

La difusión del protestantismo en Puerto Rico (1860 -1920) Claves identitarias para la misión actual

Sarahí Rivera Martínez
(INIBERCIH)

Resumen

En esta investigación se analiza el origen de la difusión del protestantismo en Puerto Rico durante el periodo 1860-1920 y su importancia para la Iglesia de hoy. En el trabajo procuramos explicar las condiciones de posibilidad que favorecieron la instalación del protestantismo en la isla caribeña, el modo en que desplegaron su accionar y la significación de la misma. Al encarar esta labor, prestaremos especial atención a los rasgos que definieron las misiones protestantes, sus sociedades religiosas atendiendo de manera particular a la piedad que propiciaron y su articulación con el modelo sociocultural que buscaban extender en la sociedad puertorriqueña.

Palabras Clave: Protestantismo. Identidad. Misión. Míguez Bonino

Abstract

This research analyzes the origin of the spread of Protestantism in Puerto Rico during the period 1860-1920 and its importance for the Church of today. In the work I try to explain the conditions of the possibilities that favored the installation of Protestantism in the Caribbean Island, the way in which they deployed their actions and their significance. In doing so, I will pay special attention to the features that defined the Protestant missions, their religious societies, paying particular attention to the piety they fostered and their articulation with the socio-cultural model they sought to spread in Puerto Rican society.

Keywords: Protestantism. Identity. Mission. Míguez Bonino

Introducción

En esta investigación se analiza el origen de la difusión del protestantismo en Puerto Rico durante el periodo 1860-1920 y su importancia para la Iglesia de hoy. En el trabajo procuramos explicar las condiciones que favorecieron la instalación del protestantismo en la isla, la forma en se difundió y el porqué de dicha instalación. En esta pesquisa, nos interesa detectar las principales características de la propagación, atendiendo de forma especial a las prácticas religiosas y las devociones que inculcaban, como así también a la articulación con la ética social y el modelo sociocultural que propiciaban.

Como punto de partida quisiéramos sugerir la hipótesis de que, en el inicio del protestantismo puertorriqueño, se pueden diferenciar dos etapas. La primera comprende el periodo que va desde 1860 a 1897, donde las congregaciones protestantes, a la vez que constituyeron comunidades de resistencia a partir del cultivo de una piedad viva, se aliaron al frente liberal reformista para confrontar con el poder colonial español y el catolicismo a fin de favorecer una sociedad tolerante, moderna y democrática. Acto seguido, tenemos el periodo de 1898 a 1920, donde, si bien los rasgos de la piedad continuaron siendo los mismos y la ética social mantuvo un ideario progresista en línea reformista, la función de las sociedades protestantes dejó de lado el rol de resistencia –y la función “utópica” y desinstaladora– para desempeñarse como un instrumento favorable a la “americanización” y al refuerzo del proyecto neocolonial, haciendo evidente la ambigüedad entre misión y colonización. Se concretaba, de este modo, un viraje fundamental en cuanto al horizonte político y, en consecuencia, al proyecto histórico de emancipación del poder colonial.

Analizar los inicios del protestantismo en Puerto Rico nos parece relevante dado el desconocimiento general al respecto que existe entre los evangélicos y el “olvido” de parte de la historiografía protestante, que ha acotado la “historia grande” de dichos orígenes al accionar de las sociedades misioneras extranjeras con posterioridad a 1898.

La búsqueda por validar nuestra hipótesis debe orientarse en varias direcciones. A nuestro entender, en el periodo 1860-1897, existen huellas y testimonios que nos hablan de un protestantismo diverso (de residentes, extranjeros y negros libertos) y, sobre todo, de un protestantismo autóctono, echando raíces entre el elemento criollo, identificados con una piedad que giraba en torno a las sagradas escrituras, las oraciones sencillas y espontáneas, el canto congregacional y el apoyo mutuo solidario. Este protestantismo nativo fue capaz de formar sociedades de “hermanos” con desapego por los motes denominacionales o las distinciones dogmáticas, mostrando a la vez una capacidad inusitada para constituir comunidades de resistencia perdurables en el tiempo. Dichas sociedades tuvieron la particularidad de que, al mismo tiempo que atendían al cultivo de sus hábitos espirituales, establecieron alianzas con sectores liberales anticatólicos y antiespañoles que potenciaban el separatismo, el abolicionismo, la libertad de conciencia, la tolerancia religiosa, la separación Iglesia-Estado, la secularización de los cementerios, la educación popular, etc.

A continuación, abordamos la relación entre identidad, teología y misión, tomando los aportes y preguntas planteados por Míguez Bonino para el protestantismo latinoamericano, ya que, a nuestro entender, constituye un marco analítico fecundo para las dos etapas de nuestra historia inicial. Su recuperación de la adaptación del “principio protestante” de R. Alves para América Latina y sus consideraciones sobre la misión como “principio material” no solo nos permiten analizar el carácter ambiguo de la relación misión-colonialismo, sino también interrogarnos sobre la identidad y misión del protestantismo en la dispersión actual y la necesidad de abrazar un nuevo proyecto histórico a partir de los rasgos identitarios de nuestra herencia histórica.

Los inicios de la difusión protestante en Puerto Rico

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, favorecida por los tratados comerciales sancionados con antelación¹, Puerto Rico experimentó una significativa presencia protestante en la isla, más allá de la estricta vigilancia y el control ejercido por las autoridades españolas para evitar la difusión de las ideas disidentes. Este fue el caso de los intentos realizados por la *Sociedad Bíblica Americana*, quien, con antelación a 1860, había procurado enviar ejemplares de la Biblia aprovechando el tráfico comercial, pero la mirada atenta de los controles aduaneros detectó la maniobra impidiéndoles el ingreso al país².

El intento por mantener una sociedad cerrada y reacia a la expresión pública de la fe protestante se vio truncado por el cambio de dirección política efectuado en España en 1868, momento en que resultó triunfante la revolución liberal en la ciudad. El correlato inmediato en la isla fue la divulgación de la libertad de cultos en octubre de 1869, la cual fue aprovechada por los protestantes de Ponce, Vieques y Aguadilla para legitimar la conformación de sus sociedades, establecer su condición legal e iniciar la edificación de templos y escuelas.

La congregación anglicana de Ponce reunía preferentemente a residentes extranjeros ligados a la producción de la caña de azúcar, dado que la ciudad era cabecera del comercio internacional azucarero³. Las actividades se iniciaron con el primer culto público a cargo del obispo episcopal W. W. Jackson en noviembre de 1869 y, a partir de

¹ Cabe recordar que la *Real Cédula de Gracias*, fechada el 10 de agosto de 1815, establecía en el Artículo 8 la profesión de la Religión Católica Romana a toda persona interesada en acogerse a los beneficios económicos propuestos. “Todos los extranjeros de potencias y naciones amigas que pretendan establecerse, o que lo estén ya en la citada isla de Puerto Rico, deberán hacer constar por los medios correspondientes al Gobierno, que profesan la religión Católica Romana, y sin esta indispensable circunstancia no se les permitirá domiciliarse allí; pero a mis vasallos de estos dominios de Indias no se les ha de obligar a esta justificación, respecto de que en ellos no puede recaer duda sobre este punto”. Raquel Rosario Rivera, *La Real Cédula de Gracias de 1815 y sus primeros efectos en Puerto Rico* (San Juan. Fonst Book Publishing of P.R., 1995), 157.

² Nérida Agosto Cintrón, *Religión y Cambio Social en Puerto Rico, 1898-1940* (San Juan, Ediciones Huracán Inc., 1996), 44-47.

³ Lidio Cruz Monclova, *Historia de Puerto Rico en el Siglo XIX, v. I* (Rio Piedras, EDUPR, 1979), 853.

entonces, desarrollaron un fecundo accionar religioso y educacional hasta 1874⁴, momento en el cual, con la restauración monárquica, la “libertad de culto” experimentó un duro revés. La tolerancia religiosa quedó nuevamente acotada, prohibiendo el repique de campanas que convocaban al culto disidente y solo permitiendo el acceso al templo por las puertas laterales.⁵ La congregación de la *Santísima Trinidad*, si bien estaba organizada según la disciplina episcopal, congregaba a feligreses de diferentes tradiciones denominacionales y desde sus inicios mostró una firme intencionalidad de extenderse entre el elemento hispano. Para ello, se elevó una petición a la sociedad misionera en los Estados Unidos con el fin de que esta enviara un presbítero ordenado dúctil en el manejo del idioma español.⁶

La otra congregación protestante se estableció en la isla de Vieques y reunía un grupo de pescadores, trabajadores agrícolas y comerciantes. En 1870, apelando a la constitución de 1869 –que otorgaba la libertad de culto–, no solo organizaron sus sociedades religiosas para celebrar su fe, sino que establecieron una escuela donde las nuevas generaciones recibían la instrucción elemental y la formación en los principios religiosos. La particularidad de estas comunidades de negros libertos de las Antillas Inglesas era que recibían a los migrantes de las islas vecinas en busca de trabajo y redes de solidaridad para establecerse. Por otra parte, la congregación abarcaba un amplio arco denominacional que aglutinaba bautistas y anglicanos, junto a creyentes de tradiciones provenientes de la renovación espiritual del movimiento moravo y del avivamiento wesleyano en Inglaterra. Estos movimientos, cabe recordar, portaban fuertes características pietistas. La congregación se extendió a Farjardo, donde, en 1872, quedó constituida bajo el ministerio del reverendo Joseph N. Bean.⁷ Posteriormente, también se estableció otra congregación en Naguabo.

El tercer caso de presencia protestante lo constituye el protagonizado por el comerciante Edward Heilliger, quien, en 1860, le obsequió una Biblia a Antonio Badillo Hernández (1827-1889), un agricultor y comerciante de la región de Aguadilla, introduciéndolo en su mensaje. El puerto de San Antonio de la Tuna (luego renombrado Isabela) era donde arribaban las embarcaciones que dinamizaban las relaciones

⁴ Entre sus miembros prominentes se destacaban W. E. Lee, D. Basanta, Thomas G. Salomons, G. V. Wilches, H. A. Dodd, Joseph Henna, John A. Finlay, Charles G. Daly y Peter J. Meanville. P. Jorge Juan Rivera Torres, *Documentos Históricos de la Iglesia Episcopal Puertorriqueña* (St Just, Puerto Rico, Ed. Episcográfico, 2008), 10.

⁵ Gilberto Ramos Granel, *Edificando muros- extendiendo fronteras: historia de la Iglesia Pentecostal de Jesucristo, Inc.* 1938-2005, (Ponce, PR, Editorial IPJ. 2005), 33. Acerca de los problemas que comenzaron a experimentar los protestantes al momento de dar sepultura a sus deudos: Luis Martínez-Fernández “Don’t Die Here: The Dead and Burial of Protestant in the Hispanic Caribbean, 1840-1885”, en *The Americas*, (The Academy of American Franciscan History) XLIV (1), July 1992, 23-47.

⁶ “Carta solicitando envío de un presbítero”, Ponce, Puerto Rico, 27 de febrero de 1870, en Rivera Torres (2008), 11.

⁷ Ángel L. Gutiérrez, “Presencia protestante en Puerto Rico antes de 1900”, en Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 19 de febrero de 1984.

comerciales entre las colonias circundantes y Puerto Rico. Este era el caso de E. Heilliger, el cual, como otros mercaderes, traía desde St. Thomas “sus granos” y demás productos. A tal efecto, poseía una finca en Maleza Alta, donde, además de funcionar un almacén para el acopio de productos tenía su hogar, que abría sus puertas para el estudio de la Biblia y la enseñanza de las doctrinas reformadas del presbiterianismo.⁸

El impacto de la lectura de la Biblia en Antonio Badillo fue decisivo. Su experiencia espiritual fue tan radical que impulsó a crear una congregación protestante que reunía una feligresía autóctona conformada mayoritariamente por elementos criollos. La misma llegó a ser conocida como “*los bíblicos*”. La jefatura de Badillo Hernández no solo sobresalió en el campo religioso como conductor de las nacientes sociedades disidentes en la geografía de Isabela, Maleza Alta y Montaña en Aguadilla, sino que su liderazgo también se hizo notorio en el campo educativo, social y político, confrontando desde una mentalidad liberal-radical, abolicionista y progresista al régimen colonial hispano-católico.

El nombre de “*los bíblicos*” derivaba de la fuerte impronta que tenían las reuniones caseras en torno a la lectura de las sagradas escrituras. De hecho, este rasgo identitario diluyó cualquier otra diferenciación denominacional, distinción doctrinal o calificativo sectorial dentro del campo protestante. Tanto Antonio Badillo como sus conmlitonos privilegiaron una sociedad religiosa de “hermanos” reunidos en la sencillez de la vida doméstica alrededor del texto bíblico, la oración, el canto congregacional y los lazos de fraternidad y ayuda mutua. Estas marcas distintivas se lograron imponer frente a la descalificación de “herejía anticatólica” con la que los “luteranos” venían a “protestantizar la isla” a fin de “arrebatar a sus buenos habitantes la fe católica pura y sencilla”. En estos términos condenatorios, el *Boletín Eclesiástico* denunciaba ante el Gobernador Marchesi la presencia protestante en noviembre de 1867.⁹

Al parecer, los miembros del movimiento eran reticentes a revelar lo que hacían en sus reuniones. Era posible corroborar su experiencia piadosa cuando testimoniaban el mensaje del Evangelio a sus vecinos. Acerca de los cultos solo se sabía que leían la Biblia, haciendo uso de la libre interpretación de las escrituras y la entonación de cánticos sin llevar un orden litúrgico definido.¹⁰ En cuanto al trasfondo teológico, dado que el Sr. E. Heilliger pertenecía a la tradición calvinista y que las congregaciones del movimiento luego de la Invasión Norteamericana (1898) se alinearon bajo los presbiterianos, se podría pensar que “*los bíblicos*” se identificaban con esos principios reformados. Con todo, lo más llamativo para el reverendo Judson L. Underwood, misionero presbiteriano, al tomar contacto con los creyentes de barrios de Maleza Alta y de Montaña en Aguadilla, no fue la identificación de estos con su ideario dogmático,

⁸ Antonio Illas, *Los Bíblicos: la primera semilla del Protestantismo en Puerto Rico, 1860*, (Trujillo Alto, P.R., Taller Episcográfico de la Iglesia Episcopal Puertorriqueña, 2009).

⁹ Antonio Rivera, “Libertad de Cultos hasta el establecimiento de la Primera Iglesia Evangélica en Puerto Rico”, *Puerto Rico Evangélico* Año 41 N.º 1114 (10 de agosto de 1952), 6.

¹⁰ Pablo E. Rojas Banuchi, *Los Bíblicos (1860-1898)*, domingo 22 de mayo de 2011. <http://didskalosteologaparaformarycapacitar.blogspot.com>. Consultado 22 de octubre de 2021.

sino la magnitud de la difusión alcanzada por la congregación impulsada por Badillo Hernández. Esta, apenas organizada, para 1904 ya contaba con 400 miembros de origen criollo.¹¹ El otro elemento que había sorprendido al misionero era que los fieles “sabían de memoria el Sermón del Monte, los diez mandamientos y los niños recitaban el Padrenuestro cada noche antes de dormir”.¹²

En 1927, la revista *Puerto Rico Evangélico* reproducía en sus páginas un viejo himno que entonaban “*los bíblicos*” durante sus reuniones en las casas.

Padre nuestro, que estás en los cielos,
Pon oído a nuestra débil voz,
Porque en Ti está la vida y la gloria;
Mas sin Ti nos espera el dolor.

Padre Excelso del Dios que en la tierra
Con su sangre el mal redimió;
De los ángeles rey amoroso,
Cristal limpio, más puro que el sol.

Padre Excelso del Dios Inmortal,
Protector del género humano,
Hoy te ofrece un pueblo cristiano,
Te consagra su fe sin igual.

La campiña por ti se engalana;
Por ti corre el plateado arroyuelo;
Por ti las flores se visten de gala;
Por ti brillan los astros del cielo.

Por doquiera que suena tu nombre;
Por doquiera se escucha amoroso
El acento sublime piadoso
Del mortal que te llama a su bien¹³.

A fin de evitar sospechas y persecuciones por parte de las autoridades civiles o ser delatados por fieles católicos,¹⁴ las reuniones de estas sociedades se celebraban en

¹¹ Edward A. Odell, *It Came to Pass* (New York, Board of National Missions Presbyterian Church in the United States of America, 1952), 13-14. El autor menciona cómo la obra misionera de Judson L. Underwood en la región del noroeste se vio favorecida por el terreno previamente trabajado por “*los bíblicos*”, con quienes inició conversaciones hacia 1900.

¹² Donald T. Moore, *Puerto Rico Para Cristo: A History of the Progress of the Evangelical Missions on the Island of Puerto Rico* (Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentación, 1969), 1/13.

¹³ “Himno Antiguo Usado por los Evangélicos de Puerto Rico de 1860”, *Puerto Rico Evangélico*, Año XVI, N.º 23 (3 de diciembre de 1927), 8.

distintos hogares, generalmente por la noche y bajo un halo de absoluta reserva. Esta era la forma de eludir agresiones y muestras de intolerancia. Algunos feligreses acostumbraban a orar en tres momentos del día (por la mañana, al mediodía y por las tardes), memorizaban porciones enteras de las escrituras, recitaban los salmos, eran disciplinados en sus quehaceres y se destacaban por su marcada laboriosidad.¹⁵

Una observación llamativa es que la congregación de *“los bíblicos”*, en el periodo de libertad y tolerancia religiosa de 1870-1874, a diferencia de la congregación anglicana en Ponce o de negros libertos en Vieques, no gestionaron ninguna solicitud o acercamiento con las autoridades que les permitiera visibilizar su existencia o establecer una presencia institucional como iglesia. En lugar de construir templos, estas congregaciones persistieron en sus prácticas como movimiento, haciendo uso de los hogares para sus reuniones a cargo de creyentes devotos, legitimados únicamente por el respaldo de su testimonio y vida piadosa. A nuestro entender, la persecución e intolerancia sufrida por los herejes *“luteranos”*¹⁶ durante una década a manos del régimen colonial y el catolicismo, sumado a la participación política de su liderazgo detrás de ideales abolicionistas e independentistas y el desarrollo de una espiritualidad de resistencia surgida en la clandestinidad, explica en gran medida la reserva de *“los bíblicos”* de evitar toda manifestación pública que les permitiera ser identificados.¹⁷ En este sentido es interesante notar que recién en los primeros años del siglo XX y luego de más de cuarenta años de sus inicios, el movimiento –mostrando rasgos de notable vitalidad– decidió salir a la luz, al fusionarse finalmente a la Iglesia Presbiteriana.

“Los bíblicos” y algunas pistas de la militancia social y política

Hasta aquí hemos podido ver los elementos constitutivos de las formas piadosas del movimiento. Sin embargo, nos interesa también resaltar que esta piedad y hábitos espirituales individuales y comunitarios de resistencia se hallaban articulados con la participación ciudadana y la construcción de un poder alternativo, en ruptura con la sociedad y el régimen establecido. En otros términos, la conformación de la *“nueva vida”*

¹⁴ El anecdotario de las persecuciones –que aún al día de hoy forma parte de la memoria congregacional– resalta de manera épica los allanamientos sufridos por Antonio Badillo a manos de la Guardia Civil, a instancias del cura párroco. Las pesquisas tenían como cometido hallar su Biblia en las oscuras noches aguadillanas. Sin embargo, para desgracia de los guardias, las sagradas escrituras nunca pudieron ser encontradas, pues con antelación habían sido celosamente escondidas en hoyos bajo tierra, debajo de leños ardientes o dentro de hornos de pan según las diferentes versiones del relato.

¹⁵ Illas, (2009), 35.

¹⁶ Carlos Rosa Guzmán, “El Dr. Ángel Archilla Cabrera hace Historia de los Comienzos del Presbiterianismo en Puerto Rico”, *Puerto Rico Evangélico*, Año XXXVIII, N.º 1052 (10 de enero de 1950), 4.

¹⁷ Esto también ayuda a entender la inexistencia de documentos, registros y otras fuentes primarias del movimiento. La recuperación de su historia hoy solo es posible gracias a la transmisión de una rica tradición oral que, por generaciones, ha preservado la memoria de aquella difusión inicial.

que el creyente profesaba y comenzaba a reorganizar a partir de nuevas prácticas devocionales –como la lectura de la biblia, la oración, el canto, el congregarse en una sociedad de iguales y la ayuda mutua– no estaba separada de la conformación de un ciudadano activo, cuya ética social lo movía a involucrarse en los asuntos públicos.¹⁸

Cabe recordar que, desde fecha temprana, Aguadilla concentraba entre su población un número muy significativo de esclavos negros.¹⁹ Estos, si bien eran vitales para el desarrollo económico y productivo, eran mirados con desconfianza por las autoridades coloniales, dado que los consideraban un peligro latente de conspiraciones subversivas y un terreno propicio donde los ideales emancipadores de los abolicionistas podían desarrollarse.

Esta percepción hallaba antecedentes en una tradición que había comenzado en octubre de 1795, cuando los esclavos negros de Aguadilla iniciaron su primer levantamiento contra las autoridades coloniales españolas. En esa ocasión, las autoridades interpretaron que la insurrección era producto de la difusión de las ideas revolucionarias francesas de 1789, que habían encendido la mecha independentista en Haití.²⁰ Por otro lado, las investigaciones muestran que en 1835 el Sr. Mayol, alcalde de Coamo, prohibió el ingreso de Biblias enviadas por la “*Asociación Sectarial de Metodistas de Londres*”, pues consideraba que las “biblias metodistas” tergiversaban las doctrinas de los padres de la Iglesia y, lo que era peor, abonaban aberrantes nociones de igualdad que estimulaban a la eliminación de las castas, la esclavitud y la igualación social con la gente de color.²¹

En el imaginario del catolicismo intransigente, el protestantismo era visto como la razón de todos los males del mundo moderno. En tal sentido, era divisado como un movimiento que, del mismo modo que había desquiciado la cristiandad europea en el siglo XVI, ahora intentaba hacer lo mismo con la cristiandad colonial, estableciendo una nueva brecha revolucionaria independentista que viniera a instalar el principio de igualdad, incluso con los esclavos negros.²²

Hacia mediados de 1850, la sospecha mayor era que este ideario antiesclavista bien podía trabajar de manera conjunta con los movimientos separatistas. En esta dirección, la autoridad colonial “sostenía la creencia de que ya para estos años el independentismo y el abolicionismo marchaban del brazo, presunción corroborada por hechos posteriores, y que sería una constante hasta la abolición de la esclavitud en

¹⁸ Norman Rubén Amestoy, “Protestantismo, Piedad y Ética”, *Franciscanum*, (Bogotá, Universidad de San Buenaventura – Facultad de Filosofía y Facultad de Teología, 2011), Vol. LIII, N.º 155, 43-74.

¹⁹ Para 1828, Rivera Cabán señala que, de un total de 8370 habitantes, la Aguadilla tenía unos 1306 esclavos negros y cerca de 199 extranjeros. Rafael Rivera Cabán, *Aguadilla: Notas para su historia* (San Juan, Puerto Rico, Oficina Estatal de Preservación Histórica, 1985), 11.

²⁰ Guillermo A. Barralt, *Esclavos Rebeldes: Conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)* (Rio Piedras, Puerto Rico, Ed. Huracán, 2003), 16.

²¹ Barralt (2003), 72-73.

²² Ángel Luis Gutiérrez, “Lares y los Evangélicos,” (Puerto Rico, Casabe, octubre 1991), 21.

1873”.²³ De hecho, los inmigrantes procedentes de Haití y Santo Domingo se refugiaron en la región del noroeste de la isla, estableciéndose en Aguadilla, y, a fines de la década de 1860, cuando se produjo el estallido de la revolución separatista del *Grito de Lares*, la Guardia Civil informó acerca de la existencia de grupos rebeldes operando activamente en la región “que relacionaban los planes subversivos de los separatistas con los esclavos negros”.²⁴

En consonancia con estas actividades, el 15 de marzo de 1871, en la villa de Aguadilla, se difundió una carta abierta, cuya autoría se atribuía a la congregación “evangélica” y a través de la cual se convocaba a los “hijos del pueblo” a levantar la bandera de la igualdad de los hombres negros, porque ya había llegado el tiempo de instaurar “sobre la tierra el reino de la justicia que es la libertad”.²⁵ En la misiva, salida de la *Imprenta del Evangelio* de Aguadilla, los protestantes alineados en el liberalismo reformista atacaban de lleno el “Manifiesto”²⁶ del Partido Conservador de Puerto Rico lanzado días antes, así como un artículo publicado en el periódico *El Progreso*, por sus respectivas defensas del poder de “los ricos”.²⁷ La epístola, fundada en principios bíblicos y la experiencia emancipadora de los negros norteamericanos, en su párrafo final dejaba a las claras la identificación de los protestantes con otras asociaciones del frente liberal que trabajaban en favor de la causa abolicionista:

Mi deber es clamar a la faz del cielo, a la faz de Dios y del hombre, ahora, antes de ahora y siempre, libertad e igualdad para todos los hombres que son mis hermanos. Mi derecho es marchar ahora, antes de ahora y siempre, defendido y armado contra la tiranía y la opresión. Y yo os digo que, si alguno os niega el derecho de poseer armas, y si alguno se aparte del deber de proclamar siempre y a la faz del Pueblo, libertad e igualdad para todos los esclavos, nuestros hermanos, por esas señas reconoceréis a vuestro enemigo del Reyno de la justicia que es la libertad²⁸.

²³ German Delgado Pasapera, *Puerto Rico: sus luchas emancipadoras* (Rio Piedras, Puerto Rico, Ed. Cultural Inc., 1984), 16-17.

²⁴ Illas (2009), 41; Barralt (2003), 167.

²⁵ Luis M. Díaz Soler, *Historia De La Esclavitud Negra en Puerto Rico*. (1950. LSU Historical Dissertations and Theses), 518-519. https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_disstheses/7965. Esta tesis apareció en una versión revisada: Luis M. Díaz Soler, *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*, tercera edición (San Juan, Puerto Rico: La Editorial Universidad de Puerto Rico, 1970), 315-317.

²⁶ El “*Manifiesto*” del comité Conservador correspondía al día 11 de marzo de 1871.

²⁷ Díaz Soler (1950), 519.

²⁸ Díaz Soler (1950), 519.

Del Sr. E. Heilliger sabemos que era de nacionalidad danesa y que en 1850 había comprado una hacienda de caña de azúcar en la Isabela.²⁹ También tenemos noticias de que, a los 54 años, durante el *Grito de Lares* (1868), militó en la causa separatista, contribuyendo económicamente a sostenerla.³⁰ Dicha participación política le valió ser aprehendido y encarcelado por la Guardia Civil. El oficio labrado por Jacinto García Paz al alcalde de la Isabela se expresaba en los siguientes términos:

Pongo a disposición de Ud. a los señores Don Ramon y Don Gregorio González, don Eduardo Hayleger y Presbítero Don Juan de Dios Diaz complicados en los asuntos políticos de esta isla a fin de que con las seguridades del caso sean puesto a la mayor brevedad a disposición del Sr. Juez de Ponce comisionado especial en Arecibo para atender en los asuntos de la rebelión de Lares.³¹

Otro integrante prominente del movimiento de “*los bíblicos*” en Aguadilla, Antonio Badillo, también estuvo vinculado con la corriente abolicionista liderada por Ramon Emeterio Betances y Segundo Ruiz Belvis. Estos fueron los principales impulsores de la abolición de la esclavitud³² y, en el caso de Ruiz Belvis –líder del movimiento–, los protestantes autores de la *Carta* abierta tenían una particular identificación.³³ En el caso de Badillo Hernández, si bien no podemos precisar el momento en que comenzó a abrazar la causa abolicionista, sabemos que liberó a los 19 esclavos que trabajaban en su finca, quienes continuaron en sus labores, pero en condición de peones asalariados.³⁴

En este sentido, tanto E. Heilliger como Antonio Badillo se enmarcaban en un ideario liberal reformista, donde no solo lucharon en favor de la abolición de la esclavitud, el separatismo y las ideas de tolerancia religiosa y separación de Iglesia y Estado,³⁵ sino que, como parte del protestantismo de la segunda mitad del siglo XIX,

²⁹ María Judith Colón, *Historia de Isabela y su desarrollo urbano, 1750-1850*, (Carolina, Puerto Rico, Esmaco, 1988).

³⁰ Estela Cifre de Loubriel, *La inmigración a Puerto Rico durante el Siglo XIX*. (San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1964).

³¹ Luis de la Rosa Martínez, *La Periferia del Grito de Lares*, Antología de documentos históricos (1861-1869). (República Dominicana, Editora Corripio, 1983), 115. Illas señala que Edward Heilliger formó parte de la “*junta de agitación revolucionaria*” que desembocó en el arresto. Illas (2009), 43-44.

³² Enciclopedia PR A-Z, Tomo 4, 1981, 117. Citado por Ramos Granell (2005), 32-34.

³³ Díaz Soler (1950), 519.

³⁴ Moore (1969), 1/12.

³⁵ Luis Martínez Fernández, *Protestantism and Political Conflict in the Nineteen-Century Hispanic Caribbean*, (New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 2002), 84-87. En el *Grito de Lares*, además del Sr. Edward Heilliger, también participó otro miembro de “*los bíblicos*”, el Sr. Alejandro Badillo Cordero. Sobre la participación de “*los bíblicos*”, a nuestro entender, está en consonancia con las afirmaciones de J. H. Stewart, quien refiere hacia 1860 la existencia de una sociedad religiosa protestante que –desde la clandestinidad y al margen de la

veían en la educación el instrumento privilegiado para la modernización, la democratización de la sociedad y el cambio social.

En 1882 Badillo Hernández fomentó la creación de una escuela gratuita en Montaña para los niños de la localidad, cuyo salario docente sostenía con fondos de su propio pecunio. En los terrenos de su finca, dispuso un sector para el establecimiento de un cementerio público destinado a las víctimas de la epidemia de viruela. En la lucha contra la peste también estableció con antelación la construcción de unos “hospitalillos” donde se atendían los enfermos. Es interesante que la perspectiva filantrópica de estos protestantes decimonónicos no implicara solamente la donación de los recursos necesarios para afrontar las causas iniciadas, sino también el involucramiento de la propia persona. Este fue el caso de Badillo Hernández, quien falleció en la lucha contra la enfermedad.

Analizando la militancia social y política de estos referentes, deberíamos poder notar que *El Grito de Lares*, acaecido el 23 de septiembre de 1868, constituyó un acto de reafirmación nacional.³⁶ Este vino a significar el coronamiento de la maduración lenta y progresiva de la construcción de la identidad puertorriqueña; una afirmación de pertenencia a un espacio geográfico y la conciencia colectiva de constituir un pueblo con características propias. Más allá de la derrota, *Lares* se convertiría en el emblema de la lucha por la libertad luego de 400 años de colonia. En este sentido –y a fin de dimensionar su verdadera relevancia–, hay que decir que el proceso revolucionario fue más que un hecho aislado, ya que se inscribía dentro de un marco más amplio inaugurado en la catarata revolucionaria de fines de XVIII y comienzos del siglo XIX, que desembocaría en la formación de los estados nacionales. En cuanto a la participación de un protestantismo criollo, surgido como forma de resistencia en la misma estructura de la sociedad colonial, si bien expresaba un movimiento incipiente y minoritario, no debería impedirnos verlo como una forma de rechazo –y, mejor aún, de “protesta”– a los privilegios de los peninsulares, a las devociones y la autoridad del catolicismo –donde, avanzado el siglo, el anticatolicismo abonaría el anticlericalismo–, y como la aceptación de la mezcla de razas y cultura que canalizó hacia la constitución de las sociedades isleñas. No perder de vista las huellas y las relaciones generadas por estas sociedades protestantes nos permitiría reconstruir la presencia endógena de un protestantismo autóctono, muy diferente del protestantismo que se comenzaría a preparar luego de la invasión norteamericana de 1898 y la entrada de las sociedades misioneras extranjeras.

ley– operaba en el área de Aguadilla. Entre sus prácticas, además de la lectura de la Biblia en español, difundían ideas de fuertes sentimientos antiespañoles y anticatólicos, por lo cual eran perseguidos por las autoridades civiles y el clero. Julian H. Steward, *The People of Puerto Rico, A Study of Social Anthropology* (University of Illinois Press, 1956), 55.

³⁶ Francisco Moscoso, *La Revolución Puertorriqueña de 1869: el Grito de Lares* (San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2003), 8-12.

Identidad, teología y misión desde la perspectiva puertorriqueña

Al abordar la relación entre identidad, teología y misión en el protestantismo en el continente, nos parece desafiante retomar como marco de referencia las consideraciones e interrogantes planteados por Míguez Bonino y Rubem Alves, quizás los dos más importantes teólogos del protestantismo latinoamericano.³⁷

En diciembre de 1990, durante la consulta *“Teología y Vida en América Latina”* de la *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (FTL) celebrada en Quito, Ecuador, con motivo de su vigésimo aniversario, José Míguez Bonino daba cuenta de la creciente dispersión existente en el “nuevo mercado libre” de las adhesiones espirituales, el fin de las membresías cautivas y los cambios que se estaban operando en el campo religioso, con sus implicancias para el futuro del protestantismo. Frente a un auditorio que reunió entre sus expositores a John Yoder, C. René Padilla, Samuel Escobar, Guillermo Cook, Robinson Cavalcanti y Rolando Gutiérrez-Cortez, Míguez preveía que dicho “mercado” (donde “Cada uno define –consciente o inconscientemente– su propósito, su mensaje, su oferta, su metodología”), en lugar de ir rumbo a la concentración, lo esperable era que pudiera “intensificarse” en su dinámica de dispersión y diáspora.³⁸ Por otro lado, a su entender, era probable que el protestantismo continuara creciendo en detrimento del catolicismo, pero enfrentado en el futuro a otras alternativas religiosas. Finalmente, ante la preocupación acerca del futuro, a su entender, era de esperar que la identidad protestante o evangélica se diversificara a tal punto que la variedad creciente de “tipos” de protestantismo solo permitiría construir algunos mapas “con una gran desprolijidad”.³⁹

Las ponencias y prospectivas de la Consulta de Quito eran el anticipo de lo que, en 1995, aparecería reflejado en los *Rostros del protestantismo latinoamericano* y los actualizados planteamientos en cuanto el asunto de la identidad protestante en un contexto de dispersión y diferenciación. En esta obra, Míguez Bonino, luego de analizar los diferentes “rostros”, intenta señalar en los dos últimos capítulos algunas pistas para establecer una coherencia teológica a partir del concepto trinitario. En esta dirección, buscará proponer un camino de unidad a partir de concebir la misión como “principio material” de la teología protestante en el continente.⁴⁰

La pregunta inicial que se formulaba el teólogo era: “¿En qué consiste la identidad protestante?”. Luego señalaba que, si bien los criterios teológicos que históricamente habían identificado al protestantismo eran *“sola fide, sola scriptura, solus Christus”* y la doctrina de la justificación por gracia por medio de la fe, estos en realidad constituían “ejes” para el testimonio y la controversia con una importancia

³⁷ Agradezco a Norman Rubén Amestoy, quien, en el marco de la materia Historia del Protestantismo en América Latina, del programa de doctorado del Instituto Iberoamericano de Ciencias y Humanidades - INIBERCIH (agosto-setiembre 2021), nos señalara este marco analítico de Míguez Bonino y Rubem Alves y nos estimulara a aplicarlo a las diferentes historias regionales para una comprensión fecunda de la teología y la piedad latinoamericana.

³⁸ José Míguez Bonino, “El futuro del protestantismo en América latina”, en *Boletín Teológico*, FTL, año 23, no. 42/43 (septiembre 1991), 156.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, (Buenos Aires, Grand Rapids, Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Company, 1995).

“más simbólica que estrictamente teológica”.⁴¹ En este punto, el autor rescataba especialmente las contribuciones de Paul Tillich, quien en su obra *La era protestante* señaló lo que a su entender era la marca identitaria del protestantismo. Según el autor:

El protestantismo tiene un principio que va más allá de todas sus realizaciones. Es la fuente crítica y dinámica de todas sus realizaciones, pero no se identifica con ninguna de ellas... El *principio Protestante*, del que deriva su nombre de la protesta de los “protestantes” contra las decisiones de la mayoría católica, contiene la protesta divina y humana contra toda pretensión absoluta hecha por una realidad relativa, aunque esa pretensión sea hecha por una iglesia protestante.⁴²

A continuación, Míguez Bonino recuperaba la lectura del “principio protestante” realizada por Rubem Alves y por la cual, en los inicios de la difusión en América Latina, dicho principio habría funcionado como un “principio utópico” desinstalador en relación con la absolutización católica.⁴³ Cabe recordar que, según R. Alves, el espíritu protestante implicaba una actitud de permanente vigilancia contra los ídolos seculares y sagrados, una negativa a ajustarse al *status quo* y una rebelión inconformista que negaba obediencia a cualquier orden establecido.⁴⁴

En el contexto del periodo colonial la sociedad tenía una composición jerárquica con claras diferencias sociales incorporadas en el marco de un “colonialismo interno y externo”.⁴⁵ La función otorgada a las clases oprimidas era la de un rol “pasivo”, ya que su valor radicaba en el aporte que lograban brindar “al bienestar y al poder de las clases

⁴¹ *Ibid.*, 125.

⁴² Paul Tillich, *The Protestant Era*, (Abridged Ed., University of Chicago Press, 1957), 162-163. Al referirse al “principio protestante”, como el punto nodal de la Reforma del siglo XVI, Tillich colocó un innovador criterio hermenéutico por el cual, si bien no se cuestiona la importancia de la doctrina de la justificación por la fe en la ruptura dogmática establecida, al igual que Míguez Bonino relativiza su centralidad en la “protesta”. El “*principio protestante*” advierte la permanente tentación de seguridad que significa absolutizar lo relativo como una característica de la religión institucionalizada. Solo Dios mismo puede ser absoluto, solo su palabra puede ostentar la autoridad final. Cualquier otro absoluto que no sea Dios es un ídolo. Por lo mismo, solo las Escrituras, fiel y cuidadosamente interpretadas por la comunidad creyente, pueden fundamentar artículos de fe. Fuera de ellas, nadie puede imponer sus criterios con autoridad obligatoria.

⁴³ Míguez (1995), 126.

⁴⁴ Rubem Alves se pregunta: “Pero ¿por qué? Por comprender que la situación humana está básicamente distorsionada. Esa distorsión básica, esencial, irresoluble, que preservó el símbolo del «pecado original», significa que no existe situación alguna ante la cual la conciencia pueda descansar tranquila, pronunciando su sí de aprobación” para rematar a continuación: “Conciencia es negación. Si la alienación de Dios es el denominador común de todas las construcciones humanas –instituciones, culturas, naciones, civilizaciones–, la única palabra que el hombre puede pronunciar es la de la denuncia profética”. Rubem Alves, *Dogmatismo y Tolerancia* (Bilbao, Mensajero, 2007), 95.

⁴⁵ *Ibid.*, 132.

dominantes”.⁴⁶ Para ellas no había otro futuro que el que “les imponían”, pues las estructuras de opresión terminaban formando en los sujetos una mentalidad de tono “pasivo, incapaz de pensar en su futuro, impotente para soñar modelos diferentes donde hubiera lugar para la propia libertad”.⁴⁷ Estas estructuras asimiladas durante siglos terminaron siendo naturalizadas como órdenes inamovibles y eternos que no podían ser cambiados.

Para el teólogo brasileiro, el pensamiento y las prácticas devocionales del catolicismo contribuían “a la sacralización del statu quo” en dos sentidos. Por una parte, “porque su visión jerárquica de la sociedad admitía como normales y necesarias las desigualdades económicas, políticas y sociales”; y, por otra, “porque legitimaba las estructuras dominantes como voluntad de Dios”, “bloqueaba la conciencia del hombre oprimido a protestar” y le dejaba, como único resquicio, el “fatalismo religioso”, la “resignación”.⁴⁸

Con este telón de fondo resulta fácil comprender que para R. Alves –al igual que para Míguez Bonino–, el “principio protestante”, con su función “utópica” canalizada en el proyecto histórico del liberalismo reformista y en los valores que sus propias sociedades religiosas encarnaban en relación con la sociedad, constituían una amenaza de desintegración del orden dominante y la proposición efectiva de un orden nuevo.

Para el caso de Puerto Rico, durante el transcurso del siglo XIX, la difusión del protestantismo –como hemos visto, especialmente en el caso de “*los bíblicos*”– fue percibida por las autoridades españolas y el catolicismo como la amenaza de una nueva brecha desintegradora. El protestantismo no era un movimiento religioso entre otros, sino que caracterizaba, según los dichos del *Boletín Eclesiástico*, una oposición estructural a la “fe católica pura y sencilla” de los “buenos ciudadanos” de la isla.⁴⁹ Esto establecía al protestantismo en un elemento reacio a cualquier posible asimilación, una presencia disfuncional y perturbadora y, por lo mismo, en sociedades religiosas peligrosas con capacidad de alterar y establecer una incisión definitiva en el orden colonial español.

Para peor, el protestantismo no solo era una nueva religión competidora, sino, además, un movimiento aliado del liberalismo reformista que pujaba por el acceso a la modernidad en las islas caribeñas a través de la tolerancia religiosa, la libertad de asociación y de imprenta, el abolicionismo y el impulso de las leyes laicas y secularizadoras, orientadas a suprimir los privilegios de la Iglesia e impulsar una economía de mercado. En otros términos, el protestantismo encarnaba los ideales y valores de la sociedad que en Europa y en Estados Unidos habían confrontado con el pensamiento de la restauración. Los protestantes eran la cara religiosa de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa y los valores de la Declaración de Independencia de Estados Unidos. Por esta razón, la Iglesia Católica entendió que era menester declarar anatema a los que venían a “protestantizar” el país y establecer

⁴⁶ Ídem.

⁴⁷ *Ibid.*, 133.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Rivera, “Libertad de Cultos...” (1952), 6.

una “religión sin símbolo”, diversa en “artículos de creencia”⁵⁰ y capaz de destruir la síntesis de cristiandad y el monopolio que la iglesia había gozado desde tiempos coloniales.

Ahora bien, luego de analizar los aportes de P. Tillich y R. Alves, el teólogo rioplatense señalaba que, si bien las doctrinas fundamentales reformadas habían sido expuestas de manera “consistente” en América Latina, su articulación había sido distinta al empleo que le había dado la ortodoxia.⁵¹ Es posible comprobar la observación a poco de analizar la predicación y los discursos en el ámbito puertorriqueño referidos a la autoridad de la Biblia, la salvación por gracia y la justificación por fe. Estos principios, además de estar entre las principales “armas teológicas” utilizadas contra el catolicismo en la “batalla de las almas”⁵², formaban parte de los elementos constitutivos del testimonio y la experiencia de “nueva vida” en Cristo –vivencia “transformadora y vital”, expone Míguez Bonino– que daban los nuevos creyentes cuando se referían a su conversión espiritual.

En cuanto a las sagradas escrituras, eran consideradas la fuente última de autoridad de la fe y las prácticas piadosas. Silva Gotay dirá: “El enfoque general de los protestantes puertorriqueños hacia la Biblia fue siempre uno práctico, de carácter evangelizador, combativo, polémico, de formación personal, devocional y de orientación general hacia la cultura y el universo”⁵³. Por otra parte, el principio de salvación por fe por medio de la gracia –que históricamente sirvió al protestantismo para atacar el sacramentalismo católico– fue reactualizado por la prédica de los pastores, misioneros y predicadores itinerantes puertorriqueños durante todo el periodo estudiado. El individuo solo puede salvarse “por fe” depositando su confianza en el amor de Dios. Esto implicaba una participación individual y personal explicitada en la “decisión de fe” que no solo había caracterizado los mensajes del *Second Great Awakening*, sino que fue introducida por las sociedades misioneras en la isla en los inicios de su labor.⁵⁴

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ Míguez (1995), 166. Véase especialmente la nota 4 del capítulo 6.

⁵² Míguez (1995), 126. Una marca característica del sermón, la prédica callejera, el artículo periodístico y la literatura edificante de la época entre 1860 y 1920 en Puerto Rico fue el lenguaje enérgico de combate, que expresaba la piedad protestante. Así, las “proezas” que se alcanzarían en las futuras “batallas”, el “material bíblico” que requerían, la protección del “escudo” invulnerable del Señor, “alistados” y “armados” como “fieles soldados”, obedeciendo siempre a “la voz de su jefe”, enfatizando “la valentía” y “el coraje” como virtudes irremplazables para la “lucha” eran todas claves lingüísticas que denotaban la mentalidad de cruzada y gran epopeya que daba sentido a la práctica misionera. En este sentido, ver el trabajo pionero de Norman Rubén Amestoy, “Una nueva vida”: La experiencia de la conversión en el protestantismo del Río de la Plata”, en *Religión y Sociedad en Sudamérica 1, 1* (Buenos Aires, 1992).

⁵³ Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y Política en Puerto Rico, 1898-1930* (Puerto Rico, La Editorial, Universidad, 1997), 150.

⁵⁴ El protestantismo de las sociedades misioneras, en general, al estar atravesado por la experiencia de la conquista de la frontera oeste norteamericana, había dejado atrás la nota de la predestinación calvinista y daba lugar a la participación del hombre devenido en creyente por su “decisión personal” y su “conciencia” individual. Dicho protestantismo de frontera se caracterizaba por el énfasis en la experiencia religiosa personal y subjetiva, la agresividad

Silva Gotay interpreta la brecha que se establece como categórica al nivel de las conciencias: “El cristianismo protestante se predicó en Puerto Rico como una religión de ‘salvación personal’, de ‘conciencia’ privada, de ‘decisión’ personal, de ‘convicción’ personal, ocurre en medio de estructuras religiosas, sociopolíticas y culturales en las que la religión había sido determinada históricamente por el Estado y la cultura, sin opciones de conciencia individual generalizada”.⁵⁵ La experiencia del “nuevo nacimiento”, “nueva vida” y “nueva criatura” que atravesó a las diferentes expresiones disidentes significaba el acceso a la “salvación personal”, pero, al mismo tiempo, era el inicio de un “profundo proceso cultural de *individualización*”⁵⁶.

Según Míguez Bonino, el nuevo nacimiento introducía al converso de las diferentes tradiciones –fueran estos protestantes liberales, evangélicos o pentecostales– en prácticas piadosas comunes, pero lo más notorio, a su entender, es que todos ellos concibieron “la presencia protestante en América Latina como esencialmente misionera”.⁵⁷ Incluso si la labor prevista correspondía al ámbito educativo, social o político, la legitimación que buscaban de esta se fundaba a partir del carácter misionero y evangelizador. De aquí se deriva entonces la afirmación principal y más provocativa de Míguez Bonino. El “principio material” de la teología protestante latinoamericana (esto es, el elemento que habría dado históricamente dirección a la teología y definido la experiencia y el funcionamiento congregacional) sería la misión ya que, aunque en muchos casos no aparecería expresada, ella era el *ethos* que había definido hasta el presente “el discurso, el culto y la vida misma de la comunidad evangélica” como principio identitario⁵⁸.

Cuando intentamos indagar acerca de la validez de la proposición para el contexto caribeño, podemos decir que en Puerto Rico, por ejemplo, fue tal el acuerdo en cuanto a la misión como principio de identidad, que resulta impactante notar que, un mes antes de la ocupación norteamericana a fines de julio de 1898, los diferentes *board* de las misiones extranjeras acordaron –según los sueltos de redacción vertidos en el *The New York Times*– “la necesidad de un entendimiento franco y mutuo [...] de un acuerdo con respecto a la distribución más efectiva del trabajo de las diversas juntas misioneras”⁵⁹. Meses después, los representantes de las Juntas Misioneras presbiterianas, bautistas, congregacionalistas y metodistas –a los que se sumaron posteriormente: Discípulos de Cristo, Hermanos Unidos, la Iglesia Cristiana de EEUU, la Alianza Cristiana y Misionera y la Luterana– convenían en que semejante esfuerzo de unidad misionera no era solo para alcanzar una mayor eficacia y maximización de los recursos,

misionera, la negación de la rigurosidad y pulcritud teológica de las fórmulas dogmáticas y el desarrollo de un activismo en clave social en favor de las grandes banderas humanistas de emancipación, abolicionismo, etc.

⁵⁵ Silva Gotay (1997), 161.

⁵⁶ Ídem.

⁵⁷ Míguez (1995), 127.

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ *The New York Times*, XLVII (21 de junio de 1898). También: *The Missionary Review of the World*, XII (enero 1899), 53 y XII (mayo, 1899), 377-378.

sino también a fin de “impartirle a la gente de Puerto Rico la armonía esencial y la unidad del común cristianismo que les unía”⁶⁰.

Estos esfuerzos en pos de una misma misión habrían de continuar a lo largo de todo el periodo, incluso intensificándose en misiones educativas, sociales o en el campo de la literatura, las publicaciones y el periodismo⁶¹. Sin embargo, es interesante verlos desde los mismos inicios de la difusión protestante. Como ya pudimos observar, en la década de 1860, en la iglesia anglicana en Ponce se produce la fusión de un arco diverso de denominaciones en una sola congregación de negros libertos, como la congregación de Vieques y, sobre todo, en el caso de *los bíblicos*. El énfasis en la predicación de la Biblia los identificó con la misión de ser simplemente: “la gente que predica”⁶², sin entrar en mayores disquisiciones doctrinales o diferenciación denominacional.

Hay que tomar en cuenta que este elemento luego fue reforzado por los predicadores de las mismas sociedades misioneras que ingresaron a la isla a partir de 1898, las cuales, moldeadas por la experiencia del *Segundo Gran Avivamiento*, enfatizaron la confianza en la Biblia, el énfasis conversionista, la descripción de un ser humano caído necesitado de redención, un fuerte énfasis cristológico, la oposición radical entre vicios y virtud y la noción de la perdición en el infierno para el que no corrigiera su dirección al llamamiento divino. Por otro lado, esta teología no daba lugar a las viejas contiendas doctrinales entre calvinistas y arminianos; permitía la participación del creyente por medio de la decisión de fe; continuaba con el énfasis individualista, pero otorgando más espacio a la subjetividad y el cultivo de la “religión del corazón”, cuyo centro era la experiencia de “nueva vida”.

En abril de 1905, el Rev. Ph. Drury, desde las páginas de *El Testigo Evangélico*⁶³, impulsó una reunión de los diferentes misioneros que trabajaban en la isla y, gracias a estos esfuerzos iniciales, en mayo de 1906 se conformó la *Federación de Iglesias Evangélicas de Puerto Rico*, la primera en su tipo en toda América Latina.⁶⁴

La misión protestante y sus ambigüedades

El primer elemento que surge de una lectura atenta de Míguez Bonino es cuando rescata el principio protestante de Paul Tillich y la aplicación de Rubem Alves para América Latina. El protestantismo, si bien tuvo un rol “utópico” en cuanto a la absolutización realizada por el catolicismo colonial durante el siglo XIX, perdió dicha función “desinstaladora” en el transcurso del siglo XX, para virar en un “protestantismo de la recta doctrina”.⁶⁵ En este sentido, el protestantismo habría caído en una nueva

⁶⁰ Fred L. Brownless, *New Day Ascending* (Boston: Pilgrim Press, 1906), 27.

⁶¹ En 1912, fruto de la unidad de congregacionistas, presbiterianos y Hermanos Unidos, surgiría la revista *Puerto Rico Evangélico*, decano de las publicaciones protestantes del siglo XX y a la que, a partir de 1914, se sumarían bautistas y metodistas.

⁶² Silva Gotay (1997), 172.

⁶³ “La Conferencia Evangélica, una sugestión”, *El Testigo Evangélico* (1 de abril de 1905), 3.

⁶⁴ “Reunión importante celebrada en Ponce por los misioneros Evangélicos de Puerto Rico”, *El Testigo Evangélico* (1-6 de junio 1905). También: A.M. Díaz Morales, “Historia de la obra cooperativa en Puerto Rico”, *Puerto Rico Evangélico*, XXIII (25 de enero 1935), 10-11. Pedro Cintrón, *Interdenominational Cooperation in Puerto Rico* (SEPR, 1963, tesis), 18.

⁶⁵ Míguez (1995), 126.

absolutización, virando del progresismo decimonónico hacia el conservadurismo actual y el apoyo de tendencias neoliberales. Para volver a ser productivo y recuperar su vitalidad misiológica, el protestantismo debería dejarse cuestionar por el propio principio protestante y establecer una nueva brecha, para entonces recapturar un nuevo proyecto histórico contestatario, un remozado proyecto misionero y nuevos sujetos sociales e históricos.

Por otra parte, luego de la proposición de la misión como “principio material” del protestantismo del continente, el autor plantea la relación ambigua entre “misión y colonialismo” y su tensión permanente, pues el desarrollo de las misiones angloamericanas se dio en el marco de la expansión colonial y el panamericanismo.⁶⁶

En la aplicación a Puerto Rico, a partir de 1898, el protestantismo puertorriqueño experimentó un cambio en cuanto a su rol. De ser un espacio religioso de resistencia autóctona y congregaciones de extranjeros eventualmente aliados dentro de un frente liberal anticatólico y antiespañol, con la anexión de la isla a los Estados Unidos, las sociedades protestantes pasaron a desempeñarse como un instrumento de la “americanización”.⁶⁷ A partir de entonces, el neocolonialismo norteamericano propició al protestantismo como una “ideología religiosa” que amalgamaba economía de mercado, democracia, modernización, progreso tecnológico y educación.⁶⁸

En este punto, cabe recordar que el movimiento misionero en los Estados Unidos había surgido a inicios del siglo XIX, teniendo como trasfondo la conquista de la frontera en el Oeste. Este protestantismo afirmaba la importancia de la participación del hombre en la salvación, es decir, la libertad y la responsabilidad del creyente ante la predicación del evangelio que lo confrontaba con una decisión personal de conversión e ingreso a la “nueva vida”. Este rasgo estaba unido al celo por el activismo social civilizador en la frontera, que buscaba inculcar los valores civiles, políticos y religiosos –derechos individuales, tolerancia, libertad de culto, conciencia, democracia, emancipación, abolicionismo, etc.– que dieran un marco humanitario a la vida cotidiana. Estos principios y valores que nutrían la concepción del progreso y el perfeccionamiento de uno mismo se convertirían en parte del imaginario del movimiento misionero –y su teología– para América Latina y el Caribe.

Sin embargo, a fines del siglo XIX, el movimiento misionero ya contaba con los recursos, la madurez y las posibilidades para la expansión. Desde 1880, las crisis recurrentes del sistema capitalista requerían la transformación de los modos de producción para insertar a las mayorías populares en el mercado y la expansión de la nación en procura de nuevos mercados internacionales. Finalizada la conquista del oeste, EEUU entró en la competencia global por establecer colonias proveedoras de materias primas y, en ese contexto, las islas caribeñas y Filipinas quedaron bajo su radar. La maduración lenta de la visión religiosa de los primeros puritanos se fundaba en una nación de cristianos constituida por instituciones basadas en el *Pacto con Dios*. Este

⁶⁶ Kenneth Scott LaTourette, *A History of the Expansion of Christianity, Vol, IV, The Great Century, A.D., 1800-1914, Europe and the United States of America* (N.Y. Harper & Bros, 1941).

⁶⁷ Silva Gotay (1997), 55-65.

⁶⁸ Jean Pierre Bastian, “Emancipación política de 1898 e influencia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico”, *Anuario de Historia de la Iglesia* N.º 7 (1998), 145-161.

ideal encontró en el expansionismo comercial y militar norteamericano una canalización para la concreción de la meta misionera de “evangelizar al mundo en esta generación”. La conexión de protestantismo y cultura norteamericana contribuyó a la identificación entre evangelización, regeneración y la necesidad de llevar la civilización al mundo dominado por el “paganismo” y la “idolatría”.⁶⁹

Este pensamiento tuvo un exponente destacado, Josiah Strong (1847-1916). Reverendo congregacional y renombrado orador exponente de la corriente del Evangelio Social en clave moderada, publicó en 1885 su *Our Country*. En este libro habló de los peligros del catolicismo romano en el mundo e insistió en la importancia de los esfuerzos misioneros protestantes por contrarrestarlo; remarcó los riesgos implicados en el agotamiento de las tierras libres y el predominio de una civilización urbana; e hizo hincapié en la amenaza para los antiguos valores norteamericanos implícita en las nuevas olas de inmigración provenientes de Europa meridional y oriental. Por otro lado, no eran menos preocupantes la amenaza del mormonismo, la intemperancia y el socialismo que asediaban a la sociedad norteamericana⁷⁰.

A continuación, J. Strong desarrollaba una idea que tenía larga data en la historia de la nación: la de la superioridad innata de la raza anglosajona. Esta idea, se recordará, había sido desarrollada para justificar la conquista del norte de México y la extensión de las instituciones y el comercio estadounidense por el lejano oriente. La noción de la superioridad angloamericana –apenas una década antes de que Strong escribiera *Our Country*– había sido expuesta por las enseñanzas historiográficas del erudito inglés E. A. Freeman y los escritos de los darwinistas sociales. Freeman había visitado Estados Unidos en 1881 y, en esa oportunidad, expuso que los anglosajones, incluidos los norteamericanos, estaban dotados de cualidades de gobierno que los hacían innatamente superiores y que, por consiguiente, estaban destinados a extender sus imperios hacia aquellos que se hallaban menos calificados. Cabe recordar que los exponentes del darwinismo social solían dar estatus científico a la idea de que, en la lucha entre los pueblos, los superiores siempre debían triunfar sobre los menos dotados.

Strong adoptó estas ideas y las desarrollo en un capítulo de *Our Country*. El idealismo de su mensaje –que señalaba enfáticamente la misión histórica del pueblo norteamericano de implantar en todas las áreas remotas de la tierra los grandes valores de la libertad civil y el “cristianismo espiritual”– estaba destinado a encontrar eco en los sentimientos morales de sus compatriotas. “Esta raza no igualada en energía, con toda la majestad de su número y de su riqueza que la respalda –la representante (abriguemos esa esperanza), de la más amplia libertad, del más *puro cristianismo* y de la más *alta civilización*–, habiendo desarrollado cualidades peculiarmente agresivas calculadas para poner el sello de sus instituciones a la humanidad, se esparcirá por toda la tierra”. Para Strong, las razas inferiores estaban destinadas a dar paso a los norteamericanos para que

⁶⁹ A partir de entonces, según Silva Gotay, “será difícil separar la evangelización de la americanización y divorciar la tarea militar, política y capitalista de la evangelizadora”. Silva Gotay (1997), 51.

⁷⁰ Josiah Strong, *Our Country, Its Possible Future and its Present Crisis* (New York, Baker and Taylor, 1885).

“fueran solamente las precursoras de una raza superior, voces en el desierto que gritaran: ‘Preparad el camino para el Señor’”.⁷¹

El mismo tono mantuvo Strong en 1893, cuando anunciaba la llegada de una “nueva era” bajo la égida de la civilización anglosajona, cuyo triunfo global implicaba la perfección racial y la concesión del reino de Dios en la tierra. El Evangelio Social de *The New Era* se interrogaba si “¿ahora por primera vez en los anales de la historia la raza superior ocupa la patria superior?”. Sin demora llegaba la respuesta: los Estados Unidos era donde se ensamblaban todas las “bendiciones” de una raza superior, la civilización superior, las bases físicas superiores para el imperio. De hecho, la nación estaba destinada a conducir la “Nueva Era” de un siglo XX americano.⁷²

La teología de Josiah Strong, como ha señalado Silva Gotay, era altamente representativa del pensamiento de los predicadores de las sociedades misioneras. En ella, eran congruentes el expansionismo (el avance militar, comercial y político que identificaba el progreso de los Estados Unidos) con la mano de la providencia, usando a la nación como instrumento de la misión evangelizadora y civilizadora.⁷³

Consideraciones finales

A lo largo de la investigación hemos podido establecer dos momentos definidos en los orígenes de la historia del protestantismo puertorriqueño. En el periodo de 1860 a 1897, más allá de la rica diversidad de experiencias –residentes extranjeros, negros libertos y la congregación liderada por A. Badillo–, reconstruimos las comunidades de resistencia de “*los bíblicos*”, las que, además de difundirse entre los elementos nativos, desarrollaron una identidad cuyos rasgos fueron la centralidad de la Biblia, la oración ferviente, los cantos congregacionales y la ayuda mutua entre “hermanos”. Esta piedad reticente al denominacionalismo y las disputas teológicas se articuló con las luchas históricas en favor de la causa separatista del poder colonial español, el abolicionismo, la libertad de conciencia, la tolerancia religiosa, la separación Iglesia-Estado, la secularización de los cementerios y la educación popular. Las alianzas coyunturales con los sectores liberales anticatólicos y antiespañoles buscaban establecer una brecha fundamental con el orden colonial y la instauración de un nuevo orden moderno, democrático y tolerante.

Cuando en 1898 se produjo la invasión y posterior anexión de la isla a los Estados Unidos, el protestantismo (ahora bajo el influjo de las sociedades misioneras norteamericanas), si bien mantuvo las mismas formas piadosas y la perspectiva de una ética social progresista con sus colegios, hospitales, dispensarios y escuelas técnicas, no pudo abstraerse de reconvertirse en un instrumento de la “americanización” y el proyecto neocolonial.

A partir de esta evidente ambigüedad en la relación misión y colonización, entendemos que es posible recuperar el principio protestante en su verdadera esencia y,

⁷¹ *Ibid.*, 222.

⁷² Josiah Strong, *The New Era or The Coming Kingdom* (New York, Baker & Taylor Co., 1893), 72-75.

⁷³ Silva Gotay (1997), 58-60.

por lo mismo, devolverle al protestantismo, desde esta lectura histórica, su carácter de resistencia y su función “utópica”.

A nuestro entender, existe una prolífica identidad que nos estaría permitiendo – tanto desde el rostro “liberal” como “evangélico” y “pentecostal”– abonar, a partir de la piedad de nuestra herencia, el énfasis común en la misión y una ética social comprometida, un nuevo proyecto histórico alternativo al neocolonialismo y sus legitimaciones espirituales de corte neopentecostal.

Bibliografía.

- Agosto Cintrón, Nélica, *Religión y Cambio Social en Puerto Rico, 1898-1940*, San Juan, Ediciones Huracán Inc., 1996.
- Alves, Rubem, *Dogmatismo y Tolerancia*, Bilbao, Mensajero, 2007.
- Amestoy, Norman Rubén, “Una nueva vida”: La experiencia de la conversión en el protestantismo del Río de la Plata”, en *Religión y Sociedad en Sudamérica 1, 1*, Buenos Aires, 1992.
- Amestoy, Norman Rubén, “Protestantismo, Piedad y Ética”, *Franciscanum*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura – Facultad de Filosofía y Facultad de Teología, 2011, Vol. LIII, N.º 155.
- Barralt, Guillermo A., *Esclavos Rebeldes: Conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)*, Rio Piedras, Puerto Rico, Ed. Huracán, 2003.
- Bastian, Jean Pierre, “Emancipación política de 1898 e influencia del protestantismo en Cuba y Puerto Rico”, *Anuario de Historia de la Iglesia* N.º 7 (1998).
- Brownless, Fred L., *New Day Ascending*, Boston: Pilgrim Press, 1906.
- Cifre de Loubriel, Estela, *La inmigración a Puerto Rico durante el Siglo XIX*, San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1964.
- Cintrón, Pedro, *Interdenominational Cooperation in Puerto Rico*, SEPR, 1963, (tesis).
- Colón, María Judith, *Historia de Isabela y su desarrollo urbano, 1750-1850*, Carolina, Puerto Rico, Esmaco, 1988.
- Delgado Pasapera, German, *Puerto Rico: sus luchas emancipadoras*, Rio Piedras, Puerto Rico, Ed. Cultural Inc., 1984.
- Díaz Soler, Luis M., *Historia De La Esclavitud Negra en Puerto Rico*. 1950. LSU Historical Dissertations and Theses), 518-519.
https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_disstheses/7965.
- Gutiérrez, Ángel L., “Presencia protestante en Puerto Rico antes de 1900”, en Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 19 de febrero de 1984.
- Gutiérrez, Ángel Luis, “Lares y los Evangélicos,” Puerto Rico, Casabe, octubre 1991.
- Illas, Antonio, *Los Bíblicos: la primera semilla del Protestantismo en Puerto Rico, 1860*, Trujillo Alto, P.R., Taller Episcográfico de la Iglesia Episcopal Puertorriqueña, 2009.
- Martínez-Fernández, Luis “Don’t Die Here: The Dead and Burial of Protestant in the Hispanic Caribbean, 1840-1885”, en *The Americas*, The Academy of American Franciscan History, XLIV (1), July 1992.
- Martinez Fernandez, Luis, *Protestantism and Political Conflict in the Nineteen-Century Hispanic Caribbean*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 2002.

- Míguez Bonino, José, "El futuro del protestantismo en América latina", en *Boletín Teológico*, FTL, año 23, no. 42/43 (septiembre 1991).
- Míguez Bonino, José, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires, Grand Rapids, Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Monclova, Lidio Cruz, *Historia de Puerto Rico en el Siglo XIX, v. I*, Rio Piedras, EDUPR, 1979.
- Moore, Donald T., *Puerto Rico Para Cristo: A History of the Progress of the Evangelical Missions on the Island of Puerto Rico*, Cuernavaca, México, Centro Intercultural de Documentacion, 1969, 1/13.
- Moscoso, Francisco, *La Revolución Puertorriqueña de 1869: el Grito de Lares*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2003.
- Odell, Edward A., *It Came to Pass*, New York, Board of National Missions Presbyterian Church in the United States of America, 1952.
- Ramos Granell, Gilberto, *Edificando muros- extendiendo fronteras: historia de la Iglesia Pentecostal de Jesucristo, Inc. 1938-2005*, Ponce, PR, Editorial IPJ. 2005.
- Rivera, Raquel Rosario, *La Real Cédula de Gracias de 1815 y sus primeros efectos en Puerto Rico*, San Juan. Fonst Book Publishing of P.R., 1995.
- Rivera Cabán, Rafael, *Aguadilla: Notas para su historia*, San Juan, Puerto Rico, Oficina Estatal de Preservación Histórica, 1985.
- Rivera Torres, Jorge Juan, *Documentos Históricos de la Iglesia Episcopal Puertorriqueña*, St Just, Puerto Rico, Ed. Episcográfico, 2008.
- Rojas Banuchi, Pablo E., *Los Bíblicos (1860-1898)*, domingo 22 de mayo de 2011. <http://didskalosteologaparaformarycapacitar.blogspot.com>. Consultado 22 de octubre de 2021.
- Rosa Martínez, Luis de la, *La Periferia del Grito de Lares*, Antología de documentos históricos (1861-1869), República Dominicana, Editora Corripio, 1983.
- Scott Latourette, Kenneth, *A History of the Expansion of Christianity, Vol, IV, The Great Century, A.D., 1800-1914, Europe and the United States of America*, N.Y. Harper & Bros, 1941.
- Silva Gotay, Samuel, *Protestantismo y Política en Puerto Rico, 1898-1930*, Puerto Rico, La Editorial, Universidad, 1997.
- Steward, Julian H., *The People of Puerto Rico, A Study of Social Anthropology*, University of Illinois Press, 1956.
- Strong, Josiah, *Our Country, Its Possible Future and its Present Crisis*, New York, Baker and Taylor, 1885.
- Strong, Josiah, *The New Era or The Coming Kingdom*, New York, Baker & Taylor Co., 1893.
- Tillich, Paul, *The Protestant Era*, Abridged Ed., University of Chicago Press, 1957.

Fuentes Primarias.

- El Testigo Evangélico*, 1 de abril de 1905.
- "Manifiesto" Partido Conservador, (Facsímil), 11 de marzo de 1871.
- Puerto Rico Evangélico*, Año XVI, N.º 23, 3 de diciembre de 1927.
- Puerto Rico Evangélico*, XXIII, 25 de enero 1935.
- Puerto Rico Evangélico*, Año XXXVIII, N.º 1052, 10 de enero de 1950.
- Puerto Rico Evangélico* Año 41 N.º III4, 10 de agosto de 1952.

The Missionary Review of the World, XII, enero 1899, 53 y XII, mayo, 1899,
The New York Times, XLVII, 21 de junio de 1898.

La autora es Magister en Divinidad de la Universidad Teológica del Caribe y MThP (Puerto Rico). Las áreas de especialización son: Teología. Licenciada en Tecnología Médica, graduada en Ciencias Naturales de la Universidad de Puerto Rico. Instructora de Estudiantes Tesistas, en UTC -Trujillo Alto. Es integrante del Colegio de Tecnólogos Médicos de Puerto Rico. Ha desarrollado las siguientes tesis: “La perspectiva de la aflicción entre los creyentes llamados por Dios a la Educación Teológica”, y “Rescatando el espíritu de la enseñanza de Jesús en la perícopa de la mujer adúltera ampliada de Juan 7:53 – 8:12”. El presente artículo se enmarca como un avance de su investigación actual, para el Doctorado en Teología en el Instituto Iberoamericano de las Ciencias y Humanidades (INIBERCIH).

e-mail: labfairview@gmail.com

Fecha de recepción: 15-12-2021

Fecha de aprobación: 14-04-2022