fueron para las ciudades, en donde se emplearon en los sectores de servicio o se dedicaron a diferentes oficios. La verdad es que la obtención de colonos en Europa no era siempre lo suficientemente perpicaz para impedir que se infiltraran en los grupos algunos individuos de origen urbano que no tenían ninguna condición o vocación agrícola. Como narra Warren Dean,¹¹ la Hacienda Ibicaba del senador Vergueiro, tenía carpinteros de carrozas, toneleros, pedreros, talabarteros y hojalateros, a los cuales el hacendado se vio obligado a ajustar sus profesiones en la misma hacienda. En 1837, en Río Claro, por ejemplo, entre los que arrendaban carros, solamente había dos nombres portugueses de acuerdo con el almanaque de la época, siendo todos los demás extranjeros, como Jacob Witzel, Jorge Helmeister, Mathias Hartmann, Adán Hebling, Mathias Pott y Fernando Hartung. Muchos de estos artesanos se convirtieron más tarde en industriales, como en Campinas, Riberão Preto y Sao Paulo.

A.1. El inmigrante y la religión

Partiendo de cifras más o menos hipotéticas, se piensa que han entrado en el Estado de Sao Paulo, entre 1824 y 1930, cerca de cien mil alemanes y suizos, y es posible afirmar que cerca de 60 ó 70 mil eran protestantes. Volvamos ahora al problema de la pequeña presencia protestante que eran descendientes de esos inmigrantes que llegaron al Estado de Sao Paulo con la gran expansión de ellos en Río Grande do Sul y su continuación propagándose a Santa Catarina y, aunque en menor porción, de la permanencia de los núcleos de pomeranos protestantes en el Estado de Espírito Santo. Nuestra tesis central es que la diferencia se encuentra en el sistema de asentamiento de los inmigrantes. En el sistema preferido por los gobiernos imperial y republicano de establecer a los inmigrantes en pequeños núcleos a través de la donación de tierra a cada familia les permitió reproducir en el nuevo ambiente, al menos en parte, sus antiguos valores culturales, preservando la costumbres, idioma y religión. El con-

¹¹ Warren Dean, *Río Claro Um Sistema Brasileiro de Grande Lavoura*, p. 98.

tacto de esos núcleos con la cultura brasileña, como en el caso de la colonización de Río Grande do Sul, de Espírito Santo y de la región de Santo Amaro, en el Estado de Sao Paulo, era esporádico e intermediado por agentes comerciales. Muchos de estos núcleos eran casi auto-suficientes. En suma, fue posible una cultura dentro de otra; sin embargo, los conflictos habían surgido aquí y allí. De esta manera, la religión de los inmigrantes en estos núcleos se puede reproducir. En el Estado de Sao Paulo, la región de Santo Amaro, en donde fue realizada la experiencia de núcleo de colonización alemana, es un ejemplo de este hecho, ya que hasta hoy la mayor concentración de luteranos en ese estado se encuentra allí. Por otra parte, el sistema particular de la captación de inmigrantes para el sistema de vida en parcelas en el trabajo de preparación del terreno para el cultivo del café, destruyó la cultura del inmigrante; y, con ella, su religión.

En primer lugar, la vida en las colonias, bajo la vigilancia constante de los patrones, que controlaban todos los actos de la vida, sin la existencia de guías religiosos y sin las condiciones para construir sus capillas, la vida religiosa de los inmigrantes tendía a ser solitaria, limitándose al silencio y a la adoración familiar los días domingo. Un ejemplo de esto es el testimonio del sacerdote José Manuel da Conceicao, futuro pastor presbiteriano, que frecuentando la Colonia de Ipanema, que estaba compuesta de alemanes y suecos y que eran obreros de la fundición de acero, quedó muy admirado del silencio y del orden que allí reinaba los días domingo, mientras que en los villorios vecinos, en esos días el trabajo de la policia se duplicaba. Un hecho notorio era la ausencia de criminalidad en las colonias, de nacimientos ilícitos, de peleas y conflictos. Lentamente surgieron sociedades musicales y de beneficencia, sus casas mejoraban, poco después, leves trazos de la cultura alemana aparecieron. Prosperaron mediante las abundantes cosechas, propiciando la venta de recursos excedentes para poder así comprar cerdos, cabras, vacas y caballos. Las famosas señales de la ética ascética protestante eran más o menos visibles, pero quedaron en eso. No surgieron comunidades vigorosas que pudieran reproducir la religión. La falta de espacio, la presión constante del hacendado, la necesidad de convivir con la cultura brasileña y, para eso, el tener que aprender la nueva lengua, la falta de asistencia religiosa, todo contribuyó para neutralizar la vida religiosa. Por otra parte, la dispersión que siguió a la búsqueda de nuevas condiciones de vida fuera de las haciendas, como ya se dijo, produjo gradualmente la aculturación de los colonos en el ambiente religioso que lo rodeaba. En Río Claro, por ejemplo, cuando la producción de excedentes permitió el desarrollo de pequeñas industrias domésticas de miel, productos lácteos y de carnes ahumadas, así como de cierta abundancia de verduras y legumbres, era común que los trabajadores de parcelas, protestantes y católicos, fueran juntos a las ciudades, los días domingo, con el objeto de vender sus productos. En esas ocasiones, aprovechaban para asistir a los servicios religiosos; y, los protestantes, por amistad o por necesidad, fueron gradualmente bautizando a sus hijos en la Iglesia Católica. Era natural también que la proximidad y el contacto con la religión culturalmente dominante hiciera muy difícil la práctica de una religión exótica que podría profundizar aún más la situación inicial de presión de los inmigrantes. Así, que esos diversos factores y, principalmente, la dispersión de los inmigrantes hizo que la religión primitiva quedara poco a poco olvidada. Sin embargo, los misioneros presbiterianos trataron de juntar a esos protestantes para su grey.

El Rev. Francis Christopher Schneider (1832-1910) alemán de origen y norteamericano de adopción, fue el misionero presbiteriano que llegó a Brasil (1861). Aprovechando su origen, la Misión decidió enviarlo para Río Claro con el fin de predicar a sus compatriotas

que no tenían pastores. En 1862, Schneider recorrió diversas colonias alemanas y suizas en las cercanías de Río Claro, Limeira y Campinas, predicando siempre en alemán. Schneider no tuvo una buena impresión de la religiosidad de los colonos y dio opinión sobre ellos en términos bien presbiterianos:

"Creyendo en la regeneración bautismal, la mayor preocupación de ellos consistía en bautizar a los hijos y participar en la comunión, sin abandonar los vicios habituales".¹²

Después de un año infructífero en río Claro, volvió a Río de Janeiro. Pero, en 1864 estaba de nuevo en Río Claro, dando comienzo a las escuelas dominicales, por cierto con la intención de salvar por lo menos a los hijos de los colonos de su religión. De nuevo se desanimó y escribió en su informe:

"Bien poco les importaba su salvación. Se llamaban presbiterianos sin saber lo que la palabra significaba, y pensaban que mi misión era de introducirlos en una nueva religión".¹³

Por regla general, los historiadores presbiterianos culpan del fracaso al propio Schneider, visto como poco hábil en su trato con los alemanes y suizos. Sin embargo, un análisis global de la situación, tanto de parte de los inmigrantes como del misionero, deja en evidencia que el problema fue más complicado de lo que se piensa. De parte de los inmigrantes, hay tres fases que deben ser enfocadas: primero, su religión europea, más sacramental y liberal en cuanto a las costumbres; por cierto que ellos bailaban y bebían, fumaban y cantaban ruidosamente; segundo, las condiciones de la colonia poco favorables a la práctica de la religión, especialmente de una religión con características sectarias que podría colocarlos en conflicto con el ambiente social, aumentando aún más el desagrado ya reinante; tercero, y, tal vez, el más importante, la fuerte prohibición presbiteriana a trabajar en días domingo, lo que complicaría la vida de los inmigrantes que ya comenzaban a colocar sus productos excedentes en el mercado en el único día posible de la semana: el domingo. Y el inicio de la liberación de los colonos de sus contratos con los hacendados comenzaba exactamente por ahí: con los recursos obtenidos en el mercado dominical se abría la puerta de la adquisición de futuras pequeñas propiedades fuera de la faja rojiza del café. Por parte del misionero, a pesar de su origen alemán y de su nacimiento en Erfurt (en cuya Universidad Lutero se diplomó de Profesor de Filosofía en 1505) cuna sagrada de las tradiciones luteranas, ciertamente su fidelidad a la Misión Presbiteriana, fuertemente marcada por los avivamientos religiosos norteamericanos de características muy diversas al luteranismo europeo, lo llevó a condenar los "vicios", el comercio dominical y, muy posiblemente, el contacto con los católicos. Lessa¹⁴, historiador presbiteriano, subraya que los alemanes y suizos encontraban demasiado estrecho el camino de salvación señalado por el misionero. El hecho es que no se trataba de mayor o menor rigor teológico. El punto central de la cuestión es que los pobres inmigrantes ya se encontraban en la situación difícil de aminorar el choque cultural entre ellos y la sociedad brasileña y la predicación del misionero presbiteriano venía a colocar un elemento más de complicación representado por

12. Vicente Themudo Lessa, op. cit., p. 20.

13. Vicente Themudo Lessa, op. cit., p. 21.

14. Vicente Themudo Lessa, op. cit., p. 21.

los padrones de la religión civil norteamericana. El resultado, resultó ser la dispersión religiosa de los colonos, hasta que fue comprensible.

A.2. Protestantes en la diáspora

En 1871, el misionero presbiteriano J. F. Dagama, portugués de la Isla de Madeira, fundó la Iglesia Presbiteriana de Río Claro. Pero antes, el misionero Lenington, residente en Brotas, poco antes de Río Claro, ya visitaba y evangelizaba las localidades vecinas. pero, es de suponer, que los colonos alemanes y suizos no fueron buscados por esos misioneros que, según consta, no hablaban alemán. Hay que agregar que el fracaso anterior de Schneider debe haber sacado definitivamente a los colonos de los planes de la Iglesia Presbiteriana. Es bastante sintomático que los informes de los misioneros no mencionan, en sus relatos de la organización de iglesias, ningún nombre de inmigrante europeo. Ahora bien, más tarde van a surgir algunos nombres en las iglesias de Río Claro, Campinas y ciudades del sur del Estado que indican que algunas pocas familias o individuos adhirieron a las iglesias protestantes en una fase posterior de la colonización, esto es, cuando los inmigrantes, en el campo o en la ciudad, ya habían superado la etapa de los contratos con los hacendados. Por regla general, ellos aparecen en las iglesias presbiterianas, más activas en el interior de Sao Paulo en el siglo XIX y en las primeras décadas del actual. Así, algunas familias tradicionales presbiterianas son de origen alemán o suizo: Meyer, Jacob, Hessel, Wiesel, Schlitter, Griebler, Wolf, Cremm, Stein, Thenn, Ermel, Maurer, Steffen, Murbach, Becker, Brudder, y así otros más. Resulta muy poco teniendo presente los millares de protestantes que entraron en el Estado de Sao Paulo. De ellos, muchos regresaron a su tierra natal, otros se fueron a Estados Unidos, y la gran mayoría fue enteramente asimilada por la cultura brasileña y se integró a la Iglesia Católica. Es el caso, por ejemplo del Dr. Joao Henrique Theodoro Langaard, danés, médico en la Colonia de Ipanema, tan displicente con su religión que, cuando murió, encargó que se dijera una misa,¹⁵ que sólo no se llevó a efecto porque descubrieron, pocos minutos antes, que era protestante. Langaard, quien tuviera un papel importante en la conversión del sacerdote José Manuel da Conceicao al protestantismo -quien más tarde sería el primer pastor brasileño- hizo bautizar a todos sus hijos en la Iglesia Católica, de tal modo que, en la segunda generación, el protestantismo ya se encontraba diluido. Esta disolución debe haber ocurrido entre la gran mayoría de los inmigrantes protestantes en el Estado de Sao Paulo los cuales fueron insertados en el sistema de parcelas del gran cultivo del café. Esta fue la gran diáspora protestante. Diáspora sin retorno.

B. Inmigrantes protestantes norteamericanos

La inmigración norteamericana en Brasil constituyó un episodio "sui generis" en la historia de las inmigraciones. En relación con los alemanes, italianos, japoneses y otros pueblos que en Brasil ocupan un siglo de historia y abarca millones de personas, la inmigración norteamericana ocupó unos pocos años después de terminada la Guerra de Secesión, o sea, entre el segundo semestre de 1865 y 1867. También, los inmigrantes fueron poquísimos, tal vez

15. Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil Monárquico*, p. 97.

unos 2 mil para todo Brasil y unos 800 para la Provincia de Sao Paulo. Frank Goldman ¹⁶, afirma que esos inmigrantes eran muy heterogéneos, encontrándose entre ellos miembros de variadas profesiones, desde las liberales hasta las artes y que no todos ellos eran sureños. Ahora bien, la motivación central era formar en Brasil una nueva comunidad donde pudieran plantar algodón, tabaco, caña de azúcar y café. El impulso migratorio es un tanto confuso referente a sus causas. Autores más ligados al sentimentalismo y a la religión, como Judith Mc Knight Jones ¹⁷, descendiente de los mismos inmigrantes, y Betty Antúnez de Oliveira ¹⁸, cuya investigación tiene una intención exclusivamente religiosa, encuentran en la derrota del Sur en la Guerra de la Secesión, la causa central de la emigración. Pero Frank Goldman ¹⁹, incluyó como una de las motivaciones el espíritu del "Destino Manifiesto" que incentivaba a una constante expansión de la civilización norteamericana. Pero de cualquier forma, fue el ambiente social y político de la post guerra lo que hizo surgir el movimiento migratorio.

Dos mil norteamericanos, más o menos, se dispersaron por Brasil formando colonias en Pará, Ceará, Pernambuco, Bahía, Espíritu Santo, Paraná, Santa Catarina, litoral sur de Sao Paulo e interior de Sao Paulo. Todas esas colonias fracasaron y muchos de esos componentes se unieron al grupo que se localizara en la región de Santa Bárbara y vecindades, poco más allá de Campinas. Esta área fue la que tuvo un relativo éxito. En general, la idea es que la inmigración norteamericana en Brasil fue un fracaso. Muchos regresaron a los Estados Unidos, algunos buscaron otros países, pero un grupo pequeño se quedó en la región de Santa Bárbara, donde se conserva hasta hoy día parte de sus costumbres, religión e idioma, pero integrados a la cultura brasileña, y muchos otros se dispersaron y fueron asimilados. A pesar de eso, el núcleo de Santa Bárbara y Americana funciona hasta hoy como centro de aglutinación de la "Fraternidad de Descendencia Americana" que se reúne cada tres meses, con gente venida de todas partes de Brasil, en un lugar frente a su capilla, al lado del Cemitério do Campo (Cementerio del Campo), donde están sepultados los que murieron desde los comienzos de la inmigración. Este lugar, que funciona como centro social y religioso, queda en el Municipio de Santa Bárbara, muy cercano del Municipio de Americana.

Frank P. Goldman ²⁰, entrega una interesante estadística de la dispersión de los inmigrantes norteamericanos establecidos en el Estado de Sao Paulo, tomando como punto de referencia el nombre de las familias:

Que vinieron para Sao Paulo después de la Guerra Civil.....	85
Familias descendientes en línea directa que aún viven en Santa Bárbara y Americana.....	42
Que volvieron para los Estados Unidos.....	10
Familias que desaparecieron sin dejar descendientes masculinos.....	26
Que se mudaron de Santa Bárbara a Sao Paulo.....	20
Que se mudaron a otras ciudades del Estado.....	20

16. Frank P. Goldman, *Os Pioneiros Americanos no Brasil*, p. 273.

17. Judith Mc Knight Jones, *¡Soldado Descansal*, 1967.

18. Betty Antunes de Oliveira, op. cit., 1985.

19. Frank P. Goldman, op. cit., y Aspectos das Migracoes Norte-Americanas após a Guerra Civil, en Boris Fausto (org.), *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico*, II.

20. Frank P. Goldman, *Os Pioneiros Americanos no Brasil*, pp. 112- 115.

La asimilación por parte de la cultura brasileña de buena parte de los inmigrantes norteamericanos y el relativo aislamiento del grupo que permaneció en Santa Bárbara y Americana no permitieron una extensa contribución cultural al nuevo ambiente. Sobresalen también lo reducido numéricamente de esta inmigración, así como la diferencia cultural muy acentuada, cuyo trazo más conflictivo con la cultura local era seguramente la religión.

Ahora bien, hay por lo menos tres contribuciones por los inmigrantes norteamericanos que vale la pena destacar. La primera contribución fue para la educación. Hay una secuencia de coincidencias entre el establecimiento en Brasil de las misiones protestantes norteamericanas y de las colonias de inmigrantes de la misma procedencia. El comienzo efectivo del trabajo misionero protestante se dio con la llegada de dos presbiterianos a partir de 1859, enviados de la Misión de Nueva York, nortños, por esta razón; pero a fines de la década del 60 llegaron dos misioneros de la Misión de Nashville, sureños, (aunque uno de los misioneros, Edwards Lane, era inglés) y se establecieron justamente en Campinas, cerca de las colonias, a partir de 1868 hasta 1909, hay una sucesión de fundaciones de colegios americanos, en número de 13, en varias ciudades de Brasil. Pero, es necesario decir, que el primero de ellos, fue el Colegio Internacional, fundando en 1868, en Campinas, por los misioneros reverendos G.N. Morton Edward Lane. Además de éste, fueron fundados 5 colegios más en el estado de Sao Paulo: la "Escola Americana" (hoy Universidad Mackenzie), 1870, "Colegio Morton", Sao Paulo, 1880, "Colegio Piracicabano", en Piracicaba, 1881, "Colegio Americano", de Taubaté, 1890 y "Colegio Metodista", en Riberão Preto, 1899. La relativa sincronización entre la fundación de colegios americanos, el avance de las misiones protestantes y la localización y dispersión de inmigrantes norteamericanos parece apuntar para la praxis del "Destino Manifiesto". Es una hipótesis atrayente.

Algunos colegios americanos aún permanecen hasta hoy, otros evolucionaron transformándose en escuelas superiores; y, muchos desaparecieron. Pero lo que quedó fue la profunda influencia americana sobre la brasileña. Algunas educadoras misioneras como Marcia Brown, Mary Parker Dascomb, Carlota Kemper y Miss Kuhl, se volvieron muy conocidas.

Marcia Brown, por ejemplo, participó de la reorganización de la enseñanza pública de Sao Paulo, en 1892, cuyo espíritu remodelador se inspiraba en ideas y técnicas pedagógicas norteamericanas²¹.

La segunda contribución fue para los métodos agrícolas. Introdujeron las escuelas de agricultura en las haciendas-modelos, como la "Escola Agrícola Luís de Queiróz", en Piracicaba, el arado, el arrastro para allanar la tierra de dentada grande, el surcador para la labranza, así como el cultivo de arroz en tierra seca, un nuevo tipo de algodón (Upland), la sandía y el eucalipto australiano.

La tercera fue para el transporte y la industria. Fundaron la primera tejeduría de seda en Americana, introdujeron la rueda de acero, y con rayos de madera, el "trole"²², y el "carracao"²³. Trajeron, también, un utensilio doméstico de gran utilidad: la lámpara a parafina.

21. Fernando de Azzevedo, *A Cultura Brasileira*, II Tomo, p. 140.

22. Pequeño carro que lleva personas, muchas veces va sobre rieles, impulsado por un mecanismo manual (Nota del traductor).

23. Un carromato tirado por bueyes, destinado a llevar personas (N. del T.).

B.1. La religión de los inmigrantes americanos

Aunque haya coincidencia entre la inmigración norteamericana y la instalación institucional definitiva de las iglesias protestantes en Brasil, no hubo una relación significativa entre una cosa y otra. Las misiones tenían el objetivo de implantar la religión norteamericana en Brasil e influir en su cultura a través de la educación, pero los inmigrantes solamente querían vivir su vida en el nuevo ambiente, si era posible, conservando su antiguo padrón de vida. Realmente, a no ser en los sectores ya señalados, los norteamericanos no trataron de influir en las costumbres ni se mostraron interesados en hacer proselitismo religioso. Eran protestantes de varias denominaciones y había entre ellos diversos pastores. Trataron de vivir su religión interna y ecuménicamente y, para ello, erigieron una capilla en el campo, próxima al cementerio, y allí realizaban y continuaban realizando sus cultos. Los que frecuentaban la Capilla formaron una congregación autónoma, no se afiliaron a ningún presbiterio, asamblea o convención. Los cultos eran en portugués, porque ya había muchos descendientes del lado brasileño que no hablaban inglés.

El Cementerio del Campo y la Capilla funcionaban como centro aglutinante de la vida social y religiosa. Los domingos van todos para allá; y, después del servicio religioso, colocan sobre la mesa los platos que cada familia trajo, en donde los platos típicos americanos se juntan a las "macarronadas", los "virados de frijoles", los "quibes" y las tortas alemanas. La comunidad es bilingüe; se habla inglés y portugués.

La relación de los inmigrantes protestantes norteamericanos con las iglesias brasileñas nacidas de las misiones, prácticamente nunca existió. Según Judith Mc Knight Jones ²⁴, la única contribución de ellos para las iglesias brasileñas fue Walter Cullen, que se hizo pastor bautista. ¡Además, cerca de 20 muchachas se casaron con pastores! Buscando en la composición de las iglesias protestantes tradicionales los nombres americanos, además de Cullen, no van más allá de unos Kolb, Banks, Kerr, Whitehead... Y nada más. Es posible que descendientes de ellos que se encuentren en iglesias brasileñas, hayan abrasileñado sus nombres, como Betty Antunes de Oliveira, autora del libro ya citado.

Conclusión

Frente a la casi total ausencia de datos respectivos de la religión de los inmigrantes, sólo nos queda hacer conjeturas y levantar algunas hipótesis con respecto al destino religioso de los extensos y sucesivos grupos de inmigrantes protestantes que entraron en Brasil entre 1824 y 1930.

Comenzamos colocando el problema de la relación entre la prosperidad religiosa de los inmigrantes alemanes que fueron ubicados, según la política oficial de inmigrantes, en núcleos de colonización en que los inmigrantes, aislados y casi auto-suficientes con relación a la sociedad brasileña, pudieran reproducir, al menos en parte, los hábitos de la tierra natal; y, la diáspora sin regreso de los que fueron destinados a las colonias de los trabajadores de remoción y preparación de tierra para el cultivo del café, un monocultivo de exportación. Los primeros, sufriendo un impacto menor de la cultura local y gozando de más libertad,

24. Judith Mc Knight Jones, op cit.

reprodujeron su cultura original y, lo que es muy importante para la religión, su lengua. H. Richard Niebuhr, Peter Berger y Pierre Bourdieu han reconocido, en sus estudios, la importancia de la lengua para la reproducción de la religión. Fue a partir de eso que tratamos de explicar la prosperidad religiosa de los inmigrantes que pudieron mantener durante un largo tiempo un aislamiento relativo, como los alemanes de Río Grande do Sul y de Espírito Santo.

En las colonias de parcelas destinadas al trabajo de la tierra para el cultivo del café del Estado de Sao Paulo, las malas condiciones de las colonias y la proximidad cultural circundante, obligaron a los inmigrantes, desde los comienzos, a establecer un íntimo contacto con el medio cultural que era muy diferente. La defensa y la sobrevivencia de los inmigrantes dependía, al mismo tiempo, de ese contacto. A los menos, las malas condiciones del sistema y los ideales ancestrales de los colonos, de tener su pequeña propiedad, hicieron que los inmigrantes se dispersaran en el espacio y en el pensamiento. Se convirtieron protestantes en la diáspora, en que las necesidades residuales de la religión, el compromiso con la nueva sociedad y la gradual pérdida de la lengua destruyeron su antigua religión. De eso, lo que ellos hicieron, a pesar de mantener una cierta tradición mental protestante, nunca se comprometieron con alguna comunidad, algunos fueron atraídos para las iglesias protestantes situadas en las áreas fuera del cultivo del café, y la gran mayoría, creemos, tiene que haber sido absorbida por la Iglesia Católica.

En relación a los inmigrantes norteamericanos, todos los protestantes y los pertenecientes a las denominaciones de los Estados Unidos, en una menor proporción, debido al número casi insignificante de personas, se reprodujo, en parte, lo que pasó con los inmigrantes protestantes europeos. Solamente cerca de 800 de ellos se establecieron en el Estado de Sao Paulo, principalmente en Santa Bárbara y en Americana, fundadas éstas por ellos. Parte de ellos se dispersó y fue asimilada por la cultura brasileña, parte volvió a la patria, y en un pequeño número quedaron en el núcleo inicial, donde sus descendientes, aunque ya insertos en la cultura local, procuraron mantener su identidad étnica y cultural.

Aunque haya una curiosa sincronía entre la entrada de las misiones protestantes norteamericanas y el establecimiento de los inmigrantes en Santa Bárbara, a no ser por la preocupación con la educación y, por lo tanto, con la fundación de colegios, la conexión religiosa entre inmigrantes y misioneros parece haber sido mínima. Los primeros solamente descaban reconstruir sus vidas y reproducir sus culturas en el nuevo ambiente; y, los otros, vinieron con el objetivo de expandir su religión ocupando los espacios religiosos vacíos ya existentes; y, si era posible, desalojar a la religión dominante. Por esto, mientras los misioneros hacían prosélitos entre los brasileños y organizaban sus iglesias por todo el territorio, los inmigrantes norteamericanos quedaron semiaislados y practicando internamente su religión sin ninguna preocupación de compartirla con los de la tierra. Teóricamente los presbiterianos, metodistas, bautistas y episcopales, y quién sabe si otros, que componían el grupo de inmigrantes, debían buscar las respectivas iglesias que los misioneros de cada denominación habían fundado, respetando así sus tradiciones denominacionales. Pero a semejanza de lo que había sucedido en los Estados Unidos, en el período de las grandes inmigraciones, la lengua constituyó el factor de aglutinación más importante que las diferencias doctrinarias. Allá, los reformados alemanes preferían unirse con los luteranos y no a los holandeses o irlandeses, porque la lengua común les hablaba más fuerte que las diferentes opiniones teológicas.²⁵ Esto pue-

25 H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, 1929.

de explicar el por qué en Santa Bárbara y en Americana los inmigrantes norteamericanos trataron de construir su propia capilla ecuménica y olvidar sus diferencias de doctrina frente a la comodidad de hablar su propia lengua. Hoy, como sucede en las iglesias de inmigrantes, el inglés ya perdió su hegemonía debido a los matrimonios mixtos. Pero la comunidad, bajo el punto de vista religioso, aún permanece aislada.

Tradujo del portugués: Dr. Eugenio Araya

BIBLIOGRAFIA

- Azevedo, Fernando de, *A Cultura Brasileira*. Edicoes Melhoramentos, Sao Paulo, 1958, 3ª Edición, 3 Tomos.
- Barbanti, Maria Lúcia Hilsdorf, *Esscolas Americanas de Confissao Protestante na Provincia de Sao Paulo: Um Estudo de Suas Origens*. (Tesis de doctorado presentada a la Facultad de Educación de la Universidad de Sao Paulo, mimeografiado).
- Data Centenária. 1865-1965, Primeira Igreja Presbiteriana Independente de Sao Paulo, (Publicación conmemorativa del centenario de la Iglesia, 29 páginas).
- Davatz, Thomas, *Memorias de Um Colono no Brasil*. Livraria Martins, Sao Paulo, 1941.
- Dean, Warren, *Rio Claro - Um Sistema Brasileiro de Grande Lavoura - 1820-1920*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977.
- Ewbank, Thomas, *A Vida no Brasil*. Editora Conquista, Rio de Janeiro, 1973, 2 Volúmenes.
- Freyre, Gilberto, *Casa Grande & Senzala*. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 17ª Edición, 1975.
- Goldman, Frank, Aspectos das Migracoes Norte-Americanas Após a Guerra Civil, en Bóris Fausto (org.). *História Geral da Civilizacao Brasileira*. Difel, Sao Paulo - Río de Janeiro, 1976, II, O Brasil Monárquico, 3.
- Goldman, Frank P., *Os Pioneiros Americanos no Brasil*. Pioneira, Sao Paulo, 1972.
- Jones, Judith Mc Knight, *Soldado Descansa!* Edicoes Jarde, Sao Paulo, 1967.
- Lessa, Vicente Themudo, *Annaes da Primeira Egreja Presbyteriana de Sao Paulo - 1863-1903*. S/Editora, Sao Paulo, 1938.
- Niebuhr, H. Richard, *The Social Sources of Denominationalism*. New American Library, New York, 1957.
- Oliveira, Betty Antunes de, *Centelha em Restolho Seco*. S/Editora, Rio de Janeiro, 1985.
- Petrone, María Teresa Schorer, Inmigración, en Bóris Fausto (org.) *História Geral da Civilizacao Brasileira*. Difel-Difusao Editorial, Sao Paulo, 1976, O Brasil Republicano 2.
- Ribeiro, Boanerges, *Protestantismo no Brasil Monárquico*. Pioneira Editora, Sao Paulo, 1973.
- Roche, Jean, *A Colonizacao Alema no Espirito Santo*. Difusao Européia do Livro/USP, Sao Paulo, 1968.
- Walsh, R., *Notices of Brasil*, Westley, Londres. 1830, 2 Volúmenes

LA PROCLAMACION DE LA PALABRA DE DIOS EN CHILE

Dr. Eugenio Araya

La ponencia "La Proclamación de la Palabra de Dios en Chile", es un rápido panorama sobre la difusión de los trabajos bíblicos realizados en Chile desde la época de la Colonia; no se trata de un estudio de las predicaciones y sermones, sino de la utilización de la Biblia, su estudio, su conocimiento y las traducciones usadas y realizadas en el país. El interés de este trabajo es demostrar la pobreza existente en Chile respecto a este tema. El desconocimiento casi absoluto de la Palabra de Dios, por parte de un país llamado cristiano. Una Biblia traducida en el Siglo de Oro de la literatura española, en un hermoso y elegante castellano, no es usada sino tardíamente, y con ello, el pueblo pierde la posibilidad de mejorar su idioma. Los contrasentidos que se han producido en este tema y las posibilidades que se presentan para un futuro trabajo en la Proclamación de la Palabra de Dios en nuestro país.

Lutero dice (WA 130): **"lo único que anhelo es poseer la Palabra de Dios, me tienen sin cuidado los milagros, no me preocupan las visiones extraordinarias, tampoco haría caso a un ángel que quisiera enseñarme algo que no fuera la Palabra de Dios"**.

El título de este trabajo es: "La Proclamación de la Palabra de Dios en Chile", que no pasa de ser un bosquejo para que algún interesado en la materia comience a estudiarlo. Se trata de la Proclamación del Mensaje de Jesucristo cuya base la encontramos únicamente en la Biblia.

Karl Barth decía: **"La Biblia es la Palabra de Dios, pero la Palabra de Dios no es la Biblia"**.

Para él, la Biblia es idéntica a la Palabra de Dios, pero no como tal, sino por causa de la fe. La frase "La Biblia es la Palabra de Dios" es una confesión de fe. Y según esa frase no se puede cambiar diciendo: "La Palabra de Dios es la Biblia". Porque la Palabra de Dios no solamente toma forma en la Biblia, sino que aparece bajo los tres siguientes aspectos, conforme al trasfondo de su teología, y análogamente a la Trinidad Divina:

- a) La Palabra de Dios revelada.
- b) La Palabra de Dios escrita.
- c) La Palabra de Dios proclamada.

O sea, la Palabra de Dios: 1º) Aconteció en Cristo; 2º) se fundamentó en forma escrita en la Biblia; y, 3º) Es proclamada en su respectiva actualidad.

Dr. Eugenio Araya, es Pastor de la Iglesia Evangélica Luterana en Chile; profesor del Area de Teología Sistemática y Rector de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

Podemos decir que la Biblia no es simplemente idéntica a la Palabra de Dios, sino que da testimonio de la Palabra de Dios.

Existe una diferencia entre el testimonio mismo y el contenido del testimonio, pero no hay que separar los dos.

La Palabra de Dios no es sencillamente idéntica con su segunda forma (la Biblia), solamente se hace reconocible en esta segunda forma, mostrando la primera forma (Jesucristo) que es su centro, norma y fundamento de la tercera forma (la Proclamación).

Por eso creemos que la Proclamación de la Palabra de Dios no puede hacerse sin basarse en la segunda forma, la Biblia.

La Biblia proclama la Palabra de Dios que no es comparable científicamente, sino que eso es una confesión de fe. Como tal se encuentra en el círculo formado por la autocredencial de la Escritura.

El poder reconocer la Biblia como la Palabra de Dios es por sí mismo un don de Dios conferido mediante sus palabras.

Y aquí comenzamos a encontrar una diferencia entre la Proclamación de la Palabra de Dios en Chile debido a la diversidad existente entre los protestantes y los católico-romanos.

Y esto se debe a un enfoque distinto que se produce en la época de la Reforma y Contrarreforma.

La Iglesia Romana se reúne en Trento (1545-1563) con motivo del movimiento luterano, y sin la participación de ellos, en un Concilio llamado Ecuménico. Allí se declara que se acepta la Escritura y la Tradición con igual afecto piadoso y respeto (*pari pietatis affectu ac reverentia*) (Dez. 783) y se vuelve a hablar de ello en su I Concilio Vaticano.

En cambio, los luteranos, en su Libro Fórmula Concordia, de 1580, reconocen en su "Epístome" (Summarischen Begriff) que solamente la Sagrada Escritura es "**judex**" (juez) "**norma**", "**regula**" (regla) y "**Lydius lapis**" (piedra de toque, referencia) para la doctrina, jamás ha de ponerse en un mismo nivel con las tradiciones, sino que ellas siempre les estarán subordinadas. (F.C. 7,2).

Con esto no se deshecha la tradición, solamente se la somete a la prevalencia única de la Escritura.

Un hecho interesante es el contenido del Canon. ¿Cuáles son los libros de la Biblia? Esto no es explicitado en las confesiones luteranas, se habla simplemente de "los libros del Nuevo y Antiguo Testamento" sin entrar a decir cuáles son. No así en las confesiones reformadas que aceptan solamente la Biblia de Palestina en tiempos de Jesucristo, excluyendo los libros del Antiguo Testamento llamados Apócrifos o Deuterocanónicos. Por su parte, el Concilio de Trento acepta, como la Biblia ejemplar, a la Vulgata, la traducción hecha por Jerónimo en el siglo VI al latín.

Y así nos encontramos en América, durante la Colonia de España, en donde rige un catolicismo post tridentino en su totalidad. No debemos olvidar que los jesuitas, que nacen como respuesta al movimiento de la Reforma, llegan al Río de la Plata en 1585 y se encuentran en el Reyno de Chile en 1593 y van a tener aquí una enorme influencia en la educación y en la cultura nacional.

No existe casi en América Latina una presencia protestante, sino grupos esporádicos en Brasil, primero en la Bahía de Guanabara (hugonotes franceses) que son expulsados por las tropas portuguesas, y luego en el noreste de ese país, un grupo de holandeses reformados

que llegan a formar un Sínodo. En Venezuela se encuentra el grupo de luteranos de Welsler. En Panamá llega a existir un grupo de 1.200 miembros de la Iglesia de Escocia. Todos ellos desaparecen sin dejar, prácticamente, huellas de su presencia protestante. No ocurrió lo mismo en América Central y en el Caribe.

Vemos que el Concilio de Trento le dio el mismo valor a la tradición que a la Escritura y, además, se había prohibido las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas.

En el "Index et Catalogus librorum prohibitorum" de 1571, primero y de 1583, más tarde, se prohíben expresamente: **"1.- Libros prohibidos por Papas y Concilios antes de 1515"**. Y después de prohibir en los números 2,3 y 4 los libros de los herejes, de los herejes sobre religión y de los judíos y moros contra la Fe, se anateman los siguientes: **"5.- Traducciones de la Biblia hecha por los herejes, pero pueden los Inquisidores conceder licencia in scriptis para usar las del Viejo Testamento, aun hecha por los herejes, y Biblia en lengua vulgar, pero no los capítulos que anden en libros Católicos, ni las Epístolas y Evangelio de la Misa"**. Este índice está refrendado por mandato del Ilustrísimo y Reverendísimo don Gaspar de Quiroga, Cardenal Arzobispo de Toledo.

Sólo se puede leer la Biblia en la Versión latina de la Vulgata, y no eran muchos los que habla hispana que en los siglos XVI y XVII conocieran tan bien el latín para poder leer un libro en ese idioma.

La proclamación se reducirá a la enseñanza de los catecismos, así vemos que **"el Obispo de la Imperial, Antonio de San Miguel hizo traducir al araucano el catecismo aprobado por el tercer Concilio provincial, reunido en Lima de 1582 a 1583"** (J. Eyzaguirre, Historia de Chile, pag.126). **"En su acción misional los jesuitas asociaron a los laicos, instituyendo entre ellos los llamados "fiscales", que lograron arraigo en el archipiélago de Chiloé. El fiscal tenía a su cargo la conservación de la capilla y rezaba el Angelus y el rosario con la comunidad; confortaba a los moribundos y mantenía el espíritu de los pobladores, en ausencia del sacerdote"**. (Ibid., pag. 194).

Los textos de meditación eran libros de vidas ejemplares y especialmente la "Regla Cristiana Breve" publicada en 1547 por su autor Fr. Juan de Zumárraga, Arzobispo de México, un año antes de su muerte.

Aparece, a comienzos del siglo XIX, en nuestro país, una Biblia bilingüe latín-castellano, del padre escolapio Felipe Scio de San Miguel. Su título es "La Biblia Vulgata Latina traducida en español y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos, por los Ilustrísimo Señor Don Phelipe Scio de San Miguel, ex provincial del orden (sic) de las Escuelas Pías de Castilla, Preceptor del Serenísimo Señor Príncipe de Asturias, y Obispo de Segovia. Dedicada al Rey Nuestro Señor. Con privilegio exclusivo. Madrid. Por Ibarra, Impresor de Cámara de S.M. 1819". Traducción que Marcelino Menéndez y Pelayo en su clásica obra "Historia de los heterodoxos Españoles", califica de **"desdichadísima"**. (Tomo V, pág. 157).

Lo curioso es que cuando James Thompson llegó a Chile trayendo un cargamento de Biblias (El vino por invitación del Director Supremo de Chile, Bernardo O'Higgins, en 1821 para instalar las escuelas lancasterianas), la que trae no es la conocida Biblia traducida por Casiodoro de la Reyna, como se podría suponer, ya que Thompson era de religión bautista, sino que trajo la católica del Obispo de Astorga (España), Monseñor Félix Torres de Amat; que a decir verdad, no era una traducción hecha por él, sino un mejoramiento en el idioma castellano de la traducción del Padre Scio. O sea, era una versión de la Vulgata latina.

Se podría suponer que como el ambiente era católico, Thompson tendría gran éxito con esta Biblia. Pero resultó un fracaso porque estaba impresa por la Sociedad Bíblica de Inglaterra, y en cierta manera caía en el anatema. La jerarquía católica romana se opuso a ella; y, además, los católicos no acostumbraban a leer la Palabra de Dios.

La lectura de la Biblia comenzará a realizarse en Chile con la llegada del pastor congregacionalista norteamericano, David Trumbull, quien fundó en nuestro país la Iglesia Presbiteriana en 1847.

Con él se introduce en el país la Biblia en la traducción de Casiodoro de la Reyna, revisada y mejorada en su estilo por Cipriano de Valera.

Pero la Biblia llega tarde a Chile. Ella había sido traducida en 1569 y sus giros eran ya anticuados.

Con la prohibición de la lectura de la Biblia en castellano, nuestros pueblos perdieron la riqueza del lenguaje que hizo al alemán al utilizar masivamente la Biblia en la traducción de Lutero y en la Gran Bretaña con la lectura de la Biblia en la versión del Rey James.

Nuestros pueblos no han sido nunca lectores de los clásicos del Siglo de Oro español; para ellos han sido desconocidas, prácticamente, las obras de Cervantes, Calderón de la Barca o Lope de Vega. Su lectura era de folletines baratos o de libros llamados espirituales con muy poco valor literario y teológico.

La Biblia de Casiodoro de la Reyna empieza a ser conocida por nuestro pueblo a través de las iglesias misioneras, como la Presbiteriana, Metodista o Bautista.

Los luteranos que llegaron a Chile en 1852, venían al país como colonos y se instalaron en el sur de Chile, separados geográficamente del resto de la sociedad chilena. Además, el Ministerio del Interior les había prohibido traer literatura en castellano y predicar en esta lengua. Sus oficios religiosos y sus libros deberían ser en alemán. De allí que los alemanes, primero por obligación y después por costumbre, vayan a utilizar solamente la Biblia en alemán en la traducción del Dr. Martín Lutero. Hay que agregar que estos alemanes, en su mayoría vienen escapando del fracaso de la revolución liberal de 1848 en Alemania, en donde la iglesia estaba íntimamente unida al trono y eso hizo que fueran reacios, en un principio, a la instalación de un iglesia. Debieron pasar 11 años antes que acordaran levantar su primer templo. No predicaron al pueblo chileno y sus pastores se transformaron en capellanes de comunidades alemanas.

La Biblia de Casiodoro de la Reyna logrará entrar en el pueblo a partir de 1909, con el avivamiento pentecostal. Sus miembros la usarán especialmente en su versión revisada de 1909, negándose, en muchísimos casos a aceptar revisiones posteriores y comenzarán a utilizar un idioma, que si fue un avance en 1569, tenía ya 350 años cuando se implanta en nuestro país. Ya es un idioma pasado, fuera de época y que la misma persona que hace uso de ella no comprende su significado gramatical. Pero quieren esa versión de 1909 sin cambiar una coma y, aunque repiten versículos y párrafos enteros, no alcanzan a comprender su significado por no conocer las palabras que allí aparecen. Su uso es literalista, en cierta forma fundamentalista. Es una pérdida para nuestro idioma y nuestra cultura que se comience a leer en Chile esa traducción de la Biblia que en su época fue avanzada y de un castellano elegante, pero que en el siglo XX se convertía en una reliquia idiomática.

Y aquí surge una pregunta que deberán responder los sociólogos e historiadores de la cultura. Hoy se habla de evangelizar la cultura. ¿Cómo hacerlo en una como la nuestra, en donde su idioma, que es el vehículo conceptual de ella, es absolutamente carente de valores

bíblicos? Entonces ¿En qué forma se puede evangelizar una cultura vacía de valores bíblico-cristianos y llena de otros conceptos basados en la religiosidad popular católica romana no centrada en la cruz?

En el Chile Católico no se leerá la Biblia hasta después del II Concilio Vaticano.

Y deseo ilustrar este aspecto con una anécdota personal de mi época de estudiante de Derecho a fines de los años 40.

Me encontraba en el patio de la Escuela de Derecho, sentado en las escalinatas y leyendo la Biblia en la versión inglesa del Rey James, con bonito empaste, que había comprado en una librería de viejo. Estando allí se acercó un compañero de curso, que se había educado con los jesuitas y que hoy ocupa un alto cargo en la diplomacia, y sentándose a mi lado me preguntó si estaba estudiando algún código en particular. Le respondí que no, que leía la Biblia. Recuerdo aún su cara cuando me dijo aconsejándome: "No leas la Biblia. Tú eres una buena persona y la gente que lee mucho la Biblia terminan trastornados".

Sin embargo, había algunos signos positivos en aquella época entre algunos católicos. En Argentina estaba Monseñor Straubinger, quien había escapado de la Alemania nazi y enseñaba Sagradas Escrituras en el Seminario de la Plata. Lo que sucedió, lo conozco directamente por lo que el mismo Monseñor Straubinger me contó en Alemania, en los años 50, cuando lo conocí y nos hicimos amigos. Me dijo que al llegar a la Argentina se encontró en una parroquia con no demasiado trabajo, y como la gente tenía costumbre de dormir siesta en la tarde, él aprovechó ese tiempo para perfeccionar su castellano. La forma que utilizó fue leyendo la Biblia en castellano en la traducción de Torres Amat. Como la encontró insuficiente, comenzó a escribir notas marginales del texto comparándolo con los originales hebreo y griego. Y ese fue el primer libro suyo que salió en una imprenta sudamericana. Más tarde, se decidió a traducir al castellano el Nuevo Testamento y en su traducción colocó que era la primera vez que se traducía la Biblia del original al castellano en América Latina. Después debió hacer una enmienda, porque supo y conoció el Nuevo Testamento en castellano que se había publicado en Concepción, en 1928, por el presbítero Guillermo Jünemann. Y sobre esta traducción que pasó desapercibida es necesario hablar un poco. El presbítero Jünemann tradujo directamente del griego, tal como lo dice en el texto: "Nuevo Testamento. Versión directa del griego. Según los mejores códices: (vaticano, sinaítico, alejandrino) y sus ediciones". El traductor colocó al comenzar su traducción del Nuevo Testamento una "Advertencia". Y allí dice: **"Tan fielmente he traducido la palabra divina en lengua española, que no tenga que avergonzarme, yo ante Dios, de irreverente; ni ella ante los hombres, de pobre"**.

Y lo que hizo el presbítero Jünemann fue, lo que hoy llamaríamos una traducción absolutamente literal, casi interlineal.

Por ejemplo, en el evangelio de San Juan, capítulo 2, versículo 6, en donde se dice: "Había allí seis tinajas de piedra, puestas para la purificación de los judíos, de dos o tres medidas cada una" (Jerusalén). O en una versión más moderna como la de la "Nueva Biblia Española": "Había allí seis vasijas de piedra de unos cien litros cada una, como lo pedían los ritos de purificación de los judíos". Jünemann coloca: **"Y había allí lapidreas hidrias seis, conforme a la purificación de los judíos, que cogan cada una metretas dos o tres"**. Y llama al maestresala (así lo traducen, prácticamente, todas las versiones castellanas) como **"Arquitrículo"**, usando el vocablo griego.

Obviamente, que una versión como esa no podía tener ningún éxito hace 62 años, cuando en los púlpitos católicos reinaba el llamado orador sagrado, lleno de frases ampulosas y mu-

chas veces sin ninguna conexión con la Biblia. Y una Biblia como esa tampoco iba a ser aclamada por los grupos protestantes que en aquella época estaban en abierta guerra con cualquier cosa que sonara a católico-romano.

El clero católico, con muy excepcionales casos, no se interesaba en dar un sermón centrado en la Biblia; se quería impresionar a los fieles por medio de la oratoria. Son muchos los ejemplos de los oradores sagrados que han pasado al recuerdo, no a la historia, por lo anecdótico de sus oraciones, especialmente las oraciones fúnebres, en donde el Santo Patrono era el Obispo Bossuet, "el felpudo del gran hipopótamo", como lo llamaba León Bloy, con su oración fúnebre por la Reina de Francia. El estudio profundo de las Escrituras no estaba contemplado.

Me contaba un sacerdote que era Rector de una iglesia de las Monjas Franciscanas de la Victoria, que quedaban muy cerca de la Escuela de Derecho, que siendo él estudiante en el Seminario de los Santos Angeles Custodios, en Santiago y a comienzos de este siglo XX, era un buen alumno de latín e iba a clases muchas veces sin preparar la lección. Le preguntó un día a su profesor de latín ¿por qué era tan fácil leer los evangelios en latín, en cambio las cartas de San Pablo eran más difíciles? La respuesta del profesor fue, después de pensar un momento, una pregunta: "¿Qué dice el Apóstol Pablo en el libro de los Hechos cuando ordenan que lo azoten?" Su alumno respondió: "Preguntó si era lícito azotar a un ciudadano romano". "¡Eso es -respondió el profesor- Dic mihi si tu Romanus est? Pablo era ciudadano romano, por esa razón su latín era mejor que el de los evangelistas y es por eso que cuesta más entenderlo".

Por cierto que el profesor no tenía idea que el Nuevo Testamento se había escrito en griego Koiné y que el latín, del que se hablaba era de Jerónimo.

Claro que esto no era un panorama omniabarcante.

La influencia de Monseñor Straubinger se hizo sentir en Chile. En esa época (fines de los años 40), un compañero de la Escuela de Derecho, muy católico, conociendo mi interés por la Biblia, me invitó a un servicio religioso en la parroquia de Andacollo, por aquel tiempo en el lejano barrio Mapocho. Allí Monseñor Ahumada y el Presbítero Jacques, tenían devocionarios centrados en la Biblia. Fui una vez y lo encontré demasiado envuelto en una liturgia de imitación monacal, en donde se perdía la espontaneidad de la lectura bíblica.

Además, es necesario remarcar que existía entre la jerarquía católica un verdadero terror a todo aquello debido a la obra realizada por el Presbítero Juan Salas, un hombre notable, que hizo una excelente traducción de Esquilo al castellano, que fue grandemente alabada por Miguel de Unamuno. Este sacerdote, muy docto y buen conocedor del griego, hacía su propia traducción al leer del original el Nuevo Testamento. Pero el Presbítero era un convencido seguidor del teólogo Manuel Lacunza y del Milenarismo. Todos los conventos de monjas en donde fue capellán se habían transformado en fortalezas del Milenarismo, doctrina que la Iglesia Católica había prohibido, especialmente en Chile.

Al terminar la década del 40 comienzan a aparecer traducciones de la Biblia hechas directamente de los originales. Son trabajos realizados en España, Salamanca, como la Biblia Nacar-Colunga y la Biblia Bover Canteras; ambas impresas por la Biblioteca de Autores Cristianos. El padre jesuita María José Bover había sacado con anterioridad, un Nuevo Testamento, también en traducción directa del griego. Estas nuevas versiones eran utilizadas, mayormente por los estudiantes católicos de teología y por una pequeña élite que asistía a estudios bíblicos con los monjes benedictinos recién llegados de Alemania

Por el lado protestante, en Chile, no hay novedad. Se lee la Biblia, muchos se la aprenden de memoria, pero en la misma forma que se puede memorizar una guía de teléfonos.

Es a fines de los años 60 que hay un vuelco en este terreno. Es esa época vivía en Africa y en un viaje a Johannesburg, en Sud Africa, entré a un local de la Sociedad Bíblica y me encontré con la sorpresa que existía una versión moderna del Nuevo Testamento, y que además, era ecuménica, tenía un "imprimatur" del Cardenal Silva Henríquez, en aquel entonces Arzobispo de Santiago. Era "Dios llega al hombre". También apareció la "Biblia Latinoamericana", tan atacada por un obispo castrense argentino años más tarde, acusándola de comunista porque colocaban en letras negritas el libro de Job, y el Magnífico; además había algunas ilustraciones que molestaron, cuando se habla de los ríos de Babilonia, en relación al salmo 137, aparece una foto del Río Hudson y de Nueva York. Esa "Biblia Latinoamericana" escrita en un castellano entendible estaba autorizada por el entonces Arzobispo de Concepción, Chile, Monseñor Sánchez.

El terreno entre los católicos se había preparado, pero en la cúpula. Uno de los pioneros fue el Obispo de Talca (Chile) y primer presidente de CELAM, Monseñor Larraín, quien sacó algunas meditaciones bíblicas, especialmente sobre el capítulo 17 de San Juan. Pero el verdadero interés de este prelado estaba en la liturgia y en la vida espiritual, influido en los escritos del monje benedictino irlandés, Columba Marmion.

También a fines de los años 60 aparece la versión castellana de la Biblia de Jerusalén, que aunque no era una traducción directa de los originales y sí lo era de la versión francesa que había sido hecha del original, era un buen texto de lectura, fiel y de vocabulario actualizado. Es interesante hacer notar que, especialmente en la parte de los Salmos, aquí se ha seguido sin duda, la versión hecha al alemán por Martin Buber, "Buch der Preisungen".

En esa misma fecha, aparece una Biblia católica en tres tomos, traducida al castellano del italiano, hecha bajo la dirección de Mons. Salvatore Garafó, Rector de la Pontificia Universidad Lateranense de Roma y ordinario de Ciencias Bíblicas. Esta versión pasa casi desapercibida.

Por el lado protestante no hay un gran movimiento innovador. Se continúa con la Biblia de Casiodoro de la Reyna y hay un grupo encargado de sus revisiones y así aparece una nueva revisión en 1960, pero es más una revisión en el lenguaje que en la teología. También algunos futuros pastores de las iglesias Metodista y Presbiteriana en Chile van a estudiar a la entonces, Facultad Evangélica de Teología en Buenos Aires, Argentina. Y los futuros pastores luteranos son enviados a la Facultad Luterana de Teología en José C. Paz, provincia de Buenos Aires. Las dos facultades se fusionaron más tarde, dando paso al Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET). Allí también se producen una serie de trabajos sobre la Biblia, que van a influir en Chile. En nuestro país se crea algo similar, un proyecto ecuménico de seis iglesias que dan vida a la Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE), que va a ser una Facultad de Teología, o Programa Universitario, y un Programa de Estudios por Extensión, que alcanza a más de 4 mil alumnos en el país. Con este programa la CTE sirve a más de noventa iglesias evangélicas.

A mediados de los años 60, la Iglesia Evangélica Luterana en Chile, que hasta 1964 se denominó "Deutsche Evangelische Kirche in Chile", se abre al castellano, en forma muy tímida en un comienzo y mucho más amplia a contar de 1970, cuando el Pastor Frenz es elegido su "Propst", es decir Presidente de la Iglesia. En Biblia no hay mucho cambio, la mayoría, de habla alemana, seguirá leyendo "Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der Uebersetzung Martin Luthers".

Aparece, en esos años, una versión de la Biblia de las Sociedades Bíblicas Unidas "Dios habla hoy. La Biblia en versión popular". Continuación de esa versión del Nuevo Testamento: "Dios llega al hombre". Es una traducción que recomendamos a aquellas personas que quieren acercarse a la Palabra de Dios, pero no nos atrevemos a recomendarla a los estudiantes de teología. Tiene fallas que consideramos serias, y muchas veces, con la mejor intención de darse a entender, se tergiversa la teología del autor del texto. Por ejemplo, leemos en Romanos 8,30 **"Hous de proórisen, kaí hous ekalesen, toútous kaí edikafosen, toútous kaí edoxasen"** (y a los que predestinó, a esos también los llamó; y a los que llamó a esos también justificó; y a los que justificó, a esos también los glorificó). Pero la versión "Dios habla hoy" coloca: **"Y a los que Dios destinó desde un principio, a esos también los llamó; y a los que llamó, los declaró libres de culpa; y a los que declaró libres de culpa, les dio parte de su gloria"**. Traduce "justificación" por "librar de culpa", que es un concepto bastante diferente.

Algo similar sucede con la "Nueva Biblia Española", traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, en donde en vez de usar la palabra "justificación" la convierten en "rehabilitación", que no convence, aunque ellos dieron la explicación referente a este cambio, por la situación que España vivía en la época de Franco. Hay que agregar que esta Biblia es inmensamente superior en su lenguaje a "Dios habla hoy".

Y volviendo a esta versión, tenemos un claro desajuste teológico en el Evangelio de San Juan. Durante todo el Evangelio, Cristo está hablando del momento en que sea glorificado, es decir, cuando sea crucificado. Es en ese momento cuando le entregará su Espíritu a sus discípulos. El original dice: **"kaí klínas tes kefalén parédoken tó pneuma"** (inclinó la cabeza y entregó el espíritu). Y en "Dios habla hoy", colocaron: **"Luego inclinó la cabeza y murió"**, perdiéndose así todo el sentido de la entrega del Espíritu a la comunidad.

Pero podemos decir que hoy existe un real interés en la Proclamación de la Palabra de Dios entre los protestantes y los católicos. Tanto las publicaciones que produce la Facultad de Teología de la Universidad Católica como las que hace la Comunidad Teológica Evangélica de Chile están movidas por este interés. Además, debemos reconocer que la Teología de la Liberación ha dado un remezón, especialmente en el ámbito católico, en la búsqueda de su ideal de liberación política en la Biblia. En el ámbito protestante hay un grupo que mira con simpatía a esta teología católica, y esto ha servido para que biblistas católicos y evangélicos trabajen juntos. Me parece necesario apuntar que como grupo alrededor de una teología con características particulares y tendencias políticas definidas, dejan completamente de lado a otros biblistas que no comparten estos axiomas teológicos, y sin duda, es una lástima que va contra un trabajo serio, amplio, pluralista, es decir, realmente ecuménico.

Hay un permanente interés en el estudio bíblico, esto se nota especialmente entre los estudiantes de teología de la Comunidad Teológica Evangélica. ¿Las causas? No son difíciles de entender. La mayoría viene de iglesias que carecen de una doctrina teológica sistematizada, lo que los hace apartarse de la Teología Sistemática o Dogmática. Se han criado escuchando la Biblia y en este ambiente se sienten más en casa porque sus iglesias lo son de práctica y no de doctrina.

Además, los estudiantes se han sentido arrebatados por la forma interesante y novedosa que profesores extranjeros, (imbuidos en el método estructural tan común en la Universidad Libre de Amsterdam y aquí en Chile, prácticamente desconocido) enfocan la Biblia, ha diferencia de los otros que en algunos casos, como el mío, nos educamos bajo la sombra de la interpretación existencial de un Rudolf Bultmann y su Crítica Histórica de las Formas y la Redacción

Pero, desgraciadamente, no existe todavía en Chile una traducción completa de la Biblia, como se ha hecho en Argentina con "El Libro del Pueblo", usando un castellano con giros argentinos. Se han escrito exégesis parciales de textos y no mucho más. Quizás lo que deberíamos recalcar y alabar es el esfuerzo de ese buen teólogo bíblico chileno, el padre Beltrán Villegas, de la Congregación de los Sagrados Corazones, quien recientemente ha entregado su interesante versión de "Los Salmos".

Posiblemente, sería conveniente agregar que hay un trabajo de Proclamación de la Palabra de Dios, que se ha hecho siempre en las iglesias evangélicas, casi sin excepción, y que es necesario tomarlo en cuenta. Se trata de los "Estudios Bíblicos", que se llevan a efecto en cada parroquia, iglesia, o congregación, semanalmente. Allí se reúne un grupo de personas y se lee la Biblia y se estudia las Escrituras. Hoy se habla de "relectura bíblica" y de estudiar el texto desde el contexto. Me parece que desde que los evangelistas escribieron sus obras, la lectura bíblica ha sido siempre una relectura, no es necesario ver más que el Evangelio de San Mateo cuando Jesús dice: "Oísteis que se dijo a los antiguos...Mas yo os digo..." (5,21 ss.). Nos encontramos frente a una relectura bíblica. Ahora, es imposible hablar de relectura bíblica si no se ha hecho previamente una lectura bíblica. Por otra parte, que el texto se estudie desde el contexto, me parece que debería ser al revés, que el texto ilumine nuestro contexto y de esta forma comprenderemos, a la vez, el texto de una mejor forma. Pero no lo contrario. El contexto hay que mirarlo desde el texto, si no, el texto se transformaría en un pretexto ideológico. Pero la necesidad de estudiar la Palabra de Dios, en su segunda forma, o sea, la Biblia, es la única forma posible para conocer la Palabra de Dios en su primera forma: Jesucristo, y poder poner en práctica su tercera forma: la Proclamación.

Se han dado algunos pasos, últimamente, en la Proclamación de la Palabra de Dios en Chile. Y personalmente creo que esta labor será mucho más fructífera si los biblistas católicos y protestantes realizan el trabajo en conjunto en forma pluralista y abierta.

