

Revista  
**TEOLOGÍA  
Y CULTURA**

**AÑO 20  
VOLUMEN 25**

**NÚMERO 1 · MAYO 2023**

---

ISSN 1668-6233



Edición  
especial

**20**  
**AÑOS**

# Revista Teología y cultura

Una publicación del Instituto Wesley, de la Universidad del Centro  
Educativo Latinoamericano (UCEL)

Año 20, volumen 25, número 1 (mayo 2023)

ISSN 1668-6233

Catalogada como Nivel 1 – superior de excelencia, por Caicyt CONICET



**Revista Teología y Cultura. Una publicación del Instituto Wesley, de la  
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)  
ISSN-1668-6233**

**Director**

Dr. David A. Roldán (Argentina)

**Comité Editorial**

Dr. Pablo R. Andiñach

Mag. Daniel Bruno

Dra. Victoria Casamiquela Gerhold

Dr. Pablo Ferrer

Mag. María de los Ángeles Roberto

Dra. Elizabeth Salazar-Sanzana

Diseño e ilustraciones: UCEL

**Comité Asesor Internacional**

Dr. Norman Rubén Amestoy (Argentina, investigador independiente)

Dr. Mariano Ávila (Calvin Seminary, EEUU)

Dra. Virginia Azcuy (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Juan José Barrera Toscano (UCEL - Bíblica Virtual, Argentina)

Dra. Nancy Bedford (Garret School of Theology, EEUU)

Dr. Alejandro Botta (Boston University, EEUU)

Dra. Dora Canales (Seminario Metodista, Chile)

Mgst. Leopoldo Cervantes-Ortiz (Comunidad Teológica de México, México)

Dr. Edgardo Colón-Emeric (Duke University Divinity School, EEUU)

Dra. Emilce Cuda (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dra. Zhenya Gurina-Rodríguez (Texas Christian University, EEUU)

Dr. Hugo Magallanes (Perkins School of Theology, EEUU)

Dra. Elaine Robinson (Oklahoma City University, EEUU)

Dr. Alberto F. Roldán (Instituto Teológico FIET, Argentina)

Dr. Eleuterio Ruiz (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (Faculdade Teológica Sul Americana, Brasil)

Dr. Hilario Wynczyk (Universidad de San Martín, Argentina)

Dr. Pedro Zamora (Universidad Pontificia Comillas, España)

Esta revista es indizada por [www.latindex.org](http://www.latindex.org), ATLA Religion Database®, a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com) - <http://www.atla.com> y por Dialnet, <https://dialnet.unirioja.es/>

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de la información.

Revista *Teología y cultura*.

Av. Pellegrini 1332

(2000) Rosario

Tel:(341) 449-9292

[info@ucel.edu.ar](mailto:info@ucel.edu.ar)

# Contenido

Presentación .....	4
<b>ARTÍCULOS</b>	
La apocalíptica. Definiciones, clasificación y género literario <i>Laura Bizarro</i> .....	8
Misión y reino de Dios en América Latina y el Caribe (1905-1907) <i>Sarahí Rivera Martínez</i> .....	25
La contextualización del Evangelio <i>Alberto F. Roldán</i> .....	47
Difusión del protestantismo en la ciudad de Rosario (1874-1890). Las misioneras metodistas del Colegio Norteamericano <i>Eunice N. Rebolledo Fica y Norman Rubén Amestoy</i> .....	61
La difusión del protestantismo en Entre Ríos: El caso del adventismo del séptimo día (1890-1920) – Parte I <i>Eric E. Richter</i> .....	96
Voces desde América Latina en el Concilio Misionero Internacional de Jerusalén de 1928 (Inman y Mackay) <i>Tomás Gutiérrez Sánchez</i> .....	115
Amparo Grinch: sobre la prohibición de colocar símbolos religiosos en espacios públicos <i>Federico Abal</i> .....	143
<b>RESEÑAS</b>	
<i>Cruzados de Dios. Cristianismo, supremacía blanca y antisemitismo en los Estados Unidos de la Guerra fría (1954-1967)</i> , de Ana L. Bochicchio <i>Diana Viñoles</i> .....	159
<i>The Byzantine Warrior Hero. Cypriot Folk Songs as History and Myth</i> , de Chrysovalantis Kyriakou <i>Victoria Casamiquela Gerhold</i> .....	161

## Presentación

La revista *Teología y Cultura* cumple 20 años. Fundada en 2004 por Alberto F. Roldán y David A. Roldán, e incorporada al proyecto de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, en 2020, esta publicación seriada ha dado a conocer numerosas contribuciones para el debate bíblico y teológico en nuestro medio. Continuando con esta tradición, la revista ofrece aquí el número 1, correspondiente a mayo, del volumen 25. En esta oportunidad, la propuesta se abre con un artículo de Biblia, en el cual Laura Bizzarro despliega un análisis y clasificación de las principales características del género apocalíptico.

En segundo lugar, Sarahí Rivera Martínez analiza aspectos de la obra de Henry K. Carroll, un referente político y religioso en la relación entre Estados Unidos, América Latina y el Caribe —hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX—. El trabajo investiga las representaciones religiosas y los conceptos de misión y reino de Dios que resultan de un análisis de las “mentalidades” en juego.

Lo sigue un trabajo de Alberto Roldán sobre la contextualización del evangelio, en el cual presenta y discute diversas concepciones relevantes en el imaginario teológico evangélico.

En cuarto término, Eunice Rebolledo y N. Rubén Amestoy nos ofrecen otra investigación histórica sobre la difusión del metodismo en Rosario. En continuidad con artículos precedentes —publicados en esta misma revista, en el volumen 23:2 y en el volumen 24:1—, la atención ahora se centra en el período de 1874 a 1890. La indagación se focaliza en la visión de la “educación de la mujer”, que surge de un estudio del proyecto misionero de la *Women’s Foreign Missionary Society* y su impacto en el Río de la Plata (en Rosario en particular).

En quinto lugar, Erich Richter analiza la difusión de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Entre Ríos, a partir de 1890. Se trata de la primera parte de su investigación, que llega hasta 1920, a complementarse con otro artículo a publicar próximamente.

El sexto artículo, de Tomás Gutiérrez, aborda el impacto de las ponencias de John A. Mackay y Samuel Guy Inman en el Congreso Misionero de Jerusalén en 1928. El autor reflexiona sobre el arco que se observa entre el Congreso de Edimburgo (1910), el congreso de Panamá (1916), y el Congreso de Jerusalén (1928). Se toma nota de diversos énfasis y referentes, así como de cambios de paradigma misionero y una reorientación de las sociedades misioneras hacia América Latina.

La sección de artículos se cierra, en séptimo lugar, con el trabajo de Federico Abal. Su aporte consiste en un análisis de las argumentaciones jurídicas que tuvieron lugar en un conflicto sobre la colocación de símbolos religiosos en espacios públicos en México. El autor identifica las premisas clave en las que se decide qué es (y qué no es) “patrimonio cultural” y “símbolo religioso”, lo cual podría, potencialmente, ofender ciertas sensibilidades o, más bien, defender un patrimonio cultural relevante para la identidad de ciertos pueblos.

El presente número se enriquece con dos aportes finales, las reseñas de Diana Viñoles y Victoria Casamiquela Gerhold, sobre recientes publicaciones relevantes para nuestro público lector.

Esperamos, una vez más, que estos aportes representen una contribución al acervo crítico del pensamiento teológico latinoamericano.

*Rosario, mayo de 2023*

# Normas de publicación

1. Los trabajos deben ser presentados en versión electrónica, en WORD (.doc ó .docx), enviándolos al e-mail [droidan@ucel.edu.ar](mailto:droidan@ucel.edu.ar)
2. En el caso de trabajos presentados en lengua "no castellana", además de la versión en WORD, deberán ser guardados en formato Rich Text Format (.rtf), para evitar problemas de compatibilidad electrónica entre idiomas.
3. Los trabajos deben ser presentados en letra TIMES NEW ROMAN, tamaño de 12 puntos. Interlineado: sencillo.
4. La extensión sugerida es de 4000 a 6000 palabras (sin contar notas ni bibliografía).
5. En futuras publicaciones del escrito, deberá constar que antes fue publicado en la revista *Teología y Cultura*, indicando número de volumen, año y paginación.
6. Los textos pueden estar escritos en castellano, portugués, inglés o francés.
7. El artículo debe traer un breve *abstract* o resumen, escrito en la lengua del artículo y en inglés. La extensión del *abstract* debe ser de hasta 150 palabras, aproximadamente.
8. El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style [https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago\\_Manual\\_of\\_Style.pdf](https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style.pdf) Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), página (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.
9. La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE)*, <https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

## Proceso de aprobación (referato doblemente ciego, *peer-review*)

1. A partir de la recepción del artículo, los editores informarán el resultado de la evaluación en el transcurso de los siguientes 100 días.
2. El proceso de evaluación es "por pares" (es decir, otros especialistas en el tema). Cada artículo es enviado a dos evaluadores externos, por referato "doblemente ciego", es decir, ni el autor/a conocerá la identidad de los evaluadores, ni los evaluadores la identidad del autor/a. La decisión final es de los directores.
3. El resultado del referato puede ser:
  - a. aprobación sin modificaciones;
  - b. aprobación con modificaciones no obligatorias (recomendaciones para mejorar el artículo);
  - c. aprobación con modificaciones obligatorias (deben aplicarse para poder publicar el artículo);
  - d. no recomendable para publicar en esta revista.

4. De no haber unanimidad entre los evaluadores, la decisión final la tiene el director/a (pudiendo recurrir, o no, a un tercer evaluador/a).
5. La revista aplica distintos procesos tendientes a la identificación de posibles plagios, ya sea con búsquedas electrónicas como con consulta a especialistas en el tema (sean o no evaluadores/as del artículo en cuestión).
6. La revista no cobra tasas ni suscripciones a los autores/as por la publicación de sus artículos.
7. Los contenidos de los artículos representan a sus autores/as, pero no necesariamente a la revista *Teología y Cultura*.

## La apocalíptica. Definiciones, clasificación y género literario

Laura Bizzarro

(Universidad Católica Argentina)

---

### Resumen

El presente artículo es parte del trabajo de investigación que he realizado para mi Tesis doctoral titulada *El Sentido de la Historia en la Apocalíptica Judía Palestina*. Mi intención es presentar una clasificación sobre el apocalipticismo, qué se entiende por apocalíptica, y cuáles son las principales características del género literario apocalíptico. También he tenido en cuenta la clasificación presentada por el grupo de expertos de la *Society of Biblical Literature*, para llegar a una definición, clasificación y tipología sobre la mencionada terminología.

**Palabras claves:** Biblia. Apocalipsis. Libro de Daniel. 1 Henoc.

### Abstract

This article is part of the research work I have done for my doctoral thesis on "*The Sense of History in the Palestinian Jewish Apocalyptic*". My intention is to present a classification of what Apocalypticism is, what is meant by apocalyptic, and what are the main characteristics of the apocalyptic literary genre. I have also taken into account the classification presented by the group of experts of the Society of Biblical Literature to put together a definition, classification and typology on this matter.

**Key words:** Bible. Revelation. Book of Daniel. 1 Enoch.

---

El presente artículo analizará el *Apocalipticismo* y su género literario como tal, que se desarrolló en Palestina hacia finales de la época del Segundo Templo (siglos IV-I a.C.). Nos interesa plantear los principales rasgos que caracterizaron la apocalíptica judía palestina durante dicho período. Mi intención es poner en conocimiento de jóvenes investigadores la tipología y la terminología específica empleada para definir el género literario apocalíptico que aparece en la Biblia Hebrea y en la literatura

Pseudoepígrafa<sup>1</sup> para hablar de la Idea Mesianica, del final de los tiempos y de la profecía escatológica. Todo el conjunto de estas definiciones y conceptos formaron parte de mi investigación y de mi tesis doctoral sobre “*El Sentido de la Historia en la Apocalíptica Judía Palestina*”.

### 1) Definición de Género Literario Apocalíptico

El punto de partida para estudiar, analizar y definir el género literario apocalíptico es la propuesta del *Group of the Society of Biblical Literature's Genres Project*. Este grupo depende de la Society of Biblical Literature (SBL), fundada en 1880.<sup>2</sup> El trabajo del SBL *Project Group*, entre 1975-78, se enfocó en clasificar como apocalípticos los textos judíos que deben datarse entre 250 a.C. - 250 d.C.; con el fin de establecer hasta qué punto pueden ser considerados como pertenecientes o no a este género, cuáles son y qué temática los componen. Los resultados de su trabajo colaborativo fueron publicados por John Collins en *Semeia* 14<sup>3</sup>; incluyendo la definición del género "apocalíptico", la enumeración de las características significativas que lo representan, sus formas y el contenido, además de la clasificación en tipología de género (tipos y subtipos).<sup>4</sup>

Cuando hablamos de *género literario apocalíptico* nos referimos a un "apocalipsis"; esta terminología fue empleada para clasificar una de las formas literarias pertenecientes a la literatura judía de la época del Segundo Templo y del Cristianismo Primitivo. El término "apocalipsis" deriva de un verbo griego ἀποκαλύπτω, que significa "revelar".<sup>5</sup> Este término fue empleado por la Septuaginta (LXX) y como sustantivo no aparece en el

---

<sup>1</sup> Se denomina *pseudoepígrafa* a la literatura intertestamentaria que no fue incluida en el canon de la Biblia Hebrea. Su nombre se debe a que eran atribuidos a un falso autor, por lo general de renombre de la Biblia Hebrea. Los principales textos son: la Ascensión de Isaías, la Asunción de Moisés, el Libro de Enoc, Libro de los Jubileos, Apocalipsis Griego de Baruc, la Carta de Aristeas, 3 y 4 Macabeos, los Salmos de Salomón, los Oráculos Sibílicos, el Apocalipsis Siríaco de Baruc, Epístola de Baruc y el Testamento de los Doce Patriarcas.

Cf. LAURA BIZZARRO. *El Sentido de la Historia en la Apocalíptica Judía Palestina*. (Buenos Aires, Amazon, 2020). Cap. 2, punto 5, Tabla 3). Publicada url: <https://www.amazon.com/Sentido-Historia-Apocal%C3%ADptica-Jud%C3%ADa-Palestina-ebook/dp/Bo8PDJX328>.

<sup>2</sup> La SBL se reúne anualmente, publica cantidad de bibliografía especializada y revistas, para más información consultar: <https://www.sbl-site.org/>. En el 2015 se llevó a cabo la reunión Internacional Anual en Buenos Aires.

<sup>3</sup> COLLINS, J. "Apocalypse: The Morphology of a Genre". *Semeia* 14, (1979).

<sup>4</sup> COLLINS, J. *Apocalypse*: 1-22.

<sup>5</sup>Cf. HENRY GEORGE LIDDELL Y ROBERT SCOTT. *A Greek-English Lexicon*. (Oxford, Clarendon Press, 1940). Del verbo ἀποκαλύπτω, que significa revelar; En Ap 1:1 =revelación de cosas futuras relacionadas con la consumación del reino divino y el final de los tiempos; Cf. LSJ: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a\\_pokalu/ptw](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a_pokalu/ptw;);

BibleHub Lexicon: <https://biblehub.com/greek/602.htm>. (Consulta: 18/4/2019)

lenguaje griego clásico ni en los escritos profanos posteriores. Solamente fue utilizado por Plutarco en *Aemilius Paulus*, con el significado de “*revelación de los divinos misterios*”. Este sustantivo se originó entre los judíos alejandrinos de habla griega, y luego pasó a ser utilizado por los primeros cristianos, ya que constituye el nombre del último libro del Nuevo Testamento: *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*/ Apocalipsis de Jesús Cristos.<sup>6</sup>

Siguiendo el trabajo de la *SBL Proyect Group*, utilizaremos su definición para hablar de dicho género literario como:

“Apocalipsis: es un género de literatura revelada, con un marco narrativo, en el cual la revelación es dada por un personaje sobrenatural (un ángel) a un receptor humano, por la cual se da a conocer una realidad trascendente que es temporal, hasta el punto de que anticipa la salvación escatológica y al mismo tiempo espacial, en cuanto implica otro mundo sobrenatural. Esta literatura judía puede ser datada entre el 250 a.C. al 250 d.C.”<sup>7</sup>

### **1.1) Características del género literario apocalíptico**

En *Semeia* 14, el grupo dirigido por John Collins armó, clasificó y tipificó toda la literatura apocalíptica comprendida entre el 250 a.C. y el 250 d.C. Esta clasificación la divide en dos secciones principales: el marco de la revelación y su contenido. El *marco* implica de qué manera se transmite la revelación, como es comunicada y sus elementos finales. El *contenido* abarca los eventos históricos y escatológicos en dos ejes: un eje temporal sobrenatural (con seres de otro mundo, los ángeles) y otro eje espacial.

La literatura apocalíptica está comprendida en tres ramas principales: judía, cristiana y gnóstica. Además, puede ser clasificada de acuerdo con “las formas” en que se da y se desarrolla la comunicación entre el ángel o vidente (como mensajero o mediador de Dios) y el receptor humano del mensaje. Según el proyecto del *SBL Proyect Group*, las principales características de las “formas de revelación” pueden ser agrupadas de la siguiente forma:

#### ***Formas de Revelación***

I. Medium → por la cual la revelación es comunicada.
I.1 Visual → La revelación puede ser en forma de:
I.1.1 Visiones → donde concepto de la revelación es visto
I.1.2 Epifanías → donde la aparición del mediador es descripta.
I.2 Autoridad → La revelación auditiva por lo general aclara lo visual. Las epifanías

<sup>6</sup> Cf. GREEK STUDY BIBLE: <https://biblehub.com/psb/revelation/i.htm>, (Consulta: 12/4/2018)

<sup>7</sup> (COLLINS, Apocalypse, 22)

<p>siempre son seguidas de una revelación auditiva. Se pueden dar de dos formas:</p> <p>1.2.1 Discursos→ entre el mediador no interrumpido por el receptor humano que recibe la revelación</p> <p>1.2.2 Diálogos→ en forma de diálogo entre el mediador (ángel) y el receptor (humano o los destinatarios), a menudo en forma de preguntas y respuestas.</p>
<p>1.3 el mundo sobrenatural→ Donde el vidente viaja a través de los cielos, se hace presente en el infierno, y en regiones remotas inaccesibles para el mundo presente. En este caso la revelación es predominantemente visual.</p> <p>1.4 Escritos→ Donde la redacción está contenida en documentos escritos, generalmente en las tablas o libros celestes.</p>
<p>2. Un mediador celestial→ que comunica la revelación/la visión. A menudo la mediación consiste en interpretar una visión, pero también puede tomar la forma de discurso directo o simplemente guiar al receptor y dirigir su atención hacia la revelación. El mediador generalmente es un ángel, en algunos textos cristianos es Cristo.</p>
<p>3. Receptor Humano:</p> <p>3.1 Pseudónimo→el emisor generalmente es identificado con la figura venerable del pasado.</p> <p>3.2 La disposición del destinatario observa las circunstancias y el estado emocional en el cual la revelación es recibida.</p> <p>3.3 La reacción del destinatario→ observa las circunstancias y el estado emocional en el cual la revelación es recibida.</p>
<p><b>Contenido: Eje Temporal</b></p>
<p>4. Proctología→ asuntos que se relacionan con el comienzo de la historia o de la prehistoria</p> <p>4.1 Cosmogonía→ se relaciona con el origen del mundo. Por ejemplo, las <i>Teogonías</i><sup>8</sup>→ (en los textos gnósticos se relaciona con el origen del Pleroma)</p> <p>4.2 Eventos primordiales→ Donde el Paradigma significa la historia: por ejemplo, el pecado de Adam, el mito de los ángeles caídos.</p>
<p>5. Historia→ Puede ser entendida en dos aspectos:</p> <p>5.1 la historia como una recopilación del pasado,</p> <p>5.2 profecía <i>ex eventu</i>→ donde la historia pasada se comporta como futura, está asociada a la escatología profética.</p>
<p>6. La salvación se presenta a través del conocimiento→ es el mejor camino para la salvación dentro de los textos gnósticos y se distingue de otros apocalipsis.</p>
<p>7. Escatología de la crisis:</p> <p>7.1 estaría definida por la persecución de tipo religiosa.</p> <p>7.2 la escatología del levantamiento en el orden natural o histórico.</p>
<p>8. Escatología del juicio y/o destrucción: sería a través de la intervención sobrenatural, está contenida en:</p> <p>8.1 el pecador→ generalmente una opresión, pero los textos gnósticos la ignoran.</p> <p>8.2 el mundo→ Los elementos naturales.</p>

---

<sup>8</sup> *Teogonía* es una obra poética escrita por Hesíodo, y viene a ser como el “Génesis” de la mitología griega. Se discute si debe datarse en el siglo VIII o VII a.C.

8.3 el comienzo del mundo sobrenatural → las guerras con la fuerza de Satán o Belial, u otros poderes malignos.
9. Escatología de la salvación → En la fase positiva de la escatología del juicio. Como el juicio siempre se trata de elementos sobrenaturales, está involucrada: 9.1 las transformaciones cósmicas → Donde el mundo entero es salvado y transformado; 9.2 la salvación personal → la cual puede ser parte de la transformación cósmica o ser independiente de esta:
9.2.2 otras formas de vida similar a la de los ángeles.
<b>Contenido: Eje Espacial</b>
10. Elementos sobrenaturales → Pueden ser personales o impersonales y ser buenos o malos. 10.1 Regiones sobrenaturales → Son descritas especialmente como el mundo futuro, pero también están reveladas en el contexto, pueden ser eventualmente positivas o negativas. En los textos gnósticos mentalmente serían los cielos bajos y altos. 10.2 seres sobrenaturales → ya sean ángeles o demonios.
<b>Elementos finales</b>
11. Instrucciones para el destinatario → vienen después de la revelación como parte del marco final: ej.: instruyen al destinatario para ocultar o publicar la revelación.
12. Conclusión narrativa → Esto puede describir el despertar del sueño o el retorno a la tierra del receptor humano, la salida del vidente (ángel) o las acciones posteriores que deben ser llevadas por los receptores. En algunos textos gnósticos de Nag Hammadi, encontramos referencia a la persecución de los receptores a causa de la revelación.
<i>Fuente: confrontar clasificación y esquema general.<sup>9</sup></i>

Otra característica especial de la literatura apocalíptica es la repetición de ideas y conceptos, a eso se lo llama “*recapitulaciones*”. Estas pueden encontrarse reiteradas más de una vez, dentro de un mismo apocalipsis. Como ejemplo podemos citar: Daniel 7-12, 1Henoc 6-11, el Apocalipsis de San Juan; donde se superponen una “*visión*” o una serie de “*visiones*” que contienen el mismo material, pero está redactado de manera diferente. Esta repetición no implica una composición separada, pero es el resultado de una nueva técnica común a todos los apocalipsis y es llamada “*recapitulación*”.

### 1.2) Tipología del género literario apocalíptico

El último planteo desarrollado por el *SBL Project Group*, fue la clasificación de la tipología que ellos utilizaron para clasificar toda la literatura apocalíptica del Mediterráneo oriental, que fue agrupada según dos aspectos fundamentales: el eje temporal y el eje espacial. Todos los apocalipsis que se ajustan a la definición anteriormente mencionada, contenidos en la literatura judía y cristiana, aunque no todos los apocalipsis

<sup>9</sup> Cf. (COLLINS, Apocalypse, 13-14)

gnósticos son necesariamente judíos o cristianos. También, el Grupo ha identificado una serie de apocalipsis greco-romanos y algunos ejemplos en la literatura persa. No hay razón ni evidencia para argumentar que todos estos apocalipsis están relacionados históricamente. Por esta razón, tipológicamente hablando se agrupan en dos: en base a la *referencia o no al mundo celestial/sobrenatural*. Si no la tienen Tipo 1: sin referencia al mundo celestial y sobrenatural; y si la tienen Tipo 2.

**Tipo 1: sin referencia al mundo celestial y sobrenatural** , subdivido en:

- *Tipo 1a: apocalipsis históricos sin un mundo sobrenatural*. Esta clase de apocalipsis es la más frecuente y la más generalizada dentro de este género. De hecho, solamente un pequeño grupo designado como los apocalipsis judíos y pseudoepígraficos son: Daniel 7-12, el *Apocalipsis de los Animales* (1He 86-90), el *Apocalipsis de las Semanas* (1He 91-93), Jubileos 23; Judeocristianos: 4Ezdras, 2Baruch. En la literatura persa, se encuentra el *Zand-I Vohuman Yasn*, que conforman este tipo.
- *Tipo 1b: Apocalipsis con escatología cósmica o política*. (Sin una revisión histórica o mundo celestial/sobrenatural). El ejemplo por excelencia de este tipo es el Apocalipsis de San Juan (cristiano). Otros ejemplos son: el apocalipsis de San Juan, el teólogo; el Apocalipsis de Pedro, el Pastor de Hermes, el Testamento del Señor. Entre los libros gnósticos, el Apocalipsis de Santiago, la *Phritis Sofia I-III*, el Evangelio de María. Se debe notar que los textos gnósticos en lo interno no eran transformaciones cósmicas, pero el juicio y la resurrección, si lo son. Ningún apocalipsis greco-romano conforma este tipo.
- *Tipo 1c: Apocalipsis con una escatología personal y del mundo sobrenatural*. Nuevamente, este tipo sólo involucra a los textos cristianos y gnósticos: 5Ezra 2:42-48, Test. Isaac 2-3a, Test Jacobi-3a, todos cristianos. El Apoc. de Adam, *Sophia Jesu Christi*, el Apócrifo de Juan, el Apócrifo de Santiago, Apoc. de Pedro, La *Pistis Sophia* IV: gnósticos. Es la clase más común dentro de los Apocalipsis gnósticos. El apocalipsis cristiano de Santiago descubierto en Nag Hammadi, que claramente no pertenece al gnosticismo, si corresponde a este tipo.

**Tipo 2: con referencia al mundo celestial y sobrenatural** , subdivido en:

- Tipo 2a: *Apocalipsis históricos con el mundo sobrenatural*. En este tipo, jamás predominaba el interés histórico sobre el mundo sobrenatural. Un ejemplo de esto se puede encontrar en el Apocalipsis de Abrahán (judío), el cual tiene una referencia histórica y el trabajo tardío de 3Henoc, donde el “mito de la mercabah” predomina sobre el mundo venidero.
- Tipo 2b: *el mundo sobrenatural con escatología política y/o cósmica*. Este tipo está atestiguado en 1Henoc 1-36, las Parábolas de Henoc, el Libro de las Luminarias Celestes, 2Henoc and Test Levi 2-5 (todos judíos); el Apoc. de Esdras, la Ascensión de Isaías 6-11, el Apoc. de la Virgen María y el Apoc. de Paulo: todos gnósticos. El apocalipsis de

Séneca *Ad Marciam de Consolatione*. Hay una considerable variación en el tipo de promesas políticas y/o cósmicas en este tipo de trabajos.

- Tipo 2c: *el mundo sobrenatural con una escatología personal*. Este tipo está muy bien atestiguado. Incluye los apocalipsis de 3Baruch, Test. Abraham 10-15 (8-12), y el apocalipsis tardío como la *Ascensión de Moisés*: todos judíos. Los Test. Isaac 5-6, Test. Jacob 5, el Zosimus, el *Apocalipsis de la Santa Madre de Dios concerniente a los Castigos*, el *Apocalipsis de Santiago hermano del Señor*, *Los Misterios de San Juan Apóstol y la santa Virgen*: todos cristianos y el gnóstico Apoc. de Pablo. En el mundo greco-romano se encuentran dentro de esta categoría: el “*Mito de Er*” de Platón, el *Somnium Scipionis* de Cicerón, la *Eneida VI* de Virgilio y un apocalipsis en Plutarco.<sup>10</sup>

### 1.3) Apocalipsis, Apocalipticismo, y Escatología Apocalíptica.

Cabe la pregunta por qué se entiende por apocalipsis, apocalíptico, apocalipticismo y escatología apocalíptica. La definición de estos términos es de capital importancia para esclarecer sus diferencias, ya que esta terminología ha generado mucha confusión, en los últimos 50 años. Hemos decidido tomar como punto de partida el *International Colloquium on Apocalypticism Uppsala*<sup>11</sup>, donde se presentaron un conjunto de definiciones metodológicas para el abordaje de los estudios científicos en el campo de la investigación sobre apocalipticismo.

La palabra “*apocalíptico*” generalmente es asociada con los apocalipsis canónicos de Daniel (AT) y de Juan (NT). Los teólogos la han utilizado para designar el papel formativo del cristianismo primitivo. Hoy en día, junto con el SBL *Project Group*, se han revalorizado los estudios generales sobre la temática de la apocalíptica. Nosotros hablamos de las diferencias entre “*apocalíptico*” como sustantivo o como adjetivo; de “*mito apocalíptico*” que no siempre corresponde al significado actual del término “como revelación”.<sup>12</sup> El ejemplo más relevante es el “*mito de los ángeles caídos*” (Cf. 1He 6-11; 86-88). Además, se ha establecido la diferencia entre el término “*apocalíptico*” como género literario y “*apocalipticismo*” como un movimiento histórico o social; también, se ha agregado la “*escatología apocalíptica*” como un conjunto de ideas y temas acerca del “*final de los tiempos*” que pueden encontrarse indistintamente en los géneros literarios y en escenarios históricos, políticos y sociales.

---

<sup>10</sup> El inventario de los textos apocalípticos procede de (COLLINS, *Apocalypse*, 13-14)

<sup>11</sup> Cf. DAVID HELLMOLM. *Apocalypticism in the Mediterranean World and The Near East*. (Tubingen: J.C.B, Mohr 1983). Ver especialmente los artículos de E.P. SANDERS, “The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses”, p.447-460; JOHN COLLINS, “The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism”; GEORGE W.E. NICKELSBURG, “Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism”.

<sup>12</sup> COLLINS, John, y Bernard MCGINN. *The Apocalyptic Imaginations: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. (Michigan: W.B.Eerdmans Publishing Company, 1998. 2da Edición), 2

Proseguiremos a establecer la diferencia entre lo “*apocalíptico como género literario*” y lo “*apocalíptico como un movimiento histórico*”. Esta resignificación del término fue planteada por Paul Hanson en su libro *The Dawn of Apocalyptic*.<sup>13</sup> Este autor divide lo apocalíptico en dos grupos bien definidos: por un lado “*apocalipsis como un género literario*”; y por el otro el “*apocalipticismo como la ideología social y religiosa*” de un movimiento. También dice que la “*escatología apocalíptica*” puede darse desde una perspectiva religiosa ya sea que contenga o no las dos anteriores. Si bien la distinción entre los tres términos es fundamental, también es importante apreciar la relación entre ellos.

Se denomina “*escatología apocalíptica*” a la función específica que cumple lo apocalíptico como género literario: “*para consolar a un grupo en crisis*”. Esta función, que une al género en el contexto social se encuentra en algunos apocalipsis, pero no en todos. También se puede definir la *escatología apocalíptica* como *la expectativa del fin de los tiempos*. Asimismo, por *escatología* se entiende el “*hablar del fin de las cosas*” o del final de la historia; es el pasaje del mundo natural al sobrenatural, de las realidades mundanas a las celestes.

Para hablar de apocalipticismo como movimiento político-social dentro de un período de la historia israelita, se ha decidido plantear el término de “*judaísmo medio*”, con el fin de identificar un periodo de tiempo específico dentro de la época del Segundo Templo, donde era designado como “*judaísmo tardío*”. Dicha terminología ha sido empleada por la mayoría de los especialistas desde los siglos XIX y XX (teólogos, lingüistas, historiadores, arqueólogos, sociólogos en general, y los biblistas en particular). Nuestra decisión parte de aceptar la nueva propuesta metodológica desarrollada por los investigadores italianos Paolo Sacchi y Gabriele Boccaccini.<sup>14</sup> Ellos decidieron corregir la vieja línea de tiempo tradicional, que se venía empleando en los estudios bíblicos desde el siglo XIX, e integrar la historia del judaísmo (Ier Milenio a.C.), con el Cristianismo Primitivo de una manera diferente, con la intención de poder explicarla mejor y clarificar sus ideas.

El primero en utilizar la terminología de “*judaísmo medio*” fue P. Sacchi para poder definir un montón de factores políticos, históricos, religiosos y sociales que se desarrollaron en la tierra de Israel, con la intención de entrelazar los acontecimientos históricos que tuvieron lugar durante los

---

<sup>13</sup> Cf. HANSON, Paul. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. (Filadelfia: Fortress Press, 1975), 2-10

<sup>14</sup> La teoría de Paolo Sacchi se encuentra desarrollada por PAOLO SACCHI. *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*. Brescia: Paideia, 1990; en español: *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. (Madrid: Trotta 2004), 327-338; GABRIELLE BOCCACCINI. *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* Minneapolis: Fortress Press, 1991, 126-160; GABRIELLE BOCCACCINI, & JOHN COLLINS, J. *The Early Enoch Literature*. (Leiden-Boston: Brill, 2007).

cuatro siglos que transcurren desde el siglo IV a.C. hasta la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C. Sacchi plantea que:

Este periodo histórico se caracterizó por una profunda crisis política y religiosa en Israel. Hasta hace no muchos años, este período de la historia judía se denominaba “*judaísmo tardío*”, lo que enfatizaba la idea de que el judaísmo del tiempo de Jesús era “*tardío*”, que estaba totalmente agotado, porque en realidad sólo había sido continuado y sustituido por el Cristianismo. La expresión opuesta, “*judaísmo antiguo*” hacía referencia a la época de la conquista de Canaán, la Monarquía y los Profetas, durante el Ier milenio, se aplicó después al período anterior a la caída del Primer Templo, para indicar que el judaísmo de la época de Jesús era algo muy distinto a ese judaísmo en vías de agotamiento.<sup>15</sup>

También Sacchi plantea que lo peculiar del “*judaísmo medio*” es un hecho tan seguro como difícil de explicar que se caracteriza porque se diferencia de las otras religiones y las culturas paganas que rodeaban a Israel. Además, se define por:

Su rígido monoteísmo y por la fidelidad a la Ley Mosaica, a las costumbres patrias, por el cumplimiento de todos los preceptos de dicha Ley, que constituía *el modus vivendi* de los judíos, quienes concedían muchísima importancia a las normas alimenticias, dietéticas (Lv 11, Dt 14) y a las reglas sobre la pureza. Rechazaban la religión y la cultura de los pueblos vecinos que los rodeaban territorialmente, porque constituía la mayor amenaza de impureza representada por los gentiles-paganos. Además, las numerosas corrientes que constituyen la vitalidad del “*judaísmo medio*” impiden una definición más precisa de esta terminología. La concepción de la salvación será modificada según se acepte o no la idea de la resurrección después de la muerte. Por último, el problema del conocimiento varía de un grupo y/o círculo apocalíptico a otro, y se relaciona con el modo de concebir la relación entre la libertad del hombre y la libertad omnipotente de Dios; la predestinación que con Qohéleh adquiere cierta posibilidad, obtiene cada vez más importancia para ciertos grupos, mientras que otros defienden el libre albedrío y la libertad del hombre.<sup>16</sup>

El *modus vivendi* de los judíos en Palestina, durante el “*judaísmo medio*”, se basaba en el cumplimiento de la Ley Mosaica; esto entro en conflicto cuando no pudo cumplirse como principio “nacional”, por la penetración de

---

<sup>15</sup> SACCHI, *Historia del Judaísmo*, 328.

<sup>16</sup> SACCHI, *Historia del Judaísmo*, 328.

la cultura helenística. Dicho problema surgió cuando los judíos pasaron a ser gobernados por los reyes helenísticos: Ptolomeos y Seléucidas (siglos IV-II a.C.).

Su discípulo, Gabriele Boccaccini advirtió que el significado y el uso del término "judaísmo" en los estudios científicos sobre religión e historia, debían ser reconsiderados y redefinidos. Señala que desde la Edad Media hasta mediados del siglo XX:

...La imagen del judaísmo como la religión inmutable, ha sido sustituida por los cristianos y mantenida por el judaísmo rabínico. Los eruditos modernos retratan en su lugar el desarrollo de una religión pluralista, que a principios de la Era Cristiana se dividió en varios grupos distintos, produciendo una nueva etapa en su evolución: el judaísmo rabínico y una religión diferente: el cristianismo (ver cuadro 1). Todos los desarrollos de la antigua religión de Israel se apartaban de la línea que culminaría en el judaísmo rabínico.<sup>17</sup>

El judaísmo era la religión de la Biblia Hebrea en la cual Dios se reveló a Abraham y a Moisés. En la "plenitud de los tiempos" fue sustituido por la revelación cristiana, aunque continuaba habiendo gente judía en Palestina y en la Diáspora. Para los estudiosos de los siglos XIX y XX, el judaísmo en la época de Cristo era una religión decadente, agotada; muchos teólogos y estudiosos de la Biblia comenzaron a denominarlo "*judaísmo tardío*", para poder conectar la Biblia Hebrea con el Nuevo Testamento, más toda la literatura Intertestamentaria judeo-cristiana<sup>18</sup>, que quedaba por afuera del canon. Pero es más preciso utilizar la propuesta de Sacchi y Boccaccini que han ampliado el horizonte la investigación sobre el judaísmo del Segundo Templo (siglos VI a.C.-I d.C.) y la cual nosotros hemos graficado de la siguiente manera:

**Nueva propuesta para la división de la Historia Judía:**

1er Milenio a.C.			Era Cristiana		
Religión Israelita	Judaísmo Antiguo siglos X-VII a.C.	"Judaísmo Medio" Siglos IV a.C.-I d.C.		Antigüedad Tardía Siglos II-V.	
Abraham	Monarquía	Segundo Templo (520 a.C. – 70 d.C.)			Fariseísmo
Moisés + Conquista	Israelita Deportación	Regreso de deportados:	Conquista de	Conquista de Pompeyo.	Rabínico en Yamnia (s. II

<sup>17</sup> BOCCACCINI. *Middle Judaism*, 18-19.

<sup>18</sup> Literatura Inter-Testamentaria judía fuera del Canon son: iHenoc, Carta de Aristeas, el Libro de Jubileos, Salmos de Salomón, el Testamento XII Patriarcas, entre los escritos principales. Cf. ALEJANDRO DIEZ MACHO, Los Apócrifos del Antiguo Testamento: Introducción General (Madrid: Cristiandad, 1984) Vol.I, 175-306.

de Canaán	a Babilonia	Zorobabel Esdras y Nehemías	Alejandro ↓ Desarrollo de la Apocalíptica	Nacimiento de Jesús. caída 2do Templo.	d.C.) Apocalíptica Cristiana y Gnóstica. <sup>19</sup>
Períodos Históricos	Época del 1er Templo	Época Persa	Época Helenística	Época Romana (63 a.C.-siglo V d.C.) Cristianismo	
<i>Fuente: elaboración propia.</i>					

Ahora bien, se puede definir la “*escatología apocalíptica*” como la expectativa en el fin de los tiempos o *eschaton*. Asimismo, por escatología, entendemos el “hablar del fin de las cosas”. Mientras que algunos estudiosos han rastreado esta idea en la enseñanza de Zoroastro en Persia, una clara línea de transmisión puede rastrearse también, en los profetas hebreos. En Israel, esta mitología fue adaptada para celebrar el triunfo de Dios sobre las fuerzas del caos, en los Salmos (Cf. Sal 96, 98). Los profetas, sin embargo, proyectaron el conflicto hacia el futuro y utilizaron la *escatología apocalíptica* para evocar el juicio de Dios, tanto para las naciones gentiles como para el propio Israel.

Uno de los primeros profetas en hablar acerca de la *escatología como fin del mundo*, fue Amós en el siglo VIII a.C. Fue el primero que proclamó que “*el fin*” estaba al alcance de la mano (Amós 8:2;<sup>20</sup>. Para Amós, significaba que el Reino del Norte, Israel, estaba condenado a la ruina. No existía todavía el concepto de *un final de este mundo*. Amós también habló de este acontecimiento como “*el día de Yahveh*”, que sería de oscuridad y de ausencia de luz (Cf. Amós 5:18-20).

En los siglos que siguieron, otros profetas usaron esta imagen poética para expandir la noción a un *día de juicio cósmico*. Un oráculo conservado en el Libro de Isaías predice la caída de Babilonia en términos cósmicos:

“el día del Señor viene, cruel, con ira y furor, para hacer de la tierra una desolación y para destruir a sus pecadores. Los cielos y sus constelaciones no darán su luz, el sol será oscuro en su elevación y la luna no dará su luz. Por eso haré temblar los cielos, y se removerá la tierra de su sitio, en el arrebató de *Yahveh Sebaot*, en el día de su ira.” (Is 13:9-13).

<sup>19</sup> El principal exponente argentino reconocido mundialmente es el Dr. Francisco García Bazán. Es el principal traductor de los Manuscritos de Nag-Hammadi. ANTONIO PIÑERO, FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, JOSÉ MONTSERRAT TORRENTS. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. (Madrid: Trotta, 1997, 3Vols).

<sup>20</sup> הַיּוֹם (haddes) final/ fin de los tiempos. Cf. Bible Hubs Lexicon: <http://biblehub.com/hebrew/7093.htm>. (Consulta: 26/04/2018)

Aquí Isaías, sigue preocupado por la destrucción de una ciudad concreta, Babilonia, pero su lenguaje evoca una catástrofe de proporciones cósmicas. Así, la noción del *fin de este mundo* tiene su origen en la imagen cósmica de los profetas hebreos, en los oráculos de catástrofe, en los que se anunciaba la destrucción de lugares específicos, incluyendo Jerusalén.<sup>21</sup>

Según lo expresado anteriormente, queremos enmarcar la “*escatología apocalíptica*” dentro del contexto histórico en la cual se desarrolló, en un lapso largo, que va desde el retorno de los deportados (finales del siglo VI a.C.) hasta la caída del Segundo Templo (siglo I d.C.). Por lo tanto, establecemos la siguiente cronología:

- Primero: “*escatología apocalíptica*” se desarrolla desde fines del siglo V a.C. El material de los últimos libros proféticos, que algunas veces se describe como “*apocalíptica*” o “*proto-apocalíptico*” (como Isaías 24-27; Zacarías 9-14) representa la transición de la escatología profética a la apocalíptica, ya que no se considera completo el desarrollo de la esperanza en el futuro. Estos profetas la anuncian, pero no la desarrollaron en su totalidad como sí ocurrió posteriormente con los escritos de Daniel 7-12, o de 1Henoc 85-90; 91-93.
- Segundo: no hubo en la apocalíptica judía palestina un desarrollo posterior al siglo I d.C.; ya que en ésta no se incluye el Apocalipsis de Juan (cristiano), el 4Ezdra o 2Baruc (judeocristianos), porque estos libros representan el último estadio del judaísmo como tal. Además, la expectativa del cristianismo fue un cambio de paradigma: la muerte de Jesús de Nazareth y su resurrección. El tipo de literatura comprendida en estos libros expresaba de manera diferente, la expectativa después de la muerte del Mesías. Casi 300 años separan el libro de Daniel y el Ciclo de 1 Henoc del 4Esdras.
- Tercero: los textos que pertenecen a la “*escatología apocalíptica*” propiamente dichas son: 1Henoc, Daniel 7-12, y los textos apocalípticos pertenecientes a la tradición henóquica y Daniélica que se encontraron en Qumrán. Dichos textos corresponden a la matriz judía de la apocalíptica, ya que parecen haber sido escritos en Palestina, entre los siglos III-I a.C. Descartamos las obras de origen incierto como el *Testamento de los XII Patriarcas* y el *Apocalipsis de Abraham*. Mucho debe aclararse acerca de la procedencia de estas obras antes de que podamos integrarlas intencionalmente en el pensamiento del período estudiado.

En síntesis, encontramos que la *escatología profética* se originó en las diversas tradiciones teológicas, en la época persa, algunas orientadas hacia el culto en el Templo, otras como denuncias de los profetas tardíos. Estos anuncios proféticos escatológicos brotaron para compensar la impotencia

---

<sup>21</sup> (COLLINS, *Seers, Sybils*, 130)

de Israel frente a las Naciones (oráculos contra Babilonia, God y Magog, Eze 38-39) y para consolar a los grupos que se distanciaron de las estructuras de poder (el Templo) dentro de la sociedad judía y en tiempos de crisis.

Las esperanzas que encontramos en estos textos proféticos tardíos, sin embargo, aún estaban orientados hacia una sociedad terrena restaurada en una forma que tiene más en común con los primeros profetas que con posteriores visionarios. Es preciso reconocer, sin embargo, que sabemos muy poco acerca de los grupos que transmitieron las expectativas escatológicas en el judaísmo en el período persa.

Con el surgimiento del helenismo, cuando emergen todas las características propias del apocalipticismo en el *Ciclo de iHenoc* y en Daniel, es un fenómeno mucho más desarrollado y complejo que en el caso de los textos proféticos anteriores. No se ha podido mostrar continuidad social entre los visionarios del período persa y sus sucesores helenísticos. Los oráculos proféticos fueron tomados del canon de las Escrituras, y así se convirtieron en parte de la matriz judía para los círculos apocalípticos. Estos últimos fueron quienes transformaron la tradición profética anterior, en un nuevo género literario que comúnmente se denomina “apocalíptico”.

El apocalipticismo del período helenístico, sin embargo, fue un fenómeno nuevo en muchos aspectos: marcado esencialmente por la crisis político-religiosa que provocó la penetración de la cultura helenística.

#### **1.4) El origen del apocalipticismo**

El origen del apocalipticismo como fenómeno, movimiento social y literario es incierto, y no podemos precisarlo correctamente. La mayoría de las obras que figuran en las discusiones acerca de la literatura apocalíptica judía no fueron explícitamente designadas como apocalipsis en la Antigüedad. El uso del término griego ἀποκάλυψις, como “*revelación*”, es una etiqueta de género que no está atestiguada en el período anterior al cristianismo, ya que procede del Apocalipsis de San Juan (último libro del NT). Incluso allí no está claro si la palabra denota una clase especial de literatura o se usa generalmente como sinónimo de “revelación”.

De hecho, el comienzo del género literario apocalíptico en el “*judaísmo medio*” no ha podido ser esclarecido, pero si se encuentran líneas de continuidad entre el Profetismo y el Apocalipticismo. Éste, ha recibido influencias persas y babilónicas, aunque la relación entre apocalipsis judíos y persas sigue siendo objeto de controversia. Pero en la actualidad, la evidencia no nos permite descartar una conexión genética. La influencia del material greco-romano sigue siendo una fuerte posibilidad a lo largo de la historia del género en el judaísmo y en el cristianismo. Asimismo, el enfoque de la Escuela de la Historia de las Religiones siempre se ha centrado en el estudio del Mediterráneo Oriental en la Antigüedad Tardía, donde las relaciones son históricamente posibles.

El contenido del género apocalíptico en su conjunto tiene una característica distintiva, al menos durante el “*judaísmo medio*” (s. III-I a.C.). Ben Sira, 1 Macabeos, Josefo y la Mishná, son escritos literarios del judaísmo claramente distintos del apocalipticismo: literario, histórico, político y social. Obviamente, el carácter distintivo de la visión apocalíptica del mundo durante el siglo II a.C., tiempo de crisis político-social-religiosa, disminuye con el tiempo. La mayoría de los eruditos, sin embargo, concederían que la visión del mundo del *Libro de los Vigilantes* (1He 1-36) es significativamente diferente tanto en la tradición judía profética anterior como de la cristiana posterior. Sin embargo, en el caso de Daniel, hay una mayor continuidad con los profetas hebreos, pero también allí había novedades significativas, tanto en el grado de interés en los poderes sobrenaturales como en la esperanza escatológica acerca del juicio, la resurrección y el final de los tiempos.<sup>22</sup>

El intento más notable e influyente de las últimas décadas de tratar el apocalipticismo como movimiento social y literario en su conjunto ha sido postulado por el estudioso italiano Paolo Sacchi, y su trabajo se centra en el Libro de Henoc. Este autor presenta al *apocalipticismo judío* como un conjunto de ideas políticas, sociales, religiosas y además como *género literario*. En lugar de examinar toda la producción apocalíptica y buscar elementos comunes, parte de un texto en particular: el *Libro de los Vigilantes* (1He 1-36), que para él es el apocalipsis más antiguo. Su aporte fue descubrir el sistema de pensamiento en este libro, su explicación acerca del “*origen del mal*” (1He 6-11) y su idea del mal como consecuencia de un pecado sexual de los vigilantes y las mujeres que han corrompido irremediablemente a la Creación Divina (Gn 1-3).

La crítica a la tesis de Sacchi fue planteada por Collins, quien argumenta:

Que Sacchi ha señalado una cuestión de gran importancia para los textos apocalípticos y su trabajo es especialmente útil para comprender la totalidad material de 1Henoc. Sin embargo, como aproximación al fenómeno apocalíptico, tiene serias desventajas. Incluso, si el *Libro de los Vigilantes* es el apocalipsis más antiguo, no alcanza para ser normativo de la noción de apocalipticismo. Si nos restringiéramos al *Libro de los Vigilantes* tendríamos un corpus muy pequeño, excluyendo a otros textos como Daniel, 4Ezra y 2Baruch que Sacchi también considera apocalípticos. El origen del mal no es una preocupación primordial de la tradición Daniélica. Sin embargo, Daniel es al menos tan influyente como el *Libro de los Vigilantes* sobre la posterior tradición apocalíptica. [Sin embargo, Collins afirma que] el apocalipticismo no puede

---

<sup>22</sup> Cf. (COLLINS, *Seers, Sybils*, 35)

definirse sobre la base de un solo libro y no puede limitarse a una única tradición.<sup>23</sup>

Para concluir, mi nueva propuesta para definir el “*apocalipticismo*”, establecer sus etapas de desarrollo y así poder trabajar desde una perspectiva histórico-exegética y teológica he armado una nueva definición para Latinoamérica con el fin de ajustar el trabajo de Collins en *Semeia 14*. Por lo tanto, se puede afirmar que:

*El apocalipticismo es un conjunto de ideas, tradiciones proféticas y apocalípticas, enmarcadas dentro del ambiente histórico, político, religioso y social, con un género literario propio. Este floreció especialmente en Palestina durante los siglos III a.C.-I d.C. Su antecedente inmediato fue la tradición profética y escatológica. Con el transcurso del tiempo, surgió la escatología apocalíptica, que fue cargándose de nuevos contenidos, recibió influencias persas y helenísticas, creó un conjunto de nuevos conceptos y los utilizó para enfrentar el desafío que significaba la penetración del paradigma cultural griego a partir de Alejandro Magno.*<sup>24</sup>

Las etapas en que se desarrolló literatura apocalíptica palestina judía puede clasificarse de la siguiente manera:

<b>Fase previa</b> (siglo IV hasta el año 221 a.C.):	
Dominación Ptolemaica → siglo III a.C. <ul style="list-style-type: none"> <li>• Guerras Sirias (Ira, 2da, y 3ra) hasta la accesión al trono de Antíoco III</li> <li>• 4ta guerra siria (222-217 a.C.)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Colección de narraciones griegas del libro de Daniel (Dn 4 – 6 LXX);</li> <li>• Mito de los ángeles caídos (1En 6-11, incluida la reelaboración de Azazel).</li> </ul>
<b>Primera fase principal</b> (circa 221-200):	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Disturbios anti-Ptolemaicos</li> <li>• Gobierno de Antíoco III (205-175 a.C.) y 5ta guerra siria;</li> <li>• Gobierno de Antíoco IV (175-164 a.C.)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• «Libro de los Vigilante» (1En 1 - 19/36).</li> <li>• Libro arameo de Daniel (Dn 2-7).</li> <li>• Libro hebreo de Daniel (Dn 11-14)</li> </ul>
<b>Segunda fase principal</b> (167-160):	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• 6ta Guerra Siria → gob. de Antíoco IV Epifanes</li> <li>• Sublevación de los Macabeos</li> <li>• Dinastía Hasmonea (164-63 a.C.)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Apocalipsis de Animales” (1En 85-90).</li> <li>• Libro hebreo de Daniel (Dn 1-12).</li> </ul>
<b>Fase conclusiva</b> (circa 110-63):	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Insurrecciones anti-hasmonea</li> <li>• Incorporación de Siria-Palestina a los bienes personales del general romano Pompeyo (63 a.C.)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Epístola de Henoc (1En 91- 105);</li> <li>• “Apocalipsis de las Semanas” (1En 93-91)</li> <li>• Textos entre los Rollos del Mar</li> </ul>

<sup>23</sup> (COLLINS, *Seers, Sybils*, 36)

<sup>24</sup> (BIZZARRO, *El Sentido de la Historia*, cap.2)

	Muerto
Fuente: elaboración propia, Cf. Bizzarro, <i>El Sentido de la Historia</i> , cap.5 y 6.	

## Conclusión

Esta pequeña presentación sobre *apocalipticismo* y el género literario que lo componen busca encuadrar los estudios teológicos, históricos y literarios de la literatura apocalíptica palestina de finales del Segundo Templo. El objetivo es contribuir a divulgar a nivel científico y académico determinados conceptos que deben ser utilizados continuamente dentro de los estudios bíblicos y que recién a partir del trabajo del *Group of the Society of Biblical Literature's Genres Project* han comenzado a sistematizarse.

El *apocalipticismo* como movimiento social, políticos, y religioso influyó en la expectativa religiosa israelita y posibilitó el desarrollo un montón de literatura que aparece tanto en la Biblia Hebrea como en los textos Pseudoepígraficos y entre los Rollos del Mar muerto. Creemos que este tipo de literatura tan singular debe ser encuadrada dentro de la presente sistematización tipología 1 y 2, definida en *Semeia* 14.

Ambos, movimiento y literatura, deben ser estudiados en paralelo, teniendo en cuenta las relaciones políticas, sociales e históricas del pueblo judío, responsable de su redacción. Lo principal es poder relacionar que papel jugaron en la mentalidad judía y su oposición a la penetración de la cultura helenística y como esta, aun siendo poco permeable, penetraron e influenciaron el conjunto de ideas que quedaron plasmadas en Daniel, en el Ciclo de Henoc, y en los Manuscritos del Mar Muerto.

## Bibliografía

- BIZZARRO, Laura. «El Desarrollo de la Idea Mesiánica en la Época Helenística-Romana.» 21 de Mayo de 2008. <https://uca-ar.academia.edu/LauraBizzarro>.
- . *El Sentido de la Historia en la Apocalíptica Judía Palestina*. Buenos Aires: Amazon, 2020.
- BOCCACCINI, Gabriele. *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- COLLINS, John. «Apocalypse: The Morphology of a Genre». *Semeia* 14 (Society of Biblical Literature), 1979: 1-22.
- . *Seers, Sybils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Boston-Leiden: Brill, 2001.
- . *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Editado por John COLLINS. 3 vols. New York: Continuum New York, 1999.
- COLLINS, John, y Bernard MCGINN. *The Apocalyptic Imaginations: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 2da. Michigan: W.B.Eerdmans Publishing Company, 1998.
- HANSON, Paul. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Filadelfia: Fortress Press, 1975.
- HELLHOLM, David. *Apocalypticism in the Mediterranean World and The Near East*. Tubingen: J.C.B. Mohr, 1983.
- LIDDELL, Henry, y SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- SACCHI, Paolo. *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid: Trotta, 2004.

La autora es Doctora en Historia, con especialización en Biblia, por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ha presentado numerosas ponencias y artículos en el campo de Biblia, en particular referidos a la Apocalíptica.

e-mail: lafabi@hotmail.com.ar

fecha de recepción: 02-03-2023

fecha de aceptación: 14-03-2023

## Misión y reino de Dios en América Latina y el Caribe (1905-1907)

**Sarahí Rivera Martínez**  
(INIBERCIH)

---

### Resumen

En este artículo analizaré parte de la obra del Dr. Henry K. Carroll, un actor relevante del escenario político y religioso norteamericano en relación con América Latina y el Caribe entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. En este trabajo, me detendré en el análisis de *Around and Across South America* (1905), resultado de una gira misionera y donde el autor nos permite conocer la representación que el personal de dichas sociedades tenía de América Latina y el Caribe (las Indias Occidentales), de sus principales problemas y de las posibles soluciones. También es relevante el análisis de la moralidad de las naciones visitadas, la influencia del catolicismo, el aporte de la experiencia espiritual protestante, los criterios de la auténtica religión y la importancia otorgada a la educación y al valor de la temperancia en la estrategia misionera. El otro texto estudiado es *Missionary Growth* (1907) donde aparecen algunas reflexiones relevantes acerca de la relación de la misión con el reino de Dios que nos ayudan a entender las mentalidades misioneras en un tiempo de franca expansión.

**Palabras Clave:** Protestantismo. Misiones. Reino de Dios. Carroll. Metodista.

### Abstract

In this article I will analyze part of the work of Dr. Henry K. Carroll, a relevant actor of the North American political and religious scene in relation to Latin America and the Caribbean between the late 19th and early 20th centuries. Carroll, a relevant actor of the North American political and religious scene in relation to Latin America and the Caribbean between the end of the XIX century and the beginning of the XX century. In this work, I will focus on the analysis of *Around and Across South America* (1905), the result of a missionary tour, where the author allows us to know the representation that the personnel of these societies had of Latin America and the Caribbean (the West Indies), their main problems and possible solutions. Also relevant is the analysis of the morality of the nations visited, the influence of Catholicism, the contribution of the Protestant spiritual experience, the criteria of authentic religion and the importance

given to education and the value of temperance in the missionary strategy. The other text studied is *Missionary Growth* (1907), which contains some relevant reflections on the relationship between mission and the kingdom of God that help us to understand missionary mentalities in a time of frank expansion.

**Keywords: Protestantism. Missions. Kingdom of God. Carroll. Methodist.**

---

## Introducción

Henry King Carroll nació en el seno de una familia de la Iglesia Metodista Episcopal en 1848, en Dennisville (Cape May, Nueva Jersey). Realizó sus estudios en Derecho, recibiendo de Doctor en Leyes en *Syracuse University*. A continuación, se estableció en Nueva York dedicándose al periodismo. En 1876 se convirtió en parte del personal estable del *The Independent*,<sup>1</sup> que por entonces tenía como director al renombrado Henry C. Bowen. Tanto la publicación como el editor serían una influencia decisiva en la carrera profesional de H. Carroll. En la publicación llegó a ser editor del área religiosa (1876-1898), y también escribió semanalmente editoriales de diversos temas. En 1890 fue designado por el Gobierno Federal, durante el mandato del republicano Benjamin Harrison, para la realización del censo de entidades religiosas, que apareció bajo el título de *The Religious Forces of the United States* y fue el primero de una serie posteriormente publicada bajo los auspicios de *The Christian Literary Society*.

Al final de la guerra hispano-estadounidense, el presidente McKinley nombró, en 1898, al Dr. Carroll como su Comisionado Especial (*Special Commissioner*) en Puerto Rico para investigar e informar sobre las industrias, políticas sociales, económicas, y agrícolas, la situación de las escuelas, las finanzas, los sistemas de gobierno, etc., y formular un posible sistema para el gobierno civil de la Isla al Congreso. El resultado fue un informe de más de 800 páginas, del que el Gobierno imprimió tres ediciones, titulado: *Report on the Island of Porto Rico* (Washington, Government Printing Office, 1899).

Dentro del ministerio eclesial, en 1892 había sido elegido miembro del *Board of Managers of the Missionary Society* de la Iglesia Metodista Episcopal, y en 1900 fue designado por la *General Conference* de la Iglesia Metodista como *First Assistant Corresponding Secretary of the Missionary Society*, siendo reelegido por la Conferencia General de 1904. Desde esta función realizó una extensa gira por el continente, dejando sus impresiones en *Around and Across South America* (New

---

<sup>1</sup> *The Independent* (1848-1928) era una revista de tirada semanal neoyorquina, fundada inicialmente por destacados ministros congregacionalistas como Joseph Parrish Thompson, Richard Salter Storrs y Leonard Bacon. La publicación a la vez que difundía la tradición de la Iglesia Congregacional, desde los inicios se constituyó en una reconocida voz, primero del abolicionismo y a continuación del sufragio femenino

York, The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, Ed. Charles H. Morgan, 1905).

Fue secretario de organización de la sección estadounidense del Congreso Misionero Mundial, celebrado en Edimburgo (1910), del que fue miembro, y de la *Ecumenical Methodist Conference* (1911) en Toronto, de la que fue secretario jefe y editor de las actas de la Conferencia (1912). Desde 1913 hasta finales de 1917 fue secretario del *Federal Council of the Churches of Christ in America* (Washington, D.C.), representando los intereses religiosos de las treinta denominaciones que lo conformaban. El Dr. Carroll fue secretario de la *Asbury Memorial Association*, donde contribuyó con la obra *The Makers and Making of American Methodism* (New York - Cincinnati, The Methodist Book Concern, 1916). También fue secretario de la Religious Welfare League for the Army and Navy y presidente de la *Methodist Historical Society* (Nueva York). Fue uno de los editores de la *Schaff-Herzog Biblical, Ecclesiastical, and Theological Encyclopedia*.<sup>2</sup>

En *Around and Across South America* (1905), Henry K. Carroll –por entonces recientemente designado secretario de la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal– fue enviado para acompañar en su gira al primer obispo residente de la denominación en el continente, el Dr. Thomas B. Neely (1841-1925). Por otra parte, el secretario tenía la expresa encomienda de realizar una fiscalización detallada del estado del campo misionero y de sus posibilidades de expansión.

El documento es interesante pues, más allá del objetivo explicitado, nos permite conocer la representación que el personal de dichas sociedades tenía de América Latina y el Caribe (las Indias Occidentales), de sus principales problemas y de las posibles soluciones; a su vez, podemos conocer la percepción de sí mismos, de la Nación y de los creyentes estadounidenses. También es relevante el análisis de la moralidad de las naciones visitadas, la influencia del catolicismo, el aporte de la experiencia espiritual protestante, los criterios de la auténtica religión y la importancia otorgada a la educación y al valor de la temperancia en la estrategia misionera.

La gira dio comienzo a fines de diciembre de 1904 y se extendió por el término de casi cuatro meses. El itinerario desarrollado partió desde el istmo de Panamá y tocó Guayaquil, en Ecuador; en Chile, abarcó un extenso periplo que incluyó Coquimbo, Iquique, Antofagasta, La Serena, Valparaíso, Santiago, Concepción, Temuco y Victoria; luego pasaron a Argentina y visitaron las ciudades de Mendoza, Mercedes, Buenos Aires, La Plata, Lomas de Zamora y Rosario. Cruzando el Río de la Plata, la misión llegó a Montevideo y, desde allí, se trasladó a Rio de Janeiro con destino a Nueva York, para completar un recorrido de 15 000 millas.

---

<sup>2</sup> Scannell's New Jersey's First Citizen's and State Guide, (Vol. II), 1920

### La función benéfica del *Uncle Sam*

En los inicios de *Around and Across*, durante el reconocimiento de las posibilidades para establecer una obra permanente de la Iglesia en Panamá, el Dr. Carroll –como era costumbre en este tipo de informes– señaló no solo las oportunidades que ofrecía el campo para la extensión de futuras “avanzadas misioneras” (según se las nombraba en esta época), sino también áreas de posibles inversiones, datos útiles y observaciones de las costumbres, el clima y la geografía con que los emprendedores estadounidenses se encontrarían. En el apartado sobre el istmo panameño, un aspecto que enfatiza es la tarea benéfica desarrollada por los Estados Unidos en tres aspectos puntuales. El primero era el eficiente servicio brindado por el ferrocarril, cuyo costo, si bien requirió un capital exorbitante, había sido “una inversión rentable desde el principio”<sup>3</sup>. Al hablar del trazado ferroviario, el secretario dejaba ver cómo la nación surgida de la segunda Revolución Industrial podía aportar capitales, pero, además, desarrollo tecnológico, máquinas y herramientas que aumentarían la producción, potenciarían la extracción de minerales, agilizarían las comunicaciones y mejorarían los medios de transporte y la modernización de las sociedades. En la Cordillera andina –con sus formaciones “ricas en minas de plata, oro y cobre”–, también había sido posible, gracias a la “habilidad de la ingeniería americana”<sup>4</sup>, crear el circuito ferroviario a mayor altura hasta entonces conocido, en una geografía adversa. Para avalar sus dichos sobre la transferencia de tecnología, había podido corroborar que, según los datos estadísticos que manejaba, hacia 1905 la Argentina constituía el mayor país a escala continental donde la “riqueza se está acumulando”<sup>5</sup>, gracias a que se había convertido en el quinto exportador de trigo del mercado mundial, utilizando “muchísima maquinaria, como segadoras, cosechadoras y trilladoras [...] casi toda americana, ya que se considera que es la más barata y la mejor”<sup>6</sup>.

Esta narración se relacionaba con el segundo aporte que los estadounidenses estaban haciendo para el bien del continente: la excavación del canal istmeño<sup>7</sup>. Allí, frente a la incredulidad de algunos escépticos que, al ver operar en las obras de dragado una “poderosa máquina” estadounidense, solo atinaban a prorrumper en un “sincero aplauso”, Carroll recordaba que esta obra millonaria era superadora del “plan francés” original y que la iniciativa no solo ya tenía asegurada su rentabilidad, sino que además sería de una “gran bendición” (*great boon*) para el comercio marítimo. Sin embargo, no podemos obviar que el secretario también conocía, además de los beneficios para el comercio y la expansión económica, la importancia que tenía la construcción del canal para la

---

<sup>3</sup> Henry K. Carroll, *Around and Across South America* (New York, Charles H. Morgan, The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1905), 8.

<sup>4</sup> Carroll, *Around and Across*, 16.

<sup>5</sup> Carroll, *Around and Across*, 35

<sup>6</sup> Carroll, *Around and Across*, 34

<sup>7</sup> Cabe recordar que la obra recién estaba en sus inicios, pues sus comienzos databan de 1904.

estrategia militar y geopolítica de los Estados Unidos. En efecto, desde mediados de 1880, el capitán de Marina Alfred T. Mahan había comenzado a diseñar la estrategia de la que todos aquellos que formaron parte de las diferentes administraciones republicanas eran partícipes. Para el estratega naval,

la importancia del canal sería fundamentalmente de tipo político y militar. El canal interoceánico habría de constituir la “línea de comunicación” de mayor valor estratégico en toda América ya que permitiría resolver el principal problema naval que enfrentaba los Estados Unidos: el verse forzado a dividir su flota para poder desplazarse simultáneamente en los océanos Atlántico y Pacífico.<sup>8</sup>

Imbuido de la euforia expansionista de la nación que redundaba en la oportunidad de expandir la empresa misionera del “evangelio puro” y civilizador junto a la empresa comercial, no podía dejar de señalar que era “maravilloso como el Tío Sam (*Uncle Sam*) se está extendiendo en estos últimos años”<sup>9</sup>. De hecho, él, como primer comisionado especial, había sido parte de la ocupación de Puerto Rico en 1898 y, a partir de una reinterpretación de la Doctrina Monroe, había alegado que la guerra contra España se justificaba para erradicar los últimos vestigios de imperialismo en el continente. La guerra hispano-estadounidense (1898) buscaba acabar con la “opresión” y la “decadencia” de la dominación española. La nación estaba cumpliendo una función benéfica, humanitaria y civilizadora, en consonancia con la incorporación al “progreso”, el “bienestar”, la “felicidad” y las libertades democráticas a las cuales también estaban destinados los habitantes de los países invadidos (Puerto Rico, Cuba, Filipinas, Guan)<sup>10</sup>. En los inicios de la nueva etapa imperial, Carroll brindaba argumentos para redefinir la función de la nación que, a través de la guerra y la ocupación militar, asumía con espíritu altruista el llamado providencial a extender los beneficios de la libertad y el autogobierno más allá de sus fronteras. Sin embargo, para asegurar que “América [fuera] para los americanos” –según lo enunciaba la doctrina–, era necesario que Estados Unidos pudiera garantizar militarmente que no habría ningún nuevo intento de las naciones europeas por colonizar las islas caribeñas u otras regiones del hemisferio occidental<sup>11</sup>. Esto, en alguna medida, sirve para

---

<sup>8</sup> María Eugenia Estades Font, *Intereses Estratégicos y dominación colonial: La presencia militar de los Estados Unidos en Puerto Rico, 1898-1918* (Tesis Doctoral, México, UNAM, 1987), 6. Posteriormente editado María Eugenia Estades Font, *La presencia militar de Estados Unidos en Puerto Rico, 1898-1918*, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1988.

<sup>9</sup> Carroll, *Around and Across*, 8.

<sup>10</sup> Sarahí Rivera Martínez, “La mirada de H. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. El *Report of Porto Rico* (1899)”, Investigación en curso, INIBERCIH, Historia del Pensamiento Evangélico Latinoamericano, Catedra Dr. Norman Ruben Amestoy.

<sup>11</sup> Alfred Mahan, “The Isthmus and Sea Power” en *The Interest of America in Sea Power, Present and Future* (London, Sampson Low & Co., 1897), 59-104. Para una visión detallada de la estrategia de A. Mahan, ver Margaret Tuttle Sprout, “Mahan: Evangelist of Sea Power” en Edward M. Earle, ed. *Makers of Modern Strategy, Princeton* (Princeton University Press, 1971), 415-445.

explicar el énfasis puesto en el relato istmeño de la “bandera” norteamericana flameando en los “buques de guerra” que patrullaban la ciudad de Colón y Panamá en cada extremo del canal que uniría los océanos y, por lo mismo, que “el mejor edificio” del país no fuera ni la Iglesia Católica ni el palacio presidencial (como era costumbre), sino el “gran edificio” castrense que reunía a la oficialidad de los “numerosos hijos del Tío Sam”<sup>12</sup>.

Además de la influencia benéfica a través de la transferencia tecnológica y la construcción del canal –sin dejar de utilizar el tono paternal–, Carroll resaltaba que la mayor contribución de los Estados Unidos estaba relacionada con el “cuidado de la salud de los panameños”<sup>13</sup>. La referencia tenía que ver con los estudios en materia de prevención sanitaria e investigación bacteriológica que se estaban realizando sobre la malaria, debido a los estragos que el “*Yellow Jack*” había causado en el pasado<sup>14</sup>. En la misma línea de estos esfuerzos, subrayaba la realización del IV Congreso Médico Panamericano reunido en la ciudad de Panamá entre el 3 y 6 de enero de 1905, a donde habían asistido como invitados especiales junto al Obispo T. Neely. Una breve reseña de los temas analizados durante las sesiones nos muestra de qué manera los intereses norteamericanos marcaron la agenda de las deliberaciones y ponencias de dicho congreso<sup>15</sup>.

Para el secretario episcopal, todas estas iniciativas estaban “de acuerdo con la ciencia más reciente”, tenían el sustento de una “filosofía sólida” y, además, representaban un fin “grandemente filantrópico”, pues era una realidad incontrastable que de manera bienhechora “el Tío Sam está tratando de inculcar la limpieza”<sup>16</sup>. En la representación mental del “evangelio social” que referenciaba Carroll, el higienismo, la piedad y la moral formaban parte de una misma trama imbricada donde la religión pragmática y útil no estaba reñida con la ciencia. Para

---

<sup>12</sup> Carroll, *Around and Across*, 9.

<sup>13</sup> Carroll, *Around and Across*, 8.

<sup>14</sup> El paludismo era una enfermedad infecciosa que, en el caso panameño, era producida por los parásitos del género *Plasmodium Vivax* y transmitida por las hembras del mosquito *Anopheles*. La necesidad de combatirlo se debía al antecedente de que la fiebre amarilla, cincuenta años atrás, había diezmando a los trabajadores de la compañía francesa que había iniciado las obras del ferrocarril. Con estos antecedentes, el equipo formado por el Dr. William Gorgas trabajó hasta que, en noviembre de 1905, se registró el último caso de fiebre amarilla en Panamá. Para diciembre de 1906, la zona del Canal y las ciudades de Panamá y Colón estaban libres de fiebre amarilla y la malaria solo alcanzaba una tasa de 5 %. El equipo del Dr. Gorgas había erradicado la malaria y la fiebre amarilla.

<sup>15</sup> *Anales del Cuarto Congreso Médico Pan-Americano* (Panamá, Ediciones Chevalier, 1906). Durante el evento se adoptaron diversas proposiciones, relativas a las siguientes materias: aniquilamiento de los mosquitos; importancia del establecimiento de Casas de Temperancia; creación, en el programa del próximo congreso, de una sección especial de “Enfermedades de los Países Cálidos”; cooperación entre las sociedades americanas de la Cruz Roja; lucha antituberculosa; obras de saneamiento y varias medidas sanitarias, sobre todo en los puertos americanos de la costa del Pacífico, para combatir la peste bubónica y la fiebre amarilla.

<sup>16</sup> Carroll, *Around and Across*, 10.

él, era un motivo de orgullo pertenecer a una *América cristiana* donde las nociones de higiene se asociaban a la moralidad que condenaba los vicios y los juegos de azar. Un ejemplo de esto fue el sonado caso de la clausura del puesto de venta de billetes de lotería que funcionaba debajo del edificio del Episcopado panameño ante la mirada cómplice del clero. El Gobernador ya lo había prohibido y luego, apelación mediante, a instancias del mismísimo Tribunal Superior de Justicia de los Estados Unidos, decidiría el cierre efectivo. La noción de limpieza comprendía el cuerpo pero también la experiencia moral (*“Physical and Moral Cleanliness”*). De manera retórica, Carroll se preguntaba: “¿No está bien pertenecer a una nación que cree que la limpieza es afín a la piedad, y que la moral participa de la piedad?”<sup>17</sup>.

La respuesta al interrogante no apuntaba solo a los panameños sino a todo América Latina y el Caribe, donde el común denominador era la carencia de espíritu innovador y emprendedor y una moralidad surgida de la religión “viva y fructífera”<sup>18</sup>. Estos elementos debían funcionar asociados y, para que fueran asimilados, primero era necesario trasplantarlos, ya que estaban ausentes en la región. Panamá, por ejemplo, a pesar de ser, por diseño urbanístico y arquitectónico, una “típica ciudad hispanoamericana”, tenía una población cosmopolita, donde el idioma inglés estaba tan difundido como el español. Sin embargo, carecía del “espíritu americano”, es decir: “No hay espíritu empresarial, ni progresista. La gente está dispuesta a tener prosperidad, pero alguien debe traerla”<sup>19</sup>. Ese “espíritu” había que traerlo de afuera, importarlo, de aquí la recomendación a sus compatriotas: “Los estadounidenses deben venir al istmo y enseñar a esta *gente fácil de llevar* a enmendar sus costumbres”<sup>20</sup>. Finalmente, para completar el cuadro, era imprescindible erradicar la moralidad laxa y, en dicho cometido, los panameños necesitaban “aprender mejores formas en la moral y la religión”<sup>21</sup>, como las ofrecidas por las sociedades misioneras protestantes.

### **La Iglesia de ritos externos y responsable de la inmoralidad**

En el trayecto de Callao a Lima, el Dr. Carroll descubría la geografía donde los conquistadores españoles habían establecido, con “codicia y sangre”, una de las cabeceras de su imperio continental. Junto con ellos, España había traído la presencia de la Iglesia que, en la capital, continuaba mostrando su celo intolerante por la fe a través de las autoridades civiles, como en el pasado lo había hecho el Santo Oficio de la Inquisición para “juzgar y condenar a los herejes”<sup>22</sup>. Las

---

<sup>17</sup> Carroll, *Around and Across*, 10.

<sup>18</sup> Carroll, *Around and Across*, 19.

<sup>19</sup> Carroll, *Around and Across*, 12.

<sup>20</sup> Carroll, *Around and Across*, 13 [*cursivas añadidas*].

<sup>21</sup> Carroll, *Around and Across*, 13.

<sup>22</sup> Carroll, *Around and Across*, 17. La referencia de la intolerancia hacia los “herejes” protestantes, hacia su predicación y hacia la propagación de la venta de Biblia en idioma

campanadas diarias y al unísono de 78 templos para una población de 120 000 habitantes eran el mejor testimonio de las ajustadas relaciones que mantenían la Iglesia y el Estado y de un pueblo observante de “ritos externos, ceremonias y símbolos de religión”<sup>23</sup> que no tenían incidencia en la vida cotidiana.

La visita a la Catedral le permitía corroborar sus dichos. Allí, la sillería, las maderas talladas por eximios ebanistas, los pilares del altar bañados en oro y –sobre todo– los techos abovedados “decorados con el metal que inspiró las hazañas de los conquistadores” apuntaban a “agradar la vista” y “deleitar los oídos”, sin que el espíritu de los creyentes fuera tocado por el “fuego de Dios”, dado que la adoración iba dirigida al culto de la virgen<sup>24</sup>.

Esta representación metafórica le servía a Carroll para contraponerla con el retrato de los Padres Peregrinos llegando a las costas de Plymouth Rock para establecer su *Pacto con Dios* sobre el fundamento de la Biblia y comenzar a “construir el Estado más poderoso del continente americano”<sup>25</sup>. Esas mismas sagradas escrituras que el clero latinoamericano y caribeño perseguía eran las que repartían los colportores y predicadores protestantes en la región para “difundir una fe viva y fructífera”. El “poder del evangelio para salvar y guardar”<sup>26</sup> iba a producir los mismos efectos en el comportamiento de los ciudadanos para levantar repúblicas con resultados semejantes.

En *Missionary Growth* (1907), Carroll señalaba que el “continente gemelo” era tan “maravilloso como Norteamérica”<sup>27</sup>; ambas regiones estaban “bendecidas” con tierras cultivables, recursos minerales, grandes territorios, climas favorables y los sistemas republicanos dominaban el escenario político. Por todo ello, haciendo profesión de la política panamericana que defendía, afirmaba: “los pueblos de estos continentes deberían tener amplios intereses de vecindad y estar en cordiales relaciones, por no decir fraternidad”<sup>28</sup>. Sin embargo, existía un punto de diferenciación insalvable y de ruptura en cuanto a los avances alcanzados por la civilización norteamericana y al estancamiento de América Latina.

---

vernáculo apuntaba al “Caso Penzotti”, por el cual el predicador metodista había estado encarcelado 8 meses en las prisiones del Perú.

<sup>23</sup> Carroll, *Around and Across*, 17.

<sup>24</sup> Carroll, *Around and Across*, 18.

<sup>25</sup> Carroll, *Around and Across*, 17. Como contraparte, los conquistadores hispanos, movidos por la codicia, el amor al oro y la violencia, establecieron un imperio sobre el dogma erróneo de la iglesia y, para finales de siglo XIX, habían perdido sus últimos vestigios coloniales.

<sup>26</sup> Carroll, *Around and Across*, 19. [*cursivas añadidas*]

<sup>27</sup> Henry K. Carroll, *Missionary Growth of the Methodist Episcopal Church* (Cincinnati, Jennings and Graham - Nueva York, Eaton and Mains, 1907), 57. Cabe recordar que el Dr. Carroll ya había manifestado su interés por las misiones en un escrito sobre las misiones mundiales en la colección: *The Chautauqua Text-Books, The World of Missions*, (New York, Phillips & Hunt, Cincinnati, Walden & Stone, 1883).

<sup>28</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 57.

Esta diferencia se explica en su totalidad por la diferencia de religión, cuestión sobre la que hay división de opiniones. La mayoría de los observadores imparciales y reflexivos estarán de acuerdo en que la Iglesia de Roma, dogmática, despótica, intolerante, más preocupada por la observancia de sus ritos, formas y requisitos que por el desarrollo de una vida espiritual inteligente y un carácter cristiano sólido, ha sido un obstáculo más que una ayuda para los pueblos y Estados que domina. En otras la diferencia de raza no explica satisfactoriamente la diferencia de poder, la prosperidad y la actividad intelectual que caracteriza a los dos continentes.<sup>29</sup>

El catolicismo, por el contrario, no podía salirse de su esencia; la iglesia no contribuía ni a la ética individual ni a la social. La realidad indicaba que, a pesar de cuatro siglos de presencia en el continente, la laxitud moral que llevaba al asistente del Obispo panameño a vivir con “la mujer que le ha dado hijos”<sup>30</sup> era la misma inmoralidad que podía encontrarse en las diversas ciudades chilenas visitadas. La utilización “supersticiosa” de la cruz dominando los lugares altos de cada poblado pretendía significar que todos sus habitantes, al hallarse “bajo la cruz”, estaban –por algún motivo misterioso, cuasi mágico– provistos de una especie de protección y cobertura espiritual sobrenatural; Ello, desde su criterio teológico no era más que una “irreverencia por lo sagrado”<sup>31</sup>.

Mientras las condiciones morales de los sectores populares eran “espantosamente bajas”, la situación en el clero empeoraba el panorama: “los sacerdotes deshonoran su santa vocación con vidas escandalosas y son modelos de vicios más a menudo que ejemplos de pureza”<sup>32</sup>.

La observancia de los rituales, la realización de las liturgias, los rezos y la celebración de los sacramentos –especialmente el bautismo y la absolución– se llevaban a cabo rigurosamente. La práctica del confesionario seguía vigente, mientras los vínculos aceptados con el Estado persistían y la nación se consideraba a sí misma “cristiana”, como el resto de las repúblicas del continente. Sin embargo, “aunque el pueblo honre a Dios con sus labios, sus corazones están lejos de él” y, para peor, lo que resultaba insostenible, según Carroll, era la doble moral donde “sus vidas no se corresponden con su profesión [de fe]”<sup>33</sup>.

En este marco de inmoralidad generalizada, la lectura de la Biblia podía servir para que la ciudadanía corrigiera su comportamiento, pero la Iglesia prefería usar el misal romano y se oponía a la libre circulación de las escrituras. Algunos clérigos, incluso, confiscaban los textos hallados y otros hasta los incineraban. La “Biblia Cristiana es tratada como algo peligroso”<sup>34</sup> y su lectura negada a los

---

<sup>29</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 58.

<sup>30</sup> Carroll, *Around and Across*, 10.

<sup>31</sup> Carroll, *Around and Across*, 27 y 28

<sup>32</sup> Carroll, *Around and Across*, 28.

<sup>33</sup> Carroll, *Around and Across*, 29.

<sup>34</sup> Carroll, *Around and Across*, 31.

feligreses. Por ello era tan importante el trabajo de las sociedades bíblicas, de los colportores, de las escuelas y de las iglesias protestantes en su difusión, porque, de lo contrario, si fuera por los esfuerzos del catolicismo, los textos sagrados nunca llegarían a las manos de la ciudadanía.

El último aspecto y el más importante en la concepción teológica y en la ética social de Carroll no eran los errores dogmáticos que pudiera tener el catolicismo desde el punto de vista doctrinal y con los que generalmente polemizaban católicos y protestantes. Además de la recusación del catolicismo por la inmoralidad que representaba, se sumaba el hecho de que sus formas religiosas y morales significaban lo viejo, lo medieval, lo bajo, la rémora y lo incompatible con el espíritu de lo nuevo, lo moderno, y los altos estándares morales que requerían el mundo empresarial, industrial y progresista al que se aspiraba a acceder para ingresar al progreso y el bienestar.

Quizás al mejor ejemplo de ello el Dr. Carroll lo encontraba en Buenos Aires al promediar el final de su gira. Esa ciudad “creciente, próspera, cosmopolita”<sup>35</sup> había sido elegida por el obispo Neely para establecer la sede de su episcopado residente y, allí, la denominación preveía revigorizar su accionar estableciendo nuevas congregaciones y un seminario teológico para formar pastores nacionales. En Buenos Aires era donde las contradicciones se hacían más palpables.

Por un lado, surgía la “ciudad extranjera” que tenía en las antípodas a la “antigua ciudad española” de Córdoba. Contaba con un diseño urbano moderno, realizado con “gusto y destreza” y siempre apuntado a resaltar “la belleza y la comodidad”; más allá de que la típica plaza “española” aún marcaba su presencia, esta se combinaba con la innovación de “hermosos parques y amplias y sombreadas avenidas”<sup>36</sup> de la *belle époque* parisina. En ella “todo es bullicio, energía y empresa”, lo cual haría que cualquier visitante de “Nueva York, Chicago o Denver” se sintiera “como en casa”. Los grandes inmuebles, los imponentes edificios bancarios, las distinguidas tiendas y hoteles de calidad, junto a los restaurantes prestigiosos, terminaban por conformar una postal “como si se estuviera gloriando de la grandeza de una ciudad americana”<sup>37</sup>. De acuerdo a su óptica, resultaba claro que:

Nacida del *viejo espíritu* hispanoamericano, Buenos Ayres está creciendo hacia el *espíritu progresista moderno* de Inglaterra, Alemania y los Estados Unidos. Ha roto con las *viejas ideas* de la vida municipal, mercantil e industrial y ha constituido un *nuevo modelo* para la *vieja, anquilosada y conservadora* Sudamérica.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Carroll, *Around and Across*, 41.

<sup>36</sup> Carroll, *Around and Across*, 36.

<sup>37</sup> Carroll, *Around and Across*, 36.

<sup>38</sup> Carroll, *Around and Across*, 37 [*cursivas añadidas*]. Frente a los sectores protestantes que se oponían a la evangelización en América Latina y el Caribe, H. Carroll la justificaba sosteniendo que “Los fundadores de la Sociedad Misionera no miraron con nostalgia, con

Sin embargo, todas estas señales de un futuro promisorio para el Río de la Plata y para Buenos Aires en particular tenían como contracara que, en el ámbito religioso y moral, el catolicismo seguía constituyendo en ella la expresión de lo “medieval”, un obstáculo, un elemento retardatario. Ya fuera en Panamá, Guayaquil, Lima, Valparaíso o Buenos Aires,

La Iglesia de Roma es allí, la misma que en todas partes, con un nivel moral demasiado bajo para [favorecer] *los intereses comerciales, financieros o industriales*.<sup>39</sup>

Los individuos podían ser diferentes en los países del Plata, la Costa Oeste o la región andina, pero la influencia del clero generaba la misma “mala educación” espiritual, una falta de “conciencia” ética y la oposición a la “recepción del evangelio”<sup>40</sup> por medio de “prejuicios religiosos” arraigados por generaciones, que frenaban la innovación. Si el horizonte apuntaba al progreso, al bienestar y a la felicidad de la modernización, había que sustituir las devociones que lo impedían. Como ejemplo, en *Missionary Growth*, el autor describía el proceso histórico de la tolerancia religiosa y las resistencias eclesiales:

La libertad religiosa ha sido una planta de lento crecimiento en Sudamérica, y aunque las Repúblicas la permiten ahora, los prejuicios del Pueblo son todavía tan fuertes, particularmente en los países del norte, que los sacerdotes son capaces de darnos no pocos problemas, instigando la violencia de las turbas y las decisiones injustas en la policía y los tribunales inferiores. Poco a poco se va formando una opinión pública, expresada por los periódicos más inteligentes y liberales, contraria a la persecución de los protestantes, y es sobre todo de forma secreta y mezquina como se acosa a nuestro pueblo.<sup>41</sup>

### ***Welcome for Saving Truth***

La bienvenida a la verdad que salva tenía como fundamento las sagradas escrituras, porque, en el encuentro con la Biblia y su mensaje, daba comienzo la experiencia espiritual en el ámbito de lo privado y lo íntimo de una piedad

---

visión de fanáticos hacia América del Sur, sino con ojos abiertos que vieron claramente que el *Evangelio como vida y como poder de Dios y no como un cadáver con una hermosa mortaja*, era necesario entre todos los pueblos católicos romanos. Cegados por la superstición y los prejuicios, el sacerdote y el pueblo tienen una forma de *piedad sin el poder* de la misma; y estos países están, en efecto, casi tan realmente sin el Evangelio como aquellos donde nunca se ha predicado. *Que nadie, por tanto, considere nuestras misiones en los países católicos como superfluas o innecesarias.* [cursivas añadidas].

<sup>39</sup> Carroll, *Around and Across*, 37 [cursivas añadidas].

<sup>40</sup> Carroll, *Around and Across*, 38.

<sup>41</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 60.

personal que tenía derivaciones en el comportamiento y la vida cotidiana del creyente y su ética social.

En el relato de *Around and Across* por las diversas ciudades visitadas en Chile, el autor reflejaba ese testimonio vital de los conversos que, en Antofagasta y Coquimbo, “salían del sepulcro blanqueado del catolicismo”<sup>42</sup> para pasar a la “fe viva y fructífera” del protestantismo. En Valparaíso, describía templos desbordados de creyentes nuevos en la fe, en reuniones sucesivas que tenían lugar en medio de la semana laboral. En Santiago, a templo lleno, el Obispo predicaba “la redención” a “artesanos, obreros y sus familias” que luego pasaban al altar para postrarse y ser ministrados por los misioneros. En Concepción, las escenas se repitieron ante un mensaje “fuerte y escrutador [que] fue bendecido por el Espíritu Santo”, y produjo que muchos se acercaran y clamaran “fervientemente a Dios por misericordia”<sup>43</sup>. Los que pasaban al altar no eran otros que quienes, a semejanza de los norteamericanos, deseaban dejar atrás sus viejas vidas, “inútiles y perversas”, a cambio del “verdadero pan del Evangelio”. Mientras los necesitados clamaban por el pan y los peces de manos de Jesucristo, los sacerdotes solo les continuaban ofreciendo “piedras” y “serpientes”<sup>44</sup>.

Sin embargo, el secretario episcopal, sabiendo que la preocupación de sus lectores y aportantes en las iglesias en Estados Unidos pasaba por saber en “¿Qué clase de cristianos se convertían estos conversos?”, no se demoraba en afirmar que la mayoría perseveraban y que eran pocos los que volvían a sus vidas pasadas o al antiguo credo. Las congregaciones y sus pastores los ayudaban en el aprendizaje y el discipulado en un “proceso de educación continua”<sup>45</sup>. Con todo, lo más interesante del relato de Carroll era la descripción de lo que acontecía en la vida del creyente convertido al protestantismo, en contraste con una experiencia de formas exteriores, supersticiones y afirmaciones dogmáticas desconectadas de la ética, como ocurría en la espiritualidad católica.

Si las parejas han estado viviendo juntas fuera del matrimonio, lo primero que hacen es buscar un matrimonio honesto. Abandonan el licor, el juego y la blasfemia, y con el licor generalmente también abandonan el tabaco. Son más *diligentes en los negocios*, y más *previsores en sus ganancias*. Sus esfuerzos por ser *limpios, física y moralmente*, por tener hogares decentes, por ser *industriosos y honestos* en sus negocios, por aprender sus deberes como padres y ciudadanos, siempre cuentan a su favor. Se vuelven más prósperos, obtienen más trabajo y más remunerado, y sus empleadores están encantados con su confiabilidad. Por lo tanto, estos cristianos evangélicos ascienden constantemente en la *escala de la civilización*. La *religión pura* los levanta de la vida degradada en la que el sistema romano había provocado o al menos permitido que cayeran. Los nativos

---

<sup>42</sup> Carroll, *Around and Across*, 23.

<sup>43</sup> Carroll, *Around and Across*, 24.

<sup>44</sup> Carroll, *Around and Across*, 24.

<sup>45</sup> Carroll, *Around and Across*, 24.

protestantes pueden así obtener posiciones más fácilmente, particularmente posiciones de responsabilidad, que los nativos católicos [*cursivas añadidas*].<sup>46</sup>

Para Carroll, la sociedad progresista y moderna –representada en el “espíritu americano” y los gobiernos “liberales”– no podía dejar de tener una base moral, que haría que el creyente “regenerado” se transformara en un actor activo, capaz de asumir “posiciones de responsabilidad” e “influencia” en el nuevo orden de la “escala de la civilización”. El orden participativo y democrático se hallaba enfrentado a la sociedad corporativa, estamental y autoritaria sostenida por el pensamiento católico. El protestantismo, al dar la “bienvenida a la verdad que salva” por la “redención” operada en Jesucristo, creaba hombres y mujeres nuevos, “regenerados”, “limpios, física y moralmente” en la faz individual, pero también “regenerados” social y políticamente como ciudadanos, haciéndolos “diligentes en los negocios”, “industriosos y honestos”, “confiables” para sus empleadores, “previsores en sus ganancias”, disciplinados y ahorrativos en lo económico. De la confiabilidad no casualmente daba cuenta Carroll al compartir un testimonio de un “empleador no protestante” de la ciudad de Concepción (Chile), quien le había confesado que buscaba a los fieles evangélicos de manera preferencial, porque le resultaban “dignos de confianza; [y] nunca fue engañado por ninguno”<sup>47</sup>. Con estos argumentos, el Dr. Carroll quería mostrar que las altas cualidades morales de la honestidad, la confianza, la laboriosidad y otros “altos valores morales” creaban un individuo apto para la concreción de los “intereses comerciales, financieros o industriales” que la sociedad de consumo capitalista estaba requiriendo. De hecho, los elementos más progresistas y de mayor incidencia en las sociedades latinoamericanas eran los residentes extranjeros ligados a las congregaciones protestantes:

La influencia de los extranjeros, que están a la cabeza de la banca, de la importación, de los barcos de vapor, de los ferrocarriles, de los tranvías y de las grandes empresas agrícolas, manufactureras e industriales de América del Sur, ha sido muy poderosa para liberalizar el sentimiento público.<sup>48</sup>

Durante el relato de *Around and Across*, el secretario no dejó pasar oportunidad de recalcar la función benéfica de las instituciones educativas sostenidas por la sociedad misionera y las sociedades femeninas en el extranjero. La labor pedagógica de las docentes en Lima, Callao, Iquique, Santiago, Concepción, Buenos Aires, Rosario y especialmente en Montevideo no solo era un instrumento útil para “preparar el camino para las iglesias y un fuerte ministerio nativo”, sino también “una influencia inconmensurable para ablandar los prejuicios incluso de los católicos más devotos”<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Carroll, *Around and Across*, 24.

<sup>47</sup> Carroll, *Around and Across*, 26.

<sup>48</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 60-61.

<sup>49</sup> Carroll, *Around and Across*, 26.

Junto con el trabajo de los colportores en la distribución del “evangelio puro” y de la Biblia “libre”<sup>50</sup>, la tarea educacional de la Conferencia Sudamericana era clave para “formar a los niños y niñas para una *alta utilidad*. La educación moral y espiritual impartida es de inestimable valor”<sup>51</sup>, sobre todo teniendo en cuenta que el catolicismo había adoptado una estrategia política donde la educación constituía el instrumento privilegiado para “conseguir y mantener el control de los niños”<sup>52</sup>.

Las escuelas protestantes, por el contrario, buscaban crear “mejores cristianos” sin fines proselitistas, para ganar adeptos que acrecentaran la membresía eclesial. En este sentido, los colegios eran entendidos como “fuente de influencia saludable en una tierra sedienta [...] El evangelio se enseña en estas instituciones, y se vive, y la Biblia se lee y se explica, y los estudiantes llegan a respetarla como la Palabra de Dios”<sup>53</sup>.

La educación, además de la “formación mental”, buscaba la “influencia moral”. Por ello, el Dr. Carroll retomaba la argumentación de la Srta. Long a un padre que tenía como objeción el “prejuicio” de que, en la institución, se enseñaban doctrinas heréticas protestantes. En este caso, la directora de la Academia Norteamericana de Montevideo dejaba claro que la enseñanza impartida:

se basaba totalmente en las Escrituras [no en un dogma excluyente de una iglesia en particular]. El gran objetivo era inducir a los chicos a evitar los pecados de la mentira, los juramentos y los vicios, y enseñarles a llevar una vida limpia y moral.<sup>54</sup>

En consonancia con estos objetivos y para fortalecer las luchas contra los vicios, la misma docente –continuando con toda una extensa tradición del metodismo de más de treinta años en Montevideo– impulsaba una liga de templanza que se reunía semanalmente, especialmente dirigida a los niños y jóvenes, y buscaba inculcar “con promesas de abstinencia de todos los intoxicantes, incluyendo el vino y la sidra [y] un compromiso de abstenerse del tabaco”<sup>55</sup>.

### **Crecimiento misionero y reino de Dios**

Al introducir su obra, *Missionary Growth*, en 1907<sup>56</sup>, el Dr. Carroll efectuaba un análisis histórico acerca del desarrollo de las sociedades misioneras “domésticas” y “extranjeras” de la *Methodist Episcopal Church*, donde articulaba algunos

---

<sup>50</sup> Carroll, *Around and Across*, 32. El autor se refiere a la Biblia libre de notas y comentarios que distribuía el catolicismo.

<sup>51</sup> Carroll, *Around and Across*, 42 [cursivas añadidas].

<sup>52</sup> Carroll, *Around and Across*, 42.

<sup>53</sup> Carroll, *Around and Across*, 43.

<sup>54</sup> Carroll, *Around and Across*, 44.

<sup>55</sup> Carroll, *Around and Across*, 46. Las promesas se realizaban de manera creciente: por una semana, un mes, un año y de por vida.

<sup>56</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 7.

conceptos teológicos sobre el “reino de Dios” con la misión de la iglesia que nos ayudan a entender su perspectiva teológica y misionera.

Ya desde su artículo *Religious progress of the Negro* (1892)<sup>57</sup>, pasando por el *Report of Porto Rico* (1899)<sup>58</sup>, hasta llegar a *Around and Across* (1905) y a *Missionary Growth*, Carroll manifestaba una marcada “conciencia” social que estaba a tono con los movimientos que estaban ocurriendo en la teología norteamericana a partir del último cuarto del siglo XIX. Se trataba del surgimiento del “evangelio social” (*Social Gospel*), una corriente que mantendría su vitalidad hasta mediados de la década de 1910, con el inicio de la Primera Guerra Mundial. Alineado en esta tendencia, el pensamiento teológico de Carroll era portador del optimismo de que no solo era posible sino hasta inevitable que las sociedades, a pesar de los desafíos que enfrentaban, pudieran alcanzar una reconstrucción completa desde sus fundamentos. Se trataba de la situación de los negros después de la guerra civil norteamericana; de la crisis política, social y económica posterior a la guerra hispano-estadounidense en Puerto Rico (1898); o de la problemática social y moral de América Latina y el Caribe, de la que tomó conocimiento de primera mano durante la gira realizada a inicios del siglo XX. Toda preocupación por los “males sociales” dentro de la nueva “conciencia social” emergente era factible de ser revertida. A diferencia de la vieja corriente del humanitarismo reformista de 1830-1840<sup>59</sup>, la nueva “conciencia social” tenía una perspectiva más amplia y menos individualista, donde el “progreso”, el “bienestar del pueblo” y la “felicidad” requerían de la transformación del ambiente social dominante, así como también de cambios puntuales en los individuos a través de su “regeneración” personal.

Frente a otras corrientes teológicas protestantes –portadoras de un individualismo exacerbado que influía en una interpretación sesgada del pecado y de la redención–, en Carroll el ambiente social tenía una incidencia relevante en el desarrollo del carácter y de la personalidad del individuo. El medio social contribuía a la formación de pecados y vicios “sociales”, de la misma manera en que podía contribuir con la vida virtuosa y respetable. Los hombres solo podían ser redimidos por Jesucristo, pero el entorno social tenía una gran importancia y contribuía a que esto fuera posible a través de la compasión, el compromiso y la solidaridad con los “indigentes”<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Henry K. Carroll, “Religious progress of the Negro” (New York, Forum, 1892), 75-84. El documento pertenece a la Birney Anti-Slavery Collection, de la Johns Hopkins University Sheridan Libraries y puede ser recuperado de: [urn:oclc:record:1052545273](https://n2t.org/urn:oclc:record:1052545273), Openlibrary\_edition [OL23368378M](https://openlibrary.org/OL23368378M)

<sup>58</sup> Henry K. Carroll, *Report on the Island of Porto Rico* (Washington, Government Printing Office, 1899).

<sup>59</sup> Norman Ruben Amestoy, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología* (Vol. XX, ISEDET, 2001), 243-260.

<sup>60</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 33. En el texto, dentro de los “indigentes” se menciona a los “pobres”, los “indios”, los “negros”, los “pueblos bárbaros” y los que se encuentran en la “oscuridad del paganismo”.

El mundo necesitaba de un nuevo horizonte social hacia el que apuntara la evolución de la civilización. La iglesia, por su parte, debía aceptar el desafío de las misiones y, entonces, podría anunciar el ideal del Reino de Dios predicado por Jesucristo como la expectativa hacia donde impulsar la construcción progresiva de las sociedades y en donde la ética cristiana se aplicaba a todos los aspectos de la vida social.

El “evangelio social” representaba el restablecimiento del horizonte del reino de Dios al lugar central que ocupaba en la predicación de Jesucristo. De aquí la insistencia en la estrecha relación entre las enseñanzas éticas del evangelio (del reino) y la predicación del reino del divino “maestro”. Carroll no suponía que el reino pudiera establecerse por el esfuerzo humano; por ello, afirmaba de manera enfática:

El reino de Dios no es de la tierra, sino del cielo; no es un reino temporal, sino un reino espiritual. Los hombres entran en él por el *acto regenerativo de su Rey*. Por lo tanto, están bajo la soberanía divina, y viven y se mueven y tienen su ser en un reino aparte de los reinos del mundo e independientemente de ellos.<sup>61</sup>

Sin embargo, a pesar de que el reino pertenecía a Dios –quien obraba en su soberanía–, la participación del hombre no era para nada despreciable, ya que el reino eterno tenía que ver con el tiempo histórico donde se estaba desarrollando: “[Es] un reino cuyo propósito y principios no sólo conciernen al tiempo y a la vida actual, sino también a la eternidad y a la vida futura. Este reino celestial es un reino imperante”<sup>62</sup>. El reino estaba presente solo en parte, dado que se hallaba en contienda contra el mal (el pecado manifestado en los “males sociales” y el pecado que atravesaba la organización de la sociedad). No obstante, era menester no perder de vista que, más allá de la confrontación, “Su historia ha sido una historia de conquista”<sup>63</sup>. Al estar presente en parte, venía hasta los hombres por un crecimiento progresivo.

El crecimiento se afirma sólo en las cosas vivas. Los elementos inorgánicos cambian mucho, pero no crecen en absoluto. El reino de Dios crece porque es una vida. Esta vida es dada por la Fuente de toda vida, y es inmortal. No sabemos ni podemos saber cómo comienza; pero su existencia, sus manifestaciones, su poder y sus frutos son materia de conocimiento para todos los que lo poseen. Nuestro Señor dio algunas hermosas ilustraciones del crecimiento del reino. [...] Es como un poco de levadura escondida en una gran cantidad de harina, que leuda todo por su misterioso poder de crecimiento. Así, misteriosa y milagrosamente, crece el reino de Dios, y su crecimiento no tendrá fin.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 8.

<sup>62</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 8.

<sup>63</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 8

<sup>64</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 8.

No debía ser motivo de desánimo para el liderazgo de las sociedades misioneras que, en general, el crecimiento fuera lento, más aún cuando, como en ningún otro período de la historia de las misiones, se había producido un incremento similar ni “su difusión ha sido mayor que en el último cuarto de siglo”<sup>65</sup>. En el crecimiento y la expansión misionera, los hombres podían contribuir o retardar su progreso y, aunque no era de esperar que la sociedad llegara a la perfección plena, siempre era posible hacerla avanzar hasta la consumación que Dios traería<sup>66</sup>. El reino era la tarea suprema en la que los creyentes podían participar y, de hecho, para Carroll, “Participar en la extensión del reino de Dios en la tierra es un privilegio más grande y un honor más elevado que el que puede otorgar cualquier rey terrenal”<sup>67</sup>.

El reino de Dios no solo constituía una esperanza para la eternidad y para la vida en el más allá, sino una meta para la sociedad y el mundo actual, el fin hacia el cual se encaminaba toda la acción de Dios; esto es, la organización del mundo de acuerdo a la voluntad divina. Junto a otros exponentes de esta corriente teológica, H. Carroll interpretaba que el reino crecería a partir de las instituciones existentes de la sociedad y no era necesaria la destrucción del orden social actual, sino que era posible trabajar a partir de la redención y la regeneración de las instituciones sociales presentes.

En *Missionary Growth*, el autor enmarcaba la perspectiva misionera de la Iglesia Metodista Episcopal dentro de la herencia norteamericana de la concreción del reino de Dios en suelo estadounidense, que, durante un extenso periodo de la historia de la nación, había sido parte del *ethos* americano. Sabemos que, a menudo, esta noción estaba atravesada por el peligro a confundir la expectativa del reino con las realizaciones humanas más inmediatas de la nación, la sociedad o el avance misionero del protestantismo y, en este sentido, Carroll no sería una excepción.

El movimiento wesleyano inglés había arribado a los Estados Unidos con la expectativa de extender el evangelio y concretar, en ese territorio, un “nuevo cielo y una nueva tierra”. Así lo reconocía Carroll al hablar del “celo misionero”, que era una marca de su identidad denominacional:

La implantación del metodismo en los Estados Unidos fue de un movimiento misionero. La Iglesia madre en Inglaterra envió misioneros y dinero para las misiones, y los primeros predicadores itinerantes eran misioneros itinerantes. El celo misionero que inspiró a Juan Wesley en

---

<sup>65</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 8. La referencia es al periodo 1875-1900.

<sup>66</sup> En esta dirección es interesante notar que, si bien el desarrollo del reino era obra de Dios, también eran relevantes los esfuerzos misioneros y los cambios y adaptaciones de las estructuras de las sociedades misioneras. “El crecimiento del reino de Dios, que depende no sólo de su bondadosa cooperación, sino de los esfuerzos de los agentes y organismos humanos, exigió cambios en la organización y los métodos de la Sociedad Misionera de vez en cuando” Carroll, *Missionary Growth*, 24-25.

<sup>67</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 8.

Inglaterra también inspiró a sus discípulos en América, y si algún cuerpo de cristianos tiene motivos para estar agradecido por tal herencia.<sup>68</sup>

La esperanza del reino en tierra estadounidense se había mancomunado allí con los ideales democráticos desde la fundación de la república y con la perspectiva de hacer avanzar el reformismo social –y en especial el igualitarismo– a todos los seres humanos y pueblos, en especial la lucha antiesclavista, las ideas sobre la emancipación femenina y el *self government*. En este sentido, hay que recordar la militancia de Carroll en el periódico *The Independent* en contra del racismo y en favor de la libertad de los negros, de la causa del sufragio femenino, del autogobierno de los puertorriqueños y de la jornada de 8 horas para los trabajadores de las plantaciones cafetaleras, tabacaleras y de caña de azúcar.

El protestantismo y la democracia tenían principios comunes, pues ambos enfatizaban los derechos individuales, sostenían la igualdad ante Dios y ante la ley de todos los hombres e insistían en el derecho al *self government* y al ejercicio de la libertad responsable. El acento protestante en la libertad de conciencia y el juicio privado en Norteamérica tuvo una notable recepción por parte de los inmigrantes europeos que buscaban la libertad no solo política, sino también religiosa<sup>69</sup>.

La esperanza del reino de Dios asociada al avance del igualitarismo y de la democracia se nutrió y plasmó en los avivamientos espirituales<sup>70</sup> y, además, derivaría en el fervor por las misiones “domésticas” y posteriormente las misiones “foráneas”, de las cuales daba cuenta Carroll en *Missionary Growth*. Para él, “La idea misionera, la entrega del Evangelio a quienes no lo tienen” fue el motor que impulsó e “hizo posible una historia de crecimiento y desarrollo sin parangón”<sup>71</sup>. Si bien las sociedades misioneras de la denominación habían comenzado recién en 1819, con antelación las Conferencias Generales y las Conferencias Anuales

---

<sup>68</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 9.

<sup>69</sup> Refiriéndose al vínculo entre protestantismo y democracia, Edmund Burke, frente al parlamento inglés, daba cuenta de la situación al momento de la Revolución de la Independencia Norteamericana: “Los colonos habían avanzado más que todos los otros protestantes en la libertad de la Reforma. Se habían acostumbrado a discutir con la más entera libertad todas las cuestiones religiosas, y habían estimulado en tal forma la libertad de los individuos que aun las mujeres pensaban por sí mismas. Sus organizaciones religiosas eran simples y democráticas como las congregacionalistas y bautistas, o republicanas como las presbiterianas. Ellos elegían y despedían sus propios directores religiosos, y tal libertad religiosa conducía a la creencia en la libertad política y el gobierno propio”. Citado por William Warren Sweet, “Protestantism in the United States”, en William K. Anderson, *Protestantism* (Nashville, Commission on Courses of Study, The Methodist Church, 1945), 355.

<sup>70</sup> Guillermo K. Anderson, *Espíritu y mensaje del protestantismo* (Buenos Aires, La Aurora - México, Casa Unida de Publicaciones, 1945), 321-355. Norman Rubén Amestoy, “Revivalismo, reformismo y emancipación de la mujer en siglo XIX”, *Cuadernos de Teología* (Vol. XXIX. 2010), 1-12.

<sup>71</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 9.

eran quienes mantenían activo el “celo” por las misiones. Al crearse la organización misionera, esta dejó en claro su propósito de brindar los medios para “ampliar la obra en los campos ya ocupados, y extenderla a los lugares *remotos e indigentes*”, sin perder de vista “el mundo” en su totalidad<sup>72</sup>. De esto daba cuenta el primer *Annual Report*, al enunciar que su finalidad era:

llevar la luz de la religión evangélica a todos los rincones de nuestro país habitado, ya sean *cristianos o salvajes* [hasta que] toda la longitud y anchura de este hemisferio occidental esté *iluminada* [y, sin olvidar] “el *mapa del mundo* a los millones [que están] en la *oscuridad del paganismo*.”<sup>73</sup>

El “crecimiento del reino de Dios” dependía de la divinidad y su soberanía, por ello, era “un misterio y un milagro”<sup>74</sup>. Sin embargo, en la “*new era*” en la historia de las misiones, la cuestión seguía siendo la misma de todas las edades: “cómo despertar a las *huestes de Dios* para que cada individuo se preocupe vitalmente por la extensión del reino”<sup>75</sup>. La sociedad misionera wesleyana, impregnada del espíritu de conquista y de un concepto abnegado y heroico de la misión, necesitaba de personas que:

*soportaran la dureza como buenos soldados* de Jesucristo, que trabajaran, que visitaran a los *pobres y necesitados*, que informaran a los *salvajes no instruidos* y que dieran la Palabra de vida. No debían buscar *lugares fáciles* e instalarse en congregaciones de por vida, sino *desgastarse* en el servicio.<sup>76</sup>

El reino, en la soberanía divina, se había manifestado en el *revival* entre las tribus de los Wyandots no solo abriendo un nuevo capítulo en la historia de las misiones, sino también en la “teoría” y en los conceptos en torno de la relación entre “civilización” y “evangelización”, tal cual como se entendía a inicios del siglo XX. La mayoría de los teóricos de las misiones, hasta entonces, “habían sostenido que los pueblos bárbaros debían primero civilizarse antes de poder ser evangelizados”. Sin embargo, lo que Dios había realizado con el *revival* entre los aborígenes había sido exactamente lo contrario. El personal misionero no aguardó a que se realizara el “lento proceso de civilización” para recién entonces hacer la obra evangelizadora, sino que apuntó “inmediatamente al corazón, y [vertió] la luz de la verdad divina en el entendimiento, y la civilización siguió como efecto de la reforma religiosa”<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 10 [cursivas añadidas].

<sup>73</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 10-11 [cursivas añadidas].

<sup>74</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 14.

<sup>75</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 15.

<sup>76</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 15. Del misionero, el predicador, los colportores y las docentes se esperaba: “trabajo” esforzado, “sacrificio” y “heroísmo”. Carroll, *Missionary Growth*, 21.

<sup>77</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 16.

En la relación entre “civilización” y “evangelización” hay que resaltar cómo Carroll introduce el elemento del “*revival*” o “avivamiento” espiritual, no solo para destacarlo como dado por la providencia en su absoluta soberanía, sino también como parte de la peculiaridad del movimiento en su misión evangelizadora.

El metodismo fue *peculiar en su método*, en su *práctica* y en su *predicación* desde el principio, y se le recordaron constantemente sus peculiaridades, *no siempre en términos agradables y elogiosos*, pero su *celo ardiente*, su *intensa seriedad* y su *inigualable actividad* no eran para sí mismo, sino para el Evangelio de Cristo [...] El negocio de los predicadores metodistas era predicar el Evangelio dondequiera y a quienquiera que sus ocupados pies los llevaran. Además, el fuego vivo que ardía en sus almas atraía a los curiosos, que venían a ver y escuchar, a menudo para reírse y burlarse, y eran movidos a venir de nuevo con un propósito serio. Un avivamiento era una novedad para muchos, y los gritos y lágrimas de los dolientes tan interesantes como una obra de teatro”<sup>78</sup>.

A la labor de los misioneros itinerantes, los logros de los *awakening* y el desarrollo las sociedades misioneras se agregaba que la nación se transformaba en un ambiente cada vez más receptivo del espíritu del progreso, de la innovación y de la búsqueda de la perfectibilidad permanente de la sociedad, a raíz de su rápido crecimiento de territorio (por compra, anexión y ocupación), su incremento poblacional, su liderazgo en la segunda revolución industrializadora, su urbanización creciente y la ampliación de su riqueza. En un relato de indisimulable euforia con lo que sucedía tanto en la nación como en la iglesia, decía el autor:

El desarrollo de este país no tiene parangón en el de las naciones. Y el desarrollo de la Iglesia, como previeron los fundadores de la Sociedad Misionera, eclipsa todo lo que ha ocurrido desde los tiempos apostólicos.<sup>79</sup>

En su comprensión del evangelio social, eran convergentes el idealismo moral del liberalismo teológico y la persistencia en la necesidad de los frutos prácticos de la experiencia religiosa. La religión pragmática acentuaba el sentido del compromiso y la responsabilidad (el deber) por hacer lo que estuviera al alcance del creyente y de la iglesia en relación con los males de la sociedad. Esto, concretamente, implicaba desarrollar acciones prácticas en la lucha contra los vicios, el impulso de los orfanatorios para los niños sin familias y de casas para los marineros, la creación de escuelas, el impulso de las sociedades protectoras de animales, la creación de hogares para mujeres trabajadoras, etc. La idea de la dignidad y el carácter sagrado de cada persona y del optimismo en cuanto a la virtud humana eran supuestos fundamentales de su énfasis social. El concepto del progreso evolutivo de la historia fortalecía, en Carroll, la confianza en que era posible la

---

<sup>78</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 40-41 [*cursivas añadidas*].

<sup>79</sup> Carroll, *Missionary Growth*, 32.

transformación de la sociedad sin importar los impedimentos que se debieran afrontar.

### **Bibliografía**

Anderson, William K., *Protestantism* (Nashville, Commission on Courses of Study, The Methodist Church, 1945).

Anderson, Guillermo K., *Espíritu y mensaje del protestantismo* (Buenos Aires, La Aurora - México, Casa Unida de Publicaciones, 1945).

Amestoy, Norman Ruben, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología* (Vol. XX, ISEDET, 2001), 243-260.

Amestoy, Norman Rubén, “Revivalismo, reformismo y emancipación de la mujer en siglo XIX”, *Cuadernos de Teología* (Vol. XXIX, 2010). P. 1-12

Earle, Edward M., ed. *Makers of Modern Strategy, Princeton* (Princeton University Press, 1971).

Estades Font, María Eugenia, *Intereses Estratégicos y dominación colonial: La presencia militar de los Estados Unidos en Puerto Rico, 1898-1918* (Tesis Doctoral, México, UNAM, 1987).

Estades Font, María Eugenia, *La presencia militar de Estados Unidos en Puerto Rico, 1898-1918*, Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1988.

### **Fuentes Primarias**

*Anales del Cuarto Congreso Médico Pan-Americano* (Panamá, Ediciones Chevalier, 1906).

Carroll, Henry K., “Religious progress of the Negro” (New York, Forum, 1892). Recuperado de: [urn:oclc:record:1052545273](https://openlibrary.org/record/OL23368378M), Openlibrary\_edition [OL23368378M](https://openlibrary.org/record/OL23368378M)

Carroll, Henry K., *Report on the Island of Porto Rico* (Washington, Government Printing Office, 1899).

Carroll, Henry K., *Around and Across South America* (New York, Charles H. Morgan, The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1905).

Carroll, Henry K., *Missionary Growth of the Methodist Episcopal Church* (Cincinnati, Jennings and Graham - NuevaYork, Eaton and Mains, 1907).

Mahan, Alfred, *The Interest of America in Sea Power, Present and Future* (London, Sampson Low & Co., 1897).

*Scannell's New Jersey's First Citizen's and State Guide*, (Vol. II), 1920

### **Investigaciones inéditas**

Rivera Martínez, Sarahí, “La mirada de H. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. El *Report of Porto Rico* (1899)”. Investigación en curso. INIBERCIH, Historia del Pensamiento Evangélico Latinoamericano, Cátedra Dr. Norman Rubén Amestoy.

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.

e-mail: labfairview@gmail.com

Fecha de recepción: 21-12-2023

Fecha de aprobación: 04-01-2023

## La contextualización del Evangelio. Tres exigencias

**Alberto F. Roldán**  
(FIET – UAP – UEP-Lee University)

---

### Resumen

En el presente artículo, el autor reflexiona sobre la contextualización del Evangelio. Critica la tendencia reduccionista del Evangelio que identifica *evangelismo* con misión y técnicas elaboradas como fórmulas de aplicación instantánea para producir “conversiones”. Alberto Roldán sostiene que toda evangelización debe darse dentro de un contexto histórico-social-cultural al cual responde, siguiendo los modelos de Jesús de Nazaret y de San Pablo cuyos mensajes se adecuaban al tipo de receptores a los que estaban dirigidos. El autor expone el mensaje inaugural de Jesús en Nazaret registrado en Lucas 4, cuyo centro es el Reino de Dios y promueve la justicia, expresa la gracia y es inclusiva. Toda verdadera evangelización debe tomar en cuenta la cultura actual caracterizada por la posmodernidad y la globalización. Los tres desafíos que la evangelización enfrenta hoy son: la crítica a los reduccionismos, la centralidad del Reino de Dios y tomar en cuenta la cultura en la cual se desarrolla, porque, en última instancia se trata de la “evangelización de la cultura.”

Palabras clave:

### Evangelización. Contextualización. Cultura.

#### Abstract

In this article, the author reflects on the contextualization of the Gospel. He criticizes the reductionist tendency of the Gospel that identifies evangelism with mission and elaborate techniques as instant application formulas to produce “conversions”. Alberto Roldán maintains that all evangelization must take place within a historical-social-cultural context to which it responds, following the models of Jesus of Nazareth and Saint Paul whose messages were adapted to the type of recipients to whom they were addressed. The author exposes the inaugural message of Jesus in Nazareth recorded in Luke 4, whose center is the Kingdom of God and promotes justice, expresses grace and is inclusive. Roldán affirms that all true evangelization must take into account the current culture characterized by postmodernity and globalization. The three challenges that evangelization faces today are: criticism of reductionism, the centrality of the Kingdom of God and taking into account the culture in which it develops, because, ultimately, it is about the “evangelization of culture.”

**Key words: Evangelization. Contextualization. Culture.**

---

*Sin una contextualización adecuada del Evangelio no hay comunicación real de la Palabra de Dios.*

—C. René Padilla

*La evangelización se dirige a personas concretas, de “carne y hueso”, condicionadas por su tiempo y espacio.*

—Orlando E. Costas

*Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio.*

—Francisco

Desde que René Padilla publicara su libro *El Evangelio hoy* ha pasado mucha agua debajo de los puentes y la sociedad y la cultura han experimentado notables cambios que sorprenden por su profundidad y rapidez. En ese texto, el teólogo ecuatoriano radicado muchos años en Argentina que ha dejado una huella profunda en teólogos y teólogas de América Latina, dedica un capítulo a “la contextualización del Evangelio”. Su enfoque, sin embargo, era más bien hermenéutico, planteando que “sin una contextualización adecuada del Evangelio no hay comunicación real de la Palabra de Dios.”<sup>1</sup>

¿Qué significa contextualizar el Evangelio a nuestra cultura latinoamericana del siglo XXI?

Intentaremos responder esta cuestión mediante tres enunciados o tesis que, a su vez, representan verdaderos desafíos a la misión de la Iglesia hoy.

### **I. La contextualización del Evangelio exige una crítica a los reduccionismos y distorsiones**

¿Qué es evangelizar? La pregunta parece ociosa o superficial pero no lo es. Sobre todo, porque en el ámbito evangélico, la evangelización se reduce a menudo a una serie de técnicas para conseguir convertidos, esquemas de preguntas y respuestas a modo de clisés que logren la aceptación inmediata por parte del oyente. Ese tipo de “evangelismo” –un anglicismo que quizás denota su propio reduccionismo- se limita a ciertas “leyes espirituales” que el oyente debe conocer y aceptar, pero de escaso rigor bíblico y teológico. Si tomamos dos modelos ilustrativos de evangelización, el de Jesús y el de Pablo, nos muestran la diversidad de acercamientos del Evangelio a las personas, según sus propias situaciones y su cultura. Casi no vemos que utilicen el mismo esquema de comunicación. Mientras Jesús le habló a Nicodemo a partir de su matriz judaica (Juan 3), utilizó otras imágenes y contenidos para hablarle a la mujer samaritana a partir de su propia cultura y situación personal (Juan 4). En cuanto a Pablo, mientras visitaba las sinagogas en los días sábados para hablar del Mesías seguramente a partir de las profecías del Antiguo Testamento, en Atenas evangelizaba a partir de los filósofos griegos (Hechos 17). Como bien decía un teólogo hace muchos años en

---

<sup>1</sup> C. René Padilla, *El Evangelio hoy*, Buenos Aires: Certeza, 1975, p. 57

un congreso sobre evangelización celebrado en España: “Debemos evangelizar a partir de no importa qué texto bíblico.”<sup>2</sup>

Por otra parte, existe también el modelo que identifica a la misión con evangelización como si fueran dimensiones equivalentes. Críticamente, Andrés Kirk dice al respecto:

Por evangelización se entiende en este caso la invitación a creer en las buenas nuevas de Cristo y conocer personalmente la salvación que él ofrece. Según este punto de vista, la Iglesia está llamada a utilizar todos los recursos disponibles para comunicar el mensaje de Cristo a toda criatura. Aunque la Iglesia puede involucrarse en otras tareas más allá de la evangelización, estas no tienen razón de incluirse bajo el título de misión. Esta posición ha sido propuesta por algunos líderes evangélicos que temen que la evangelización se marginalice en los debates contemporáneos sobre misión. Es por tanto, una definición *restringida* de lo que significa misión.<sup>3</sup>

Hacer un énfasis unilateral sobre la evangelización en detrimento de las otras facetas de la misión es antibíblico e irrealista. Comenta Padilla:

[...] no sorprende el énfasis unilateral en el “evangelismo”, que ha caracterizado históricamente a la gran mayoría de iglesias evangélicas en América Latina. Cualquiera que conozca el movimiento evangélico en nuestros países sabe bien que a lo largo de los años éste ha dado por sentado que su tarea prioritaria, si no única, es “ganar almas para Cristo” y “plantar iglesias”. La lógica que respalda esta posición concuerda con la expresada por C. S. Scofield, según el cual “la única respuesta de Cristo a la esclavitud, la intemperancia, la prostitución, la desigual repartición de las riquezas y la opresión de los débiles es predicar la regeneración mediante el Espíritu Santo”.<sup>4</sup>

Como si la conversión de individuos trajera como resultado la transformación de la sociedad. Esa visión ingenua del “evangelismo” ya había sido criticada por René Padilla en la consulta que, sobre la ética social, realizó la Fraternidad Teológica Latinoamericana en Lima, en la cual el teólogo ecuatoriano criticaba la premisa ingenua de equiparar la conversión de individuos con el cambio social. Argumentaba Padilla:

Por ejemplo, cuando no se admite que en las iglesias mismas hay problemas estructurales que muestran que los cristianos siguen siendo pecadores y que la conversión no conduce, sin más ni más, a una vida en

---

<sup>2</sup> Por supuesto, esto no desconoce que después de la resurrección de Jesús, el *kerigma* apostólico adquiriera una cierta consistencia uniforme o estandarización, tal como lo expuso C. H. Dodd en su notable obra: *La predicación apostólica y sus desarrollos*, trad. José Cosgaya, Madrid: Fax, 1974

<sup>3</sup> Andrés Kirk, *La misión bajo la lupa*, Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2011, pp. 13, 14. Cursivas originales

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 25-26. La cita de Scofield es tomada del libro de José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1997, p. 34.

comunidad caracterizada por el amor y la justicia. La vida social en cualquier nivel, necesita ser organizada, estructurada, y esto exige la adopción de una política.<sup>5</sup>

Esta observación data de 1972 cuando todavía el mundo evangélico latinoamericano no había experimentado un crecimiento exponencial como aconteció en las décadas subsiguientes en las cuales en algunos países centroamericanos llegaría a un 50% de la población reconocida como evangélica pese a lo cual, el cambio social no se habría producido. Para que el cambio social se patentice es inevitable la mediación política tal como fue indicada de modo magistral por Reinhold Niebuhr en su obra *El hombre moral en la sociedad inmoral*. Dice el teólogo, pastor y político estadounidense:

[...] debe trazarse una aguda distinción entre la conducta social y moral de los individuos y las de los grupos sociales, nacionales, raciales y económicos; y que esta distinción justifica y hace necesarias normas políticas que una ética puramente individualista debe siempre encontrar embarazosas.<sup>6</sup>

El propio Niebuhr admite que su enfoque es polémico y está dirigido a los que denomina “moralistas”, sean religiosos o seculares que “imaginan que el egoísmo de los individuos va siendo contenido progresivamente por el desarrollo del raciocinio o el aumento de la buena voluntad inspirada religiosamente.”<sup>7</sup> Para el autor, que fue pastor en Detroit y testigo de la explotación de los obreros de las fábricas automotrices en esa emblemática ciudad, hay que dejar los idealismos de que el individuo por sí mismo aumente su buena voluntad inspirada en la religión para tornarse dadivoso y así construir una sociedad justa. En otras palabras, que más allá del moralismo de los individuos es inevitable la existencia y aplicación de normas políticas para el cambio social.

A la luz de estos reduccionismos, debemos reconstruir una evangelización integral: de la persona integral, de la sociedad y del mundo. En su notable documento “Evangelizar la cultura” *Evangelii nuntiandi*, Paulo VI decía:

El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna. Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue

---

<sup>5</sup> C. René Padilla, “Iglesia y sociedad en América Latina” en C. René Padilla, compilador, *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*, Buenos Aires: Certeza, 1974, p. 139

<sup>6</sup> Reinhold Niebuhr, *El hombre moral en la sociedad inmoral*, trad. Zohar Ramón del Campo, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1966, p. 9

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 10. Para conocer sus ideas políticas, véase del mismo autor: *Christian Realism and Political Problems*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1953

también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva.<sup>8</sup>

En un documento mucho más reciente titulado *Evangelii Gaudium*, el papa Francisco retoma el tema de la evangelización de la cultura y señala que:

Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio. En los países de tradición católica se tratará de acompañar, cuida y fortalecer la riqueza que ya existe, y en los países de otras tradiciones religiosas o profundamente secularizados se tratará de procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura, aunque supongan proyectos a muy largo plazo.<sup>9</sup>

Por su parte, Juan Stam insta a una evangelización integral que incluya a toda la creación superando así los límites estrechos de una evangelización puramente individual e intimista. Dice:

Para una renovación bíblica de nuestra visión misionológica y de nuestra evangelización, tendremos que volver a las perspectivas bíblicas de la historia de la salvación en el pueblo de Dios a través de los siglos. La proclamación de una salvación ahistórica y meramente individualista no sólo es un lamentable empobrecimiento del mensaje salvífico de la Palabra de Dios; es malentenderlo y, aunque sin duda inconscientemente, ser infieles a las Escrituras y al evangelio.<sup>10</sup>

Notemos que el texto pone de relieve dos cosas: la primera es que evangelizar las culturas supone la inculturación del Evangelio y no la aculturación, es decir, respeta la matriz cultural del grupo humano receptor del Evangelio en lugar de destruirla y, la segunda cosa, es que evangelizar la cultura supone también que es un proceso largo que no se obtiene con meras firmas de “declaraciones de fe” o de “aceptar a Jesús como tu único y suficiente Salvador” fórmula que cuestiona Harvie Cox:

La piedad protestante ha reducido las dimensiones de la pretensión cristiana. Hemos tomado la primitiva afirmación cristiana de que ‘Jesucristo es el Señor’, una confesión que expresa la exultante amplitud superlativa y cósmica de la actitud de Dios y la hemos substituido por el diminutivo pietista “acepto a Jesús como mi único salvador personal”. Aunque a esta frase se aferran tenazmente aquellos que pretenden estar más cerca del testimonio bíblico, la frase jamás aparece en el Nuevo Testamento, y por consiguiente hay muy poca justificación bíblica para

---

<sup>8</sup> [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html) punto 20. Accedido: 2 de junio de 2021

<sup>9</sup> *Evangelii Gaudium (La alegría del Evangelio)*, Exhortación apostólica, punto 69, p. 58

<sup>10</sup> Juan Stam, *Las buenas nuevas de la creación*, Buenos Aires: Nueva Creación, 2003, pp.64-65

ella. Reduce las pretensiones cósmicas del evangelio a las dimensiones manipulables de un individualismo interiorizado.<sup>11</sup>

Pero no sólo hay reduccionismos en muchos de los modelos de evangelización hoy, sino que también hay distorsiones del mensaje. Acaso la más importante por su influencia es el llamado “evangelio de la prosperidad” o “teología de la prosperidad”. Posicionándose en contra de la teología de la liberación –sin que esto implique desconocer la necesidad de *aggionamento* de ésta última- la teología de la prosperidad ha distorsionado el Evangelio en su misma esencia, centrándose exclusivamente en la prosperidad económico-financiera como centro de ese mensaje. A modo de síntesis, como hemos expuesto en otro texto:

Esta teología está en las antípodas del Evangelio de Jesús de Nazaret que vino a liberar a los oprimidos, dar pan a los hambrientos, dar vista a los ciegos y anunciar el año de la buena voluntad de Dios. Por todo eso debe ser denunciado como falso evangelio desde la radicalidad de la cruz de Cristo. Sólo la teología de la cruz puede ser el fundamento para una crítica radical a ese falso evangelio. Radical porque va a la raíz del problema anidado en el corazón humano: la concupiscencia de la carne, la autosuficiencia, el poder y el dominio sobre los demás.<sup>12</sup>

## **2. La contextualización del Evangelio exige la centralidad del Reino desde la praxis y el mensaje de Jesús<sup>13</sup>**

El pasaje ilustrativo es su discurso en Nazaret, comienzo de su ministerio en Galilea, tal como lo narra Lucas en el capítulo 4 de su evangelio. El escenario es Galilea y, más particularmente, Nazaret. Una región que conocía bien Jesús de Nazaret, que justamente por eso se lo llamaba “el nazareno”. Galilea, región al norte de Palestina que tenía 75km. de largo por 40 de ancho. Una región con clima muy agradable y buen suministro de agua, que permitía la plantación y el

---

<sup>11</sup> Harvie Cox, *No lo dejéis a la serpiente*, trad. José Luis Lana, Barcelona: Península, 1969, pp. 130-131. René Padilla también ha señalado esa preferencia del título “Salvador” aplicado a Jesucristo, por parte de los evangélicos. Dice: “En círculos evangélicos, el título preferido es ‘Salvador’, lo cual refleja su característico énfasis en la ‘salvación del alma’.” Introducción: Una eclesiología para la misión integral” en C. René Padilla y Tetsunao Yamamori, editores, *La iglesia local como agente de transformación*, Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 15. Allí, agrega en nota: “No se trata aquí de negar la importancia de la dimensión espiritual de la salvación ni mucho menos. Sin embargo, una cosa es afirmar ésta, otra enteramente diferente es reducir el evangelio a un mensaje ultramundano que pierde de vista que la vida eterna no es meramente vida más allá de la muerte –no es una categoría puramente escatológica-, sino un estilo de vida diferente, caracterizado aquí y ahora por el amor a Dios y el amor al prójimo.” El tema del señorío de Jesucristo sobre toda la realidad lo hemos expuesto en *Señor total*, 2da. Edición revisada y ampliada, Oregon: Publicaciones Kerigma, 2017. En relación a la salvación, véanse allí pp. 51-73

<sup>12</sup> Alberto F. Roldán, *La teología de la cruz como crítica radical a la teología de la prosperidad. Aportes Teológicos. Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana*, Nro. 3, 2018, pp. 36-37

<sup>13</sup> En esta sección tomo como base mi exposición sobre Lucas 4 titulada: “La política de Jesús”, Buenos Aires, 2019. Texto inédito

crecimiento fértil de palmeras, cedros, cipreses, pinos, higueras, vides y olivos como pictóricamente según narra William Barclay.<sup>14</sup>

Pero lo importante del relato lucano no radica simplemente en los aspectos geográficos de Galilea, sino en lo que teológica y misionológicamente implica Galilea. Orlando Costas, que sin dudas ha sido uno de los teólogos latinoamericanos que más ha indagado en los aspectos teológicos y contextuales de la evangelización, reflexiona al respecto:

Se puede decir que Galilea era la tierra de los rechazados y despreciados. Por su impureza, los judíos galileos eran menospreciados por los de Jerusalén y Judea (particularmente los fariseos y sacerdotes). Los judíos del sur se creían herederos de la pureza cultural y religiosa. ¡Ser un galileo era sinónimo de imbécil! De ahí la respuesta de Natanael cuando su hermano le dijo que había hallado al Mesías, Jesús de Nazaret: “Y... ¿puede venir algo bueno de Nazaret?” Como bien le dijeron los fariseos a Nicodemo: “Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado profeta” (Jn. 1:52ss; cp. Mt. 21:11).<sup>15</sup>

Precisamente Jesús se asocia con esa gente despreciada y rechazada, al punto de que su nombre es “Jesús de Nazaret”, es decir, “Jesús el galileo”. Este es el principio encarnacional que siempre lo caracterizó y debiera caracterizarnos a nosotros como evangelistas del Reino de Dios. Porque “el Verbo [*logos*] fue hecho carne [*sarx*] y habitó entre nosotros” (Jn. 1:14).

El relato leído muestra a Jesús leyendo el Antiguo Testamento en la sinagoga que era para entonces el lugar de la enseñanza del judaísmo. Su liturgia era parecida a algunas iglesias cristianas: Dos oraciones, una de las cuales era la *shemá*, y las 18 bendiciones, dos lecturas de la Biblia: un pasaje de la Torá y otro de los profetas y una explicación u homilía. ¡Hasta en esto copiamos a los judíos!

Pero el pasaje leído es clave, porque se entiende que allí, en Nazaret, Jesús inaugura su ministerio en Galilea y presenta, lo que hemos dado en llamar “La política de Jesús”. Todo aspirante a gobernar un país debiera presentar su plataforma política. No siempre lo hace, pero debiera ser así.

Jesús, como anunciador del Reino de Dios presenta cuál va a ser su política. Jesús tenía la sana costumbre de ir a la sinagoga los sábados, los días de reposo para el judaísmo. No se sabe si abrió el rollo exactamente en Isaías 61 o fue todo “accidental”. Pero lo cierto es que la lectura fue clave porque él va a insertarse en ese texto de Isaías como el que lo cumple en su vida y ministerio.

## **La política de Jesús promueve la justicia, expresa la gracia de Dios y es inclusiva**

### **2.1. La política de Jesús promueve la justicia del Reino de Dios**

---

<sup>14</sup> William Barclay, *El Nuevo Testamento comentado por William Barclay, Lucas*, vol. 4, trad. Dafne Sabanes de Plou, Buenos Aires: La Aurora, 1972, pp. 47-49

<sup>15</sup> Orlando E. Costas, *Evangelización contextual. Fundamentos teológicos y pastorales*, San José (Costa Rica): SEBILA-Seminario Bíblico Latinoamericano, 1986, p. 47. Costas consigna que el hombre “galileo” está asociado con “águila de línea dura”, zelote o galileo que terminan por significar lo mismo.

El propio Aristóteles explicó las dos formas que adquiere la justicia: la punitiva y la distributiva. La primera tiene que ver con el castigo a los malhechores y la segunda con la distribución de lo que hoy denominamos “bienes sociales” que, se ha demostrado, siempre son escasos.

El texto de Isaías comienza con las palabras: “El Espíritu del Señor está sobre mí”. Lo cual implica que lo va a decir no es una ocurrencia propia o una casualidad. Jesús, como Siervo de Yahvé, está lleno del Espíritu de Dios, el cual reposa sobre él para hablar y actuar, actuar y hablar, sin que ello signifique entrar en contradicciones como es habitual hoy en el mundo de la política.

John Yoder titula esta sección de Lucas: “La plataforma”, lo cual implica usar un lenguaje político. Y aunque en el pasaje que tratamos no aparece la palabra “Reino”, todo el contexto es el anuncio del Reino de Dios. En el contexto, Lucas se refiere a otro momento de Jesús en que resueltamente dice: “Es preciso que anuncie también a los demás pueblos las buenas nuevas del reino de Dios, porque para esto fui enviado.” (Lc. 4.43). Y esos pueblos son, a veces, como dice la canción del folklore argentino cuya poesía pertenece a Hamlet Lima Quintana:

Me gustan los pueblos chicos de gesto antiguo/  
con gente que da la mano y saluda al sol.

Hablar de Reino de Dios es usar un lenguaje propio de la política. Como expresa Yoder: “Casi no necesita argumentarse que ‘reino’ es un término político; el lector común de la Biblia tiene menos conciencia de que también el término ‘evangelio’ significa no sólo alguna antigua fórmula de bienvenida, sino una proclamación pública importante, digna de ser enviada como un mensaje y que provoca una celebración al ser recibida.”<sup>16</sup>

Hablar del reino de Dios implica de suyo hablar de la justicia. Porque muchas veces en el Nuevo Testamento aparece la palabra Reino al lado de justicia. Por ejemplo, en el Sermón del Monte, Jesús nos insta: “Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia” (Mt. 6.33) y Pablo dice que el “reino de Dios no consiste en comida o bebida, sino en justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo.” (Ro. 14.17). Y, además, porque la primera virtud de la ética judaica es, precisamente, la justicia. Como afirma Emmanuel Levinas:

*Justicia* es el término que el judaísmo prefiere a otros que evocan más los sentimientos. Porque el amor mismo requiere justicia y mi relación con el prójimo no puede permanecer ajena a la relación que dicho prójimo entabla con un tercero que es, también, mi prójimo.<sup>17</sup>

En su plataforma política, Jesús habla de la justicia ya que su misión consiste en:

---

<sup>16</sup> John Yoder, *Jesús y la realidad política*, sin datos de traducción, Downers Grove: Ediciones Certeza, 195, p. 32. El título en castellano es equívoco, ya que en el original inglés es *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, es decir, *La política de Jesús*. El texto no se refiere a lo que dice Jesús sobre la realidad política (¿del imperio romano?) sino en qué consiste la propia política de Jesús.

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*, 2da edición, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires: Lilmod, 2008, p. 63. Cursivas originales

*Anunciar buenas nuevas a los pobres  
Proclamar libertad a los cautivos  
Dar vista a los ciegos  
Poner en libertad a los oprimidos*

Todo esto es referirse a la justicia. Porque los pobres –pobres materiales para Lucas- serán reivindicados, ya que los primeros destinatarios, directos del Reino, son los pobres, los desposeídos, los que tienen nada, están al nivel de no tener lo más esencial para la vida. Los pobres que no lo son porque quieren o porque necesariamente no quieren trabajar –aunque puede haber casos- sino porque son pobres como resultado de sistemas que no ayudan a que sean reivindicados.

Jesús viene a dar libertad a los cautivos. Cautivos que lo están por quienes detentan el poder y cautivos, también, por sistemas religiosos que no promueven la libertad sino la esclavitud, como lo demuestra Jesús constantemente en sus encuentros con los fariseos o con los saduceos. Fariseos que, como Jesús dice, ponen yugos sobre el pueblo de Dios que ni ellos pueden soportar.

Jesús viene a dar vista a los ciegos. No sólo ciegos espirituales, sino también ciegos físicos, de los cuales hay muchos casos registrados en los evangelios.

## **2.2. La política de Jesús expresa la gracia de Dios para todos**

Jesús anuncia el año de la gracia de Dios. El año de su favor. ¿A qué se refiere Jesús con estos términos? Hay consenso en los comentaristas y eruditos del Nuevo Testamento que esto se refiere al famoso “jubileo”. La palabra “jubileo” está relacionado con “júbilo”, y significa alegría. Era el año en que, según la ley mosaica, eran olvidadas o perdonadas todas las deudas acumuladas por desigualdades sociales y económicas. La ley del jubileo está claramente expresada en Levítico 25.8-17 donde se destaca que ese año del jubileo viene después de 49 años, o sea, en el año 50. Año en que se proclamará la libertad de los habitantes y cada uno volverá a su antigua heredad y a su propio clan. En el final de esa reglamentación dice: “No se explotarán los unos a los otros, sino que temerán a su Dios. Yo soy el SEÑOR su Dios.” (Lv. 35.17).

René Padilla hace una aplicación muy directa de esa ley a nuestra realidad latinoamericana y acaso mundial cuando dice:

Los profetas del Antiguo Testamento retomaron la enseñanza mosaica y, a partir de ella, criticaron las estructuras de opresión de su tiempo y vislumbraron un mundo caracterizado por la justicia y la paz. Jesucristo, por su parte, proclamó el advenimiento del Reino de Dios, una era en que se cumplirían las prescripciones del Jubileo relativas al perdón de las deudas, a la liberación de los esclavos y a la redistribución de capital (cf. Yoder 1994). Hoy de nuevo se hace necesario volver a la vieja enseñanza a

fin de testificar acerca de la voluntad de Dios para las relaciones económicas y para la vida humana en general.<sup>18</sup>

Esa ley también implicaba dar descanso a la tierra, algo que hoy no se toma en cuenta, sino que la contaminación y explotación de la tierra no tiene límites y hace que nuestro *hábitat* cada vez se torne más inviable con un futuro de exterminio. Es el problema ecológico que aquí no podemos abordar, pero sí denunciarlo.

Más allá de que el jubileo nunca se haya practicado en la historia muestra la intención de Dios. Si hay algo que caracteriza al Dios de Israel que también es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, es su gracia, su favor inmerecido. Todo lo que Dios nos da es por pura gracia: la vida, la salvación, la santificación, la fe, la esperanza, el amor. Todo viene de Dios.

### **2.3. La política de Jesús es inclusiva**

Esto se desprende de la segunda parte del relato que estamos exponiendo. Se produce un diálogo áspero entre Jesús y la gente de la sinagoga. Jesús se hace eco de lo que comentaban los oyentes o, tal vez, auscultaba sus corazones donde decían en un proverbio de la época: “¡Médico, cúrate a ti mismo! Haz aquí en tu tierra lo que hemos oído que hiciste en Capernaúm.” Pero Jesús responde con otro proverbio: “a ningún profeta lo aceptan en su propia tierra” (NVI) o, en otra traducción: “ningún profeta es acepto en su propia tierra” (RV 1960). Es decir, que el profeta no es bien recibido por su gente, por sus hermanos. Si su mensaje es aceptado, si él es honrado, lo será fuera de su tierra.

Y entonces Jesús ofrece dos ejemplos tomados del Antiguo Testamento, donde se muestra que Yahvé hizo milagros a gente fuera de Israel, a extranjeros. El primer caso es el del profeta Elías que, en una época de gran hambre en la tierra, fue enviado a la casa de una viuda en Sarepta de Sidón (1 Reyes 17.7-16) a quien el profeta le pidió agua y pan. Esto nos recuerda el tango argentino “A pan y agua” inmortalizado por Ángel Vargas y que gustaba mucho al gran escritor mexicano Carlos Fuentes. Como dice la voz narradora de su novela invicta: *La muerte de Artemio Cruz*: “Cerraste los ojos. Tarareaste sonriendo, mientras buscabas a ciegas una estación en el cuadrante. ¿Dónde están mis amigos queridos de entonces? ¡A pan y agua!”<sup>19</sup>

También la pobre mujer de Sarepta se alimentaba a pan y agua. Y, por milagro de Dios, la harina de la tinaja y el agua no se agotaron. El otro caso, es el de Eliseo. Mientras en Israel había muchos enfermos de lepra, el profeta fue enviado a sanar a Naamán, el sirio.

---

<sup>18</sup> C. René Padilla, *Economía humana y economía del Reino de Dios*, Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2002, p. 25. La referencia a Yoder corresponde a su obra *Jesús y la realidad política*.

<sup>19</sup> Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz*, México: Punto de Lectura, 2008, p. 170. Para un análisis teológico de esa novela y de otras del gran escritor mexicano, véase Alberto F. Roldán, *Dios y la narrativa de los tiempos. Tras las huellas del Apocalipsis en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires: Juanuno1 ediciones, 2021, especialmente pp. 125-150

Esos ejemplos enfurecieron a los que estaban en la sinagoga. No podían aceptar que Dios se ocupara de los extranjeros, los *goim*. Y la furia fue tan grande que lo llevaron a la cumbre de una colina para tirarlo al precipicio. Lo querían matar en el comienzo mismo de su ministerio galileo.

¿Qué nos enseña esto sobre la política de Jesús? En la política de Jesús, que es la política del Reino, los extranjeros tienen también acceso a las bendiciones de Dios y a veces, de modo preferencial. En ese Reino nadie es ilegal. Por eso Dios es Dios de pobres, huérfanos, viudas y extranjeros, que constituyen el conjunto de privilegiados de Dios y expresa muy bien la ética judaica que, debiera ser también, la ética cristiana.

### **3. La contextualización del Evangelio exige tomar muy en serio en ámbito receptor del mensaje**

Desde 1989 y 1991, con la caída del muro de Berlín y la desaparición de la URSS, respectivamente, asistimos a un mundo globalizado. No se trata necesariamente de “el fin de la historia” como lo interpretó Francis Fukuyama, pero lo cierto es que ya no es el mundo bipolar la guerra fría, sino un mundo mucho más interconectado y donde, como dice Néstor García Canclini: “David no sabe dónde está Goliat”. El filósofo argentino radicado en México fue quien acuñó esa figura al describir la globalización en estos términos:

La globalización puede ser vista como un conjunto de estrategias para realizar la hegemonía de macroempresas industriales, corporaciones financieras, *majors* del cine, la televisión, la música y la informática, para apropiarse de los recursos naturales y culturales, del trabajo, el ocio y el dinero de los países pobres, subordinándolos a la explotación concentrada con que esos actores reordenaron el mundo en la segunda mitad del siglo XX.<sup>20</sup>

Contrastando el período del imperialismo y la globalización actual, dice este filósofo especializado en los temas culturales latinoamericanos:

Durante la época del imperialismo se podía experimentar el síndrome de David frente a Goliat, pero se sabía que el Goliat político estaba en parte en la capital del propio país y en parte en Washington o en Londres, el Goliat comunicacional en Hollywood, y así con los otros. Hoy cada uno se disemina en treinta escenarios, con ágil ductilidad para deslizarse de un país a otro, de una cultura a muchas, entre las redes de un mercado polimorfo.<sup>21</sup>

También asistimos a lo que se denomina “posmodernidad”, intérpretese el término como se quiera. Una interpretación, la de Jean-François Lyotard, es que en la posmodernidad y no hay metarrelatos, ya no hay omnicomprensiones como

---

<sup>20</sup> Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 31. Cursivas originales

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 27

los hubo antes, por ejemplo: el cristianismo, el hegelianismo o el marxismo.<sup>22</sup> Ahora, se trata de discursos menos pretensiosos, acotados, que no tienen la robustez propia de la modernidad iniciada, filosóficamente, por René Descartes y su exaltación del *ego*. Pero a su vez, lo positivo es la nueva mirada filosófica puede estar reflejada en “el pensamiento débil” que el filósofo italiano Gianni Vattimo desarrolla a partir de la *kénosis* de Dios que aparece en el himno cristológico de Filipenses 2.<sup>23</sup> Se trata de un Dios debilitado, de un Dios pasible al sufrimiento, de un Dios que ya no está revestido de las glorias opulentas del pasado. Esto también se puede relacionar con la reflexión teológica de un Dios vulnerable, un Dios que sufre, superando las influencias aristotélicas del “dios impasible”, sin *pathos*, sin pasiones y, por ende, inmune al sufrimiento que sostenidamente ha criticado Jürgen Moltmann.<sup>24</sup> También se trata de una modernidad líquida, según la creativa metáfora de Zigmunt Bauman.<sup>25</sup> Es una nueva modernidad que ya no se caracteriza por la solidez sino por su fluidez como los líquidos que fácilmente se nos escurren por las manos.

En todo caso, tanto la globalización como la posmodernidad son factores importantes a tener en cuenta a la hora de evangelizar la cultura. Una cultura caracterizada por su afición a lo instantáneo, a lo sensorial y a la imagen antes que a la razón y al concepto a los que apelaba la modernidad pasada. Estos factores derivan en sociedades mucho más interconectadas, trabajos a distancia y relaciones más abiertas, plurales y de poca duración. Eso, sumado a las nuevas perspectivas de género, la reivindicación de la mujer y diversidad de modelos de familia que son demostraciones concretas de un cambio cultural profundo.

La contextualización del Evangelio tiene que tomar en cuenta dos marcos referenciales: el primero, la fundamentación bíblica de lo que es Evangelio en el Nuevo Testamento, que es el anuncio de la irrupción del Reino de Dios en la historia y, en segundo lugar, el contexto de los receptores del anuncio. Como bien señaló Orlando Costas al referirse a la evangelización y la situación humana:

[...] la evangelización involucra a hombres y mujeres históricamente situados. No se trata de personas abstractas, es decir, gente que sólo existe en esquemas teóricos. Este es el problema con el lenguaje del llamado “hombre o mujer contemporáneos”. Cuando se usa tal vocabulario se universaliza una construcción particular que nadie reconoce. Los seres

---

<sup>22</sup> Véase de Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, trad. Mariano Antolín Rato, Madrid: Cátedra, 1987

<sup>23</sup> Véase especialmente su libro *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires: Paidós, 2003 y mi trabajo: “La *kénosis* de Dios según Gianni Vattimo”, en Alberto F. Roldán, *Atenas y Jerusalén. Filosofía y teología en la mediación hermenéutica*, Lima: Ediciones Puma, 2015, pp. 141-158 publicado inicialmente en *Teología y cultura*, Nro. 7, año 2007

<sup>24</sup> Cf. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 35-75; *El Dios crucificado*, trad. Severiano Talavera Tovar, Salamanca: Sígueme, 1975, pp. 275-399

<sup>25</sup> Sociólogo judío-polaco, autor entre muchas obras de: *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002; *Ética posmoderna*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2004 y *Daños colaterales*, trad. Lilia Mosconi, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011

humanos no existen en abstracto. De ahí que no haya tal cosa como como un hombre o una mujer contemporáneos. Hay mujeres y hombre en situaciones concretas contemporáneas. La evangelización se dirige a personas concretas, de “carne y hueso”, condicionadas por su tiempo y espacio.<sup>26</sup>

### **Conclusión**

Las tres exigencias que hemos expuesto: crítica a los reduccionismos, centralidad del Reino desde la praxis de Jesús, tomar en serio al receptor del evangelio constituyen hoy los principales desafíos para una contextualización del Evangelio que, en la hermenéutica contemporánea implica la contextualización del Evangelio desde sus contenidos bíblicos y la contextualización de los receptores del mismo. Esa contextualización requiere un proceso de por lo menos dos instancias: la deconstrucción de fáciles recetas de mercadeo y sus reduccionismos y en su lugar, la construcción de una evangelización a partir del modelo integrador de Jesús de Nazaret. Toda evangelización rigurosamente bíblica debe estar inextricablemente unida al Reino de Dios y su justicia. No es un mero mensaje de salvación del alma, sino que incluye la totalidad de la realidad. En esa realidad total, entra también la propia Iglesia como agente de evangelización, pero a su vez, dispuesta a ser evangelizada. Como dice el teólogo gallego Andrés Torres Queiruga:

Una Iglesia que verdaderamente quiera evangelizar ofreciendo al mundo el tesoro secular de su experiencia religiosa, debe también dejarse ‘evangelizar’ por este mundo, en aquello en que le fue descubriendo con lo mejor de su esfuerzo en la ciencia y en la lucha por la libertad y por la justicia.<sup>27</sup>

La evangelización bien entendida bíblica y teológicamente es un proceso de comunicación de las buenas nuevas del Reino de Dios en un mundo amenazado por el problema ecológico, el calentamiento global, el poder nuclear y la guerra bacteriológica. La evangelización abarca a toda la creación, porque representa las buenas nuevas de la reconciliación de todo el universo en Jesucristo que, en el lenguaje del vidente de Patmos, son “los nuevos cielos y la nueva tierra” y en los cuales se alcanzará la reconciliación de todo el universo con Dios.<sup>28</sup> Esa es la meta final de toda la historia de la salvación que, en términos paulinos, es la reconciliación de “todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos” (Colosenses 1.20 RV 1960) que es, agrega el apóstol, “la esperanza del evangelio que se predica en toda la creación que está debajo del cielo” (Col. 1.23). Esta visión supera ampliamente los reduccionismos y distorsiones que abundan en ciertos ámbitos eclesiales y que en algunos casos terminan siendo terapias

---

<sup>26</sup> Orlando Costas, *Evangelización contextual. Fundamentos teológicos y pastorales*, p. 19

<sup>27</sup> Andrés Torres Queiruga, *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova imagem de Deus*, trad. José Afonso Beraldin, San Pablo: Paulinas, 2001, pp. 383-384. Traducción mía.

<sup>28</sup> Para una profundización de esta temática véase mi libro *Escatologías en debate. Hermenéuticas del Reino y el fin de la historia*, Salem, Oregon: Publicaciones Kerigma, 2020

alternativas de perfil individualista e intimista y no el Evangelio del Reino de Dios para todo el universo.

Alberto F. Roldán. El autor es doctor en teología (Instituto Universitario ISEDET), máster en humanidades (filosofía política, Universidad Nacional de Quilmes) y máster en educación (Universidad del Salvador). Director de posgrado de FIET. Profesor adjunto de la Universidad Adventista del Plata, Universidad Evangélica del Paraguay y Lee University.

e-mail: roldan1967@gmail.com

Fecha de recepción: 27-03-2023

Fecha de aceptación: 07-04-2023

## Difusión del protestantismo en la ciudad de Rosario (1874-1890). Las misioneras metodistas del Colegio Norteamericano

**Eunice Noemí Rebolledo Fica**  
(Universidad Nacional de Córdoba)

**Norman Rubén Amestoy**  
(Fraternidad Teológica Latinoamericana, FTL-Historia)

---

### Resumen

En este estudio continuamos analizando la difusión del metodismo en la ciudad de Rosario en el período (1874-1890), atendiendo al accionar de las misioneras norteamericanas y los inicios del Colegio Americano. La investigación examina las influencias teológicas y pedagógicas recibidas; el desarrollo de las escuelas y la percepción que tuvieron de las costumbres y tradiciones de la ciudad en los inicios de la "modernización". Asimismo, intentamos reconstruir la visión en cuanto a la educación de la mujer en el marco del proyecto de reforma que la *Women's Foreign Missionary Society* soñaba para el Río de la Plata. La relevancia del examen radica en que este primer esfuerzo misionero moldeó el perfil de la misión educativa metodista en Montevideo, Callao, Lima y Buenos Aires en los años siguientes.

**Palabras clave:** Metodismo. Rosario. Misioneras. Colegio Americano

### Abstract

In this study we continue analyzing the diffusion of Methodism in the city of Rosario in the period (1874-1890), paying attention to the actions of the North American missionaries and the beginnings of the American School. The research examines the theological and pedagogical influences received; the development of the schools and the perception they had of the customs and traditions of the city at the beginning of the "modernization". We also attempt to reconstruct the vision regarding women's education in the framework of the reform project that the Women's Foreign Missionary Society dreamed of for the Rio de la Plata. The relevance of this study lies in the fact that this first missionary effort shaped the profile of the Methodist educational mission in Montevideo, Callao, Lima and Buenos Aires in the following years.

**Key Words:** Methodism. Rosario. Missionaries. American School.

---

En esta investigación pretendemos continuar con el análisis de la difusión del protestantismo en la ciudad de Rosario, en particular atendiendo al caso de las

sociedades metodistas y la labor de las misioneras durante los primeros 15 años de trabajo en el desarrollo del Colegio Norteamericano. En el estudio de las misioneras, nos interesa indagar en sus itinerarios espirituales, las influencias teológicas y culturales que recibieron y divulgaron. También examinaremos la percepción que tuvieron de Rosario y el campo misionero rioplatense y su mirada de las costumbres y tradiciones. Intencionalmente dejamos fuera de este análisis la mirada de las misioneras acerca de las devociones y las prácticas religiosas del catolicismo, que abordaremos en otro estudio posterior, dada no solo la especificidad de la temática sino también la prolífica cantera de material para examinar. En cuanto a la labor educativa, nos parece relevante destacar el carácter pionero del Colegio Norteamericano y analizar las corrientes educativas presentes en su conformación, las influencias recibidas y los elementos de educación innovadora que estas ofrecieron para la modernidad. Por otro lado, nos parece importante considerar los aportes y discusiones iniciales entre los representantes eclesiásticos y la *Woman's Foreign Missionary Society* (en adelante WFMS, Sociedad Femenina de Misiones Extranjeras), ya que estos fueron decisivos en cuanto al perfil que adquirirían los desarrollos posteriores de la misión educativa metodista, especialmente en Montevideo (1888), Callao y Lima en Perú (1891), Buenos Aires (1913), pero también en Chile, Ecuador y Bolivia.

Como punto de partida quisiéramos sugerir la hipótesis de que las misioneras norteamericanas de la WFMS, en Rosario, respondían a un llamado misionero que tenía como trasfondo la piedad de santificación, inscrita en el Avivamiento de la “segunda bendición”. Esta no solo sustentaba sus comportamientos de entrega consagrada, sino que también las impulsó a capacitarse teológicamente para enseñar, escribir y predicar; interesarse por la educación superior de la mujer; y trabajar por la igualdad de derechos para la mujer. Por otro lado, del mismo modo que el Segundo Gran Avivamiento<sup>1</sup> tuvo una derivación determinante sobre el Avivamiento de Santidad y el desarrollo de las misiones internas y extranjeras en la “frontera pagana”, también es posible percibir un vínculo naturalizado entre el Reformismo social norteamericano<sup>2</sup>, de trasfondo Ilustrado —y Romántico— y las banderas reivindicadas por las misioneras. Algunas de estas eran el abolicionismo antiesclavista, el reformismo educativo, la emancipación femenina, la causa de la temperancia, la defensa de los

---

<sup>1</sup> El Segundo Gran Avivamiento (1790-1840) fue el movimiento que se extendió en sucesivas oleadas de renovaciones religiosas en las principales denominaciones protestantes. Los *revivals* tenían la finalidad prioritaria de generar movimientos de renovación religiosa en las Iglesias protestantes ya establecidas. La predicación “revivalista” no tenía aristas que la identificaran con un discurso socialmente radical, aunque, sin embargo, al bregar por la templanza y la moralidad, propiciar cierta democratización de la religión, favorecer la participación de la mujer, oponerse a la esclavitud y estimular las iniciativas filantrópicas en el terreno educativo y social, algunos predicadores ligados al *revival* ayudaron a preparar el terreno para el desarrollo de valores intelectuales y así ejercieron una influencia notoria en la vida espiritual.

<sup>2</sup> Norman Rubén Amestoy, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2001), 343-360.

animales y la lucha contra los abusos de espectáculos “bárbaros” como las corridas de toros, las riñas de gallos y la embestida contra las diversiones desordenadas como las fiestas de carnaval.

El reformismo, cuya principal herramienta para las misioneras era la educación, tenía como enemigo privilegiado las supersticiones del catolicismo. Por ello, la revolución moral que traería el nuevo orden republicano y moderno debía fundarse en la Biblia y disputarse en cada hogar mediante la educación de la mujer. De ese modo, a través de la educación disidente, las mujeres adquirirían principios de “pureza”, “fidelidad”, “honestidad” y “ahorro”, inscriptos en un ideal de maternidad piadosa que no se alejaba demasiado de las nociones de femineidad que circulaban entre las clases medias norteamericanas del periodo estudiado.

Sin embargo, estas misioneras, al haber crecido en el marco del fervor revivalista del Segundo Gran Avivamiento —con su democratización y ampliación de los espacios de participación religiosa— y los círculos de oración y reuniones de campamento del movimiento de santidad —donde alababan, enseñaban y predicaban con apoyo episcopal—, al involucrarse en las organizaciones misioneras, encontraron un resquicio para la ampliación de los roles femeninos y para ir más allá del modelo de maternidad piadosa preestablecido.

En el campo misionero, las misioneras pudieron ejercer la docencia y llevar adelante los ideales del reformismo educativo innovador, pero también trabajar por la elevación de la autoestima de la mujer e impulsar la “alta cultura” para su género, ya que ellas eran capaces de ejercer la enfermería, la medicina, la arquitectura y los trabajos contables en los hospitales y las escuelas que por sí mismas financiaban. El metodismo, con esta mirada, ampliaba los roles femeninos tradicionalmente asignados por las iglesias, especialmente extendiéndolos a las llamadas “obras de civilización”, que abrían las puertas para ejercer dichas profesiones.

La tarea de validar estas ideas apunta en varias direcciones. En primer lugar, vamos a rastrear las influencias teológicas de Phoebe Palmer, figura clave del movimiento de santidad. Luego analizaremos la conformación de la WFMS y, en especial, nos detendremos en el itinerario de Jennie Fowler Willing — importante por el influjo ejercido en las primeras misiones latinas del continente (México, Arizona, Rosario, Montevideo, Buenos Aires)— como mentora de las misioneras y coautora del libro *Rosario*. A continuación, nos focalizamos en los itinerarios de las misioneras norteamericanas y el desarrollo del proyecto educativo, tomando como punto de partida el modelo de Mount Holyoke. También analizaremos la sensibilidad que manifestaron hacia la ciudad y sus actores, las costumbres sociales que reprobaron y las causas que defendieron. Por último, intentaremos reconstruir las líneas de cómo imaginaban la educación de la mujer en el marco del proyecto de reforma que soñaban para el Río de la Plata.

### **Phoebe Palmer y la “segunda bendición”**

En los Estados Unidos, uno de los avivamientos espirituales se canalizó a través del movimiento de Santidad, que tenía su fuente de inspiración en la

relectura de las obras de John Wesley y apuntaba a recobrar una consagración más profunda en la vida cristiana de los creyentes de las iglesias establecidas norteamericanas. El desarrollo más relevante de la teología de la santidad provino de los escritos y el ministerio itinerante de Phoebe W. Palmer (1807-1874), una teóloga, escritora y editora de la Iglesia Metodista Episcopal y destacada evangelista, impulsora del *revival*/santificador del siglo XIX.<sup>3</sup>

Phoebe Worrall Palmer había nacido en Nueva York. Su padre, Henry Worrall, experimentó la conversión por medio de la predicación de John Wesley durante el Avivamiento en Inglaterra. A los 20 años se casó con Walter C. Palmer, un médico homeópata, devoto metodista y predicador laico. Como metodistas, se interesaron en la doctrina wesleyana de la “perfección cristiana” y procuraron alcanzar una vida enteramente consagrada y libre de pecado.

Ellos entendían que, más allá de la experiencia de la conversión, el creyente podía experimentar una segunda experiencia espiritual, que aparecía mencionada en John Wesley como “segunda bendición”. El 26 de julio de 1837, luego de haber sufrido la pérdida de sus tres hijos entre 1828 y 1836, en el tiempo de oración, escuchó la voz de Dios que le decía:

¿No has dicho haber entregado todo a Cristo? Si aquel que ahora cautiva todo tu afecto te fuese pedido, ¿No tratarías de evadir esa demanda? [...] Mi impresión fue que el Señor se iba a llevar a mi precioso esposo [...] Y cuando dije: “llévate al que es supremo objeto de mis afectos terrenales”, desde ese mismo momento sentí que en realidad fui completamente separada para Dios, y comencé a decir: “Se ha roto todo lazo que me ataba a la tierra”.<sup>4</sup>

Ese fue el inicio y la certeza de que la “bendición de la santificación total se recibía por fe, por cuanto está escrito: ‘Santifícalos en tu verdad; tu palabra es Verdad’”.<sup>5</sup>

La experiencia de la “entera santificación”<sup>6</sup> la llevó a elaborar un proceso de santificación, que se constituiría en el basamento de las prácticas de la santidad que conformaban su “teología del Altar”. La santificación era entendida como el triunfo del creyente sobre todo pecado consciente y, dado que era un estado alcanzable por cada cristiano, constituía un llamado a toda la iglesia sin excepción. No tenía que ver con la mortificación de la vida conventual, los ejercicios espirituales o el empeño del creyente, sino con la recepción, por pura

---

<sup>3</sup> Charles Edward White, *The Beauty of Holiness: Phoebe Palmer as Theologian, Revivalist, Feminist, and Humanitarian* (Grand Rapids, Francis Asbury Press, 1986). Charles Edward White, “The Beauty of Holiness: The Career of Phoebe Palmer.”, *Fides et Historia*, 19 (febrero de 1987), 22-34.

<sup>4</sup> Thomas C. Oden, *Phoebe Palmer: Selected Writings* (Sources of American spirituality) (New York, U.S Paulist Press International, 1988), 114-115.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 118-121.

<sup>6</sup> Randall Balmer y Lauren F. Winner, *Protestantism in America* (New York, Columbia University Press, 2005), 238-239.

gracia divina, mediante la decisión de vivir una vida de entera consagración a Dios; la aceptación de las promesas escriturales de santificación por fe, y la confesión testimonial y pública de la bendición experimentada. En la teología y en la práctica de la santidad, la comprensión del mundo espiritual, las emociones y los sentidos naturales estaban supeditados a las promesas bíblicas y las sagradas escrituras. La entera consagración llenaba la vida del creyente con un renovado dinamismo, poder e ímpetu. El reclamo divino, a la manera del pedido a Abraham, era la “disposición completa” que se pedía del cristiano a sacrificarlo todo.

La Reunión de los Martes para la Promoción de la Santidad, que primero solo alcanzaba a las mujeres metodistas, se extendió luego a los hombres y, cuando comenzaron a asistir algunos destacados líderes denominacionales, le terminaron por dar visibilidad a la iniciativa, desencadenando todo un movimiento de santidad a escala nacional que incluso trascendió las barreras de las denominaciones. En 1843, P. Palmer escribió *El camino de la santidad* (*The Way of Holiness*), donde plasmó sus ideas. El libro se transformó en la obra fundamental del movimiento de santidad, extendiéndose por los Estados Unidos, Canadá (1857) y el Reino Unido (1859). El *Avivamiento de 1857-1858* la tuvo a Palmer como una de las principales lideresas y, a partir de entonces, también desarrolló actividades filantrópicas en cuestiones sociales y reunió fondos a favor de la extensión de las misiones metodistas en el campo misionero de China.

En 1939, Timothy Merritt había fundado la *Guía de la Perfección Cristiana* (*Guide to Christian Perfection*) para promover la doctrina de la perfección cristiana. En 1864, la revista mensual la tuvo a Phoebe Palmer como editora responsable, cambiando su denominación para pasarse a llamar *Guía para la Santidad* (*Guide to Holiness*).<sup>7</sup>

En su libro *La Promesa del Padre* (*The Promise of the Father*) de 1859 — subtítulo *Una especialidad olvidada en los últimos días*— Palmer defendió la idea de la participación de las mujeres en el ministerio cristiano, utilizando el argumento de las lluvias tardías. Es interesante notar que la autora legitimaba el ministerio femenino y la predicación de la mujer basada en el texto profético de Joel, reactualizado en el Libro de Hechos, “Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán”. En esta lectura, ella entendía “profetizar” como “predicar”.<sup>8</sup> Su predicación y escritos de santidad influyeron de manera decisiva en la líder del movimiento de templanza, Frances Willard, y en John Inskip, fundador de la Asociación Nacional de Reuniones de Campamentos para la Promoción de la Santidad (*National Camp Meeting Association for the Promotion of Holiness*).

## **Sociedades misioneras, santidad y misión**

---

<sup>7</sup> En 1825, Timothy Merritt publicó su obra *The Christian's Manual; a Treatise on Christian Perfection, with Directions for Obtaining That State* (Manual del Cristiano; un tratado sobre la Perfección Cristiana y la forma de lograrla).

<sup>8</sup> Donald W. Dayton, *Raíces Teológicas del Pentecostalismo* (Buenos Aires, Gran Rapids, Nueva Creación, 1991), 55-56.

Sin duda, la iniciativa más significativa del reverendo Thomas B. Wood antes de finalizar su ministerio en Rosario, en 1876, fue gestionar ante la *Woman's Foreign Missionary Society* el apoyo para la creación del Colegio Norteamericano (1875), que se transformó en el antecedente del Colegio Crandon en Montevideo, el Colegio Ward en Buenos Aires, y la red escolar en Perú.<sup>9</sup>

La WFMS era “la más grande Sociedad de Mujeres Misioneras del país”.<sup>10</sup> Hacia 1910 se erigió como la primera asociación femenil en sostener sus propias misioneras, enviando las primeras médicas a China, India, Corea y Japón y, en las tres primeras naciones, impulsó la creación de hospitales para la atención de mujeres. Para esa fecha, la WFMS no solo disponía del presupuesto más elevado —en términos comparados con el resto de las sociedades misioneras femeniles de Norteamérica—, sino que también contaba con el mayor número de docentes y líderes con formación bíblica y sostenía la mayor cantidad de escuelas y universidades en el extranjero.

El movimiento había surgido a partir de la iniciativa de las esposas de los misioneros metodistas en India. Fueron Lois Parker y Clementina Butler quienes impulsaron el envío de mujeres jóvenes solteras para realizar trabajos misioneros como lectoras de la Biblia entre las mujeres indias.

Las esposas de los misioneros, por entonces, eran consideradas exitosas si se concentraban en crear hogares cristianos modelo. Ello implicaba poner el mayor esfuerzo en desarrollar un ejemplo de maternidad piadosa, demostrando su devoción en la educación espiritual y moral de los hijos y un estricto manejo “económico” de los recursos del hogar. La dedicación física a la maternidad, fuera por los embarazos o el cuidado en la crianza de los niños, era la marca de mujeres dispuestas a la abnegación y el sacrificio de todo bienestar personal, en pos del cumplimiento del ideal materno.<sup>11</sup> Frente a esta sobrecarga de responsabilidades familiares, las esposas de los misioneros Parker y Butler alentaron a las Metodistas Episcopales de los Estados Unidos para que sostuvieran a las mujeres solteras como misioneras. Con esta propuesta, si bien no existía, al menos

---

<sup>9</sup> En 1891, Thomas B. Wood arribó a Perú para desarrollar un ambicioso proyecto misionero y cultural con el apoyo de la *Woman's Foreign Missionary Society*. La labor de Wood significó la consolidación de la obra misionera protestante en general (y metodista en particular) a través de la educación. El misionero fundó una red de escuelas en el Callao utilizando la misma estrategia empleada en Montevideo (1891), que luego se unieron para formar el Callao High School (secundaria) y la Escuela Anglo-americana del Callao (primaria). Luego, en 1906, Elsie Wood, hija de Thomas Wood, fundó el Lima High School para mujeres. Con antelación, en 1904, se había fundado la Academia Inglesa en Tarma, que luego fue trasladada a Huancayo con el nombre de Colegio Norteamericano (1913) y posteriormente Colegio Andino. Para un desarrollo más amplio ver: Juan Fonseca, *Educación para un país moderno: el 'Lima High School' y la red educativa protestante en el Perú (1906-1945)* (Dallas, Texas, XXIV International Congress of the Latin American Studies Association, 2003).

<sup>10</sup> Helen Barrett Montgomery, *Western Women in Eastern Lands: An Outline Study of Fifty Years of Woman's Work in Foreign Missions*, (New York, Macmillan, 1910), 32.

<sup>11</sup> Patricia Grimshaw, *Paths of Duty: American Missionary Wives in Nineteenth-Century Hawaii* (Honolulu, University of Honolulu Press, 1989), 49 y ss.

conscientemente, la pretensión de superar los roles femeninos tradicionales, abrirían las puertas para ir más allá del modelo de la maternidad hacia otros roles y hacia la apertura a la vida en el mundo de las profesiones. En 1869, Lois Parker, en Boston, impulsó la fundación de la WFMS. En dos meses, las mujeres metodistas pusieron en evidencia una enorme capacidad ejecutiva, organizando estatutariamente la sociedad, fundando el periódico *El Amigo de las Mujeres Paganas* (*The Heathen Woman's Friend*) y enviando las primeras dos misioneras a la India.<sup>12</sup> En el transcurso de 1870, el movimiento se ramificó por todo el país, desarrollando estructuras regionales que seleccionaban su personal y proyectos misioneros con un Comité Ejecutivo que coordinaba las diferentes regiones, dándoles a estas una gran autonomía y a las sociedades locales un alto nivel de participación.<sup>13</sup>

Gran parte de la generación fundadora estuvo marcada por la experiencia de la “entera santificación” y, de hecho, al interior del movimiento, no era algo que causara extrañeza o rechazo. Hasta la década de 1890, gran parte de las adherentes, donantes y candidatas a las misiones basaban su llamado al campo en experiencias del “amor perfecto” y en la piedad de santificación adquirida en las reuniones regionales o campamentos que promovían las florecientes estructuras que conectaban los grupos locales de la WFMS.<sup>14</sup>

El crecimiento y desarrollo de la WFMS se debió, en gran medida, a que las fundadoras eran mujeres de gran osadía, capacidad de gestión, educación, estatus social y que, además, contaban con el respaldo de sus esposos, muchos de ellos misioneros o educadores prominentes del metodismo. Sin embargo, otro elemento indispensable de estas líderes era las sólidas vidas devotas, fundadas en la experiencia de santidad o “paz perfecta”. El movimiento de la teología de la santidad, como hemos visto, posibilitó la llamada “segunda bendición” posterior a la conversión. La experiencia de la “segunda bendición” significaba un cambio clave, porque libertaba a las creyentes del pecado original y les permitía comenzar a vivir una vida espiritual “más profunda” y “más elevada”; esto es, una vida “completamente consagrada” a los propósitos divinos. Las mujeres metodistas de la WFMS experimentaron la “segunda bendición” como un llamado a una entrega y dedicación completas, que a menudo desembocaba en un llamado a las misiones o al ministerio. “A medida que las mujeres, a través del Metodismo experimentaron la santidad, se sintieron liberadas del silencio impuesto por el rol

---

<sup>12</sup> Frances Baker, *The Story of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1895*, Cincinnati, Cranston & Curts (New York, Hunt & Eaton, 1896), 26-30. Clementina Butler, *Mrs. William Butler: Two Empires and the Kingdom* (New York, Methodist Book Concern, 1929), 100-123. Mrs. L. H. Dagget, *Historical Sketches of Woman's Missionary Societies in America and England*, with an Introduction by Isabel Hart (Boston, Mrs. L. H. Daggett, 1879), 91-111.

<sup>13</sup> Mary Isham, *Valorous Ventures: A Record of 60 and 6 Year of the Woman's Foreign Missionary Society, Methodist Episcopal Church* (Boston, W.F.M.S., M.E.C., 1936), 12-21.

<sup>14</sup> Dana L. Robert, “Holiness and the Missionary Vision of the Women's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, 1869-1894”, *Methodist History*, 39:1 (October, 2000), 16.

de su género, y comenzaron a hablar en la iglesia y a comprometerse con el trabajo misionero en representación de otros”.<sup>15</sup>

Lois Parker, una lideresa del movimiento en la conformación inicial (que, a su vez, era la esposa de Edwin Parker, misionero en la India y posteriormente obispo), asumió el cometido de llevar a otras misioneras a la India para que experimentaran la “segunda bendición”.<sup>16</sup> Para ella era menester educar a la mujer india, pero, además, había que conducirla a una experiencia de conversión y a la llenura del Espíritu Santo para que, entonces, se produjera la mejora de la calidad de vida de toda la nación.

Otra impulsora de la WFMS, Annie Ryder Gracey, esposa de J. T. Gracey, misionero en la India, se desempeñó en diversas funciones dentro de la organización, aunque la más relevante fue la de directora de la producción literaria a nivel nacional. Además de escribir panfletos y circulares buscando despertar el apoyo a las misiones, escribió reseñas biográficas de las mujeres misioneras más destacadas.<sup>17</sup> Como presidenta de la WFMS en Filadelfia, la Sra. Gracey tuvo que dirigir las reuniones de adoración de la misión, desde donde promovió los llamados a la santidad. En 1881, predicando en Lynn, Massachussets, durante una reunión de distrito, *The Heathen Woman's Friend* daba cuenta que “Ella impulsó la idea de la necesidad de una consagración especial, y del bautismo del Espíritu Santo”.<sup>18</sup>

La segmentación organizativa de la denominación en secciones o ramas regionales autónomas le dio a la WFMS la posibilidad de concederles a los círculos de mujeres una importante libertad de movimientos a nivel regional y local, pero, a su vez, tener un necesario y eficiente grado de centralización que permitió la coordinación de estrategias, recursos y proyectos comunes. La organización en ramas regionales facilitó la aparición de diversos estilos de piedad que convivirían dentro de la WFMS. En el periodo 1869-1895, los artículos aparecidos en *The Heathen Woman's Friend* reflejan una prolífica difusión de reuniones de santidad y “entera consagración” en las ramas regionales de Nueva Inglaterra y occidental, con especial énfasis en las secciones de Nueva York, Filadelfia y Cincinnati.<sup>19</sup>

El impulso y la estructuración de la rama occidental muestran la relevancia que tenían la teología de la santidad y el motivo de la “segunda bendición” y llenura del Espíritu Santo a nivel de la región. En marzo de 1869, en el momento de estructurar el movimiento y buscar difusión nacional, Lois y Edwin Parker se presentaron en Rockford, Illinois, para contactar a la Sra. Jennie Fowler y a su esposo William Crosgrave Willing. La finalidad del encuentro era conseguir que

---

<sup>15</sup> Robert, “Holiness and Missionary Vision”, 17.

<sup>16</sup> J. H. Messmore, *The Life of Edwin Wallace Parker, D.D.*, with an Introduction by James M. Thoburn (New York, Eaton & Mains, 1903), 51.

<sup>17</sup> Annie Ryder Gracey, *Work of the Woman's Foreign Missionary Society, Methodist Episcopal Church* [with supplement] (Boston, WFMS, 1888); *Eminent Missionary Women*, with Introduction by Mrs. Joseph Cook and Mrs. S. L. Keen (New York, Eaton & Mains, 1898).

<sup>18</sup> *The Heathen Woman's Friend*, “New England Branch” (agosto de 1881), 45.

<sup>19</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 46-58.

Jennie Fowler Willing se convirtiera en la agente que diera forma a la rama occidental de la WFMS. Su tarea consistía en emprender un raid regional, visitando las congregaciones al oeste de Mississippi, concientizando acerca de la importancia de la obra misionera y ayudando a articular círculos locales para que promovieran las misiones en los países paganos. De este modo, Fowler Willing fue elegida como una de las tres primeras secretarias corresponsales de la WFMS nacional, con la responsabilidad de reclutar y mantener articulada la relación de las mujeres metodistas del oeste.

Jennie Fowler Willing era una mujer autodidacta, que en 1853 se casó con el pastor metodista William C. Willing. Los Willing habían pasado por la experiencia de santificación, pero quedaron involucrados en medio de la escisión que por entonces estaba atravesando la Iglesia Metodista Episcopal con la formación de la Iglesia Metodista Libre (1860). A pesar de que los Willing compartían el pensamiento de santificación de los metodistas libres, no acordaban con la ruptura y salida del tronco principal de la denominación. A causa de la controversia, los Willing fueron transferidos a la Conferencia de Rock River. Por este tiempo, la Sra. Fowler Willing renovó su experiencia de “entera consagración” cuando un médico le dijo que perdería la vista si continuaba en la postura de sostener sus estudios académicos de manera autodidacta. Ella depositó su confianza en Dios y se estableció una rutina de estudio diario, al tiempo que crecía en la santificación personal. Así llegó, en 1874, a ser elegida profesora de Inglés y Literatura Inglesa en la Universidad Wesleyana de Bloomington, siendo la primera mujer que alcanzó la docencia en una facultad netamente masculina.

En 1873, Jennie Fowler Willing recibió las credenciales para predicar, pero dicha licencia le fue retirada en 1880, como ocurrió con todas las mujeres de la Iglesia Metodista Episcopal en el marco del repliegue al acceso de la mujer al ministerio pastoral que experimentó la denominación. Además de su abundante obra literaria y académica,<sup>20</sup> Fowler Willing fue una de las precursoras del sufragio femenino en Illinois, dado que fue una activa defensora de la igualdad de las mujeres. A su entender, un obstáculo para alcanzar esa igualdad era el consumo de alcohol, que estaba en la base de los problemas familiares que enfrentaban las mujeres y los niños. Por ello, en 1874, con el apoyo de la Women's Crusade, impulsó la causa de la templanza en Bloomington, Illinois, promoviendo cambios en favor de una legislación más estricta sobre las licencias de ventas de licor. En noviembre de ese año, con el respaldo de Martha McClellan Brown —connotada reformadora del movimiento de templanza—, participó de la organización de la reunión nacional de mujeres que desembocó en la formación de la Unión Cristiana de Mujeres por la Templanza (*Woman's Christian Temperance Union* -

---

<sup>20</sup> En su obra es posible mencionar: *Diamond Dust* (Cincinnati, Walden and Stowe — New York, Phillips & Hunt, 1880); *Rosario* (New York, Phillips & Hunt, 1883); *From Fifteen to Twenty Five* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1885); *The Potential Woman* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1886); *A Dozen Be's For Boys* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1888); *A Bunch of Flowers For Girls* (Boston, Mass., Mc Donald & Gill, 1888); *A Prince of The Realm* (Cincinnati, Cranston & Curts — New York, Hunt & Eaton, 1895).

WCTU). El movimiento —liderado por la educadora Frances E. C. Willard, la arquitecta Mary Louisa Page, la doctora Maria Louisa Angwin y la filántropa abolicionista Emily Howland— se convirtió en una de las organizaciones pioneras por la templanza, pero su reformismo social creó una trama imbricada de pensamiento religioso, reforma social, trabajo misionero y sufragismo femenino. La WCTU tuvo como órgano de difusión el periódico *Our Union*, del cual Jennie F. Willing se desempeñó, en la etapa inicial, como editora responsable.

En 1889, ya en Nueva York, estableció la Casa de Asentamiento, un lugar especialmente destinado a las jóvenes mujeres trabajadoras del centro de la ciudad carentes de lugares seguros donde hospedarse, y en 1894 fundó la Escuela de Entrenamiento Evangelístico (*Evangelistic Training School*) de la Iglesia Metodista Episcopal. Sus contribuciones periodísticas aparecieron con frecuencia en la Guía para la Santidad (*Guide to Holiness*) de Phoebe Palmer en la década de 1890. En esos escritos, argumentaba que la santificación eliminaba el pecado original y esa era la operación divina que realizaba el Espíritu Santo. A su vez, de acuerdo a su propia experiencia espiritual, entendía que la santidad bíblica movía a las mujeres a capacitarse, procurar una educación superior y trabajar en pos de la igualdad de derechos de la mujer en la iglesia y en la sociedad.<sup>21</sup>

En las reuniones WFMS de la rama de la región occidental, al estar lideradas por mujeres de la teología de santidad, era común que el llamado a una vida cristiana “más profunda” y de santificación fuera junto con el llamado a las misiones extranjeras. Después de todo, ellas entendían que la “entera consagración” personal era el primer paso hacia el compromiso en el campo misionero. En este sentido, las reuniones de consagración como parte de las reuniones misioneras procuraban guiar a las mujeres y las niñas a experiencias de conversión cuyo objetivo principal era, en definitiva, una conexión directa con la misión. La experiencia de la santidad al interior de la WFMS, por otra parte, permitió a las mujeres metodistas predicar, evangelizar y asumir roles de liderazgo y gestión de recursos que les eran negados en la mayoría de las denominaciones durante las décadas de 1870 y 1880.

En la décima Reunión Anual de 1880, bajo el lema la “Santidad en el Señor”, hubo un “poderoso mover del Espíritu Santo”. En esa ocasión el Rev. William Taylor, misionero en la India, predicó acerca del llamado divino a las mujeres a “profetizar” y efectuó una exposición donde respaldaba el llamado de las mujeres a mantenerse “hablando” y “enseñando”. Esto se contraponía a las viejas objeciones —en el mismo año donde se les quitarían las licencias de predicadoras a las mujeres—, y concluyó con un llamado al “amor perfecto”, donde muchas fueron santificadas.<sup>22</sup>

En 1882, es muy importante considerar las preguntas que la WFMS realizaba a las candidatas a misioneras, ya que denotan el interés por asegurarse

---

<sup>21</sup> Joanne E. Carlson Brown, *Jennie Fowler Willing (1834-1916): Methodist Churchwoman and Reformer*, Ph.D. diss. (Boston University, 1983).

<sup>22</sup> *The Heathen Woman's Friend*, "Western Branch 10th Annual Meetings" (julio de 1880), 19.

que las reclutadas hubieran pasado por la conversión, un llamado claro a las misiones y la experiencia con el Espíritu Santo. “La primera pregunta que se les hacía a los posibles candidatos era, ‘¿Confía estar movido interiormente por el Espíritu Santo para asumir el trabajo de una misión extranjera?’ La segunda pregunta involucraba el deseo de hacer un compromiso de por vida. La tercera y cuarta preguntas indagaban acerca de si los candidatos tenían un ‘conocimiento experimental de la salvación a través de Jesucristo el Señor’ y si eso se había manifestado en traer almas a Cristo”.<sup>23</sup>

Las mujeres metodistas norteamericanas, desde la década de 1870, se destacaron por sus esfuerzos en las misiones extranjeras, pero esta labor estuvo acompañada por un énfasis teológico y una piedad que tenía a la santidad en el centro de la experiencia. Conductas y lenguajes de abnegación, altruismo y entrega consagrada atravesaron al movimiento.

### **Las misioneras y el Colegio Americano en Rosario**

A fines de marzo de 1874, arribaron, procedentes de New York, las misioneras norteamericanas enviadas por la sociedad misionera de mujeres, en respuesta a la solicitud del pastor Wood.<sup>24</sup> La Srta. Luisa B. Denning había nacido en el condado de Knox, Ohio, en 1840. A los 14 años tuvo su experiencia de conversión y se vinculó a la Iglesia Metodista Episcopal. En la primavera de 1869, en una reunión en Bloomington, Illinois, dirigida por la líder del movimiento de santidad Phoebe Palmer y el Dr. Palmer, pasó por la experiencia de entera santificación y, a partir de ese momento, se consagró “completamente al Señor y su corazón fue lleno de luz. Entonces estuvo lista para cualquier tipo de servicio. [...] Aunque estaba muy consciente del sacrificio que traía este tipo de trabajo, se regocijó de ser considerada digna de sufrir por la causa del Señor Jesucristo”.<sup>25</sup>

La Srta. Jennie R. Chapin, por su parte, había nacido en Chicopee, Massachussets, en 1842, y a los 14 años “tuvo una firme convicción de pecado que llenó su alma de angustia y oscuridad. Entonces decidió seguir a Cristo dondequiera que El la guiara, y su paz llenó su corazón”. En 1865 ingresó en la Academia Wilbraham y se dedicó a la enseñanza. Al participar de las reuniones mensuales de la *Woman's Foreign Missionary Society*, sintió el llamado a las misiones y, luego del fallecimiento de su padre en 1873, cuando pasaba por un tiempo de depresión, recibió una palabra de Dios que la sostuvo. “Conozco tu carga hija; yo la diseñé. Suspendida en mi propia mano; No consideres su peso para tus escasas fuerzas; Pero, cuando la colocaba en tu corazón, dije: ‘Mientras se

---

<sup>23</sup> Robert, “Holiness and Missionary Vision”, 22. *The Heathen Woman's Friend*, "Annual Report" (diciembre de 1882), 136.

<sup>24</sup> *Fifty-Sixth Annual Report, Missionary Society of the Methodist Episcopal Church (1874)* (New York, Printed for the Society, 1875), 50.

<sup>25</sup> E. J. McCartney Clemens y J. F. Willing, *Rosario* (Chicago, Rand, McNally & Company, 1882), 20.

apoye en mí, esta carga será mía, no suya”, entonces, “una paz infinita llenó su alma y se sintió como si pudiera seguir al Salvador hasta el fin del mundo”.<sup>26</sup>

Ya instaladas transitoriamente en la casa del Rev. Wood en Rosario, las misioneras continuaron con el estudio del idioma, colaborando en la educación de los niños del Hogar que el pastor tenía en su casa desde 1872. Los primeros meses sirvieron para participar en la distribución de folletos y literatura evangélica, predicar, dirigir cantos en los hogares y observar el campo misionero. También pudieron conocer a las personas, sus costumbres, su forma de vida, su religiosidad y romper los prejuicios hacia el protestantismo, buscando sembrar “con el ejemplo vivo” y una actitud marcada por “la perseverancia, la paciencia y la oración”.<sup>27</sup> En cuanto al panorama educativo, las misioneras “al observar el sistema educacional de la ciudad, quedaron impresionadas por la ineficacia de las maestras a cargo de las escuelas de niñas”.<sup>28</sup> En referencia al ámbito religioso rosarino, las opiniones del Rev. Wood definían sus propios puntos de vista: “la religión en Sudamérica, aunque [era] nominalmente católica, era sin duda tan idólatra como la de India o China, y las mujeres son sus mayores devotas, aunque son las que más sufren por sus supersticiones”.<sup>29</sup> Las devociones católicas eran descalificadas de plano, pues representaban, según la historiadora del movimiento femenino, las “tinieblas del paganismo”, “formas pervertidas y corrompidas de fe” y la “ignorancia espiritual”.<sup>30</sup>

En 1882, la Srta. Chapin les informaba a las lectoras de *The Heathen Woman's Friend*, “estos países se declaran cristianos, mientras que en ellos se practica la idolatría más abominable. Sus monasterios de sacerdotes y conventos de monjas no están pensados para aumentar la pureza y la piedad”. Cuando buscaba sustanciar sus opiniones, recurría a una descripción detallada de las devociones que profesaban las “hermanas ignorantes” del contexto rosarino:

Sus procesiones callejeras con imágenes a tamaño natural de la Virgen María son pruebas humillantes del poder que aún los esclaviza. Sus llamamientos a la Virgen María como su protectora y mediadora muestran lo poco que entienden que no hay más que “un mediador entre Dios y el hombre, Cristo Jesús”. El homenaje que rinden a las imágenes en cada lugar dice, demasiado claramente para contradecirlo, que no tienen una verdadera concepción de adorar a Dios en espíritu y en verdad.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 24. En el relato se hace visible la conexión entre experiencia de santificación —habilitación del espíritu para el servicio en el campo misionero— y entera consagración hasta el sacrificio.

<sup>27</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 381.

<sup>28</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 16.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>30</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 382-383.

<sup>31</sup> *The Heathen Woman's Friend* 23, n. 10 (abril 1882), 234.

En cuanto a las influencias pedagógicas, las misioneras se inspiraban en el modelo y el plan de estudios del *Mount Holyoke Seminary* y diversas rutinas y aspectos metodológicos se transformarían en notas características del Colegio Norteamericano de Rosario.<sup>32</sup> Fundado en 1837 por Mary Lyon (1797-1849), era, por entonces, una institución pionera de la educación femenina en Estados Unidos, y, en 1889, se había erigido en uno de los *colleges* más prestigiosos del país, influenciando a otros seminarios con su pedagogía. Mary Lyon había forjado su piedad en el contexto de fervor revivalista del *Segundo Gran Avivamiento* y el espíritu de reforma,<sup>33</sup> y, en *Mount Holyoke*, procuró impulsar una institución que “con una profunda base religiosa, preparase maestras, misioneras y madres de familia”.<sup>34</sup>

La educación se hallaba atravesada por una impronta religiosa y misionera en un marco de espíritu democrático, capaz de incorporar nociones reformistas de emancipación femenina. Mary Lyon buscaba extender la educación a los sectores menos favorecidos, achicando el valor de la matrícula al mínimo, para así propiciar el acceso del mayor número posible de jóvenes de sectores excluidos. En cuanto a las prácticas de la institución, el edificio escolar estaba organizado como una vivienda, buscando fomentar un espíritu familiar entre docentes y alumnas; la jornada iniciaba a las cinco de la mañana y concluía a las nueve. El tiempo estaba organizado con horarios para clases, oración, limpieza, comidas y prácticas deportivas. En cuanto a la formación académica, se abandonó la enseñanza memorística por métodos que incorporaban la realización de composiciones, plenarios de discusiones, análisis de textos o asistencia a conferencias.<sup>35</sup>

En el Hogar, las labores de mantenimiento, limpieza, cocina, etc., eran responsabilidad de las alumnas, que se turnaban en grupos, cada mes, para realizar las diferentes tareas diarias. Otro aspecto significativo en la enseñanza, era la importancia de la educación física en la vida diaria: las alumnas daban paseos después de desayunar y realizaban ejercicios gimnásticos como parte de su plan de estudios. Se trataba de algo realmente innovador en relación a la educación femenina; de hecho, Mary Lyon fue una de las pioneras en incluir la gimnasia y los ejercicios al aire libre en el currículum educativo de las jóvenes. Luego veremos cómo algunos de estos elementos estuvieron presentes en el Colegio Norteamericano.

El inicio de la obra educativa en Rosario no estuvo exento de discusiones institucionales que definirían los límites y la cooperación de los organismos y las autoridades al interior del metodismo. Ante la solicitud del Pr. Wood, las

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 385.

<sup>33</sup> Sobre Mary Lyon: Fidelia Fisk, *Recollections of Mary Lyon, with selections from her instructions to the pupils in Mt. Holyoke Female Seminary* (Boston, American Tract Society, 1866); Elizabeth Alden Green, *Mary Lyon: Opening the Gates*, (University Press of New England, 1979).

<sup>34</sup> Carmen de Zulueta, *Misioneras, feministas, educadoras* (Madrid, Historia del Instituto Internacional, Castalia, 1984), 36.

<sup>35</sup> Amanda Poterfield, *Mary Lyon and the Mount Holyoke Missionaries*, (Nueva York, Oxford University Press, 1997).

misioneras fueron seleccionadas y sostenidas por la WFMS, pero el Consejo de la Junta de Misiones ejercía su autoridad sobre el Departamento de Misiones de las obreras en el extranjero.<sup>36</sup> La escuela y el orfanato iniciados por Thomas Wood eran de carácter mixto, y, si bien las misioneras se acoplaron en principio a trabajar con esas características, la WFMS, a través de su secretaria para América Latina, la Sra. Jennie F. Willing, dio directivas contrarias para que el proyecto tuviera como destinatario solo la educación de las niñas. El pastor Wood insistió y, luego de un extenso intercambio epistolar, sabemos —por el reporte del superintendente H. G. Jackson al obispo Foster— que el asunto se resolvió según los términos establecidos por el movimiento femenino. Así describía Jackson el desarrollo del conflicto:

En 1874 se enviaron dos misioneras. A medida que progresaban en el español, comenzaron a trabajar bajo la dirección del hermano Wood (la autoridad le había sido delegada por el Superintendente) con gran promesa de utilidad; pero en 1875 recibieron instrucciones de su Comité Ejecutivo de que el arreglo existente no era satisfactorio, y debían comenzar un trabajo por separado. El hermano Wood solicitó al Comité Ejecutivo de 1876 que "modificara esas direcciones, pero en lugar de eso, se aprobó una resolución que declaraba que la solicitud era contraria a su constitución". Las damas, por lo tanto, comenzaron en 1876, y aún continúan, una operación independiente, que consiste principalmente en una escuela diurna y escuela dominical para niñas.<sup>37</sup>

Las misioneras, después de instalarse en una casa alquilada, en setiembre de 1875, abrieron la escuela diaria con cinco alumnas, cerrando el año con una matrícula en crecimiento y la necesidad de instalaciones más grandes. En 1876, la escuela había alcanzado las 90 alumnas y en 1878 contaba con 125 alumnas, lo cual era señal de la buena receptividad y la ausencia de oposición, "ya que un espíritu liberal de tolerancia [...] se había difundido entre el pueblo".<sup>38</sup> En esto, las misioneras reconocían los esfuerzos de Domingo F. Sarmiento en favor de la educación, ya que la escuela era "la clave de la prosperidad nacional" y la herramienta que había traído la tolerancia y la "elevación intelectual", frente a la "ignorancia espiritual que caracteriza a las masas".<sup>39</sup>

Si bien en el contexto rioplatense no existían las castas como en el campo misionero de la India, la realidad era que, en Rosario, "los hijos de la clase acomodada no se mezclan con los de la clase trabajadora". Aquí los hijos de los obreros asistían a las escuelas municipales, mientras que los pudientes tenían

---

<sup>36</sup> Patricia Hill, *The World Their Household: The American Woman's Foreign Mission Movement and Cultural Transformation, (1870-1920)* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984), 48-50.

<sup>37</sup> *Fifty-Ninth Annual Report, Missionary Society of the Methodist Episcopal Church (1877)* (New York, Printed for the Society, 1878), 41.

<sup>38</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 383.

<sup>39</sup> *Idem*.

acceso a la escuela privada. En la escuela de las misioneras metodistas no se “permitía ninguna distinción” y en los pupitres del colegio protestante se “sentaban a la niña que pagaba la matrícula, estudiaba francés, inglés y música, al lado de la que era demasiado pobre para comprar los libros que necesitaba”.<sup>40</sup> La escuela metodista se distinguía porque daba cabida a la universalidad de la educación y favorecía la igualdad de oportunidades sin discriminar clases sociales.

Cabe recordar que este debate ya se había planteado en 1871, con motivo de la escuela mixta impulsada por liberales, masones y protestantes con el pastor Wood al frente del proyecto. En esa oportunidad, el diario *La Capital*, a través de su editor, Ovidio Lagos, visibilizó el problema de clases, donde los niños pobres de los sectores populares no tenían las mismas oportunidades que aquellos que asistían a escuelas particulares. El metodismo, sin embargo, fiel a la línea trazada en aquella oportunidad, continuaba pensando en una educación que facilitaba la igualdad social y daba acceso a los hijos de los trabajadores. En 1886, Frances Baker daba cuenta de que entre 250 y 300 alumnas concurrían a las aulas metodistas, pero lo más destacable era que “representaban todas las clases de la sociedad, desde el rancho hasta el palacio”.<sup>41</sup>

En 1874, Miss Chapin argumentó, ante sus hermanas misioneras en Norteamérica, cómo la educación metodista elevaba las aspiraciones de los niños, permitiéndoles imaginar horizontes de superación social para sus vidas. En *The Heathen Woman's Friend* les compartía cómo “Uno de los niños dice que va a enseñar cuando sea mayor; otro dice que va a ser predicador, y otro que va a ser gobernador de una provincia. [...] ¿Quién puede decir que sus fantasías no se harán realidad?”.<sup>42</sup> La educación como medio de ascenso social no era aceptada por todos los protestantes rosarinos. Por ejemplo, el reverendo Williams F. Coombe, de la Iglesia Anglicana St. Bartholomew's, entendía que “levantar aspiraciones de los obreros y artesanos de Rosario era una locura”, pues “era inútil tratar de cambiar a los nativos”, y además “la educación pública no servía para otro fin que reducir la cantidad de posibles sirvientes en la ciudad”.<sup>43</sup>

El crecimiento sostenido del colegio hizo que el Rev. Jackson informara al *Board* misionero: “La escuela de la *Sociedad Misionera Extranjeras de Mujeres* ha crecido tan rápidamente que las señoritas Chapin y Denning se han trasladado a barrios más grandes y más céntricos, cambio que también es favorable para su

---

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 385.

<sup>42</sup> *The Heathen Woman's Friend* (Noviembre 1874), 75.

<sup>43</sup> Mark McMeley, “Sociedad civil y los esfuerzos de los misioneros metodistas: caso Rosario en los años 1870”, I Jornadas Nacionales de Historia Social, 30, 31 de mayo y 1 de junio 2007, La Falda, Córdoba. En *Memoria Académica*: 6. En la nota 12 el autor señala las fuentes utilizadas: “Sobre la opinión de los residentes ingleses sobre la educación pública, ver Ellen Wood a *Sunday School friends*, Rosario, 12 octubre 1870, Documentos TBW, DC 516, f. 1: 231. Sobre la opinión del pastor anglicano referente a la educación y clase, ver Ellen Wood a Mrs. Lane, Rosario, 13 marzo 1875, Documentos TBW, DC 516, f. 4: 863.”

escuela dominical”.<sup>44</sup> A medida que la escuela crecía, se incrementaron las tareas de cuidado del hogar por el aumento de internas y huérfanas. Sin embargo, las misioneras no abandonaron la distribución de tratados bíblicos y lectura de la Biblia de casa en casa. Semanalmente celebraban reuniones de oración con las niñas, tenían a su cargo las clases de la escuela dominical en inglés y en castellano y realizaban tareas de costura para los huérfanos y las labores generales del hogar.

En agosto de 1880, las dos misioneras regresaron a los Estados Unidos y en su reemplazo ocupó el cargo la misionera Eliza J. McCartney Clemens. Había nacido en el condado de Trumbull, Ohio, en 1841. Su padre, el Rev. J. McCartney, era pastor de la Iglesia Presbiteriana Escocesa. Fue formada en la docencia y enseñó en escuelas del distrito. Luego de obtener el título de maestra, enseñó en el sur de Illinois. En 1863 cursó estudios teológicos en el *Lake Erie Female Seminary* de Painesville, Ohio, graduándose en 1865. En 1866 se casó con Paul. C. Clemens, para enviudar en 1871. A partir de entonces continuó en la docencia hasta ser aceptada por la WFMS y enviada a misionar en Rosario. Su conversión acaeció a los 15 años y al año siguiente comenzó a congregarse en la Iglesia Metodista Episcopal. El llamado a las misiones se desencadenó a partir de su conversión, sin embargo “No había sociedades de mujeres en ese momento, y había muy poco con qué alentar a las mujeres a hacer este tipo de trabajo; excepto que se convirtieran en esposas de misioneros”.<sup>45</sup>

La experiencia de Clemens deja en evidencia la inexistencia de sociedades misioneras que dieran espacio a la mujer, a la vez que la falta de oportunidades. En ese sentido, la creación en 1869 de la *Woman’s Union Missionary Society* abrió un nuevo camino dentro de la tarea de la iglesia para cientos de mujeres con capacitación bíblica y profesional. Hasta entonces, ninguna sociedad misionera había enviado a mujeres solas a sus misiones de ultramar. Por lo general, las sociedades contrataban al matrimonio de misioneros y se le asignaba un cargo y una labor específica a cada uno. De allí que, durante la década de 1860, llegar a ser la esposa de un misionero era algo muy codiciado por las jóvenes de las iglesias estadounidenses que deseaban servir a sus iglesias, afrontando el desafío de vivir en países remotos y exóticos. Algunos relatos de la época denotan que los misioneros eran muy requeridos para el matrimonio dentro de las iglesias, ya que había muchas mujeres dispuestas a acompañarlos en su tarea y ceder ante “*el poder persuasivo de la aventura misionera*”.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Fifty-Ninth Annual Report*, 40.

<sup>45</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 25.

<sup>46</sup> Committee on Cooperation in Latin America, *Christian work in Latin America*, (New York, The Missionary Education Movement, 1917), 113-114. A pesar de que la *Woman’s Union Missionary Society* se había creado en el marco conflictivo de la Guerra Civil en los Estados Unidos, su propuesta novedosa y el nuevo desafío que implicaba para las mujeres hizo que, entre 1868 y 1874, el interés y la tarea crecieran de modo exponencial. Asimismo, esto impulsó a que se consolidaran, en este lapso, las Juntas Femeninas de las diferentes sociedades religiosas “no como expresión sectaria o divisionista” por parte de las mujeres, sino como una manera de “lograr una mayor eficiencia en la tarea”. Committee, *Christian work...*, 114.

En el caso de E. J. McCartney Clemens, a los 30 años, con el fallecimiento de su esposo, sintió que había dejado “el propósito principal de su vida en su tumba” y “se dispuso a llenar sus años con actividades menores”, porque se consideraba “demasiado vieja” para salir al campo misionero. Sin embargo, en 1877, durante un campamento en Petoskey, Michigan, fue influenciada por la teología del Altar y, como en los casos anteriores, “se relacionó con la doctrina y la experiencia de total devoción a Dios. Entonces su coraje para el servicio revivió”.<sup>47</sup>

Además del aporte en el proyecto escolar de la misión, Clemens realizó una contribución valiosa con la publicación en 1882 de su libro *Rosario*, escrito en colaboración con Jennie Fowler Willing, quien tenía a su cargo la supervisión y el mentoreo de Clemens en su primera salida como misionera de la Iglesia Metodista Episcopal. Clemens escribió varias novelas —nunca publicadas— basadas en su conocimiento personal de los lugares recorridos, que trataban sobre personas reales y hechos históricos de Argentina, Paraguay y Uruguay. Además de *Rosario*, publicó otro libro de no-ficción titulado *La Plata Countries of South America* (1886),<sup>48</sup> donde refiere su experiencia personal del viaje de 1880. En 1883 publicó dos opúsculos para la WFMS, *The La Plata Countries of South America as a Field For Christian Missions* (66 páginas) y *The religion in South America* (18 páginas), con el fin de mostrar la realidad y las posibilidades del campo misionero y ofrecer una descripción detallada de la religiosidad en Sudamérica.

Para apoyar la labor de Clemens en Rosario, el Departamento de Mujeres de la Junta Misionera envió como refuerzo a la Srta. Julia E. Goodenough, quien había nacido en Oakland, Michigan, en 1843. Después de sus estudios en la escuela media *Flint High School*, se dedicó a la enseñanza y, una vez concluida la Guerra Civil, trabajó en el marco de la causa abolicionista entre “la gente liberada del Sur”.<sup>49</sup> La experiencia de paz con Dios acaeció en su conversión a los 16 años. En el transcurso de esa experiencia “el primer pensamiento que ingresó a su mente luego de entrar en la paz Divina fue:

Los brazos de amor que me ganaron  
abrazarían a toda la humanidad”.<sup>50</sup>

Según Fowler Witting, “Ese pareció ser el arras<sup>51</sup> del trabajo que estaba por delante”. Sin embargo, no era todo: luego de la conversión era necesario pasar por la experiencia de la “segunda bendición” para confirmar el llamado y estar capacitada para el servicio. “Más adelante cuando llegó a confiar en Cristo de manera completa, fue guiada a ofrecerse para servir en los campos misioneros extranjeros”.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid*, 26.

<sup>48</sup> E. J. McCartney Clemens, *La Plata Countries of South America* (Filadelfia, J.B. Lippincott Company, 1886). La obra posee más de quinientas páginas y está dedicada, por su autora, al pueblo norteamericano “con la esperanza de contribuir en alguna medida a un mayor conocimiento de las naciones de La Plata”.

<sup>49</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 27.

<sup>50</sup> *Idem*. “The arms of love that compass me, Would all mankind embrace”.

<sup>51</sup> La referencia es a las arras del Espíritu Santo.

<sup>52</sup> *Ibid*, 27-28.

En 1881, junto a la Srta. Goodenough, se incorporó la Sra. L. M. Turney, de Eaton Rapids, Michigan, para desempeñarse como matrona del hogar. Las matronas, reconocidas como “madres de familia”, eran las encargadas de dar los “detalles de los arreglos domésticos”<sup>53</sup>: las responsables de brindar a las internas y huérfanas el soporte, los cuidados y el asesoramiento necesario en cuanto a la alimentación, la salud, la higiene y el comportamiento en el internado. Ante la convocatoria del Departamento de Mujeres, la Sra. Turney salió con el “corazón lleno de fervor misionero”, y, además de mostrar grandes cualidades, manifestó un “gran conocimiento de las tareas de un ama de casa”, lo cual le permitía avizorar a la secretaria de la WFMS “que bajo su cuidado, las mujeres de Rosario, [tendrían] una noción de lo que es un hogar americano modelo”.<sup>54</sup>

En este sentido, debemos tomar en cuenta que las mujeres que se involucraron en el trabajo de la Misión en el Río de la Plata a partir del último tercio del siglo XIX eran hijas del “americanismo” entusiasta norteamericano de las primeras tres décadas, moldeadas en la teología y la experiencia del “Segundo Gran Despertar” (reforzado por la piedad del movimiento de santidad y el fermento del reformismo social). Desde su partida al campo, nuestras misioneras siguieron confiando en la superioridad moral de la sociedad norteamericana y estaban ávidas de entusiasmo por transmitir las experiencias espirituales y los sistemas culturales a los ignorantes de sus virtudes. Estas mujeres jóvenes no eran figuras marginales en su propio mundo social;<sup>55</sup> por el contrario, mostraron una sensibilidad peculiar a sus tendencias y fueron representativas de las creencias culturales principales.<sup>56</sup> Para comprender el compromiso de estas mujeres en la misión y la naturaleza de sus vidas durante los años que pasaron en la frontera exótica y lejana del Río de la Plata, hay que tomar en cuenta la fluida conexión que ellas tuvieron —a través de correspondencia, viajes y contacto estrecho con los residentes—, con el contexto de la sociedad estadounidense de la segunda mitad del siglo XIX.

---

<sup>53</sup> *Twentieth Annual Report of the Woman's Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church* (Boston, Mass., J.W. Hamilton, 1889), 64.

<sup>54</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 28.

<sup>55</sup> Al analizar la extracción social de los misioneros involucrados en la Iglesia Metodista Episcopal y en el Colegio Norteamericano en el periodo 1870-1890, notamos que formaban parte de la clase media de pequeños granjeros y comerciantes que, a fines de la Guerra Civil norteamericana, tenían un marcado optimismo en el progreso, el perfeccionismo de sí mismos, el esfuerzo personal, la templanza y la abstinencia sexual antes del matrimonio. Thomas Wood era hijo de un pastor itinerante metodista; su esposa, Ellen Dow, era hija de un pequeño industrial y tenía formación docente y educación musical; las misioneras Luisa B. Denning, Jennie R. Chapin, Julia E. Goodenough, E. J. McCartney Clemens, Mary E. Bowen, Elsie Wood y Mary F. Swaney, fueron, en todos los casos, nacidas en el centro o norte del país, con formación y ejercicio de la docencia; en varios casos pertenecían a familias pastorales dentro de la Iglesia Metodista Episcopal. Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 383-384. *Twenty-Second Annual Report of the Woman's Foreign Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (Boston, Mass., Heathen Woman's Friend, 1891), 124-127.

<sup>56</sup> Grimshaw, *Paths of Duty*, 1-13.

Como parte del cometido que tenían las misioneras en su labor educativa, estaba el dar instrucción acerca del manejo del hogar, la crianza de los hijos y el uso “económico” de los recursos de la casa. Así como la Sra. Turney debía dar nociones (a fin de cimentar un “hogar americano modelo”) en los inicios de la obra educativa, Ellen Wood le escribía a una de sus amigas sobre sus esfuerzos por inculcar los valores de ahorro y economía doméstica entre las feligresas y vecinas de Rosario,<sup>57</sup> difundiendo las enseñanzas del manual de Mrs. Warren, *How I Managed My House on 200 Pounds a Year* (Cómo manejo mi casa con £200 anuales).<sup>58</sup> Crear un hogar cristiano ejemplar incluía lecciones sobre cómo llevar una “Tabla de gastos”; la importancia de “madrugar” y la “puntualidad”; cómo “mantener caliente una cena”; la vigilancia sobre el “Desperdicio de pan: cómo ser caritativo con él”; aprender a diferenciar “entre ser mezquino y economizar”; nociones sobre el cuidado de “El orden de los trabajos de costura”; “El arte de vestirse con buen gusto” y también aprender a ser previsoras ante “La muerte de un esposo y un padre”, dado que el deceso implicaba que “Sus ingresos mueren con él” y entonces era necesario, con antelación, considerar “La importancia de un seguro”.<sup>59</sup>

En el relato de su tiempo en Rosario, la Sra. Eliza Clemens recordaba un día de campo con la Escuela Dominical en una quinta a tres leguas de la ciudad, que había sido “un verdadero picnic norteamericano”.<sup>60</sup> Por los jardines y en las arboledas “hubo caminatas y charlas sosegadas, hubo juegos, carreras”, pero, entre los hechos más destacables, se hallaba el momento cuando “110 paladares se deleitaron con las delicias tomadas de los libros de cocina americanos”.<sup>61</sup>

En cuanto al colegio, durante los dos años que permanecieron en Estados Unidos, L. Denning y J. Chapin gestionaron ante el *General Executive Committee* la adquisición de una propiedad acorde al proyecto, para no dar a los “enemigos jesuitas la oportunidad de declarar que la escuela era solo un experimento, meramente un asunto transitorio”.<sup>62</sup> Por entonces, las misioneras no dejaban de insistir en que “las casas alquiladas [eran] caras e insatisfactorias”,<sup>63</sup> y, a la vez, en

---

<sup>57</sup> Ellen Wood a Mrs. Krell, Rosario, 10 de Octubre de 1875, Wood Papers, DC 516, f. 5: 326. Cit. McMeley, “Sociedad civil y los esfuerzos...”, 7, nota 20.

<sup>58</sup> Elise Warren, *How I Managed My House on 200 Pounds a Year* (London, Houlston and Wright, 1866). Autora también de: *Ladies Treasury* (Tesoro de Señora) y *How I Managed My Children From Infancy to Marriage* (Como maneje a mis hijos de la infancia al matrimonio).

<sup>59</sup> *Ibid.*, 7-8.

<sup>60</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 110.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>63</sup> Baker, *Story of Woman's Foreign...*, 384. La misma secretaria de la WFMS se hacía eco del esfuerzo y el sacrificio que hacían las misioneras al tener “que realizar su trabajo en una casa mal amueblada, poco confortable por la que la sociedad ha pagado una renta enorme”. Clemens y Willing, *Rosario*, 12.

las viviendas disponibles, les “resultaba imposible realizar el trabajo del hogar de acuerdo a las nociones de limpieza y confort de los norteamericanos”.<sup>64</sup>

Las nuevas instalaciones edilicias, ubicadas en la calle Comercio 449 (hoy renombrada Laprida), se ocuparon en marzo de 1884. Constaban de una casa amplia con un terreno para la escuela y, en otro terreno lindero, se construyó el Hogar destinado a las alumnas internas y las huérfanas. Sobre la nueva casa, la Srta. Chapin se alegraba porque la ubicación se hallaba no muy lejos del centro de la ciudad y, sin embargo, estaba lo suficientemente alejada “para evitar el ruido” de una urbe que, por entonces, experimentaba un constante crecimiento.<sup>65</sup>

En 1886, la WFMS abrió una nueva escuela con una matrícula inicial de 150 alumnos, “en su mayoría de la clase más pobre de la sociedad”; y, si bien la situación de vulnerabilidad hacía difícil mantenerlas en el “camino del bien”, se destacaban por sus capacidades intelectuales.<sup>66</sup> La “segunda escuela” no disponía de una sala grande, pero era muy concurrida por niñas que “en su mayoría [eran] italianas”,<sup>67</sup> dado que el barrio albergaba inmigrantes mayoritariamente de esa nacionalidad.<sup>68</sup> Algunas de las alumnas no pagaban nada, mientras que otras “un dólar al mes”, es decir, unos 25 a 30 centavos. Los buenos hábitos de higiene no estaban demasiado extendidos y la Sra. Turney se lo recordaba a las hermanas de

---

<sup>64</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 18. Si bien las cartas, artículos o libros de las misioneras fueron escritos desde una sensibilidad que busca resaltar una épica de noble consagración y sacrificio, también nos encontramos con descripciones como la de la Sra. Denning, que nos dan una idea de las condiciones edilicias y algunos usos y costumbres de la casa rosarina en que habitaban hacia 1880.

*Imagínense a ustedes mismos en una casa de ladrillos, con pisos de ladrillo debajo de sus pies, cielos rasos de ladrillo sobre sus cabezas, vegetación creciendo en las paredes húmedas, techos, y aún sobre los tapetes sobre los que caminan — sin fuego en todo el invierno y con el termómetro por entre diez y un grado centígrado, y algunas veces con temperaturas por debajo del punto de congelación. En un día lluvioso uno tiene que ponerse un impermeable y botas de goma para ir de la sala al comedor y para cualquier habitación a la cocina. Las paredes de mi dormitorio solían estar tan mojadas como si se las hubiera sumergido en agua. La cabecera de mi cama era de hierro y yo ponía papeles para proteger al colchón del óxido. En unos pocos días los papeles habían absorbido tanta agua que se hubieran podido retorcer como trapos de piso para sacársela. Una cama como ésta era un pobre refugio para descansar luego de haber tiritado de frío todo el día. El único fuego en la casa era un fogón — una pila de ladrillos con dos o tres pequeños agujeros sobre el que se colocaba una parrilla. Allí se cocinaba todo. Podía liberar muy poco calor y la habitación en la cual estaba sólo tenía espacio para que se moviera la cocinera.”*Clemens y Willing, *Rosario*, 29-30.

<sup>65</sup> *Seventeenth Annual Report of the Woman’s Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church* (Boston, Joseph W. Hamilton, Printer, 1886), 54.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>67</sup> *Eighteenth Annual Report of the Woman’s Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church* (Boston, Mass., C.M. Barrows & Co., Printers, 1887), 57.

<sup>68</sup> *Twenty-Second Annual Report of the Woman’s Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church*, (Boston, Mass., Heathen Woman’s Friend, 1890-1891), 57. Al parecer, la segunda escuela se ubicaba en el barrio de los italianos, en la calle San Luis.

la misión en Norteamérica: “algunas vienen limpias y bien vestidas, pero la mayoría de ellas ignoran lo que significa la limpieza”.<sup>69</sup>

El colegio utilizaba una modalidad de enseñanza innovadora para el Rosario de entonces, ya que, además de las clases bilingües de costura, “labores con agujas” y diseño, se dictaban clases de cocina y economía doméstica.<sup>70</sup> Las alumnas incorporaban nociones del cultivo de hortalizas y aprendían a organizar una huerta familiar y jardinería en general. Las escuelas, en aquellos tiempos, carecían de aulas adecuadas, material didáctico, mobiliario y maestras idóneas.<sup>71</sup> El colegio, en cambio, disponía de aulas que guardaran estándares estrictos de higiene; se esmeraban en que tuvieran luz, ventilación, bancos individuales (con asientos de diferentes tamaños de acuerdo a la talla del alumnado) y una biblioteca escolar. También estaban provistas con mapas, pizarrones murales y adornos para las paredes. En las escuelas del municipio era común que las alumnas estudiaran “en una voz por arriba de un susurro” y “la maestra supervisaba la sobreabundancia de ruido con un siseo ocasional”.<sup>72</sup> De esto daba cuenta Miss Chapin en el *Annual Report* de 1886: “cuando comenzamos aquí, todas querían estudiar en voz alta, como habían hecho en otras escuelas”; sin embargo, luego de un tiempo, eran “bastante ordenadas y tranquilas”.<sup>73</sup> En la escuela de la Misión la enseñanza era racional, no mnemotécnica; apelaban al cultivo de la observación y los deberes escritos y se ponía en valor la expresión propia de las alumnas. En este sentido, las misioneras traían consigo los criterios y avances pedagógicos y didácticos de las escuelas norteamericanas, esto es: la enseñanza sobre objetos, la educación de los sentidos, el trabajo manual y las clases de pintura y dibujo. Las escuelas de la Misión daban importancia al cultivo de una cultura intelectual, moral y cuidaban el cuerpo con ejercicios físicos adecuados. En el reporte de 1888, las misioneras Chapin, Denning y Bowen informaban, de acuerdo a sus parámetros de evaluación, que las estudiantes mostraban “signos de crecimiento físico, mental y espiritual”.<sup>74</sup>

Las “devociones familiares” se desarrollaban cotidianamente por la mañana y la noche y eran una parte vital en la vida diaria de la escuela. La predicación se efectuaba durante el culto, las clases de Escuela Dominical en el “gran salón de la escuela” y los “servicios de oración” entre semana.<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> *Eighteenth Annual Report*, 57.

<sup>70</sup> *Twenty-Second Annual Report*, 57.

<sup>71</sup> Las misioneras Denning y Chapin, al observar la educación en Rosario “quedaron impresionadas por la ineficiencia de las maestras a cargo de las escuelas de niñas. La directora de la escuela municipal de niñas no tenía la capacidad para enseñar nada de mayor nivel que Las Tablas, [las tablas de las cuatro reglas fundamentales de la aritmética], aun así fue la mejor que la ciudad pudo encontrar”. Clemens y Willing, *Rosario*, 16-17.

<sup>72</sup> *Ibid.* 17.

<sup>73</sup> *Seventeenth Annual Report*, 54.

<sup>74</sup> *Nineteenth Annual Report of the Woman's Foreign Missionary Society of Methodist Episcopal Church*, (Boston, Mass., J.W. Hamilton Printer, 1888), 51.

<sup>75</sup> *Twenty-Second Annual Report*, 57.

Las alumnas mayores y más formadas instruían a las nuevas y les decían “cómo comportarse”. El canto en las aulas era novedoso y “una fuente de alegría”; además, las niñas adquirirían con facilidad “una aptitud para la música”.<sup>76</sup> Las estudiantes más avanzadas tenían la posibilidad de continuar sus estudios en una clase de Formación Docente a cargo de la Srta. Denning, que las capacitaba para luego ocupar los cargos vacantes dejados por las misioneras cuando enfermaban, se ausentaban o se abrían nuevas secciones o sedes misioneras.<sup>77</sup> En 1890, algunas alumnas formadas en el Colegio Norteamericano de Rosario se hallaban ejerciendo la docencia en “otras partes de la misión”.<sup>78</sup> Las estudiantes disfrutaban de las excursiones y los pícnicos, los conciertos y las “declamaciones”. La puntualidad en la asistencia era esmeradamente contralada, al igual que el aseo personal, el sentido de la responsabilidad y el cumplimiento “del deber”. El orden y la disciplina —como parte de los nuevos dioses de la sensibilidad civilizada— dominaban cada escena de la “gran familia” misionera.<sup>79</sup> Este concepto de “gran familia”, tan propio del modelo del *Mount Holyoke Seminary*, fue retomado en la escuela de Rosario y aparece en los *Report* insistentemente, en expresiones tales como: “Nuestra familia”, “Nuestra casa”, “tenemos una familia muy agradable y feliz”.<sup>80</sup>

### La ciudad y sus contrastes

Entre tantos libros que los viajeros y viajeras dedicaron a la Argentina durante el siglo XIX, se ubica la obra *Rosario*, editada en 1882 y escrita por Eliza Jane McCartney Clemens en coautoría con su mentora Jennie Fowler Willing, ambas misioneras de la Iglesia Metodista Episcopal. En el libro, mientras Willing realiza la introducción y el capítulo final, Clemens refiere su experiencia personal del viaje al Río de la Plata en 1880, describiendo algunos hechos puntuales del trabajo de la misión entre 1874 y 1880. En la obra, ambas mujeres presentan a sus hermanas norteamericanas las posibilidades de expansión de la acción misionera en Sudamérica. En este apartado intentaremos acercarnos a la comprensión de la ciudad indagando en las ideas e imágenes que porta y construye Clemens a su llegada.

Es interesante notar que, al comienzo de la narración, Clemens retoma —de los patrones corrientes de los relatos de viajeros— buena parte de los elementos usuales para la descripción de las ciudades. Además, incorpora conceptos de otros viajeros que la antecedieron y, en otros casos, directamente retoma “tópicos de un imaginario nacional sobre la ciudad Rosario ya existente”.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 17.

<sup>77</sup> *Twentieth Annual Report*, 64.

<sup>78</sup> *Twenty-Second Annual Report*, 57. Uno de los casos de docentes sirviendo en otro campo misionero fue el caso de la Srta. Consuelo Portea, quien ejerció la docencia primero en Montevideo (en las escuelas populares de la Misión lideradas por Cecilia Guelfi) y posteriormente en Buenos Aires (en las Escuelas Filantrópicas Argentinas de William Case Morris).

<sup>79</sup> *Eighteenth Annual Report*, 57.

<sup>80</sup> *Nineteenth Annual Report*, 51.

<sup>81</sup> Oscar R. Videla, “Representaciones de la ciudad de Rosario en los viajeros del centenario; Ideas acerca de lo propio y proyecciones de lo ajeno”, en Marta S. Bonaudo

A fines de la década de 1860, Rosario había modificado en gran medida sus características de “aldea” para consagrarse en ciudad, gracias a los rasgos de “modernidad” que comenzaban a dejarse ver. Después de Pavón (1862), la victoria mitrista no detuvo la movilidad y el empuje de la línea de comercio entre las provincias interiores y el corredor fluvial del Paraná, sino que su gravitación se reforzó por el trazado de las vías férreas que vinculaban Rosario con Córdoba. La construcción del Ferrocarril Central Argentino significó la realización de una obra de tal envergadura que resulta difícil dimensionar lo que representó para la época. Fueron 396 km de vías en una extensión de territorios carentes de población y sin “tráfico de mercaderías y pasajeros que permitieran amortizar tal inversión” en el corto plazo.<sup>82</sup> La ciudad fue adquiriendo rasgos de ambiente urbano de la mano de un crecimiento demográfico sorprendente y una vida social y cultural cada vez más cosmopolita. Fue entonces, con la llegada de viajeros y otros constructores de identidad, que se “fueron formulando la idea, casi un mito/destino —y por lo tanto inexorable— de una ciudad que debía ser: ciudad/puerto, centro comercial, puerta de entrada y difusión del progreso, futuro y paradigma de la Argentina agroexportadora”.<sup>83</sup>

Acaso ¿no es esto lo que deja ver Clemens en el comienzo de su narración? En efecto, en el relato aparecen espacios urbanos reseñados una y otra vez por los viajeros. Quizás porque esos lugares apuntan a los rasgos identitarios de la ciudad; nos referimos a la barranca, el puerto, el río, la iglesia, el mercado, el ferrocarril, el tranvía y las potencialidades comerciales. Asimismo, gran parte de las consideraciones y valoraciones vertidas años antes por William Goodfellow y Thomas B. Wood reaparecen en la mirada de la ciudad y su posición estratégica, no solo en lo comercial sino, sobre todo, como centro de irradiación misionera. Lo mismo con la literatura que circulaba entre los residentes sajones, como los libros de Mac Cann, Hinchliff, Hutchinson, Rickard, Perkins, Seymour. Las posibilidades de ciudad “moderna”, ferro-portuaria, “emporio comercial” y puerta de ingreso a las colonias agrícolas y las provincias interiores de un territorio lleno de permanentes oportunidades y desafíos.

De hecho, Clemens destaca cómo aquella población que, en 1853, solo tenía 4.000 habitantes, había alcanzado en 1880 los 30.000 y se había erigido en el centro de la pampa “más fértiles” de la nación. La ciudad, además, tenía una importancia clave, porque se había transformado en la terminal de modernos “barcos a vapor” que podían extender la navegación “muchas millas río arriba”.<sup>84</sup> Por otro lado, la cabecera rosarina, al ser la ruta más directa, concentraba gran parte del flujo de las importaciones al interior; lo cual explicaba, por una parte, la gran cantidad de “distribuidores mayoristas” en comparación con almacenes

---

(Directora), *Imaginarios y prácticas de un orden burgués, 1850-1930*, Tomo I, *Los actores, las palabras y las cosas* (Rosario, Prohistoria Ediciones, 2005), 47.

<sup>82</sup> Eduardo Hourcade, “Rosario, ciudad-puerto en el siglo XIX”, en Ricardo Falcón y Myriam Stanley, *La Historia de Rosario*; Historia y sociedad (Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2001), 277.

<sup>83</sup> Oscar R. Videla, “Rosario bajo la mirada de los viajeros de mediados del siglo XIX”, en Marta Bonaudo (Directora), *Imaginarios y prácticas de un orden burgués, 1850-1930*, Tomo II, *Instituciones, conflictos e identidades; De lo “nacional” a lo local* (Rosario, Prohistoria Ediciones, 2010), 210.

<sup>84</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 96.

locales y, por la otra, que el edificio de la Aduana fuera “una de las características principales” de la ciudad. La Aduana —proyectada en 1876 por el arquitecto sueco Enrique Aberg— constituía “una maciza construcción con bastiones y torres almenadas”.<sup>85</sup> La parte central de la ciudad, ubicada sobre la alta barranca, ofrecía al viajero “una vista imponente del puerto entero y también de algunas leguas del curso del río”. En cuanto al movimiento portuario, para 1880 se registraron “2.315 buques entrados, con 261.048 toneladas, y 2320 buques salidos, salidos con 258.169 toneladas”.<sup>86</sup> En la Aduana también era posible corroborar los precios excesivos, “la demora y el disgusto”<sup>87</sup> de los trámites desmesurados y que las importaciones de manufacturas más importantes provenían de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Al mismo tiempo, notaba que “No hay manufacturas, propiamente dichas, en la provincia”,<sup>88</sup> y a esta carencia de producción de manufacturas industriales, las misioneras la percibían como un hecho lamentable, de naciones ricas en materias primas, pero atrasadas en desarrollo industrial, científico y cultural. En otras palabras, el modelo agroexportador se reflejaba en que, del puerto de Rosario, lo que salía eran “lana, cueros, pieles y huesos de las llanuras Argentinas; las pieles de cabra de las mesetas de Bolivia y espuelas del este de Los Andes; y la plata de las minas de Bolivia y Perú”.<sup>89</sup> Para las misioneras —como veremos—, el catolicismo no solo estaba reñido con el republicanismo, la democracia, la civilización y la reforma educacional, sino que, en la base de toda rémora al progreso, la falta de industrias y el atraso generalizado se hallaban trescientos años de dominación religiosa católica romana sobre la colonia.

La construcción del ferrocarril había causado un impacto no solo en las comunicaciones y la colocación de la producción cerealera, sino también en la estructura portuaria de la ciudad, ya que los constructores desarrollaron sus propias instalaciones, evitando los pagos de los Muelles de Castellanos,<sup>90</sup> mientras que la Oficina de Aduanas tenía una “conexión natural” con la estación, permitiendo el flujo incesante de “pesados carros que llevan cajas para ser reenviadas”.<sup>91</sup>

A solo siete años de su fallecimiento, el Sr William Wheelwright, prominente masón y protestante, ya era reconocido como “El apóstol del progreso para este mundo del sur” y el Ferrocarril Central se erigía como el mejor “monumento perdurable en honor de su proyectista y constructor”,<sup>92</sup> dado que su obra caracterizaba y definía el papel civilizador de la inmigración angloamericana.<sup>93</sup> Después de todo, “un americano” había introducido la

---

<sup>85</sup> Miguel Ángel de Marco y Oscar Luis Ensink, *Historia de Rosario* (Santa Fe, Ediciones Colmegna, 1979), 212.

<sup>86</sup> *Idem.*

<sup>87</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 97.

<sup>88</sup> *Idem.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, 97-98.

<sup>90</sup> Hourcade, “Rosario, ciudad-puerto”, 278.

<sup>91</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 98.

<sup>92</sup> *Idem.*

<sup>93</sup> Juan Bautista Alberdi, *Vida de William Wheelwright* (Buenos Aires, Galápagos, 2016). En la obra de 1876, Juan B. Alberdi, hablando de la inmigración que necesitaba la Nación, decía:

“navegación de barcos de vapor” y “el primer ferrocarril” en Chile y proyectado la línea que conectaba el “Océano Pacífico con el Río Paraná”, para hacer de Rosario “la cabeza de la navegación de barcos de vapor del Atlántico”. Luego, “como todos los progresistas fue considerado alocado y visionario y su plan fue abucheado por ser absurdo e impracticable”. Sin embargo, como hijo de los pioneros del norte, “no era alguien que pudiera ser desalentado”.<sup>94</sup>

Un dato de la realidad era que los inmigrantes protestantes y residentes ingleses, en su gran mayoría, trabajaban ligados a los ferrocarriles, y el “resto [eran] empleados de otra compañía inglesa que provee gas a la ciudad”.<sup>95</sup> Rosario proyectaba “un elevador de granos que está en proceso de ser levantado en la costa del río” y que llegaría a erigirse en “el edificio más alto de la República”.<sup>96</sup> En la pujante ciudad, si bien ninguna edificación podía “compararse con la Aduana y la Estación de Tren en importancia comercial”, la Oficina de Correos las sobrepasaba a ambas “en cuanto al interés general”, con incesante movimiento y su “entrada repleta de gente tres veces por semana”, cuando llegaba el correo por vía fluvial. Las cartas también se podían despachar en las casillas postales distribuidas por las diversas seccionales, mientras que el desarrollo de los medios de transporte público (como el *tranway* a caballo) recorría “el circuito de la zona comercial de la ciudad de Norte a sur”.<sup>97</sup> Desde 1870 funcionaba “con periodicidad una línea marítima proveniente de Génova-Nápoles”<sup>98</sup>, mientras que, en 1879, las agencias se habían multiplicado ofreciendo servicios diferenciados. Algunas líneas que unían el puerto de Rosario con Europa, como la empresa *Lamport y Holt* — en la que solía viajar, años después, el superintendente Charles W. Drees<sup>99</sup>—, tenían un recorrido directo con Liverpool, Barcelona, Génova y Marsella.<sup>100</sup>

Sin embargo, toda esta demostración de la vida urbana y la ciudad comercial, moderna y progresista que alimentaba el mito, no lograba disimular el contraste con otras realidades que la misionera protestante alcanzaba a percibir. La ciudad estaba emplazada sobre la barranca, pero debajo de ella, en las “tierras bajas” de la parte central, estaban las bodegas de almacenamiento, las oficinas de compañías

---

*“Wheelwright su vida y sus obras, son la confirmación y la prueba en Sudamérica del influjo que ejercen las empresas de comunicación en los progresos sociales y políticos, y del influjo que en esas empresas tiene la inmigración de los hombres selectos que los países del norte envían a los del sud del nuevo mundo [...] Estudiar los hombres de ese molde, imitarlos, repetirlos, asemejarse a ellos, proceder como ellos, ocuparse como ellos, es el modo de introducir y aclimatar en la América del Sud la sociedad de América del Norte, es decir, la libertad y el progreso de la raza sajona [...] En esa reforma o sustitución de un tipo inferior por otro más perfeccionado de la unidad elemental de la sociedad americana, consiste y reside la verdadera, la grande y fundamental revolución social de la América del Sud”.*  
Alberdi, *Vida de William Wheelwright*, 241-242.

<sup>94</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 98-99.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>96</sup> *Idem.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>98</sup> Alicia Megías, “La formación de la ciudad”, en Agustina Prieto, *Ciudad de Rosario* (Rosario, Editorial Municipal de Rosario, 2010), 24.

<sup>99</sup> Charles W. Dress, *Cuaderno de a Bordo, SS. “Jennyson”, Lamport y Holt Line, Barcos a vapor para pasajeros, 5 agosto 1904, New York - 29 de agosto 1904, Buenos Aires.*

<sup>100</sup> De Marco y Ensink, *Historia de Rosario*, 207.

navieras y también “los tugurios, en las cuales encuentran refugio los más pobres. Estas casas suelen llenarse de agua, si no son arrastradas, cuando el río está alto”.<sup>101</sup> La referencia de lo que observaba era el barrio *del Bajo*, la zona de la ciudad donde se experimentaba la marginalidad y las fracturas sociales más significativas del capitalismo emergente. En el Rosario de 1880,

la trama de construcciones se compactaba en torno a la plaza, extendiendo sus límites, como una mancha de aceite sobre el trazado simple de una cuadrícula; los inquilinatos convivían con las casonas de la elite local, y solo había cierto quiebre social y edilicio con las tierras del Bajo, por años ocupadas por una ranchería precaria y sin regla.<sup>102</sup>

La realidad *del Bajo* delataba que existían “dos clases” entre la población nativa: la “Gente Decente”, que agrupaba a los argentinos descendientes de los conquistadores, que eran quienes conservaban las costumbres de sus antepasados castellanos; y “el peón, o clase trabajadora”, que eran los vástagos de los aborígenes que habían escapado al exterminio y fueron “reducidos a la servidumbre”.<sup>103</sup> La ciudad mostraba su aire cosmopolita al dejar ver “muchacha mezcla de sangre”, la gran afluencia inmigratoria y su “muestra de todas las nacionalidades”, pero también, de vez en cuando, “la cara de un negro”.<sup>104</sup> Los peones eran lo que los censos de entonces nombraban como “personal de fatiga” o “sin trabajo fijo”,<sup>105</sup> es decir, esa extensa franja de jornaleros que se hallaban por debajo de los vendedores ambulantes, el servicio doméstico y los obreros no calificados; esto es, quienes se paraban en las esquinas “esperando obtener un empleo”.<sup>106</sup>

Los peones eran, según Clemens, parte de una especie de “casta de sirvientes”, al igual que los niños vestidos con “prenda tosca” y descalzos que trabajaban fregando las entradas de las casas o asistiendo “a los niños más favorecidos hasta llegar a sus escuelas, llevando sus libros”. Las mujeres jóvenes se ocupaban de llevar paquetes y las “viejas sirvientas” a duras penas transportaban por la calle las cestas o pesados paquetes “sobre sus cabezas”. A pesar de los diferentes oficios o labores, la misionera alcanzaba a distinguir una marca indeleble que los definía a todos por igual: “Sus rostros tienen una expresión general de desesperanza”.<sup>107</sup>

Otros sin sustento que vivían en la indigencia practicaban la mendicidad los sábados con “licencia de la ciudad”, en lo que denominaban “Día de los

---

<sup>101</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 101.

<sup>102</sup> Ana María Rigotti, “Los procesos de conformación y expansión urbana”, en Ricardo Falcón y Myriam Stanley, *La Historia de Rosario*; Historia y sociedad (Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2001), 286-287.

<sup>103</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 106.

<sup>104</sup> *Idem*.

<sup>105</sup> Ricardo Falcón, Alicia Megías, Agustina Prieto y Beatriz Morales, “Elites y sectores populares en el periodo de la transición (Rosario, 1870-1900)”, en Adrián Ascolari (Compilador) *Historia del Sur Santafesino; La sociedad transformada (1850-1930)* (Rosario, Ediciones Platino, 1993), 79-80.

<sup>106</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 107.

<sup>107</sup> *Idem*.

mendigos”.<sup>108</sup> Allí “los ancianos, enfermos, mutilados y los niños, deambulan por las calles o se sientan en los escalones de las puertas y con sus insignias en el cuello, y miran lastimosamente a la cara de los transeúntes, o se paran ante las rejas de las ventanas o puertas y miran suplicantes”.<sup>109</sup>

Esta mirada de los contrastes y las desigualdades que dejaba ver la ciudad formaba parte de la comprensión que tenían las misioneras del periodo colonial y la sociedad jerárquica y estamental que se había establecido, a partir de la división de “castas”. En esta, a los sectores populares se les otorgaba un rol pasivo, ya que su valor radicaba, únicamente, en la “servidumbre” que podían brindar al bienestar de la “gente decente”. Para las “clases trabajadoras” no había otro futuro que el que les era impuesto desde el orden social que la Iglesia reforzaba. El catolicismo legitimaba la “esclavocracia”, formando individuos (especialmente mujeres, según Thomas Wood y Fowler Willing) incapaces de pensar un orden para su libertad. Tres siglos de influencia colonial y católica habían bastado para conformar mentalidades y ordenes que se resistían a dar paso a la nueva “civilización”. El pensamiento y las prácticas religiosas del “papismo” contribuían a sacralizar ese orden, por un lado, estableciendo una visión jerárquica de la sociedad, que admitía como normales y necesarias las desigualdades; y, por otro, las legitimaba como voluntad divina cerrando el paso a cualquier espíritu disidente y dejando como única puerta de escape el “fatalismo” y la “resignación” religiosa.

### **Templanza y corridas de toros**

Entre las costumbres sociales reprobadas por las sociedades metodistas durante el siglo XIX se hallaban los vicios, las diversiones, los juegos y los entretenimientos que tendían a desencadenar incitaciones descontroladas, bajos instintos, apetencias desmedidas de triunfos y placeres. Sin embargo, algunos de estos recibieron una particular descalificación de parte de los metodistas durante 1860-1890. Entre ellos podemos mencionar las corridas de toros, las riñas de gallos y las celebraciones del carnaval.<sup>110</sup>

En cuanto a los vicios, fueron percibidos por el metodismo como la raíz de todos los infortunios y desgracias de la humanidad. Constituían, sobre todo, hábitos o costumbres nocivas que acarreaban males deplorables en el hombre, tanto en el orden físico como moral. Por otra parte, afectaban las sociedades conformando pueblos débiles, incompetentes, pobres y sin solidez intelectual. Así, para *El Evangelista* (dirigido por el pastor Thomas Wood), “*Un pueblo vicioso e inmoral, no progresa ni es feliz*”.<sup>111</sup> En este sentido, fueron los “*adoradores de Baco*” y el consumo de alcohol los que concentraron la mayor atención de parte

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 108.

<sup>109</sup> *Ídem.*

<sup>110</sup> Norman Rubén Amestoy “Fiestas, goces y placeres en el protestantismo rioplatense, 1875-1900” en Carlos Mondragón (ed.), *Ecos del Bicentenario; El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas* (Buenos Aires, Ediciones Kairos, n.º 33, Colección FTL, 2011), 63-89.

<sup>111</sup> *El Evangelista*, 6 de marzo de 1880, (Montevideo, T. III, n.º 26), 202.

de los metodistas.<sup>112</sup> Quizás esta preeminencia entre todos los vicios se debía a que el alcoholismo era percibido como el principal enemigo con influencias nocivas, no solo por la diversidad de enfermedades que le eran atribuidas, sino también por las consecuencias sociales y laborales que traía aparejadas. En el caso de las elites dirigentes de Rosario, si bien veían en el alcoholismo un enorme “flagelo”, no procuraban

*la erradicación definitiva del ‘mal’, sino limitar sus excesos. Y este combate se hacía desde una doble óptica: por un lado, se lo veía como un factor productor de malas costumbres, de inmoralidad, de escándalos, en fin de alteración del orden; por otro lado, se lo perseguía desde un punto de vista productivista, en la medida que su abuso afectaba la reproducción de la fuerza de trabajo y la necesaria disciplina laboral.*<sup>113</sup>

Para E. Clemens, uno de los principales aportes que había realizado la Misión desde 1864 era el haber realizado “el primer esfuerzo para detener el consumo de alcohol en el continente”.<sup>114</sup> De hecho, la misionera destacaba que la Logia de los Buenos Templarios (*Good Templar's Lodge*), creada en Rosario en 1875, era el primer “refugio” para los que buscaban rescatarse de la adicción. En solo cinco años la logia había inscripto 280 miembros y hacia 1880 contaba con 91 miembros activos, además de haber incorporado un “templo juvenil” en el hábito del abstencionismo.

En cuanto al juego, la fiesta y en particular las corridas de toros y el carnaval, la sensibilidad “civilizada” —a diferencia de la sensibilidad “bárbara”— estableció una ruptura entre lo serio y lo alegre y entre el ocio y el trabajo, sin que estos opuestos pudieran, en algún momento, conciliarse.<sup>115</sup> En esta separación radicaba el carácter singular de la sensibilidad que los metodistas buscaban instaurar en las últimas cuatro décadas del siglo XIX en Rosario —y también en Buenos Aires y Montevideo—, y que estaba en relación directa con la ascesis necesaria para hacer posible el acceso a la “modernidad” que pretendían instalar junto a otros sectores de la sociedad. De hecho, algunos estudios nos recuerdan que “Uno de los terrenos donde las elites pondrán sus mayores esfuerzos ordenadores será en torno del ocio de los sectores populares”.<sup>116</sup>

El metodismo, ya en 1871, se había mostrado particularmente activo por la iniciativa de Thomas B. Wood en el establecimiento de la Sociedad Protectora de Animales de Rosario, con una postura contraria a las corridas de toros y al maltrato de los animales. En 1880, Clemens retomaba, en su libro, el pensamiento fundante en cuanto al entretenimiento y, a falta de corridas de toros en Rosario, comentaba extensamente lo que había presenciado en la Plaza de Toros en su paso por Montevideo. Allí había asistido a ver una corrida acompañada de un

---

<sup>112</sup> Solo tomando en cuenta los sueltos de redacción de *El Evangelista* durante el período 1877-1886, las informaciones referidas al tabaco fueron 5, al juego y las loterías 4 y al alcohol 37.

<sup>113</sup> Falcón, Megías, Prieto, Morales, “Elites y sectores populares”, 102.

<sup>114</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 109.

<sup>115</sup> José Pedro Barrán, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. El disciplinamiento* (Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1991), 223.

<sup>116</sup> Falcón, Megías, Prieto, Morales, “Elites y sectores populares”, 96.

hermano de la misión que “se había convertido de la barbarie de estos deportes”.<sup>117</sup> Una vez que la banda ejecutó una marcha animada, los picadores, banderilleros y toreros salieron al ruedo con toda una indumentaria “bien calculada para destacar rostros plenos de orgullo soberbio, de fuego y crueldad”. Cuando el toro se hallaba “intoxicado de frenesí”, los banderilleros bailaban “de adentro hacia afuera de la arena como espíritus malignos, vestidos con atuendos deslumbrantes y tentando a la muerte en cada movimiento”. Sin embargo, aún faltaba la parte más “emocionante”, el momento de la estocada final, cuando el toro cae y entonces “las bandas golpean con fuerza triunfante, se disparan cohetes y los espectadores se conmocionan con sus aclamaciones, como los romanos en los combates de gladiadores”.<sup>118</sup>

Frente a tantas escenas dignas de la barbarie, la misionera les recordaba a sus lectores que también, tiempo atrás, había existido una Plaza de Toros en Rosario, pero, por la influencia de los misioneros, “se promulgó una ley que prohibía el deporte”, dado que la conformación de la sociedad “para la prevención de la crueldad hacia los animales” había logrado interponer el recurso legal para el fin de estos espectáculos “bestiales”. Por otro parte, en el mismo predio de las corridas, se desarrolló, a posteriori, una “exhibición rural” durante tres jornadas. En la oportunidad, se trajo ganado seleccionado desde diversos establecimientos ganaderos de la región y la Sra. Wood “fue una de las tres damas que entregaron las tres primeras medallas que se otorgaban en la provincia por el verdadero mérito desde el punto de vista norteamericano”.<sup>119</sup> Sin embargo, Clemens advertía que, en las pujas entre las corridas de toros y una exposición rural, los sectores populares seguían prefiriendo la tauromaquia. El dictado de una ley no garantizaba un cambio repentino en las sensibilidades, sino que demandaba un largo proceso, ya que, a su entender, “Hace falta tiempo y mucha enseñanza verdadera para una transformación tan grande”.<sup>120</sup>

Al analizar los relatos de Eliza Clemens hacia la templanza y las corridas de toros, podemos inferir que el modelo que defendieron las misioneras fue la instauración de una sensibilidad superadora de la sociedad tradicional. Fue por ello que propiciaron, junto a una moralidad estricta y severa, la pureza, la honestidad, la fidelidad, la moderación y el recato; una fuerte conciencia del deber y la responsabilidad individual. Estas virtudes, unidas a la diligencia, la industriosisidad, el ahorro, el espíritu pionero y la búsqueda de superación permanente, potenciaron una notable disposición anímica a la movilidad necesaria en el nuevo orden.

### **Los horizontes de un sueño inverosímil**

En el cierre de la obra *Rosario*, Jennie Fowler Willing asumía la responsabilidad de concluir el libro ofreciendo una visión totalizadora, donde hilvanaba la percepción que las misioneras metodistas tenían del contexto y las acciones que era menester ejecutar. Hablaba como coautora del texto, pero

---

<sup>117</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 63.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>119</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>120</sup> *Idem.*

también como reformadora social y activa dirigente de la WFMS. Es decir que su mirada era la de una de las líderes prominentes del movimiento misionero.

Desde su perspectiva, la conquista de América Latina por la Corona Española no lograba disimular la intencionalidad del papado de sojuzgar al continente acrecentando el número de fieles y riquezas de la Iglesia. Estas habían contribuido a aumentar la ostentación, la mundanalidad y una ambición desmedida del clero —reflejada en la venta de indulgencias—, que habían precipitado la irrupción de la Reforma Protestante. Frente a esta dominación, era necesario que Sudamérica redescubriera el destino al que estaba llamada por Dios, dejando atrás la rémora al progreso que significaba el catolicismo romano, el cual solo procuraba enriquecerse a expensas del Estado.

La recusación sumaria del catolicismo abarcaba una crítica radical a la vida monacal, la observancia del celibato, la lealtad exigida por el pontificado romano a sus fieles, la constante vigilancia de la vida ciudadana por medio del confesionario, la incapacidad de inculcar el patriotismo y la oposición militante a la libertad de conciencia, la tolerancia religiosa y la escuela pública. La educación católica, en lugar de contribuir a la formación del ciudadano, lo adoctrinaba en “líneas de estudio que desarrollan la estética, la imaginación, lo sensual. Captando la atención hacia sus propias puerilidades, sólo puede empequeñecer el intelecto y así impedir planes a mayor plazo para el crecimiento y la cultura”.<sup>121</sup>

El catolicismo promovía el “achicamiento mental” destruyendo la iniciativa, el carácter pionero y el *self made man*. Para corroborar este aserto, bastaba prestar atención a los trescientos años de tutela espiritual sobre Sudamérica, que habían redundado en inmensos recursos naturales no desarrollados, estancamiento comercial y una inexistente intelectualidad que produjera literatura relevante en alguna rama del conocimiento. La causa radicaba en que las mentalidades se hallaban atadas por la “superstición”, lo cual le permitía, al orden clerical, apropiarse de la inteligencia de los niños “para que sólo piensen en su interés”.<sup>122</sup>

Para Fowler Willing, la aparición de una nueva vida política en América Latina, el quiebre de la dominación colonial española, el establecimiento de la “Doctrina Monroe” con su “América para los americanos”, el retroceso de la monarquía acotada al Brasil y el avance de las instituciones republicanas eran señales alentadoras, aunque los estadistas no podían perder de vista que “Las revoluciones que han hecho tanto por los estados de Sudamérica pueden convertirse en permanentes sólo por otra revolución. Esas tierras extensas y ricas deben ser liberadas del yugo del Papado”.<sup>123</sup>

Sudamérica necesitaba de la libertad de conciencia y el “pensamiento libre” que los protestantes ofrecían para desarrollar su potencial; después de todo, para que las instituciones republicanas fueran estables, debían descansar en el sentido moral de los ciudadanos y esto no era posible, a menos que la Biblia fuera “leída

---

<sup>121</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 195.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 200.

en el hogar” y, desde allí, se expandiera en el ámbito público.<sup>124</sup> Las sagradas escrituras eran “la piedra angular de la libertad” y el fundamento de “toda cultura y prosperidad”. La instrucción cristiana con la Biblia “abierta” en la lengua autóctona venía a terminar con el “despotismo de conciencia” y la hostilidad del catolicismo hacia el republicanismo.<sup>125</sup>

En la revolución moral que la región necesitaba, el Río de la Plata tenía una ubicación geopolítica privilegiada, que le abría las puertas para extender su gobierno en Sudamérica. Las posibilidades de navegación de sus ríos, la riqueza de “recursos y poder productivo”, el clima favorable, la consolidación de la República, el establecimiento de una “civilización superior y más próspera”, las “olas” inmigratorias europeas, la llegada de inversiones y capitales extranjeros y unas elites dirigentes permeadas por la ejemplaridad norteamericana permitían avizorar el fin de “la interferencia jesuítica”, el impulso de “un sistema de escuela pública”, el crecimiento de la “tolerancia religiosa” y “la evangelización de toda Sudamérica” por las sociedades protestantes.<sup>126</sup>

En este punto, Fowler Willing preveía que la lucha por la hegemonía en el campo religioso rioplatense sería entre un catolicismo fuertemente arraigado y en férrea defensa de sus posiciones coloniales y las sociedades metodistas. Estas, al provenir de los Estados Unidos, eran recibidas con “confianza y cordialidad”, ya que de allí también venían el desarrollo mecánico, “los vagones del ferrocarril” y las fuentes intelectuales en materia de leyes, formación médica y educación.<sup>127</sup> Por otro lado, la experiencia religiosa metodista, al ser una piedad fervientemente marcada por el celo, el fervor y el entusiasmo, era más apropiada a los potenciales feligreses rioplatenses. “En un futuro cercano los sacerdotes de la iglesia católica, que sólo se dirigen a los sentidos, y los ministros metodistas, que son de un temperamento vitalmente entusiasta y osados en su celo, deberán resolver quién tendrá la supremacía del Valle del Río de la Plata y de Sudamérica”.<sup>128</sup>

Los metodistas eran “personas independientes”, con una nota distintiva en su enfoque misionero: la preocupación por los sectores sociales inmersos en “la pobreza”. Esta impronta les facilitaba disputar palmo a palmo “en el mismo

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 200-202.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>128</sup> Inscripta en un marcado determinismo medioambiental, de acuerdo a Fowler Willing, diferente era el caso de los presbiterianos, “con su teología confusa, a veces difícil”, que encontraban un terreno propicio en países como Escocia, “donde la gente vive en las montañas y lucha contra tormentas, conquistando obstáculos aún desde la cuna”. Por su parte, las sociedades congregacionalistas eran pertinentes en regiones “de pensamiento independiente”, como los colonos de “la bahía de Boston”, que “difícilmente se doblegarían en un sínodo o conferencia”. Finalmente, los anglicanos tenían muy pocas chances de prosperar en el país, porque, según Fowler Willing: “El episcopalismo es atractivo para personas con tiempo libre en ciudades en las que se pone mucho énfasis en la manera de hacer las cosas, desde el número de platos con los cuales uno tiene que degustar con paciencia al cenar *a la mode*, hasta la etiqueta necesaria para ser enterrados de manera apropiada”. Clemens y Willing, *Rosario*, 203-204.

terreno que los católicos”, dado que sus “métodos entusiastas” estaban “especialmente adaptados” para trabajar en centros urbanos como Buenos Aires, Rosario y Montevideo.<sup>129</sup> Sin embargo, la óptica de Fowler Willing no era la de una construcción sectaria, sino que entendía que “la piedad evangélica libre, abierta” del metodismo bien podía trabajar en un marco de “armonía” con otros integrantes del amplio arco liberal anticatólico. Todos ellos favorecían “el republicanismo naciente en el país” y juntos podían combatir al principal polo de competición en el que se concentraban todas “las supersticiones de la edad oscura”.<sup>130</sup>

El “campo de batalla” donde se decidiría la contienda radicaba en “el hogar”, y por esto era decisivo priorizar la educación y la formación espiritual de la mujer en la permanente “pureza” y demás principios del evangelio. El hogar era “el reino de la mujer”, pero también el taller en el que se forjaba “la civilización”.<sup>131</sup> La mujer sudamericana estaba dotada de un “carácter enérgico” y un talento innato para la “alta cultura”. Ellas habían entrenado a los adalides de la “libertad política” continental. Los niños eran herederos de la condición materna y si ellas eran esclavas de las supersticiones del romanismo, sus hijos continuarían naciendo esclavizados. Los hogares se erigían en terreno misionero para la reforma de la civilización, la elevación de la “autoestima” femenil y la instrucción de madres “educadas, inteligentes y serias”.<sup>132</sup>

La educación de la mujer en el contexto rioplatense, sin embargo, planteaba un desafío nuevo para las sociedades misioneras. La impronta del catolicismo colonial había dejado una huella, por lo cual estaba mal visto que las mujeres de “buen nombre” y “decentes” circularan por las calles sin supervisión. “Una niña de doce o catorce años no puede ir y venir a la escuela sin estar acompañada por una señora, una vieja criada o alguien que la proteja del mal que asedia en las calles. Tiene que tener tutores privados, que sólo los ricos pueden permitirse”.<sup>133</sup>

La alternativa para una niña era internarse en un convento, donde recibía una instrucción superficial y acrítica, algunas nociones de música, buenos modales y “talentos insignificantes”, con la única finalidad de “hacerla atractiva” para “el mercado matrimonial”.<sup>134</sup> El sistema papal, a través de su educación, buscaba seguir “anclado en las conciencias de las mujeres”. La catarata de revoluciones independentistas en América Latina había roto la subordinación de los gobiernos a los sacerdotes, pero, mientras estos siguieran ejerciendo su autoridad espiritual sobre las mujeres, la iglesia salvaguardaba sus posiciones. “Ése es su último recurso; y mientras eso se mantenga, puede resistir cualquier tormenta de libre pensamiento o fervor evangélico”.<sup>135</sup>

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 204-205.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 206-207.

<sup>134</sup> *Idem.*

<sup>135</sup> *Ibid.*, 209.

La educación, para dar una base de sustentación segura a las sociedades, debía ser cristiana y apuntar al ennoblecimiento de la mujer para que ellas erigieran hogares puros. Esa labor, en Sudamérica, solo podía ser llevada a cabo por mujeres, ya que los misioneros no conocían a sus feligresas salvo por la asistencia a los servicios religiosos. En el caso de las más jóvenes, al no poder transitar “sin supervisión”, sus oportunidades educativas eran muy escasas y estaban obligadas a vivir “vidas limitadas e ignorantes”.<sup>136</sup> Los pastores no podían enseñarles a las mujeres en los hogares porque era percibido como una conducta escandalosa que les costaba su reputación. Lo decía *Miss Chapin* en su reporte: “este debe ser un trabajo de mujeres, por varias razones. La moral y las costumbres son tales que ningún caballero puede ir con propiedad de casa en casa entre las mujeres, especialmente las de las clases bajas”. Por otro lado, agregaba: “La pena de entrar en una iglesia protestante es la excomunión de la Iglesia Romana, por lo que no hay un gran número de personas que se arriesguen a escuchar lo que el predicador tiene para decir”.<sup>137</sup> Para sortear los obstáculos, las sociedades misioneras debían enviar mujeres que entrenaran a lectoras de la Biblia y las visitaran casa por casa, hablando a las mujeres en forma individual o grupal “acerca de la piedad práctica, enseñándoles el arte bendecido de llevar adelante su hogar y guiándolas hacia Cristo”<sup>138</sup>.

### **Reflexiones finales**

Frente a las dificultades del trabajo misionero con las mujeres de Sudamérica, era necesario ir más allá de las actividades ordinarias empleadas hasta entonces en la evangelización y hacer esfuerzos especiales para alcanzarlas. La metodología utilizada fue la misma que ya se estaba aplicando, especialmente en la India, y, al parecer de allí, Thomas B. Wood tomó el modelo aplicado en Rosario en 1872. Para los misioneros, el paganismo de la India no era muy diferente al “paganismo” católico presente en el “Indostan”<sup>139</sup> de las provincias interiores, que tenían por cabecera la ciudad de Rosario. En el proyecto del movimiento misionero femenino —y dados los recursos siempre limitados— era necesario, preferentemente, apuntar a la educación y conversión de las niñas, ya que, en su imaginario, la mujer era la reserva moral del hogar. Ella debía ser convertida y formada en los principios “puros” del evangelio sin aditamentos, pues la casa era “su reino” pero también el espacio donde forjar la “civilización”. La mujer ocupaba el centro de la misión, porque eran ellas quienes darían la instrucción moral, impartirían la disciplina y señalarían los comportamientos apropiados en los hogares que establecerían con sus esposos e hijos. Ante la

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>137</sup> *The Heathen Woman's Friend, Rosario*, 235.

<sup>138</sup> Clemens y Willing, *Rosario*, 210.

<sup>139</sup> El término Indostán se utilizaba, durante el siglo XIX, para referirse a la península del Indostán, que era el nombre que históricamente se le daba a la región que comprendía India, Pakistán, Bangladés, Sri Lanka, las Maldivas, Bután y Nepal. En los reportes del *Board* misionero comúnmente se lo utilizaba para distinguirla de las otras regiones de Asia.

imposibilidad de que los misioneros visitaran a las mujeres en sus hogares, el envío de misioneras solucionaba el problema en dos sentidos. Por una parte, las mismas misioneras podían visitar, enseñar y predicar las sagradas escrituras, discipulando a otras mujeres para desempeñar ese mismo rol; y, por el otro, las misioneras, a través de las escuelas, podían, desde la infancia, educar en el ideal de madres de familias piadosas y “puras”, maestras formadoras de aspirantes a la “alta cultura” y misioneras consagradas y pioneras. La piedad de santificación que inculcaba la “entera consagración” era un llamado a cultivar una moral individual de estricta “pureza”, “fidelidad”, “honestidad” y “ahorro”, pero también un involucramiento en causas reformistas y humanitarias como la templanza, la universalidad de la educación, la defensa de los animales, la lucha contra la pobreza y la marginalidad o la búsqueda de caminos para la igualdad de oportunidades de la mujer. Esta última fue promovida por las misioneras desde las herramientas educativas que tuvieron a su alcance, como así también desde la vertiente religiosa y moralista que representaban. A nuestro entender y como hemos intentado mostrar a lo largo de este estudio, la piedad femenina cultivada por las misioneras metodistas contribuyó, en alguna medida, a abrir nuevos horizontes de emancipación de las mujeres; no desde un feminismo radical, sino utilizando la experiencia religiosa (fuera desde su piedad como desde su vocación misionera) como un instrumento para desarrollar sus asociaciones, proyectos, financiación —en definitiva— su poder; sin superar, al menos a simple vista, los roles femeninos asignados. Si bien la maternidad piadosa continuaría siendo el modelo dominante y se les cerrarían las puertas para acceder al ministerio pastoral, las misioneras del Río de la Plata entendían que existía algo más que desarrollar competencias para tener chances en el “mercado matrimonial” y buscaron expandir las prerrogativas que ellas disfrutaban —estudiar, enseñar, predicar, misionar— y un modelo de femineidad educada, convertida y llena del espíritu a las mujeres y “hermanas ignorantes”, esclavas de las supersticiones de la “sacerdocracia”.

Eunice N. Rebolledo Fica es Doctora en Ciencias de la Educación. Proyecto de investigación: “La construcción de la ciudadanía en el discurso pedagógico del protestantismo liberal: Revista “La Reforma” (1900-1930)” Director: Dr. Juan Pablo Abratte. Directora del Equipo de Investigación proyecto SECYT (2018-2021) Historia, política y reforma educativa: aproximaciones a la historia educativa de Córdoba. Centro de Investigaciones: María Saleme de Burnichón, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina. Docente de la cátedra: Historia de la Educación Argentina. Escuela de Ciencias de la Educación. FFYH. UNC. Directora del Colegio Secundario Evangélico Haroldo Andenmatten.  
Contacto: [eunice.rebolledo@unc.edu.ar](mailto:eunice.rebolledo@unc.edu.ar)

Norman Rubén Amestoy es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Profesor de Historia en la Escuela de Misiones (EMPI). Profesor del Instituto Wesley - Universidad Centro Latinoamericano (UCEL) en Historia de los Avivamientos. Investigador de Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Miembro de la Comisión de Historia de la Fraternidad

*Teología y cultura* 25:1 (2023)

Teológica Latinoamericana (FTL). Coordinador de la sección de historia de la revista *Teología y Cultura* (Buenos Aires -Argentina).  
Contacto: [rubennamestoy1@gmail.com](mailto:rubennamestoy1@gmail.com)

Fecha de recepción: 06-01-2023

Fecha de aceptación: 05-04-2023

# La difusión del protestantismo en Entre Ríos: El caso del adventismo del séptimo día (1890-1920) Parte I

**Eric E. Richter**

(Centro Histórico Adventista, Universidad Adventista del Plata)

---

## **Resumen**

Este estudio procura analizar la manera cómo la Iglesia Adventista del Séptimo se introdujo, arraigó y expandió en Entre Ríos desde 1890, con la llegada del primer misionero adventista a la provincia, hasta 1920. Para reconstruir la historia se hace uso de los informes y cartas escritas por los primeros misioneros, así como revistas denominacionales producidas localmente y otras fuentes documentales relevantes para esta investigación. La primera parte de este artículo analiza la primera década del adventismo entrerriano. Se estudia la llegada de los primeros misioneros y el establecimiento de la Iglesia de Crespo Campo, un puesto de avanzada clave para la difusión del adventismo en Entre Ríos. La segunda parte de este artículo analizará cómo el adventismo se expandió por esta provincia desde 1901 hasta 1920. Dado que esta fue la primera provincia argentina en la que se asentó el adventismo, se espera que esta investigación pueda proporcionar las bases para establecer la historia del adventismo en Argentina.

**Palabras clave:** Historiografía adventista. Adventismo. Evangelización. Protestantismo argentino

## **Abstract**

This paper seeks to study the way in which the Seventh-day Adventist Church was introduced, rooted and expanded in Entre Ríos from 1890, with the arrival of the first Adventist missionary to the province, until 1920. In order to reconstruct the history, several sources are used, including reports and letters written by the first missionaries, denominational magazines printed locally, as well as other documentary sources relevant to this research. The first part of this article studies the first decade of Adventism in Entre Ríos. The arrival of the first missionaries and the establishment of the Church of Crespo Campo, a key outpost for the spread of Adventism in Entre Ríos, are examined. The second part of this paper will address how the Adventism expanded throughout this province from 1901 to 1920. Since this was the first Argentine province in which

Adventism was established, it is hoped that this research can provide the basis for establishing the history of Adventism in Argentina.

**Key Words:** Adventist historiography. Adventism. Evangelism. Argentinean Protestantism

---

### Introducción

El establecimiento de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en la República Argentina se llevó a cabo gradualmente a partir de la década de 1890, aunque existen algunos antecedentes importantes durante la década anterior.<sup>1</sup> Se considera que el inicio formal del establecimiento de esta denominación en suelo argentino se produjo con la llegada de Jorge Riffel a la provincia de Entre Ríos en junio de 1890, siendo este el primer misionero de sostén propio en llegar al país. Gracias al esfuerzo de este misionero, sumado a otros individuos, se logró la formación de la congregación de Crespo Campo, que se convertiría en el “puesto de avanzada” clave para el desarrollo de esta denominación y sus principales instituciones en la Argentina, como se verá con más detalle posteriormente.

El estudio historiográfico de los orígenes del adventismo tuvo sus tímidos inicios con la obra de algunos autores y ministros adventistas que procuraron reconstruir la historia principalmente con base en testimonios orales y escasas fuentes documentales. Debe notarse que su tema de estudio nunca se centró específicamente en la Argentina, sino que, aunque incluía este país, se abordaba a Sudamérica en general. Aquí deben mencionarse las obras *El movimiento adventista*, publicada en 1922 por Marcelo I. Fayard;<sup>2</sup> *Reseña de los comienzos de*

---

<sup>1</sup> Dos familias de inmigrantes franceses e italianos habían recibido literatura adventista por correo y aceptado estas creencias en la provincia de Santa Fe en la década de 1880. En la zona de Las Garzas, durante el año 1885, la familia Peverini recibió la revista *Les Signes des Temps*, publicada por la Iglesia Adventista en Suiza. Allí conformaron un pequeño núcleo de creyentes adventistas (véase Amaro N. Peverini, *Pietro Giovanni: El hombre del destino* [Edición del autor, 2012], 49-58 y Néstor Alberro, “La Iglesia de Las Garzas y otras congregaciones de la región chaqueña de Santa Fe”, en *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata, 1894-1906*, ed. por Daniel O. Plenc [Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023]: pronto a aparecer). De la misma manera, en la zona rural de Felicia, la familia Dupertuis, también en el año 1885, recibió la misma publicación adventista en idioma francés y aceptaron las enseñanzas allí expuestas. Esto dio origen a una segunda pequeña comunidad adventista en la zona (véase Juan Gabriel López y Eric E. Richter, “Historia de la iglesia de Felicia”, en *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata, 1894-1906*, ed. por Daniel O. Plenc [Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023]: pronto a aparecer). Sin embargo, debe ser tenido en cuenta que estas dos pequeñas congregaciones realizaron solo escasos contactos con las iglesias adventistas de Estados Unidos y Europa, no contaban con ministros o una organización eclesiástica definida, y su expansión misionera fue muy limitada hasta entrada la década de 1890. Por estos motivos se los considera como *antecedentes* y no como parte del *inicio formal* del adventismo en suelo argentino.

<sup>2</sup> Marcelo I. Fayard, *El movimiento adventista* (Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1922).

la obra en Sudamérica, publicada en 1940 por Edward Henry Meyers;<sup>3</sup> y *En las huellas de la Providencia*, escrito por Héctor J. Peverini y publicada en forma póstuma en 1988.<sup>4</sup> La primera obra en aproximarse al tema siguiendo estándares historiográficos fue la tesis doctoral –lamentablemente nunca publicada– del educador norteamericano Walton Brown, titulada: “A Historical Study of the Seventh Day Adventist Church in Austral South America” y defendida en 1953.<sup>5</sup> Le siguió el libro *Tierra de esperanza: El crecimiento de la Iglesia Adventista en Sudamérica*, del historiador –también norteamericano– Floyd Greenleaf, publicado en 2011.<sup>6</sup>

Como puede notarse, es evidente la falta de abordajes historiográficos acerca de la historia del origen y desarrollo de la Iglesia Adventista en Argentina por parte de autores locales. Los pocos aportes que se han llevado a cabo consisten de las biografías de algunos de los principales pioneros adventistas en Argentina, escritos por cuatro investigadores de la Universidad Adventista del Plata, publicadas en 2012;<sup>7</sup> y una breve tesis de maestría defendida en 1984, que aborda el origen del adventismo argentino hasta 1908.<sup>8</sup>

La ausencia de una obra historiográfica que recuente la historia del adventismo en Argentina, desde sus orígenes hasta la actualidad, aún persiste. Dado que su inicio formal se cuenta a partir de la llegada del primer misionero a las tierras entrerrianas en 1890, así como el posterior establecimiento de la primera iglesia adventista en la zona rural de la actual ciudad de Crespo, establecer la historia del origen del adventismo en Entre Ríos es el primer paso necesario para satisfacer esta carencia historiográfica. Por lo tanto, este es el objetivo de la presente investigación.

Para ello se procederá a investigar la manera como el adventismo llegó, se arraigó y se expandió en la provincia de Entre Ríos durante sus primeros treinta años. Es decir, contando desde la llegada del primer misionero en 1890, hasta el año 1920. Se consultarán las fuentes históricas primarias pertinentes a este tema,

---

<sup>3</sup> Edward Henry Meyers, *Reseña de los comienzos de la obra en Sudamérica* (Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1940).

<sup>4</sup> Héctor J. Peverini, *En las huellas de la providencia* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1988).

<sup>5</sup> Walton J. Brown, “A Historical Study of the Seventh Day Adventist Church in Austral South America”, 4 vols. (Tesis de doctorado, University of Southern California, 1953).

<sup>6</sup> Floyd Greenleaf, *Tierra de esperanza: El crecimiento de la Iglesia Adventista en Sudamérica* (Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2011). Esta es una adaptación y traducción del primer y tercer volumen de su obra original: *The Seventh day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, 3 vols. (Collegedale, TN: Southern Adventist University, 1985), reimpresa también en dos volúmenes por Andrews University Press en 1992.

<sup>7</sup> Daniel Oscar Plenc, Silvia Scholtus, Eugenio Di Dionisio y Sergio Becerra, *Misioneros fundacionales del adventismo sudamericano* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012).

<sup>8</sup> Heriberto Peter, “Desarrollo histórico de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Argentina hasta 1908” (Tesis de maestría, Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, 1984). El teólogo español David Pio Gullón también presentó un bosquejo general de los inicios del adventismo en Argentina en su artículo “El comienzo de la obra adventista en Argentina”, *Enfoques* 1, no. 2 (1977): 1-29.

entre las que se cuentan los informes y cartas escritas por los primeros misioneros adventistas. Éstas eran usualmente publicadas en inglés en las publicaciones denominacionales *Review and Herald* y *The Home Missionary* (posteriormente renombrada como *The Missionary Magazine*). También se tendrán en cuenta las revistas denominacionales producidas localmente, como *El Faro*, *La Carta Mensual* y la *Revista Adventista*; así como otras fuentes documentales relevantes.

Antes de proceder al tema específico de esta investigación, se realizará un breve repaso del surgimiento de la Iglesia Adventista del Séptimo Día con el objetivo de contextualizar su difusión en el suelo argentino.

### **El surgimiento de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Norteamérica**

El adventismo tiene su origen en la predicación de William Miller durante la primera mitad del siglo XIX. Este predicador laico se convenció, luego de estudiar personalmente las profecías bíblicas, que la Segunda Venida de Cristo ocurriría aproximadamente en el año 1843.<sup>9</sup> Posteriormente, algunos de sus discípulos establecieron la fecha definida del 22 de octubre de 1844, basados en su interpretación de la profecía de Daniel 8:14.<sup>10</sup> Por supuesto, en esa fecha no ocurrió el evento predicho.

Entre los chasqueados seguidores de Miller surgieron diferentes reacciones ante el incumplimiento de la profecía. Algunos asumieron que la fecha estaba equivocada y colocaron otras fechas en el futuro, mientras que otros negaron que la interpretación de la profecía bíblica fuera correcta.<sup>11</sup> Un grupo de milleritas se convenció que la fecha era correcta, pero el evento predicho no. Desarrollaron la interpretación de que Daniel 8:14 no hacía referencia a la Segunda Venida, sino que describía el paso de Jesucristo como Sumo Sacerdote del Lugar Santo al Lugar Santísimo en el Santuario Celestial con el objetivo de realizar un juicio investigativo previo a la Segunda Venida.<sup>12</sup> Debe notarse que solo un pequeño número de milleritas aceptó esta interpretación, excluyendo al propio Miller.

Este pequeño grupo de milleritas sumó también a su núcleo de doctrinas las creencias en la validez del sábado como día de reposo para los cristianos, la inmortalidad condicional del alma, la inminencia de la Segunda Venida y su auto-percepción como el remanente escogido por Dios para predicar al mundo un

---

<sup>9</sup> Miller sistematizó y publicó su interpretación profética como *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the Year 1843* (Boston: Moses A. Dow, 1841).

<sup>10</sup> Véase George R. Knight, *Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite Adventism* (Boise, ID: Pacific Press, 1993), 187-216.

<sup>11</sup> Por una revisión de las diferentes reacciones y grupos religiosos que se formaron entre los seguidores de Miller, véase George R. Knight, *William Miller and the Rise of Adventism* (Nampa, ID: Pacific Press, 2010), 184-250.

<sup>12</sup> C. Mervyn Maxwell, "The Investigative Judgment: Its Early Development", en *The Sanctuary and the Atonement, Biblical, Historical, and Theological Studies*, ed. por Arnold V. Wallenkampf y W. Richard Leshner (Washington, DC: Review and Herald, 1981), 545-581; y P. Gerard Damsteegt, "Among Sabbatarian Adventists (1845-1850)", en *Doctrine of the Sanctuary: A Historical Survey (1845-1863)*, ed. por Frank B. Holbrook, Daniel and Revelation Committee Series 5 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989), 17-56.

mensaje apocalíptico (basado en su interpretación particular de Apocalipsis 14:6-13).<sup>13</sup> Este grupo llegó a ser conocido como “adventistas sabatarios”.

Su auto-percepción como el remanente de Dios con el deber de proclamar un mensaje especial para el tiempo del fin los llevó a desarrollar una intensa actitud misionera.<sup>14</sup> En un principio las actividades de proselitismo religioso se limitaron al suelo norteamericano, pero gradualmente el desarrollo de una organización eclesiástica más definida permitió expandir las actividades misioneras. A partir de 1861 comenzaron a formarse unidades administrativas supracongregacionales denominadas *Conferences* que nucleaban a todas las iglesias adventistas de una región en particular y cuya función era coordinar y supervisar sus actividades. Poco después, en 1863, se formó la *General Conference of Seventh-day Adventists*, un nivel organizacional de administración eclesiástica por encima de las *conferences*.

En 1873, la *General Conference* votó la creación de la *General Tract and Missionary Society*, cuya función era coordinar las actividades misioneras principalmente las referidas al envío y venta de literatura evangelística.<sup>15</sup> Lentamente comenzó el envío de misioneros a otros países. En 1873 se envió el primer misionero a Europa.<sup>16</sup> En 1886 se realizó lo mismo para Oceanía.<sup>17</sup> En 1887 llegaron los primeros misioneros al continente africano<sup>18</sup> y a Asia.<sup>19</sup> Finalmente, a principios de 1890, Centroamérica fue alcanzada.<sup>20</sup> Sin embargo, para ese entonces aún no había sido posible enviar ni un solo misionero adventista al territorio sudamericano, lo cual hizo que esta región fuera conocida como “el continente descuidado”.<sup>21</sup> El año anterior, la *General Conference* había creado la

---

<sup>13</sup> Acerca del desarrollo doctrinal de la teología adventista sabataria, veáse Alberto R. Timm, “The Sanctuary and the Three Angels’ Messages 1844-1863: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines” (Tesis doctoral, Andrews University, 2002), 70-462.

<sup>14</sup> P. Gerard Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 271-291.

<sup>15</sup> Gerald Wheeler, “International Tract and Missionary Society”, *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*, disponible en <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=4AAS> (accedido el 11 de octubre de 2022).

<sup>16</sup> Jean R. Zucher, “Missionary to Europe”, en *J. N. Andrews: The Man and the Mission*, ed. por Harry Leonard (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1985), 202-224.

<sup>17</sup> Dennis Steley, “Unfinished: The Seventh-day Adventist Mission in the South Pacific, excluding Papua New Guinea, 1886-1986 (vol I and II)” (Tesis doctoral, University of Auckland, 1989), 59-60.

<sup>18</sup> Antonio Pantalone, “An Appraisal of the Development of Seventh-day Adventist Mission in South Africa: A Missiological Evaluation” (Tesis de maestría, University of Durban Westville, 1996), 47-48.

<sup>19</sup> Michael W. Campbell, “La Rue, Abram (1822-1903)”, *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*, disponible en: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=7CJP> (accedido el 11 de octubre de 2022).

<sup>20</sup> Wesley Amundsen, *The Advent Message in Inter-America* (Washington, DC: Review and Herald, 1947), 85-86.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, “Missionaries for South-America”, *Review and Herald*, 8 de Agosto de 1893, 502. Dejando en evidencia esta creencia, Frank H. Westphal, el primer ministro

*Foreign Mission Board*, con el objetivo específico de fomentar y coordinar las actividades de los misioneros en el extranjero.<sup>22</sup>

Es aquí donde la historia se vuelve curiosa. Ante la falta de penetración evangelística adventista en Sudamérica, la *Foreign Mission Board* propuso una serie de iniciativas para lograr el envío de misioneros a este lugar. Ese mismo año su comisión directiva había votado que “se le de especial atención a la preparación de obras [misioneras] para Sudamérica”.<sup>23</sup> En julio de 1890 se estableció un comité de tres personas destinado a encontrar maneras de enviar obreros a Sudamérica.<sup>24</sup> La *General Conference* también decidió que durante la segunda mitad de 1890 se reúnan ofrendas especiales en las congregaciones para financiar la obra evangelística destinada a este continente.<sup>25</sup> En septiembre se reportó que varios estudiantes de instituciones educativas adventistas tenían el deseo de ir a la Argentina como misioneros. Para ello se los alentó a aprender español y prepararse para trabajar con literatura evangelística.<sup>26</sup> En noviembre de 1890, Ole A. Olsen, por ese entonces presidente de la *General Conference*, se quejaba de que “ni siquiera tenemos un solo ministro” en Sudamérica.<sup>27</sup> Mencionó que estaba en sus planes el envío para 1891 de un obrero europeo, de nombre Albert Vuilleumier, como el “primer misionero” entre los inmigrantes que vivían en Argentina.<sup>28</sup>

Curiosamente ninguno de esos planes llegó a concretar el primer paso: el envío del primer misionero a Sudamérica. Un misionero laico de sostén propio, de nombre Jorge Riffel, se adelantó al trabajo organizacional y estableció las primeras raíces adventistas en Argentina por su propia cuenta.

### **Inicios del adventismo en Entre Ríos (1890-1894)**

Geörg Heinrich Riffel, mejor conocido simplemente por la forma latinizada de su nombre: Jorge, nació el 7 de octubre de 1850 en la ciudad de Scherbakovka, en el oblast de Saratov, Rusia.<sup>29</sup> Se casó con María Ziegler y en 1873 tuvieron a David, su único hijo. En 1876 emigraron al estado de Rio Grande do Sul, Brasil, pero, descontentos con el clima y las condiciones de trabajo, en 1880 se

---

adventista ordenado en llegar a Sudamérica, tituló sus memorias como *Pioneering in the neglected continent* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1927).

<sup>22</sup> Lester Merklin, “Seventh-day Adventist Mission in the Foreign Mission Board Era: 1889-1903”, *Journal of Adventist Mission Studies* 15, no. 2 (2019): 98-106.

<sup>23</sup> General Conference of Seventh-day Adventists, *Seventh-day Yearbook for 1890* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1890), 47.

<sup>24</sup> William C. White, “The Board of Foreign Mission”, *The Home Missionary*, agosto de 1890, 174.

<sup>25</sup> Ídem., “Our Foreign Missions – A Glance at the Year’s Work”, *The Home Missionary*, noviembre de 1890, 20.

<sup>26</sup> Ídem., “Our Foreign Publishing Work”, *Review and Herald*, 9 de septiembre de 1890, 550; “Shall We Send a Missionary to Argentina?”, *Review and Herald*, 18 de noviembre de 1890, 710.

<sup>27</sup> Ole A. Olsen, “The Necessity for Enlarged Ideas of the Word”, *The Home Missionary*, noviembre de 1891, 238.

<sup>28</sup> Ibid. Aunque este plan no pudo ser llevado a cabo, su hijo Jean Vuilleumier sí viajó a la Argentina en 1895.

<sup>29</sup> Eduardo W. Thomann, “Riffel”, *Revista Adventista*, abril de 1917, 15.

mudaron a la Argentina.<sup>30</sup> Sin embargo, las frecuentes sequías y plagas de langostas los llevaron a emigrar nuevamente, esta vez a los Estados Unidos. Se establecieron en el poblado de Tampa, en las cercanías de la ciudad de Hillsboro, estado de Kansas, a donde un hermano suyo, Friedrich Riffel, había emigrado en 1875.

A partir de 1885, un joven evangelista adventista llamado Ludwig R. Conradi llevó a cabo una serie de reuniones en las cercanías de Tampa que resultaron en la conversión de ambos hermanos y sus familias.<sup>31</sup> En 1888, el pastor Henry Schultz bautizó a Jorge y su hijo.<sup>32</sup>

Jorge Riffel parece haber aceptado las enseñanzas del adventismo con especial entusiasmo. Inmediatamente le comenzó a escribir a Reinhard Hetze, un amigo suyo –también inmigrante alemán del Volga– que estaba radicado en Entre Ríos. Por medio de correspondencia le informó que tenía la intención de regresar a la Argentina para llevarle “la verdad acerca del sábado”.<sup>33</sup>

Luego de vender sus propiedades y realizar los preparativos para el viaje, Jorge Riffel, su esposa María y su hijo David partieron hacia la Argentina. No viajaron solos, pues los acompañan Osvaldo y Eva Frick, Augusto y Cristina Yanke, así como Adán y Eva Zimmerman, junto a sus hijas Lidia y María.<sup>34</sup> Estas tres familias también pertenecían a la fe adventista y habían sido convencidas por Jorge Riffel de viajar también a la Argentina para formar una comunidad adventista en este país.<sup>35</sup>

Este grupo de misioneros adventistas de sostén propio, arribó al puerto de Buenos Aires el 29 de mayo de 1890, a bordo del barco “Schiedam”.<sup>36</sup> Jorge Riffel se adelantó al resto del grupo, que debió permanecer en Buenos Aires por un tiempo debido a ciertas dificultades con trámites migratorios. Se cree que llegó al puerto de Diamante el viernes 6 de junio de 1890, aunque la fecha exacta es motivo de debate.<sup>37</sup> En el puerto lo estaba esperando Reinhardt Hetze, que trasladó a Jorge en su carro hasta su hogar, ubicado a aproximadamente unos 15 kilómetros de distancia de la ciudad de Diamante. Al día siguiente, el sábado 7 de junio de 1890, unos sesenta vecinos y amigos de Reinhardt Hetze se reunieron en su casa para escuchar el mensaje que Jorge Riffel traía.<sup>38</sup> Este es considerada el primer culto

---

<sup>30</sup> Carlos Becker, “Riffel”, *Revista Adventista*, 21 de junio de 1937, 15.

<sup>31</sup> Sergio E. Becerra, “Geörg (Jorge) Heinrich Riffel”, en *Misioneros Fundacionales del Adventismo Sudamericano* (Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012), 19.

<sup>32</sup> Becker, “Riffel”, 15.

<sup>33</sup> Reinhardt Hetze, “Cómo empezó la obra en Entre Ríos”, *Revista Adventista*, 30 de enero de 1933, 16.

<sup>34</sup> Becerra, “Geörg (Jorge) Heinrich Riffel”, 20.

<sup>35</sup> William A. Spicer, “How the Light of the Advent Message came to South America”, *Review and Herald*, 15 de abril de 1905, 4; Fabián Claudio Flores, “Religión e Inmigración: Redes sociales y espacios religiosos: de la colonia ruso-alemana a la Villa adventista (Puiggari, Entre Ríos, 1870-1920)”, *Estudios migratorios latinoamericanos* 16, no. 49 (2001): 628.

<sup>36</sup> Tal como lo indican la base de datos migratorios del Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, disponible en <https://cemla.com/> (accedido el 12 de octubre de 2022).

<sup>37</sup> Véase Rolando G. Bernhardt Hetze, *Crespo Campo, Iglesia Madre* (Edición del autor, 2019), 42-44.

<sup>38</sup> Hetze, “Cómo empezó la obra en Entre Ríos”, 16.

evangelizador adventista llevado a cabo en suelo sudamericano. En el año 2012 se erigió un monumento que conmemora este evento, el cual es conocido como “Memorial de Barranca Blanca”.

El pequeño grupo de misioneros de sostén propio comenzó a realizar reuniones evangelísticas en la casa de Reinhardt Hetze, quien había aceptado las enseñanzas adventistas y fue bautizado por Riffel no mucho después. También realizaban visitas a vecinos, amigos y personas interesadas en escuchar las doctrinas adventistas. No siempre fueron recibidos con cordialidad, ya que en ocasiones prevalecieron el prejuicio y la intolerancia contra los “sabatistas”, un término peyorativo que comenzó a ser utilizado para identificar a este grupo de creyentes. Sin embargo, pronto tuvieron un grupo de cerca de 20 creyentes que compartían la misma fe.<sup>39</sup>

Probablemente a principios de 1892, la mayoría de las familias que integraban esta comunidad de creyentes se trasladó a la actual Aldea Jacobi, ubicada a unos 5 kilómetros de la actual ciudad de Crespo. De acuerdo a tradiciones familiares, Jorge Riffel y Reinhardt Hetze bautizaron a la mayoría de los primeros conversos adventistas pese a no ser ministros ordenados.<sup>40</sup>

Mientras este pequeño grupo de misioneros de sostén propio establecía la primera congregación adventista en Argentina, la *Foreign Mission Board* continuaba con sus planes de enviar misioneros a Sudamérica, sin estar al tanto del trabajo de Riffel y sus compañeros. El 10 de diciembre de 1891 llegaron al puerto de Montevideo tres colportores provenientes de los Estados Unidos: Elwin W. Snyder, Augusto B. Stauffer y Clair A. Nowlen.<sup>41</sup> Ellos eran jóvenes que se dedicaban a la venta de literatura religiosa y de salud casa por casa. Mediante este trabajo no solo obtenían recursos para sustentarse, sino que también buscaban despertar el interés de las personas visitadas en las doctrinas adventistas.

Estos tres jóvenes traían literatura en inglés, alemán y francés. Ninguno de ellos hablaba español pues planificaban trabajar entre la población de inmigrantes. Aunque en un principio pensaban asentarse en Montevideo como su centro de operaciones, allí encontraron pocos inmigrantes y dificultad para vender sus materiales, razón por la cual se trasladaron a Buenos Aires casi de inmediato.<sup>42</sup>

Más o menos al mismo tiempo en que estos tres colportores llegaron a Sudamérica, cartas de Riffel llegaron a los Estados Unidos contando del viaje misionero que habían realizado y de la pequeña congregación que se había establecido en Entre Ríos.<sup>43</sup> La *Foreign Mission Board* le aseguró que recibirían la visita de un colportor que hablara alemán.<sup>44</sup> De los tres colportores, solo Augusto

---

<sup>39</sup> Theodore Valentiner, “The German Work in South America”, *Review and Herald*, 5 de enero de 1892, 6.

<sup>40</sup> Véase Benjamín Riffel, *Providencias de Dios* (Coral Gables, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1983), 200; y Brown, “The Foundations of the Seventh-day Adventist Church in Austral South America, 1785-1912”, 53.

<sup>41</sup> Elwin W. Snyder, “South America”, *The Home Missionary*, febrero de 1892, 46.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Valentiner, “The German Work in South America”, 6.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Stauffer dominaba ese idioma, pues era descendiente de inmigrantes alemanes que se habían radicado en los Estados Unidos.

Luego de trabajar durante algunos meses entre inmigrantes alemanes del Volga en la provincia de Santa Fe, Stauffer se dirigió a Entre Ríos. Los creyentes de Aldea Jacobi le habían asegurado por carta que su congregación estaba dispuesta a ayudarlo a pagar sus gastos de viaje y estadía si los visitaba.<sup>45</sup> A mediados de 1892 los visitó y vendió algunos libros religiosos entre ellos.

El 8 de julio de 1892, llegó también a la Argentina el pastor adventista Lawrence C. Chadwick.<sup>46</sup> Él no venía como misionero, sino que había sido comisionado por la *Foreign Mission Board* para realizar una gira por varios países y analizar cuáles podrían ser los campos misioneros más viables. Durante dos semanas, Chadwick visitó la pequeña congregación entrerriana y dirigió cultos durante los sábados 17 y 24 de julio.<sup>47</sup> Allí afirmó que había 8 familias que guardaban el sábado y que vivían todos en una misma aldea. Después de uno de los cultos, Chadwick coordinó la elección de líderes para la congregación. Fueron escogidos dos ancianos, un tesorero y un director de Escuela Sabática (el equivalente adventista a una Escuela Dominical o Catequesis), aunque los nombres de estas personas se desconocen.<sup>48</sup> A pesar de estos nombramientos, Chadwick consideró que el grupo aun necesitaba más instrucción que la que él, por lo breve de su visita, podía llegar a proporcionarles. Por lo tanto, la congregación no fue organizada oficialmente como iglesia.<sup>49</sup> Esto no detuvo el crecimiento del grupo pues Augusto Stauffer afirmó que ya había nueve familias guardando el sábado en 1892.<sup>50</sup>

Ante la necesidad de un ministro ordenado permanente en la región, Jorge Riffel envió cartas a la Asociación General solicitando el envío de un pastor a la Argentina que hablara alemán. Este pedido fue secundado por cartas de Stauffer y el apoyo explícito de Chadwick.<sup>51</sup> Este pedido fue respondido en 1894.

### **Establecimiento de un puesto de avanzada clave: la Iglesia de Crespo Campo (1894-1901)**

Ante la evidente necesidad de un ministro ordenado en Argentina, la *Foreign Mission Board* recomendó enviar al pastor Frank H. Wesphtal a la Argentina. Él, al igual que Stauffer, también era descendiente de inmigrantes alemanes y hablaba tanto inglés como alemán. Esta recomendación fue aprobada por la *General Conference* en una reunión administrativa llevada a cabo en febrero de 1894.<sup>52</sup>

---

<sup>45</sup> *Minutes of the Foreign Mission Board Meeting*, 1 de Agosto de 1892, 9.

<sup>46</sup> Lawrence C. Chadwick, "República Argentina", *Review and Herald*, 18 de octubre de 1892, 651.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Augusto Stauffer, "Entre Rios, and Santa Fe", *The Home Missionary*, julio de 1893, 124.

<sup>51</sup> Héctor J. Peverini, "Crespo, Argentina, Church Reviews 80-Year History", *Adventist Review*, 2 de enero de 1975, 23.

<sup>52</sup> Ole A. Olsen, "The Movements of Laborers", *Review and Herald*, 12 de junio de 1894, 379; "Notes from the Field", *The Bible Echo*, 13 de Agosto de 1894, 254.

Frank H. Westphal, junto con su esposa Mary Thurston y sus hijos Helen y Charles, partieron de New York el 18 de julio de 1894, llegando un mes más tarde, el 18 de agosto, al puerto de La Plata.<sup>53</sup> Luego de acomodar a su familia en la ciudad de Buenos Aires, el domingo 26 de agosto Frank H. Westphal partió en barco con destino al puerto de Diamante.<sup>54</sup> Llegó allí el 27, pero debido a que los creyentes adventistas de Crespo no habían recibido sus cartas anunciando su venida, nadie estaba para esperarlo. Luego de dos días logró que un campesino local lo lleve a Aldea Jacobi.<sup>55</sup> Allí un jovencito de 13 años llamado Godofredo Dalinger lo guió a la casa de Jorge Riffel, donde se hospedó.<sup>56</sup>

En el momento de su llegada, la congregación de creyentes adventistas contaba con 27 miembros regulares.<sup>57</sup> Durante los siguientes días el pastor Westphal inició una serie de visitas pastorales, predicaciones y estudios bíblicas entre las familias de la zona.<sup>58</sup> De acuerdo a su testimonio, “después de dos semanas de trabajo, organizamos una iglesia de 36 miembros”.<sup>59</sup> Tradicionalmente se considera que el 9 de septiembre fue la fecha en que se organizó la iglesia de Crespo Campo.<sup>60</sup> Sin embargo, es probable que esta fecha esté equivocada.<sup>61</sup>

---

<sup>53</sup> Frank H. Westphal, “Journey to Buenos Aires, Argentine Republic”, *Review and Herald*, 16 de octubre de 1894, 645-646.

<sup>54</sup> Ídem., “Argentine Republic”, *Review and Herald*, 30 de octubre de 1894, 678.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Jorge Riffel Wiesner, “Dalinger”, *Revista Adventista*, julio de 1975, 20.

<sup>57</sup> Westphal, “Argentine Republic”, 678.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Véase Bernhardt Hetze, *Crespo Campo*, 65; Edward N. Lugenbeal, “El cincuentenario de la Iglesia de Crespo”, *Revista Adventista*, 16 de abril de 1945, 11-12; y Roberto Wearner, “Centenario de la Iglesia Adventista en la Argentina”, *Revista Adventista*, septiembre de 1994, 20-23.

<sup>61</sup> Debe notarse que no se ha preservado las actas secretariales de la Iglesia de Crespo Campo y no hay fuentes primarias que confirmen esta fecha. Frank Westphal afirma que “organizamos una iglesia al final de la segunda semana” de su llegada a Entre Ríos (Carta a Francis M. Wilcox del 24 de septiembre de 1894). Dado que los adventistas consideran que el sábado es el séptimo día de la semana y que el domingo es el primero, esto colocaría la fundación de la iglesia el sábado 8 de septiembre de 1894, y no el domingo 9. Si bien es cierto que Westphal afirma haber realizado reuniones tanto los días sábado como domingo, siempre se refiere al día sábado y no al domingo como “el fin de la semana” (o expresión similar) en su informe acerca de la fundación de la Iglesia de Crespo: “Después de dos semanas de trabajo organizamos una iglesia de 36 miembros... Dos familias bautistas comenzaron a guardar el *sábado al fin de la segunda semana* y otros cuatro comenzaron a servir a Dios... *Al final de la tercera semana* cuatro más fueron bautizados y [otras] cinco [personas] se unieron con la iglesia. La noche del último domingo, once o doce más decidieron guardar el sábado” (Westphal, “Argentine Republic”, 678; énfasis añadido). Nótese que Westphal relaciona el fin de la semana con el sábado y en las últimas oraciones diferencia al domingo del fin de la semana. Todo esto hace más probable que la fundación de la Iglesia de Crespo Campo haya sido el sábado 8 de septiembre de 1894.

Es probable que la idea de que la fundación de la iglesia fue el día 9 surgiera durante las celebraciones del 50 aniversario de la Iglesia de Crespo Campo. Como es costumbre entre los adventistas, el culto se realizó en un día sábado, más específicamente, el sábado 9 de

Al estar debidamente organizada y contar con un ministro que coordine y supervise sus acciones, la Iglesia de Crespo Campo comenzó a experimentar un rápido crecimiento. Apenas un par de meses después, la iglesia contaba ya con 47 miembros.<sup>62</sup> Para fines de 1894, Frank Westphal informó que la iglesia contaba con 51 miembros, todos ellos adultos, con un total de 80 asistentes en la Escuela Sabática.<sup>63</sup> Para ese momento se estaba pensando en dividir la congregación en dos grupos, pues los creyentes “viven en dos grupos, a unos 16 kilómetros entre sí”.<sup>64</sup> Para mediados de 1896, tanto Reinhardt Hetze como el pastor Westphal informaron que había 99 miembros<sup>65</sup> “y otros están preparándose para avanzar en el bautismo”.<sup>66</sup> Este año cerró con 107 miembros bautizados.<sup>67</sup> Cuando visitó la congregación a mediados de 1897, John McCarthy anunció que tenía 116 miembros.<sup>68</sup>

Originalmente el grupo de creyentes realizaban las reuniones religiosas en sus propias casas. Pero el creciente número de fieles hizo necesaria la construcción de un templo. En tierras de Reinhardt Hetze se levantó una pequeña capilla, donde actualmente se encuentra el Cementerio Evangélico de Aldea Jacobi.<sup>69</sup> Sus paredes eran de adobe, el techo de paja y para sentarse se contaba únicamente con tablones.<sup>70</sup> Como era costumbre entre los alemanes del Volga, este edificio funcionaba como capilla los fines de semana y como escuela los días de semana.<sup>71</sup> Se desconoce la fecha exacta de su construcción, pero es probable que fuera en la primera mitad de 1896.<sup>72</sup>

---

septiembre de 1944 (Lugenbeal, “El cincuentenario de la Iglesia de Crespo”, 11-12). Posiblemente este fue el motivo por el cual comenzó a creerse que la fundación de la iglesia fue en esta fecha. Algo que quizás confirme esta hipótesis es que el autor no ha podido encontrar ninguna referencia a la organización de la Iglesia de Crespo Campo como ocurrida el 9 de septiembre antes del año 1944.

<sup>62</sup> Reportado en la *Review and Herald*, 1 de enero de 1895, 16.

<sup>63</sup> Frank H. Westphal, “Argentina”, *Review and Herald*, 22 de enero de 1895, 54.

<sup>64</sup> Ibid. Probablemente sea una referencia al grupo que vivía en el “Campo de Racedo”.

<sup>65</sup> Ídem., “Argentina, South America”, *Review and Herald*, 1 de diciembre de 1896, 3.

<sup>66</sup> “Editorial notes”, *Review and Herald*, 10 de noviembre de 1896, 724.

<sup>67</sup> Nelson Z. Town, “Argentine General Meeting”, *Review and Herald*, 15 de diciembre de 1896, 800.

<sup>68</sup> John McCarthy, “Argentine Republic”, *Review and Herald*, 6 de julio de 1897, 426.

<sup>69</sup> Bernhardt Hetze, *Crespo Campo*, 83.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Esta unión entre la educación y la religión era común a los inmigrantes alemanes del Volga. Véase, Olga Weyne, *El último puerto: Del Rhin al Volga y del Volga al Plata* (Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella, 1987), 186-187; Alberto Sarramone, *Los abuelos alemanes del Volga* (Buenos Aires: Editorial Biblos Azul, 1997), 84-85; Silvia Ofelia Reichel, *El silencio de las campanas: Los alemanes del Volga y la educación* (Paraná: Ediciones del Clé, 2012), 23-23;

<sup>72</sup> Rolando Bernhardt Hetze asegura que “hasta ahora no se pudo precisar la fecha de su construcción. Parte de la familia Riffel opina que la fecha aproximada puede ser 1894-95. Otros opinan sugiriendo una fecha más temprana, antes del arribo de Frank Westphal, es decir 1891-92” (Bernhardt Hetze, *Crespo Campo*, 93). Sin embargo, una fecha temprana debe ser excluida, pues en su reporte de 1892, Chadwick no menciona ninguna capilla. Él afirma que los creyentes se reunían en “pequeñas casas de adobe” (Chadwick, “República Argentina”, 651). Por lo tanto, su construcción debe ser posterior a esta fecha. Westphal

Posteriormente, Valentín Weiss, que había adquirido tierras que fueron parte de los terrenos del General Jacinto Camps, donó una fracción de sus tierras para la construcción de una iglesia. Este terreno estaba a unos 6 kilómetros de Aldea Jacobi y al lado de la casa de Godofredo Schneider, donde se habían realizado reuniones religiosas en 1903 y 1904.<sup>73</sup>

La nueva capilla fue construida en 1906 con ladrillos asentados en barro y techo de chapas galvanizadas para que funcione como lugar de culto durante los sábados y como salón de clases durante la semana.<sup>74</sup> Este edificio fue utilizado hasta 1944, cuando se inauguró un nuevo templo que aún es utilizado actualmente.<sup>75</sup> El templo antiguo fue utilizado como salón de clases y para dar clases sabáticas de niños hasta su posterior transformación en un museo conmemorativo.

Además de la congregación de Aldea Jacobi, existieron otros dos núcleos de creyentes por aquel tiempo que también se consideraban parte de la Iglesia de Crespo Campo. Frank Westphal afirmó en 1897 que “como la iglesia había crecido demasiado para ser manejada por un mismo grupo de líderes, que también era neófitos, se pensó que sería mejor dividir la iglesia en tres divisiones, lo cual hicimos, estableciendo así tres grupos de líderes”.<sup>76</sup>

Aparentemente la membresía de cada uno de estos grupos era muy variable, ya que los primeros creyentes eran en su mayoría agricultores que arrendaban campos. A medida que los arriendos vencían se mudaban a otros lugares, siempre buscando el centro de reunión que les quedará más cerca

---

tampoco menciona la existencia de una capilla y da a entender que las primeras reuniones fueron en las casas de los hermanos (“Argentine Republic”, 678; “Early Incidents of the Work in South America”, *Review and Herald*, 30 de octubre de 1924, 18-19). Esto sugiere que la construcción de la capilla es posterior a la llegada de Westphal. En 1895 además afirmó que esperaba en septiembre llevar a cabo reuniones en carpa en Crespo, lo cual también podría indicar la falta de un edificio (“Uruguay”, *Review and Herald*, 8 de octubre de 1895, 652). El primer testimonio escrito de la existencia de la capilla proviene de 1899 (Anthony T. de Learsy, “Argentine”, *The Missionary Magazine*, agosto de 1899, 346). Todo esto implica que no pudo haberse construido antes de septiembre de 1895 ni después de junio de 1899. Roberto G. Wearner asegura que “la iglesia de adobe sirvió a la congregación desde 1895 hasta 1906”, con base en el testimonio de Hanna Hetze de Bernhardt, quien afirmó tener 10 años de edad cuando se construyó la capilla. Ella nació el 1 de diciembre de 1885, por lo que tendría los diez años cumplidos recién en diciembre de 1895 (Wearner, “Centenario de la Iglesia Adventista en la Argentina”, 20-23). Sin embargo, es importante tener en cuenta que la mayoría de los creyentes adventistas se dedicaban al cultivo de trigo, que suele ser sembrado en otoño o invierno, para ser cosechado a fines de noviembre y diciembre. Esto permite suponer que es probable que la capilla hubiera sido levantada en 1896, pues su construcción en diciembre de 1895 hubiera interrumpido la pesada tarea de cosechar el grano.

<sup>73</sup> Bernhardt Hetze, *Crespo Campo*, 83.

<sup>74</sup> Ana Roscher, “Escuela ‘Rivadavia’ de Crespo, E. Rios, Rep. Arg.”, *Revista Adventista*, 1 de enero de 1920, 14.

<sup>75</sup> Wearner, “Centenario de la Iglesia Adventista en la Argentina”, 20-23.

<sup>76</sup> Frank H. Westphal, “Argentine Republic”, *Review and Herald*, 12 de octubre de 1897, 650. Para 1900, se reportó en *El Faro* la existencia de cuatro congregaciones en esta zona: “Crespo [i.e. Aldea Jacobi]... Camarero, Palma [y] Racedo” (“Misión del Plata”, *El Faro*, septiembre de 1900, 12).

geográficamente. Las tres divisiones de la Iglesia de Crespo se componían por el grupo de las Aldeas Jacobi, Racedo y Moreno.<sup>77</sup> Esta última aparentemente se trasladó a la Aldea Palma poco después (o quizás era otra manera de llamar al mismo lugar). A pesar de que estos tres grupos se consideraban como parte integral de la Iglesia de Crespo, en la práctica eran tres congregaciones diferentes. Joseph W. Westphal afirma que “tres iglesias fueron formadas [a partir] de esta iglesia”, refiriéndose al núcleo original de creyentes.<sup>78</sup> Cada grupo tenía sus propios líderes y lugares de reunión. Para 1900, se informó que existían congregaciones en Aldea Jacobi, Camarero, Racedo y Palma.<sup>79</sup>

Además de Aldea Jacobi, el segundo grupo mencionado existió en las tierras que pertenecían a Eduardo Racedo, gobernador de Entre Ríos entre 1883 y 1887, y surgió probablemente a fines de 1894 o comienzos de 1895. Esta pequeña aldea, llamada “Campo Racedo” o, simplemente “Racedo” –no debe confundirse con el actual poblado homónimo–, se encontraba ubicada en las cercanías del salto Ander Egg. Varios creyentes adventistas arrendaron tierras allí y realizaron reuniones religiosas, en un principio, en sus propias casas. Posteriormente se construyó una pequeña capilla donde, además de realizarse cultos sabáticos, durante la semana se impartían clases a niños y adultos.<sup>80</sup> Probablemente en 1903, con la mudanza de los últimos miembros, este grupo dejó de existir.<sup>81</sup>

El tercer grupo se reunió en Aldea Palma, aparentemente también conocida como Palmar o La Palma, un poblado hoy desaparecido.<sup>82</sup> De acuerdo a una investigación realizada por Doane Hein, el lugar se ubicaba a unos 3 kilómetros al oeste de la actual ciudad de Camps.<sup>83</sup> De acuerdo a Anthony T. de Learsy, las reuniones aquí se celebraban en la casa de un hermano que contaba con una habitación espaciosa y también en una capilla que también servía de escuela.<sup>84</sup> Es probable que este grupo haya sido denominado en un comienzo como “Moreno”, lo cual colocaría su origen en 1897 o 1898.<sup>85</sup> Los informes de

---

<sup>77</sup> “Noticias de la tesorería de la Sociedad Argent. De Tratados, Bs. As. Del 2. Trimestre de 1900”, *La Carta Mensual*, septiembre de 1900, 2.

<sup>78</sup> “Joseph W. Westphal, “Necrología”, *Revista Adventista*, agosto de 1912, 15.

<sup>79</sup> “Iglesia y grupos”, *El Faro*, octubre de 1900, 50.

<sup>80</sup> Learsy, “Argentine”, 346; Peverini, *En las huellas de la Providencia*, 106; Elbio Pereyra, “Comienzos humildes que inspiran”, *Revista Adventista*, septiembre de 1976, 16.

<sup>81</sup> Carta de Arturo Leroy Westphal a Eugenio Di Dionisio del 5 de octubre de 1978.

<sup>82</sup> Bernhardt Hetze, *Crespo Campo*, 86-87.

<sup>83</sup> Doane Hein, *La Iglesia de Palma* (manuscrito inédito, Centro de Investigación White, s.f.).

<sup>84</sup> Learsy, “Argentine”, 346.

<sup>85</sup> Frank Westphal afirmó en 1898 que había tres grupos adventistas en Crespo: el de Aldea Jacobi, el de Aldea Camarero y el de Moreno (F. H. Westphal, “Argentine and Uruguay”, *The Missionary Magazine*, septiembre de 1898, 322). Westphal solía llamar al grupo de Campo Racedo como “Aldea Camarero” (quizás por la cercanía entre ambos lugares), así que es posible identificar este lugar. Pero, en contraste, no existen otras referencias claras del grupo de “Moreno”. En 1898, Frank Westphal afirmó que esta congregación tenía un anciano propio, dando a entender que se trataba de un grupo establecido y numeroso (Frank H. Westphal, “Acá y allá”, *La Carta Mensual*, agosto de 1898, 1-2). En el informe de la escuela sabática del cuarto trimestre de 1900 se menciona el grupo de “Moreno” con una membresía de 77 individuos (“Marcha de las Escuelas

escuela sabática entre 1905 y 1910 dan un número variable de miembros en Palma que fluctuaba entre los 30 y los 80. Poca información se posee de este grupo en los años siguientes. Reinhardt Hetze parece haberse mudado a esta zona antes de 1907, donde fue uno de sus líderes.<sup>86</sup> Es probable que la congregación de Palma dejara de existir poco después de 1912. Muchos de sus miembros se habían mudado, especialmente a las cercanías de la ciudad de Galarza.<sup>87</sup> Parece que los pocos que quedaron fueron absorbidos por la iglesia de Ramirez, ya que en los informes de escuelas sabáticas de 1911 ambos grupos son mencionados juntos.<sup>88</sup> Luego de este año, Palma no vuelve a ser mencionada en este tipo de informes.<sup>89</sup>

La división de la Iglesia de Crespo Campo en tres grupos anticipó el crecimiento misionero que tendría el adventismo en Entre Ríos. Aunque existieron actividades de proselitismo religioso en esta provincia durante este tiempo, fue a partir de 1901 que el adventismo pudo expandirse con rapidez. La veloz difusión misionera del adventismo en Entre Ríos, así como un conciso análisis de los cinco principales factores que impulsaron esta expansión, serán analizados en la siguiente parte de este artículo.

### **Conclusión preliminar**

En la primera parte de este artículo fue posible contextualizar la llegada y el arraigamiento del adventismo en Entre Ríos. Se repasó brevemente el origen de la Iglesia Adventista en la Norteamérica del siglo XIX, así como los inicios de su actividad misionera fuera de este continente. Luego se abordó la llegada de Jorge Riffel a la Argentina, convirtiéndose así en el primer misionero adventista en

---

Sabáticas desde Octubre 10 hasta diciembre 31, 1900”, *La Carta Mensual*, diciembre de 1900, 2). El tamaño del grupo es similar al dado para la congregación de Palma en informes posteriores. Debe notarse que en este informe no se menciona a Palma y, en otros informes posteriores, si se menciona este grupo, pero “Moreno” deja de aparecer. Otro punto de evidencia que favorece esta interpretación es el hecho de que el director de esta escuela sabática en 1900, Gottfried Schmieder, tuvo una hija llamada Amalia el mismo año. La crianza de su hija es reportada como ocurrida en Palma (Daniel Feder, “Necrología”, *Revista Adventista*, febrero de 1960, 15). De la misma manera, un informe de 1904 menciona que existían congregaciones en Aldea Camarero, Crespo (i.e. Aldea Jacobi) y Moreno, sin mencionar a Palma, aunque es sabido que esta última congregación ya existía (E. W. Snyder, “Conferencia General de San Gerónimo”, *Revista Adventista*, mayo de 1904, 1). Esto nuevamente sugiere que “Moreno” y “Palma” probablemente se refieren a un mismo lugar y a una misma congregación.

<sup>86</sup> Christian D. Lude, “Necrología”, *Revista Adventista*, noviembre de 1911, 15.

<sup>87</sup> Charles E. Knight, “Argentina”, *Revista Adventista*, mayo de 1910, 15; “Argentina”, *Revista Adventista*, abril de 1911, 13; “En Argentina durante la semana de oración”, *Revista Adventista*, junio de 1911, 12-13.

<sup>88</sup> Luisa Post de Everist, “Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina”, *Revista Adventista*, agosto de 1911, 15; “Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el segundo trimestre de 1911”, *Revista Adventista*, enero de 1912, 14; “Informe de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el tercer trimestre de 1911”, *Revista Adventista*, marzo de 1912, 12.

<sup>89</sup> El último informe en el que es posible encontrar una mención a la iglesia de Palma es de 1911, véase “Diezmo recibido en la tesorería durante el tercer trimestre de 1911”, *Revista Adventista*, noviembre de 1911, 13.

hacer esto. Posteriormente se examinó el origen y desarrollo de la Iglesia de Crespo Campo. Ésta no solo fue la primera iglesia adventista en ser organizada en Entre Ríos, sino también se convirtió en un puesto de avanzada clave para el desarrollo y expansión del adventismo por la provincia.

La manera cómo la Iglesia Adventista se esparció por la provincia de Entre Ríos y los factores que propiciaron esta expansión serán el objeto de estudio de la segunda parte de esta investigación.

### **Bibliografía**

- Alberro, Néstor. "La Iglesia de Las Garzas y otras congregaciones de la región chaqueña de Santa Fe". En *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata, 1894-1906*, ed. por Daniel O. Plenc. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023.
- Amundsen, Wesley. *The Advent Message in Inter-America*. Washington, DC: Review and Herald, 1947.
- Becerra, Sergio E. "Geörg (Jorge) Heinrich Riffel". En *Misioneros Fundacionales del Adventismo Sudamericano*, 17-27. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012.
- Becker, Carlos. "Riffel". *Revista Adventista*, 21 de junio de 1937, 15.
- Bernhardt Hetze, Rolando G. *Crespo Campo, Iglesia Madre*. Edición del autor, 2019.
- Brown, Walton J. "A Historical Study of the Seventh Day Adventist Church in Austral South America", 4 vols. Tesis de doctorado, University of Southern California, 1953.
- Campbell, Michael W. "La Rue, Abram (1822-1903)". *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*. Disponible en: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=7CJP> (accedido el 11 de octubre de 2022).
- Chadwick, Lawrence C. "República Argentina". *Review and Herald*, 18 de octubre de 1892, 651.
- Damsteegt, P. Gerard. "Among Sabbatarian Adventists (1845-1850)". En *Doctrine of the Sanctuary: A Historical Survey (1845-1863)*, ed. por Frank B. Holbrook, 17-56. Daniel and Revelation Committee Series 5. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.
- de Learsy, Anthony T. "Argentine". *The Missionary Magazine*, agosto de 1899, 346.
- Fayard, Marcelo I. *El movimiento adventista*. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1922.
- Feder, Daniel. "Necrología". *Revista Adventista*, febrero de 1960, 15.
- Flores, Fabián Claudio. "Religión e Inmigración: Redes sociales y espacios religiosos: de la colonia ruso-alemana a la Villa adventista (Puiggari, Entre

- Ríos, 1870-1920). *Estudios migratorios latinoamericanos* 16, no. 49 (2001): 623-640.
- General Conference of Seventh-day Adventists. *Seventh-day Yearbook for 1890*. Battle Creek, MI: Review and Herald, 1890.
- Greenleaf, Floyd. *The Seventh day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*, 3 vols. Collegedale, TN: Southern Adventist University, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Tierra de esperanza: El crecimiento de la Iglesia Adventista en Sudamérica*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2011.
- Gullón, David Pio. "El comienzo de la obra adventista en Argentina". *Enfoques* 1, no. 2 (1977): 1-29.
- Hein, Doane. *La Iglesia de Palma*. Manuscrito inédito, Centro de Investigación White, s.f.
- Hetze, Reinhardt. "Cómo empezó la obra en Entre Ríos". *Revista Adventista*, 30 de enero de 1933, 16.
- Knight, Charles E. "Argentina". *Revista Adventista*, abril de 1911, 13.
- \_\_\_\_\_. "Argentina". *Revista Adventista*, mayo de 1910, 15.
- \_\_\_\_\_. "En Argentina durante la semana de oración". *Revista Adventista*, junio de 1911, 12-13.
- Knight, George R. *Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite Adventism*. Boise, ID: Pacific Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *William Miller and the Rise of Adventism*. Nampa, ID: Pacific Press, 2010.
- López, Juan Gabriel y Eric E. Richter. "Historia de la iglesia de Felicia". En *Las primeras iglesias adventistas de la cuenca del Plata, 1894-1906*, ed. por Daniel O. Plenc. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2023.
- Lude, Christian D. "Necrología". *Revista Adventista*, noviembre de 1911, 15.
- Lugenbeal, Edward N. "El cincuentenario de la Iglesia de Crespo". *Revista Adventista*, 16 de abril de 1945, 11-12.
- Maxwell, C. Mervyn. "The Investigative Judgment: Its Early Development". En *The Sanctuary and the Atonement, Biblical, Historical, and Theological Studies*, ed. por Arnold V. Wallenkampf y W. Richard Leshner, 516-544. Washington, DC: Review and Herald, 1981.
- McCarthy, John. "Argentine Republic". *Review and Herald*, 6 de julio de 1897, 426.
- Merklin, Lester. "Seventh-day Adventist Mission in the Foreign Mission Board Era: 1889-1903". *Journal of Adventist Mission Studies* 15, no. 2 (2019): 98-106.
- Meyers, Edward Henry *Reseña de los comienzos de la obra en Sudamérica*. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1940.
- Miller, William. *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the Year 1843*. Boston: Moses A. Dow, 1841.

- Olsen, Ole A. "The Movements of Laborers". *Review and Herald*, 12 de junio de 1894, 379.
- \_\_\_\_\_. "The Necessity for Enlarged Ideas of the Word". *The Home Missionary*, noviembre de 1891, 238.
- Pantalone, Antonio. "An Appraisal of the Development of Seventh-day Adventist Mission in South Africa: A Missiological Evaluation". Tesis de maestría, University of Durban Westville, 1996.
- Pereyra, Elbio. "Comienzos humildes que inspiran". *Revista Adventista*, septiembre de 1976, 16.
- Peter, Heriberto. "Desarrollo histórico de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Argentina hasta 1908". Tesis de maestría, Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, 1984.
- Pevevini, Amaro N. *Pietro Giovanni: El hombre del destino*. Edición del autor, 2012.
- Pevevini, Héctor J. "Crespo, Argentina, Church Reviews 80-Year History". *Adventist Review*, 2 de enero de 1975, 23.
- \_\_\_\_\_. *En las huellas de la providencia*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1988.
- Plenc, Daniel Oscar, Silvia Scholtus, Eugenio Di Dionisio y Sergio Becerra. *Misioneros fundacionales del adventismo sudamericano*. Libertador San Martín, Entre Ríos: Editorial UAP, 2012.
- Post de Everist, Luisa. "Informe de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el tercer trimestre de 1911". *Revista Adventista*, marzo de 1912, 12.
- \_\_\_\_\_. "Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina". *Revista Adventista*, agosto de 1911, 15.
- \_\_\_\_\_. "Informe trimestral de las Escuelas Sabáticas de la Conferencia Argentina para el segundo trimestre de 1911". *Revista Adventista*, enero de 1912, 14.
- Reichel, Silvia Ofelia. *El silencio de las campanas: Los alemanes del Volga y la educación*. Paraná: Ediciones del Clé, 2012.
- Riffel Wiesner, Jorge. "Dalinger", *Revista Adventista*, julio de 1975, 20.
- Riffel, Benjamín. *Providencias de Dios*. Coral Gables, FL: Asociación Publicadora Interamericana, 1983.
- Roscher, Ana. "Escuela 'Rivadavia' de Crespo, E. Rios, Rep. Arg.". *Revista Adventista*, 1 de enero de 1920, 14.
- Sarramone, Alberto. *Los abuelos alemanes del Volga*. Buenos Aires: Editorial Biblos Azul, 1997.
- Snyder, Elwin W. "South America". *The Home Missionary*, febrero de 1892, 46.
- \_\_\_\_\_. "Conferencia General de San Gerónimo". *Revista Adventista*, mayo de 1904, 1.

- Spicer, William A. "How the Light of the Advent Message came to South America". *Review and Herald*, 15 de abril de 1905, 4.
- Stauffer, Augusto. "Entre Rios, and Santa Fe". *The Home Missionary*, julio de 1893, 124.
- Steley, Dennis. "Unfinished: The Seventh-day Adventist Mission in the South Pacific, excluding Papua New Guinea, 1886-1986 (vol I and II)". Tesis doctoral, University of Auckland, 1989.
- Thomann, Eduardo W. "Riffel". *Revista Adventista*, abril de 1917, 15.
- Timm, Alberto R. "The Sanctuary and the Three Angels' Messages 1844-1863: Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrines" Tesis doctoral, Andrews University, 2002.
- Town, Nelson Z. "Argentine General Meeting". *Review and Herald*, 15 de diciembre de 1896, 800.
- Valentiner, Theodore. "The German Work in South America". *Review and Herald*, 5 de enero de 1892, 6.
- Wearner, Roberto. "Centenario de la Iglesia Adventista en la Argentina". *Revista Adventista*, septiembre de 1994, 20-23.
- Westphal, Arturo Leroy. Carta a Eugenio Di Dionisio del 5 de octubre de 1978.
- Westphal, Frank H. Carta a Francis M. Wilcox del 24 de septiembre de 1894.
- \_\_\_\_\_. "Acá y allá". *La Carta Mensual*, agosto de 1898, 1-2.
- \_\_\_\_\_. "Argentina, South America", *Review and Herald*, 1 de diciembre de 1896, 3.
- \_\_\_\_\_. "Argentina". *Review and Herald*, 22 de enero de 1895, 54.
- \_\_\_\_\_. "Argentine and Uruguay". *The Missionary Magazine*, septiembre de 1898, 322.
- \_\_\_\_\_. "Argentine Republic", *Review and Herald*, 30 de octubre de 1894, 678.
- \_\_\_\_\_. "Argentine Republic". *Review and Herald*, 12 de octubre de 1897, 650.
- \_\_\_\_\_. "Early Incidents of the Work in South America". *Review and Herald*, 30 de octubre de 1924, 18-19.
- \_\_\_\_\_. "Journey to Buenos Aires, Argentine Republic". *Review and Herald*, 16 de octubre de 1894, 645-646.
- \_\_\_\_\_. "Uruguay". *Review and Herald*, 8 de octubre de 1895, 652.
- \_\_\_\_\_. *Pioneering in the neglected continent*. Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1927.
- Westphal, Joseph H. "Necrología". *Revista Adventista*, agosto de 1912, 15.
- Weyne, Olga. *El último puerto: Del Rhin al Volga y del Volga al Plata*. Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella, 1987.
- Wheeler, Gerald. "International Tract and Missionary Society". *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*. Disponible en

<https://encyclopedia.adventist.org/article?id=4AAS> (accedido el 11 de octubre de 2022).

White, William C. "Our Foreign Missions – A Glance at the Year's Work". *The Home Missionary*, noviembre de 1890, 20.

\_\_\_\_\_. "Our Foreign Publishing Work". *Review and Herald*, 9 de septiembre de 1890, 550.

\_\_\_\_\_. "Shall We Send a Missionary to Argentina?". *Review and Herald*, 18 de noviembre de 1890, 710.

\_\_\_\_\_. "The Board of Foreign Mission". *The Home Missionary*, agosto de 1890, 174.

Zucher, Jean R. "Missionary to Europe", En *J. N. Andrews: The Man and the Mission*, ed. por Harry Leonard, 202-224. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1985.

Eric E. Richter posee una Licenciatura en Teología por la Universidad Adventista del Plata (2021) y cursa una Maestría en Historia por la Universidad Nacional Tres de Febrero. Se desempeñó como coordinador e investigador en el Centro Histórico Adventista de la Universidad Adventista del Plata. Actualmente trabaja como editor de la Asociación Casa Editora Sudamericana. Es autor de más de una docena de artículos académicos y se especializa en historia adventista y estudios del Nuevo Testamento.

e-mail es [eric.richter@editorialaces.com](mailto:eric.richter@editorialaces.com)

Fecha de recepción: 25-10-2022

Fecha de aceptación: 05-01-2023

# Voces desde América Latina en el Concilio Misionero Internacional de Jerusalén de 1928. Las intervenciones de Samuel Guy Inman y John A. Mackay

**Tomás Gutiérrez Sánchez**  
(Universidad César Vallejo)

---

## **Resumen**

El presente ensayo aborda el tema de la presencia de los misioneros protestantes, vinculados a diferentes entidades religiosas, que se encontraban laborando en América Latina durante el desarrollo del Congreso Misionero de Jerusalén en 1928. La participación de John A. Mackay y Samuel Guy Inman, como expositores en dicho cónclave, permitió un cambio en la perspectiva misionera establecida en la Conferencia Misionera de Edimburgo de 1910, en la que América Latina no constituía un campo de misión para las distintas sociedades misioneras protestantes, que ya se encontraban trabajando.

Para observar este cambio de paradigma, se hará un análisis de las conferencias dictadas por ambos misioneros, las discusiones que generaron sus ponencias y el informe acerca de la labor que realizaban las sociedades misionera en América Latina. Esto permitió que las distintas sociedades misioneras orienten su mirada hacia América Latina con el objetivo de establecer iglesias, seminarios, escuelas, orfanatos, clínicas y otras instituciones a fin de que el cristianismo protestante se logre asentar en estas tierras.

**Palabras clave:** Samuel Guy Inman. John A. Mackay. Misión. Jerusalén. 1928

## **Abstract**

The present essay addresses the topic of the presence of Protestant missionaries, affiliated with different religious entities, who were working in Latin America during the development of the Jerusalem Missionary Conference in 1928. The participation of John A. Mackay and Samuel Guy Inman, as speakers at this gathering, allowed for a change in the missionary perspective established at the Edinburgh Missionary Conference of 1910, in which Latin America was not seen as a mission field for the various Protestant missionary societies that were already working there.

To observe this paradigm shift, an analysis will be made of the conferences given by both missionaries, the discussions generated by their presentations, and the report about the work being carried out by missionary societies in Latin America. This allowed the various missionary societies to turn their attention towards Latin America with the aim of establishing churches, seminaries, schools, orphanages, clinics, and other institutions in order to help Protestant Christianity take root in these lands.

**Key Words: Samuel Guy Inman. John A. Mackay. Mission. Jerusalem. 1928**

---

La llegada de las distintas sociedades misioneras a América Latina se debe a la coyuntura que vivió el continente después de las gestas de la independencia y el rompimiento con el Antiguo Régimen que implantó el Imperio Español desde el siglo XVI y que tuvo una duración de más de tres siglos. Durante ese tiempo la cultura ibérica y el catolicismo romano se asentaron en todo el continente y el proceso de evangelización por parte de la Iglesia Católica se realizó abiertamente y con todo el apoyo de la corona española.<sup>1</sup>

La cruz y la espada fueron los símbolos de la llamada “conquista”, que no solamente fue el sojuzgar a los imperios que se encontraban en nuestra América sino también lograr la “conquista espiritual”. La llegada de las distintas Órdenes Religiosas, así como la implantación del Santo Oficio de la Inquisición tanto en Lima, como en México y luego en Cartagena de Indias, fue el mecanismo más claro y preciso para controlar las buenas costumbres, la ética de sus sacerdotes y rechazar cualquier intento de presencia de otros grupos religiosos, a los que tituló herejías, siendo el luteranismo perseguido y prohibido en toda América Latina.

El nacimiento de las nuevas repúblicas (1810-1824), trajo consigo la apertura para la llegada de otros grupos religiosos no católicos, pese a que la Constitución de Cádiz de 1812, manifestaba al catolicismo romano como la religión oficial en el continente. Sin embargo, el deseo de contar con una Constitución propia en cada país permitió el debate sobre la tolerancia religiosa y la libertad de cultos. Si bien algunos países lograron en sus congresos permitir la llegada de inmigrantes, sobre todo de países protestantes, bajo leyes de tolerancia religiosa, no sería sino hasta las primeras décadas del siglo XX, que se lograría la plena libertad de cultos en todo el continente.

La llegada del célebre colportor y pedagogo bautista James Thomson (1788-1854), más conocido como Diego Thomson para los latinoamericanos, a Buenos Aires en 1818, marca el inicio de la presencia de las distintas sociedades misioneras anglosajonas que se inicia con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y más adelante la Sociedad Bíblica Americana.

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en la Comisión sobre Misión Mundial y Evangelismo del Consejo Mundial de Iglesias a propósito del Centenario de la revista *International Review of Missions* (IMC), 2021.

La apertura de la tolerancia religiosa fue la base para que los países del sur del continente recibieran en su seno a los distintos inmigrantes que llegaron de países protestantes con sus familias, posesiones, cultura y su propio credo protestante. A mediados del siglo XIX, países como Brasil, Argentina, Uruguay y Chile acogieron a los que se les denominó protestantismo de inmigración. Por otro lado, el espíritu misionero que marco Guillermo Carey en 1792 y su presencia en la India fue el empuje para la creación de distintas Sociedades Misioneras, con una perspectiva denominacional y también interdenominacional.

Por otro lado, la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo de 1910 (Edimburgo 1910) reunió a las principales sociedades misioneras y denominaciones que tenían obra de misión en todos los países del orbe para que juntos vean la mejor forma de evangelización a los pueblos “no conquistados”.

En Edimburgo 1910 hubo mucho debate sobre la evangelización, la unidad y cooperación de las distintas sociedades misioneras que trabajaban con fuerza tanto en Asia, como en África y Medio Oriente, los informes fueron de gran desafío para las próximas décadas de trabajo misionero, lamentablemente América Latina no fue considerada como campo de misión.

Esta premisa de no considerar a América Latina dentro de los planes misioneros de Edimburgo 1910 trajo consigo una serie de rechazos sobre todo por las denominaciones y misiones que ya estaban presentes en el subcontinente. Por esta razón en 1913 se crea en New York el Comité de Cooperación para América Latina (CCLA), cuyo propósito consistía en reunir a las fuerzas misioneras de Estados Unidos y Canadá para un trabajo conjunto en América Latina.

Las recomendaciones de Edimburgo 1910 dejaron de lado el apoyo masivo económico y financiero a las misiones en América Latina, pasaron 18 años para que nuevamente se reunieran a fin de evaluar las perspectivas misionera que se estaban realizando a nivel mundial, por esta razón se convocó la asamblea del denominado Conferencia Misionera Internacional en la ciudad de Jerusalén en 1928, siendo la primera conferencia misionera que se realizó desde la formación del Consejo Misionero Internacional, que fue a su vez fruto de Edimburgo 1910 (Nelson 1989).

Entre los principales temas que se vieron en Jerusalén 1928 fueron: la urbanización e industrialización en Asia, África y Medio Oriente; los problemas rurales, las relaciones raciales, la guerra, la labor médica, la educación religiosa, la relación entre iglesias antiguas y nuevas.

Por otro lado, el secularismo era uno de los problemas que se manifestaban en Jerusalén 1928, por esta razón uno de sus invitados a desarrollar y discutir esos temas fue el teólogo reformado suizo, Emil Brunner (1889-1966). También se debe de destacar que algunas misiones que se encontraban en Jerusalén 1928 manifestaban su temor con respecto al Evangelio Social, como nos afirma J. Norman:

*Algunos, especialmente los representantes europeos, expresaron el tema que esta agenda significará el triunfo del Evangelio Social y que pudiera conducir a componendas sincretistas (Norman 1989, p. 606)*

Esta premisa es básica si se toma en cuenta los discursos con respecto a la promulgación del Evangelio que se encuentra en volumen I de la Conferencia, es más los editores manifestarían lo siguiente:

*Este volumen contiene tanto el relato de la discusión en la reunión de Jerusalén del Consejo Misionero Internacional sobre el mensaje cristiano como su relación con los sistemas no cristianos de pensamiento y vida, y el material en el que se basó esa discusión. Los artículos preliminares fueron escritos por hombres ampliamente conocidos por su erudición y experiencia en la relación del cristianismo con las varias religiones no cristianas y al sistema de pensamiento y vida que ha sido designado civilización secular. (Jerusalén 1928, vol. I, p. v).*

Bajo esta perspectiva se cuenta con la presencia de John. A. Mackay y Samuel Guy Inman que se concentraría en dialogar sobre la centralidad de Cristo, dialogando con las diferentes religiones y filosofías imperantes en Asia. Con respecto a ello el editor del volumen de estas conferencias mencionaría lo siguiente:

*El espíritu de la investigación a la que se dirigieron estos escritores se puede discernir en dos párrafos de la declaración precedida de sus artículos. La misión de la Iglesia cristiana en el mundo se mantiene o cae con la convicción de que la revelación de Dios en Cristo es algo único, que posee un valor supremo y proporcionar una respuesta real y satisfactoria al problema del significado y propósito de la vida y una respuesta completa a las necesidades de los hombres en todas partes. (IMC, 1928, vol. I. p. v).*

Con estas palabras se mantendría el equilibrio con respecto a la predicación y acción del Evangelio tratando de mantener esta unidad en las diferentes misiones en el mundo.

Veamos a continuación algunos pasos previos que se dieron en América Latina para llegar a Jerusalén 1928 y que permitieron manifestar un mensaje claro, de acción y de esperanza para que el Comité Internacional Misionero evalúe la posibilidad de apoyar las labores de las distintas sociedades misioneras en Latinoamérica.

## **I. Los Congresos Evangélicos en América Latina antes del Concilio Misionero Internacional de Jerusalén 1928**

### **I.1. El Congreso de obra cristiana en Panamá 1916**

Como he mencionado en párrafos anteriores, las misiones que trabajaban en el continente promovieron en 1913 una conferencia en Nueva York y organizaron el Comité de Cooperación para América Latina (CCLA), siendo el reverendo Samuel

Guy Inman (1877-1965) su secretario ejecutivo. Se fijó la ciudad de Panamá para la realización de este magno evento, del 10 al 20 de febrero de 1916.

Los temas tratados en el Congreso de obra cristiana en Panamá fueron los siguientes: mensaje y método, educación, trabajo femenino, la Iglesia en el terreno misionero, estudio del campo y su ocupación, literatura, bases y operaciones de las Iglesias madres, cooperación y unión.

Los asistentes, en su mayoría, fueron agencias misioneras y personal que trabajaba en América Latina; el idioma oficial fue el inglés. Robert E. Speer (1867-1947)<sup>2</sup> presidió el congreso que impulsó el recientemente creado Comité de Cooperación para América Latina, por influencia de la Iglesia Católica Romana, el evento no se hizo en la ciudad de Panamá, sino en la zona del canal de Panamá, específicamente, en el Hotel Tívoli.

Los miembros del congreso estaban divididos en cinco categorías: oficiales y miembros de las juntas misioneras, *leaders* latinoamericanos, laicos evangélicos, angloamericanos y europeos, y ciudadanos de las repúblicas latinoamericanas que simpatizaban con el trabajo misionero.

Entre los principales líderes que participaron podemos mencionar a los norteamericanos J. R. Mott; R. E. Speer; E. E. Olcott; Henry Churchill King, rector de la Universidad de Oberlin; Harlan P. Beach, profesor de la Universidad de Yale; C. Paul, de Indianápolis; John R. Pepper; C. E. Welch; James H. Causey; William E. Sweet, del alto comercio; Fleming H. Revell, editor de fama universal, y otros. Entre los europeos, figuraba *miss* Ruth Rouse, con un gran trabajo para la juventud académica en las grandes universidades europeas. Entre los latinoamericanos sobresalían el profesor Eduardo Monteverde, de la Universidad de Montevideo, que acababa de tomar parte en el Congreso Científico Panamericano de Washington por invitación del Gobierno de los Estados Unidos; y el juez Emilio del Toro, de la Suprema Corte de Puerto Rico. Entre los visitantes destacaban su excelencia el ministro de Relaciones Exteriores de Panamá, Ernesto Lefevre; su excelencia el ministro de Instrucción Pública, G. Andreve; el rector del Instituto Nacional de la República, Edwin G. Dexter; W. Spencer, encargado de negocios de los Estados Unidos en Panamá, y el coronel Jay J. Morrow, gobernador interino del Canal (Braga, 1917).

Entre los acuerdos más destacados del Congreso de Panamá, puede mencionarse la definición del *cristianismo social* tal y como se presenta a continuación:

*El objeto de la enseñanza evangélica es no solamente conseguir una salvación personal, sino también una manifestación de patriotismo, de amor al prójimo, de deseo de emplear todo y cualquier esfuerzo personal y*

---

<sup>2</sup> Robert Elliott Speer (1867-1947) fue un prominente líder evangélico, que nació en Huntingdon en el estado de Pennsylvania de los Estados Unidos. En 1889, se graduó en Teología en la Universidad de Princeton. Durante los años de 1891 a 1937, fue secretario de la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia presbiteriana de los Estados Unidos. Asistió a la Conferencia Misionera de Edimburgo en 1910, y abogó por la obra misionera en los países de América Latina. En 1913, organiza el Comité de Cooperación en América Latina y fue uno de los principales oradores en el Congreso de Panamá en 1916.

*movimientos combinados que tiendan a purificar del fraude la vida política, de crueldad la vida industrial, de deshonestidad la vida comercial, de vicios y depravación en todas las relaciones sociales (Braga, 1917, p. 75).*

En esta definición se puede observar que no solo el mensaje de las misiones evangélicas se concentraba en la salvación personal del individuo, sino también en el cambio de la sociedad: purificar el fraude que se encuentra en la vida política, la crueldad o explotación en la vida industrial y la deshonestidad en la vida comercial. En efecto, el evangelio no solo estaba llamado a cambiar al propio hombre, sino también a toda la sociedad.

La postura del congreso también manifestada en esta declaración la perspectiva de misión respecto a la sociedad latinoamericana. La expresión *movimientos combinados* se refiere a los nacientes movimientos sociales en América Latina. Sin embargo, estos movimientos combinados fueron formas de acercamiento real y definido a la política panamericanista por parte de los Estados Unidos. A partir de Panamá, se trataría de buscar las buenas relaciones entre los Estados Unidos y América Latina. A continuación, se puede observar la relación existente con la Unión Panamericana:

*Para esto, la Comisión organizadora se puso al habla con la Unión Panamericana de Washington, con los diplomáticos latinoamericanos allí acreditados, y recibió el apoyo moral del entonces secretario de Estado del Gobierno Norteamericano W. J. Bryan, del señor John Barret, director de la Unión Panamericana, y de varios ministros plenipotenciarios de gobiernos latinoamericanos (Braga, 1917, p. 83).*

Podemos apreciar la relación entre la Unión Panamericana y las misiones evangélicas que trabajaban en América Latina, sobre todo en el *apoyo moral* del propio Gobierno norteamericano y del director de la Unión Panamericana<sup>3</sup>.

También se aprecia la fuerte presencia del gobierno norteamericano en este congreso, sobre todo porque el proyecto misionero evangélico podría crear la fuerza religiosa en el continente y *superar* el legado histórico de más de cuatrocientos años de presencia del cristianismo católico en estas tierras<sup>4</sup>.

Una de las relaciones que establece el congreso es la siguiente:

*Entre las instituciones que están directa o indirectamente en vía de cooperación con el panamericanismo evangélico, figuran la Unión*

---

<sup>3</sup>El título del libro de Erasmo Braga sobre el Congreso de Panamá es *Panamericanismo, aspecto religioso*. La visión del líder evangélico brasileño era que el movimiento evangélico en el continente era el aspecto religioso de la política panamericanista en América Latina. Por ello, los líderes latinoamericanos consideraban que la presencia del movimiento protestante en América Latina era el brazo derecho del imperialismo norteamericano.

<sup>4</sup>El proyecto panamericanista puede encontrar su fuerza religiosa en el protestantismo. Ver Webster Browning, *El alma americana*, tesis doctoral de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1919. Browning pone en evidencia las relaciones entre América del Norte y América Latina en las ciencias, arte, literatura, etc.

*Panamericana, la Asociación de Conciliación Internacional, la Academia Americana de Ciencias Políticas y Sociales [...] (Braga, 1917, p. 164).*

El Congreso de Panamá inicia la tarea de pensar en conjunto acerca de la misión de la Iglesia evangélica. Pese a ser un congreso netamente dirigido por las misiones extranjeras, estableció una propuesta religiosa, social y política y, sobre todo, definió su proyecto como el “panamericanismo evangélico”, el cual se fundamenta en los siguientes principios:

*a) El principio del valor individual [...]; b) el principio de la solidaridad cooperativa de que el individuo tiene el valor que trasciende al mundo y no puede ser avalado como unidad solitaria, y c) el [...] principio cristiano que se aplica a la reorganización de la sociedad moderna es el espiritual (Braga, 1917, p. 106).*

El valor individual es una herencia directa del protestantismo, luego de haberse superado el medioevo junto con sus mediaciones. Se abre un nuevo camino a la salvación personal, donde cada individuo puede llegar a Dios solo a través de su fe y su decisión propia. La naturaleza de la Reforma, impulsada por Martín Lutero, intenta entender que cada persona, después del proceso de fe, se convierte en un sacerdote capaz de ingresar a la presencia divina sin mediaciones ni intervenciones, solo de manera individual.

La salvación personal lleva al cristiano a ser parte de una comunidad de fieles que manifiestan una fe, un bautismo y un cuerpo doctrinal. Esta comunidad llamada “Iglesia local” es capaz de formar una comunidad de bienes, tal como lo apreciamos en la iglesia primitiva (Hechos 2,41-47). Sin embargo, el cristiano no solo pertenece a la comunidad de bienes, sino también es parte de la sociedad civil donde ejerce su ciudadanía bajo los preceptos de las enseñanzas bíblicas, donde tiene como fin supremo ser portavoz del mensaje *crístocéntrico* y de ser luz y sal de este mundo, y donde las enseñanzas del Reino de Dios se hacen realidad a través de la búsqueda de justicia, paz y bienestar.

Para los participantes del Congreso de Panamá la presencia evangélica en América Latina marca el inicio de una nueva etapa en las misiones, sobre todo por la búsqueda de unidad y cooperación, así como los nuevos enfoques de hacer misión, en especial en la labor social y de incidencia en los distintos países latinoamericanos, esto lo podemos apreciar en la lucha por la libertad de cultos, la construcción de los cementerios laicos, el matrimonio civil, la creación de clínicas, así como escuelas y el apoyo a los movimientos sociales.

## **1.2. El Congreso de obra cristina en Sud-América, Montevideo 1925**

El Comité de Cooperación para América Latina (CCLA), bajo la secretaría general de Samuel Inman, convocó la realización de dos conferencias evangélicas. Una se llevó a cabo en América del Sur, en la ciudad de Montevideo, en 1925; y la otra, en La Habana en 1929, para los países de México, América Central y el Caribe.

Luego de nueve años, la configuración mundial y la realidad latinoamericana eran distintas. En América Latina, la revolución bolchevique (1917) creó una atmósfera política diferente a la fuerza del movimiento obrero. Así, las luchas por sus

reivindicaciones sociales generaron el apoyo solidario de los liberales y, en especial, de las iglesias evangélicas, ya que muchos de sus miembros pertenecían a los sindicatos obreros.<sup>5</sup>

La presencia de algunos misioneros protestantes le dio otro cariz a la perspectiva de misión en América Latina. Uno de los personajes más representativos de esta oleada de misioneros protestantes fue Juan A. MacKay (1889-1983), misionero de la Iglesia Libre de Escocia. Fundó en Lima el Colegio Anglo-Peruano y fue profesor de la Universidad de San Marcos (1918-1925). Su presencia en el Congreso de Montevideo animó a ver la misión desde una óptica más latinoamericana e integral.

En Montevideo 1925, se puso más énfasis en el liderazgo nativo (el idioma oficial fue el español), pero la presencia extranjera mantuvo su fuerza. Este congreso se organizó en las siguientes comisiones: los campos no ocupados, los indios, la educación religiosa, la literatura, las relaciones entre los obreros cristianos, problemas religiosos especiales, cooperación y unidad.

Uno de los aspectos más llamativos fue la dedicación de una comisión para discutir los movimientos sociales. En la comisión se encontraban aquellos movimientos de mucha fuerza entre las masas y de los que quizás surgirían nuevas orientaciones para el mundo (Browning, 1926).

En el informe se discuten algunos de los problemas principales, tales como la división de la tierra, el peonaje, la inmigración, el alcoholismo, el analfabetismo, el movimiento feminista, el movimiento obrero y el movimiento estudiantil. Respecto al movimiento obrero el informe dice: *“Las iglesias evangélicas empiezan a tomar parte del movimiento obrero, y ya señalan algunos casos en que miembros de estas iglesias participan activamente en ellos”* (Browning, 1926, p. 103).

Pese a que las Iglesias evangélicas no se manifestaban directamente en cuanto al apoyo a estos movimientos, este congreso puso en el tapete el hecho de que las iglesias debían acompañar dichos movimientos, sobre todo por el deseo de lograr las reivindicaciones sociales que tanto anhelaban.

Una de las resoluciones más importantes del Congreso de Montevideo abordó el tema de la hermandad universal de la siguiente manera:

*Jesús nos llama a una hermandad universal. La paz en la industria y entre las naciones, la seguridad económica para todos, la elevación de las clases carentes de oportunidad, el despertar de las razas mantenidas al margen de la civilización, el enriquecimiento moral de todos los pueblos, por el libre*

---

<sup>5</sup>En el caso peruano, se puede apreciar la relación del movimiento obrero con los miembros de las Iglesias, como hemos observado en la iglesia evangélica metodista del Callao en 1891 y 1915. Para un estudio detallado de apoyo de los protestantes al sector obrero, ver los informes del Congreso sobre Obra Cristiana celebrado en Montevideo en 1925, en la sección “Movimientos Sociales”, donde se informa del movimiento obrero en cada país.

*intercambio de los descubrimientos científicos y espirituales, la realización completa de nuestras más altas posibilidades humanas; todas estas cosas deben aguardar a que la hermandad universal sea un hecho reconocido y predicado* (Browning, 1926, p. 106).

El Congreso de Montevideo representó un pensamiento renovador en el seno del movimiento evangélico. Se puede ver el interés creciente en acompañar las necesidades existentes para proclamar el Evangelio. El Congreso de Montevideo tenía bien presente la atmósfera intelectual y de lucha social que surgía en América Latina y cómo esta era propicia para la implantación del cristianismo evangélico. Al respecto, Browning afirma:

*Entre los recientes acontecimientos favorables al desarrollo de la empresa evangélica hay varios dignos de mención en este informe: 1. Se nota un resurgimiento del espíritu de investigación religiosa, un nuevo afán en cuanto a la religión. Este movimiento recuerda los días de Montalvo en el Ecuador, Vigil en el Perú, Bilbao en Chile, Sarmiento, Alberdi, Echevarría y Álvarez en Argentina, y de otros adalides del liberalismo que lucharon por difundir la democracia en la pura esencia del Evangelio* (Browning 1926, p. 65).

Para dar un ejemplo de ello debe recordarse que se estableció que los métodos de evangelización debían adaptarse a las circunstancias del tiempo y del lugar, sin afectar por eso los principios puros del cristianismo.

El congreso en mención quiso contextualizar su mensaje a los cambios que se producían en América del Sur, en especial en las luchas de la sociedad civil por sus reivindicaciones de vida, tal como se apreciaban en los movimientos sociales:

*El Congreso expresa su más profundo interés por todos los movimientos que tienden a la aplicación de los principios de Cristo, en el sentido de mejorar la vida física, moral y social de los miembros de la comunidad, así como las condiciones e influencias del ambiente* (Browning, 1926, p. 225).

Por ello, la preocupación de los misioneros y líderes latinoamericanos era acompañar a los movimientos sociales, entre los cuales sobresalía el tema de la mujer. En América Latina aún no se había concedido el voto a la mujer; en tal sentido se dio gran apoyo a la lucha por el sufragio universal y respecto al hecho de que la mujer participe personalmente en las elecciones generales con su voto. El Congreso de Montevideo concluyó:

*Desde que Jesús no estableció distinción de jerarquía entre el hombre y la mujer, las fuerzas cristianas deben educar la opinión pública en el sentido de proclamar iguales derechos y deberes para el hombre y la mujer ante la ley y por las mismas normas de moralidad en su más alta interpretación.* (Browning, 1926, p. 226).

Con esta afirmación las iglesias evangélicas en América Latina iban a la vanguardia con el tema de los derechos de la mujer, anticipándose a otros credos religiosos que mantenían el status quo. La revista *La Nueva Democracia*, fundada en 1920 por el CCLA le dio una gran cobertura al movimiento feminista

dedicándoles distintos números de la revista al progreso que venía realizando el movimiento feminista<sup>6</sup>.

Estas resoluciones son importantes mencionarlas ya que retornaremos a ellas, sobre todo cuando comentemos la ponencia de Samuel Inman, y las propuestas que manifiesta en Jerusalén 1928.

## **2. El Concilio Mundial Internacional de Jerusalén 1928 y las voces desde América Latina**

Como hemos mencionado anteriormente las resoluciones de Edimburgo 1910 no tomaron como campo de misión América Latina, razón por lo cual la revista *International Review of Mission* (IRM), creada en 1912 no dedicó un artículo a los trabajos misioneros de América Latina, las distintas ediciones eran dedicadas a la labor misionera en Asia, África y Medio Oriente, en especial la labores misionera en países como China, India, Japón y los países árabes. El único artículo antes de Jerusalén 1928 es el de Robert E. Speer sobre el congreso de obra cristiana que se celebró en Montevideo en 1925.<sup>7</sup>

La participación de Samuel Guy Inman y John A. Mackay marcan el inicio del cambio de paradigma con respecto a las misiones en América Latina. Si bien el congreso de Edimburgo (1910) había manifestado la no incorporación del continente como campo de misión por parte de las distintas sociedades misioneras, en Jerusalén 1928 esta actitud cambia, y esto se debió a las ponencias que presentaron Inman y Mackay.

Con respecto a la importancia de la presencia de John A. Mackay para que se tome en consideración a América Latina como campos de misión, su biógrafo John Mackay Metzger nos dice lo siguiente:

*Un resultado significativo de la conferencia fue el reconocimiento de América Latina como un campo misionero, y la presentación de Mackay del caso del esfuerzo evangélico en América Latina, se enteró más tarde, que fue un factor que animó a la conferencia a adoptar una moción por unanimidad para que los representantes del movimiento evangélico en América Latina fueran elegidos miembros regulares del Consejo Misionero International (Metzger 2010, p. 173)*

Ahora bien, como veremos más adelante la ponencia de Mackay estaba dirigida a manifestar el mensaje “Cristo-céntrico” que debe ser el punto principal de las misiones este debe estar en diálogo con las expresiones religiosas asiáticas como africanas. Pero también sería Inman a través de su ponencia que los lleva a

---

<sup>6</sup> La Nueva Democracia fue una de las principales revistas del movimiento evangélico y su objetivo principal era presentar el pensamiento evangélico con las distintas corrientes intelectuales de la época. La revista dedicó entre los años 1921 a 1923 artículos sobre el movimiento feminista manifestando en ellas el derecho al voto universal.

<sup>7</sup> El artículo se titula, El Congreso de obra cristiana en Sud-América, Montevideo 1925.

entender los problemas políticos, económicos y sociales que vive el continente y los desafíos que tienen las misiones frente a esta situación.

Además, debemos mencionar que existe una relación muy estrecha entre Mackay e Inman. Desde el Congreso Evangélico de Panamá en 1916, Inman visitó en varias oportunidades el Perú, y para 1917 hizo una gira por toda América Latina para ver los campos misioneros y evaluar el apoyo de las distintas misiones norteamericanas que trabajaban en el país.

En noviembre de 1920, Samuel Guy Inman envía una carta a John A. Mackay y le invita a escribir en la revista *La Nueva Democracia* manifestándole lo siguiente:

*¿Qué te parece La Nueva Democracia? ¿Por qué no nos escribes algo? ¿Aconsejaría la publicación del panfleto que me envió en La Nueva Democracia? ¿O su publicación allí bajo su firma lo avergonzaría o perjudicaría la obra en el Perú? Por favor, hágamelo saber. Si tiene algo que prefiere, envíelo. Estamos planeando publicar algo como el folleto del Dr. Javier Prado sobre los Estados Unidos*<sup>8</sup>.

La preocupación de Inman era que la revista si bien era publicada bajo los auspicios del CCLA, tenía más un corte político-social que religioso y denominacional. Mackay aceptaría el reto de escribir y lo haría durante los años venideros, inclusive cuando era director de la revista el pensador evangélico mexicano Alberto Rembao (1895-1962), quien dirigió la revista desde 1939 hasta su muerte. Mackay mantendría una relación más estrecha con la revista, inclusive siendo rector del Seminario Teológico de Princeton (1936-1959).

Por otro lado, ambos están presentes en el Congreso de Obra Cristiana desarrollada en la ciudad de Montevideo en 1925 y entre los años sucesivos mantendrían una relación de apoyo al fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), Víctor Raúl Haya de la Torre (Gutiérrez 2016).

Si bien la ponencia de Inman titulada *Mission and Economics in Latin America* trata sobre la situación en la que se encuentra el continente en especial en relación con los latifundios y la dependencia del capital extranjero, así como los problemas sociales que existen, manifiesta frente a esas circunstancias la responsabilidad cristiana y la perspectiva de misión que se tiene que realizar. Aún así, me parece que esta ponencia incide también en las decisiones de la Conferencia.

Mientras tanto, en la ponencia de Mackay *The Evangelistic duty of Cristianity*, se preguntaba ¿si el mensaje cristiano es lo que el mundo necesita?, si es así ¿cuáles son los elementos que son imperativos en la proclamación del Evangelio a toda la humanidad?, Para contestar, Mackay muestra la importancia de volver a la

---

<sup>8</sup> Seminario Teológico de Princeton, Archivo de John A. Mackay. Correspondencia con Samuel Guy Inman, 1920.

centralidad de Cristo, las riquezas de Cristo, la revelación encargada de Dios, así como también el hecho de presentar adecuadamente el mensaje.

Como podemos observar ambos tienen perspectivas que se complementan en torno a América Latina, y lo hacen el primero desde las ciencias sociales y el segundo desde la teología, y ambos están imbuidos por el pensamiento evangélico latinoamericano que no es otra cosa que el cristianismo social, analizaré la presente tesis en las siguientes páginas.

## **2.1. La presencia del misionero norteamericano Samuel Guy Inman**

### **2.1.1. Síntesis biográfica de Samuel Guy Inman**

Es muy importante conocer un poco sobre la vida de Samuel Guy Inman, ya que su ponencia es de suma importancia para la toma de decisiones con respecto a la obra misionera en América Latina. Inman nació en el Condado de Trinidad del estado de Texas (Estados Unidos) el 24 de junio de 1877. Sus padres Joel y Caroline murieron cuando él era muy joven y pasó su adolescencia en Houston. Realizó sus estudios en la Universidad Cristiana de Texas en 1897, después se trasladó a la Universidad de Transilvania y, luego, pasó a la Universidad de Columbia.

Durante su permanencia en la ciudad de Nueva York, aceptó ser pastor auxiliar de la primera iglesia Discípulos de Cristo, caracterizada como un movimiento de restauración, cuyo objetivo era vivir bajo los principios del Nuevo Testamento. En 1774, el pastor metodista James O'Kelly fundó un grupo llamado cristiano, y en 1811 Tomás y Alejandro Campbell organizaron la iglesia Brush Run en Pennsylvania, denominada Discípulos de Cristo. Los principios bíblicos de la iglesia Discípulos de Cristo son el bautismo por inmersión, la comunión semanal y el gobierno congregacional, que tenían similitudes con los bautistas (Nelson, 1989, p. 557).

El 31 de mayo de 1904, Samuel Inman recibió el grado de bachiller en Artes de la Universidad de Columbia. Inman comenzó el trabajo de misionero en América Latina en 1905, y a partir de su presencia en México se convirtió en un experto en la cultura y política latinoamericana. En 1908, fundó el Instituto del Pueblo, en Piedras Negras (Coahuila), y en pleno proceso revolucionario que vivía el país logra legitimar su trabajo, por lo que dicho instituto fue catalogado como subversivo. Inman narra la fundación del Instituto del Pueblo de la siguiente manera:

*En el año 1905, después de una experiencia muy interesante en trabajo social, en los barrios más aglomerados de Nueva York, fui a Méjico a establecer semejante trabajo bajo el nombre de "Instituto del Pueblo", en la ciudad de Piedras Negras, Coahuila, Estado nativo de Francisco Madero, Venustiano Carranza y varios otros hombres de visión social que después se hicieron prominentes en la revolución mejicana (Inman, 1933, pp. 25-26).*

La experiencia que obtuvo en Nueva York fue de suma importancia, su labor en los barrios pobres de la ciudad le permitió ver de cerca la pobreza y la situación crítica que vivían los inmigrantes y los obreros. Con esta experiencia, llega a México, apoyado por la Junta Misionera Femenil de la Iglesia Discípulos de Cristo (LND, 1939, p. 4) A partir de dicha experiencia, Inman inicia su trabajo en el Instituto y narra la importancia de este a través de las siguientes líneas:

*Muchos de los jóvenes discípulos míos, que estudiaban la ciencia política en las clases nocturnas y la manera de dominar la tribuna pública en el Club de Debates del Instituto, entraron después en las filas revolucionarias y llegaron a ocupar puestos públicos importantes en el nuevo régimen. No quise aceptar la invitación del presidente Madero a unirme al Gobierno para organizar una serie de institutos semejantes, ni otras varias ofertas hechas por otras autoridades en tal sentido. Pero sí durante cinco años de revolución me identifiqué íntimamente con la lucha* (Inman, 1933, p. 26).

Las clases, las que se desarrollaron en el Instituto del Pueblo, el Club de Debates, la Biblioteca –la más completa de Piedras Negras–, identificaron al instituto como “un foco de revolución”. Este era el concepto que tenía el general federal Joaquín Maas Flores (1853-1914) al ingresar a la ciudad (Inman, 1933).

Debido a esta marginación de la que fue víctima América Latina, algunos misioneros que trabajaban en el continente, y estuvieron también en Edimburgo, denunciaron la exclusión de esta región en las discusiones. Estos constituyeron un comité conformado por el doctor H.K. Carroll, como presidente; el reverendo Samuel G. Inman, como secretario; y los reverendos J.W. Butler, William Wallace, H.C. Tucker, Álvaro Reis y G.I. Babcock (Piedra, 2000).

Inman publicó en 1919 *Intervention in Mexico*, y comenzó una carrera notable como líder de opinión de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina. También participó en la totalidad de las conferencias panamericanistas. La primera a la que asistió fue la V Conferencia Panamericana que se realizó en Santiago de Chile (1923). Al respecto, *La Nueva Democracia* fue la encargada de dar a conocer el programa de dicha conferencia y los alcances que tuvo para la buena marcha de las relaciones interamericanas.

En 1920, Samuel Inman funda *La Nueva Democracia*, revista que dirigió entre 1920 y 1939. Se publicaba mensualmente con 32 páginas de contenido y se distribuía en todos los países de América Latina y el Caribe, y en los principales centros de estudios latinoamericanos de los Estados Unidos. Como su nombre lo indica, la revista tuvo como meta transmitir, especialmente, a las sociedades latinoamericanas las ideas de la cultura, los valores y las prácticas democráticas a partir del pensamiento protestante.

En 1935, Inman fue designado como primer agregado cultural norteamericano para América Latina. En 1936, fue consejero presidencial en la conferencia panamericanista de Buenos Aires, donde Roosevelt reafirmó la doctrina Monroe. Posteriormente, de 1937 a 1942, fue profesor en la Universidad de Pensilvania.

En 1945, Inman asistió como consejero a la Conferencia Interamericana sobre Guerra y Paz en Chapultepec (México), y, también, como consultor del

Departamento de Estado durante la “Conferencia de las Naciones Unidas sobre la organización internacional” en San Francisco. En los años inmediatos a la posguerra, Inman era generalmente crítico sobre la negligencia de Estados Unidos en América Latina y opuesto a la ayuda de elementos *reaccionarios* allí. En mayo de 1948, va como delegado a la Conferencia Interamericana de Bogotá y fue condecorado por el Gobierno mexicano con la Orden Mexicana del Águila Azteca, la más alta distinción que se otorga a los extranjeros en México, que le fue entregada por su dedicación a la cooperación interamericana y por sus esfuerzos en nombre de la democracia. Durante los años 50 y 60, Inman continuó trabajando por la paz del mundo y fue un crítico abierto de la persecución anticomunista impulsada por el senador estadounidense Joseph McCarthy (1909-1957) durante el período de la llamada Guerra Fría.

Inman murió el 19 de febrero de 1965 mientras atendía la convocatoria internacional por la paz en Nueva York, conferencia programada como respuesta al papa Juan XXIII por su carta encíclica titulada *Pacem in Terris* (1963).

### 2.1.2. Comentarios a la ponencia *Economía y Misión en América Latina*, Jerusalén 1928

La ponencia de Inman publicada dentro del volumen V de la Conferencia, se divide en los siguientes capítulos: el primero trata sobre la población en América Latina donde resalta la población indígena que tiene el continente; el segundo, desarrolla los problemas sociales, en especial el problema de la tierra, luego pone de manifiesto el nuevo despertar social, realizando un análisis del movimiento obrero y culmina con un comentario sobre la inmigración; el tercer capítulo está dirigido a analizar el dominio del capital extranjero, donde saca a luz los problemas que este ocasiona en las repúblicas latinoamericanas; en el cuarto capítulo desarrolla la responsabilidad cristiana frente a estos desafíos.

Con respecto a la población en América Latina, Inman nos menciona que para 1928 se estimaba una población de 100 millones de habitantes donde cerca de *16 millones eran de indios separados del resto de la población, continuando el culto a sus dioses y hablando sus lenguas tribales* (Inman 1928, p. 119). Inman manifestaba la explotación y opresión que sufrían y tenía presente que un día vendría una rebelión por causa del maltrato que sufrían dichas comunidades:

*Alrededor del 60 por ciento de la población indígena vive en las tierras altas de las Repúblicas Andinas, México y Guatemala, descendientes de grandes civilizaciones como la inca y la maya. Mientras los indios de las tierras bajas se están extinguiendo rápidamente, los indios de las tierras altas andinas, de constitución física accidentada, moral por encima de muchos de sus conquistadores cristianos, mantienen a los blancos atemorizados por el día en que la Indiada se rebelará. Tiene toda la razón para hacerlo, ya que desde su alta posición como ciudadano de una gran civilización se ha convertido en esclavo del hombre blanco.* (Inman 1928, pp. 120-121).

Inman ya había estado en los países de América Latina desde 1914 visitando desde México hasta Chile, lo que le llevo a tener un contacto personal con la situación existente, esto lo podemos observar en los diferentes informes que presentó al CCLA, así como en las cartas que dirigió a las diferentes misiones norteamericanas (Gutierrez 2019).

Con respecto a los problemas sociales Inman manifestaba que uno de los principales por la que pasaba América Latina era el de la tenencia de la tierra, él nos señala lo siguiente:

*El problema de la tierra tiene su efecto sobre toda la vida económica del pueblo, dando lugar a problemas de pobreza, de extrema distinción de clases, de ignorancia por parte de las masas y, en un sentido muy de manera real, la mayoría de sus cuestiones morales y espirituales. El sistema de los latifundios, es decir, la posesión de vastas extensiones, casi sin medir, por unos pocos individuos, se remonta a la época colonial, cuando los conquistadores recibieron grandes extensiones que se extendían de montaña en montaña o de río en río. Incluso hoy se pueden viajar días enteros dentro de los límites de una sola finca (Inman 1928, p. 122).*

El problema de la tierra, así como el sistema de latifundios descrita como las vastas extensiones de tierra que pertenecían a pocos individuos era uno de los males sociales que estaban presentes en Latinoamericana, su lectura ya había sido manifestada por el célebre pensador peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) en su libro: *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en Lima en 1928, en su ensayo sobre el Problema de la Tierra, Mariátegui expresa que:

*El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario – que la República no ha podido hasta ahora resolver – domina todos los problemas de la nuestra. Sobre una economía semifeudal no puede prosperar ni funcionar instituciones democráticas y liberales (Mariátegui 2012, p. 80)*

Para Mariátegui el problema del indio iba de la mano con la tenencia de la tierra y esto se debía de resolver de manera inmediata si esperábamos tener instituciones democráticas. Para Inman este paso era fundamental, por esta razón en su ponencia rescata la importancia de la Revolución Mexicana (1910) y su decisión de terminar con los latifundios empezando una reforma agraria<sup>9</sup> sin precedentes, vista por primera vez en el continente. Lamentablemente estas reformas vendrían a los otros países de América Latina varias décadas después<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> La Reforma Agraria es un conjunto de medidas, propiciadas por los gobiernos de turno, destinadas a la distribución, propiedad y distribución de la tierra a fin de impulsar la actividad agrícola del país, siendo su principal objetivo sustituir a los latifundistas y repartir sus tierras a los campesinos. El primer país en asumir esta política fue México en 1912.

<sup>10</sup> Uno de los modelos que podemos apreciar en América Latina con respecto a la Reforma Agraria por parte de las sociedad misioneras, fue la que realiza la Misión Bautista Canadiense en 1942 en Bolivia, once años de que se de la Revolución Boliviana de 1952 y

La crítica sobre el sistema de peonaje y la explotación que esta se llevaba en América Latina, Inman la describe de la siguiente manera:

*Desde Centroamérica por la costa oeste hasta el Cabo de Hornos, apenas existe mano de obra agrícola gratuita. El sistema de peonaje es uno de los aplastantes problemas que deben enfrentar las naciones latinoamericanas. El peón está atado a la tierra. Al vender la propiedad, los peones suelen pasar al nuevo propietario. Teóricamente libres, son prácticamente incapaces de romper con su yugo. Sin embargo, pueden ser despedidos a voluntad del propietario. Un sistema así solo puede existir donde abunda la ignorancia. Es de interés de los terratenientes que se perpetúe. Por tanto, se han realizado pocos esfuerzos para elevar el nivel de vida de estos trabajadores.* (Inman 1928, pp. 122-123)

Pero Inman era consciente que América Latina experimentaba algunos cambios especiales, a lo que llamo en su ponencia el nuevo despertar social:

*El descontento con estas condiciones va en aumento y se están produciendo algunas transformaciones notables en la estructura social del continente. Antiguamente sólo había dos clases, los ricos y los pobres, los altamente educados y los analfabetos. Mientras existiera esa condición, había pocas esperanzas de que se resolvieran los muchos problemas sociales y políticos de América del Sur. Con el desarrollo gradual de una clase media, con la introducción de una nueva conciencia de sus derechos entre los trabajadores y con una nueva apreciación de los problemas sociales por parte de las clases educadas, la mayoría de los cuales surgieron durante y después de la Guerra Mundial, hay una ruptura de los viejos castas fijas y hoy en día el sistema social de América del Sur está en constante cambio.* (Inman 1928, pp. 123-124)

Esta lectura sobre la clase media que hace Inman es muy importante para entender la esfera política y los grandes cambios que se venían generando en el continente. Si bien define las dos clases sociales existentes aparece la clase media como un factor de cambio y se fija en los estudiantes “intelectuales” como lo describiría el político peruano Víctor Raúl Haya de la Torre en su mirada a lo que era el APRA (1924), los estudiantes eran parte fundamental del cambio social en América Latina, Inman los describe así:

*Entre los estudiantes universitarios, que antiguamente consistían principalmente en hijos de funcionarios del gobierno y clases privilegiadas que se preparan para continuar gobernando y explotando la gran masa de trabajadores peones, recientemente muchos han cambiado de actitud y ahora se están entregando a la educación de los trabajadores y al ejercicio*

---

al año siguiente el Presidente Víctor Paz Estenssoro promulgue el Decreto de Reforma Agraria.

*con ellos de una nueva concepción democrática de la vida nacional.*  
(Inman 1928, p. 124)

La educación de los trabajadores por parte de los estudiantes universitarios fue el modelo establecido en el Perú, a través de las llamadas *Universidades Populares Manuel González Prada* que fue fruto del Congreso de la Federación de Estudiantes del Perú en la ciudad del Cusco en 1920, en una de sus conclusiones se determinó la creación de dichas instituciones. Sería el presidente estudiantil Víctor Raúl Haya de la Torre quien la dirigiría, teniendo entre uno de sus profesores a John A. Mackay, inclusive en su revista llamada "*Claridad*" publicada en 1923 da la bienvenida a la visita a Lima de Samuel Guy Inman (Gutierrez 2016).

Otro de los aspectos importantes en el nuevo despertar social es la participación de la mujer y su lucha por el sufragio universal, en su ponencia Inman señala lo siguiente:

*Un gran número de mujeres, hasta ahora prohibidas de participar en la solución de grandes problemas sociales y educativos debido a su reclusión limitada a sus propios círculos familiares y sociales, han comenzado a participar en la discusión de las grandes cuestiones emergentes que agitan a sus naciones. Muchas mujeres y niños han entrado en la industria y su protección se ha convertido en un problema importante.* (Inman 1928, p. 124)

El movimiento feminista fue uno de los temas importantes que se desarrollaron en el Congreso de Montevideo de 1925 como he manifestado anteriormente, se dedicó un buen tiempo a la discusión sobre el apoyo al sufragio universal. Por otro lado, la revista *La Nueva Democracia* desde 1921 dedicó varios números para apoyar las reivindicaciones sociales de la mujer.

Otro de los aspectos importantes que desarrolla Inman en su ponencia y que fue de gran controversia es el continente es el referido al dominio del capital extranjero, ya que muchos países sufrían las consecuencias del poder del dinero en sus economías, por ello Inman va comentar este caso como la protohistoria de la teoría de la dependencia, quizás sea Inman uno de los principales exponentes que anteceden a la Teoría de la Dependencia propiciada por el Comité Económico para América Latina (CEPAL), institución adscrita a la Naciones Unidas que desarrolló su teoría en la década de 1960 y 1970, donde su primer foco de interpretación era la subordinación a la exportación de materias con poco valor agregado entre otros aspectos (Cardoso y Faletto, 1977).

Para Inman ya desde los años de 1920 América Latina tenía una dependencia clara económica - financiera a través de los grandes empréstitos que solicitaban los países latinoamericanos a las entidades bancarias especialmente norteamericanas y a las inversiones que realizaban las transnacionales en el continente. Al no abonar los pagos por la deuda o ir contra las inversiones extranjeras se realizaba la política intervencionista por parte de los llamados "marines" norteamericanas,

política que fue duramente criticada tanto por Inman como también por Mackay (Mackay 1927).

Inman nos expresa esta dependencia de la siguiente manera:

*La dependencia de todos los países latinoamericanos de la ayuda financiera del exterior ha sido notable desde el inicio de su independencia. Se han producido diversas intervenciones extranjeras sobre cuestiones financieras, entre ellas la de Inglaterra en Argentina, de Francia en México y de Estados Unidos en Santo Domingo, etc.<sup>11</sup>*

También describe el problema de la corrupción que se venía tejiendo en el continente como uno de los grandes males en la administración pública:

*La gran afluencia de capital moderno a menudo provoca extravagancias y sobornos entre funcionarios públicos y particulares. La imitación de los países ricos en la construcción de extravagantes edificios públicos, excelentes carreteras y los últimos dispositivos mecánicos ayudará a algunos capitalistas extranjeros y nativos, pero a menudo trae tantas miserias en su tren como la hipoteca de la casa familiar por un automóvil costoso...La inmoralidad resultante que trastorna toda la vida nacional y pone en peligro la paz internacional... está ilustrada por la historia reciente de México (Inman 1928, p. 136)*

La responsabilidad cristiana, es uno de los ejes que señala Inman y que considera como parte de la misión de la iglesia y que deben ser asumidas por las respectivas políticas de evangelización por parte de las distintas sociedades misioneras:

*Naturalmente, las fuerzas misioneras están perturbadas por la situación en América Latina que surge del mayor dominio económico de esas tierras que son las mismas que han enviado a los misioneros a predicar el Evangelio del amor y el sacrificio. Los misioneros de los Estados Unidos se encuentran en una posición particularmente embarazosa, porque se cree que la creciente influencia política y económica de su país se ve favorecida por el movimiento misionero. Uno de Chile escribe: "Las influencias imponderables dentro de América del Sur están trabajando silenciosamente contra Estados Unidos y nuestra comunidad evangélica.*

---

<sup>11</sup> Unos años antes Inman escribía estas líneas sobre la presencia norteamericana en América Latina: *En los países más pequeños del Sur, controlados por nuestros soldados, nuestros banqueros y nuestros reyes del petróleo, estamos desarrollando nuestras Irlanda, Egipto y nuestras Indias. Hasta ahora son débiles y nos hemos podido esconder ellos de otros. Pero al ritmo que el mundo se mueve, difícilmente se puede esperar que permanezcan siempre impotente y aislado. Nuestra civilización cristiana norteamericana encontrará su prueba final en la forma en que tratar a nuestros vecinos de al lado. Estamos acumulando odios, sospechas, antecedentes de explotación y destrucción de la soberanía en América Latina, como nunca han fallado en toda la historia para reaccionar en la guerra, sufrimiento y derrota de altos ideales morales y espirituales. En "Imperialistic America," The Atlantic Monthly 134 (July 1924) 107-108.*

*La causa no puede escapar de la presión oculta. Debemos desprendernos de todos los sabores del industrialismo y enfatizar todo lo que es esencial para el cristianismo. Se escucha cada vez con mayor frecuencia la acusación de que los misioneros protestantes son parte de la penetración industrial anglosajona”*(Inman 1928, p. 138-139).

La perspectiva de muchos pensadores latinoamericanos con respecto a la presencia de las misiones protestantes era que esta última significaba la avanzada del imperialismo anglosajón, la trilogía: liberalismo-democracia y protestantismo, era parte de las posturas vanguardistas de América Latina. Quizás sea José Carlos Mariátegui quien desarrolla esta relación (Gutiérrez 2019), inclusive la revista *Amauta* (1926-1930), da tribuna para la discusión del protestantismo en América Latina, publicando la polémica entre la indigenista Dora Mayer de Zulen y el ensayista protestante, en aquella época, Julio Navarro Monzó.

Por esta razón, Inman llama la atención sobre el mal manejo de las relaciones inter-americanas y la fuerza que le puede dar la política panamericanista uniendo y cooperando entre todas las naciones, sin embargo, sólo era un gran sueño, que culminó, con la actitud avasalladora e intervencionista del propio gobierno norteamericano, lo que por supuesto reforzaba las sospechas sobre la presencia de las diferentes sociedades misioneras que trabajaban en el continente.

Sobre el llamado a cambiar esta perspectiva Inman manifiesta lo siguiente:

*Es una pregunta justa para las iglesias de los Estados Unidos que tienen la mayor responsabilidad de la obra misionera en América Latina, preguntarse hasta dónde pueden esperar resultados del trabajo de los misioneros que envían a América Latina, siempre que la convicción de muchos latinoamericanos es que Estados Unidos es imperialista y materialista en sus relaciones con sus vecinos del sur. Al menos, podría ser una buena estrategia en el avance del Reino de Dios plantear la pregunta de si se puede lograr un mayor progreso en América Latina enviando más misioneros a predicar un mensaje de buena voluntad en esas tierras, o si se lograría un mayor avance en América Latina. ayudar a los que ya están allí, eliminando algunos de los escollos que han puesto allí los actos y actitudes de sus compatriotas que se dedican al comercio y la diplomacia* (Inman 1928, p. 139).

En este párrafo Inman realiza un llamado a la calidad de los mensajes que deben dar no solo los misioneros que llegan al continente, sino el propio gobierno norteamericano. Pero la política panamericanista ya estaba llegando a su fin, ya se daban indicios de un cambio de actitud por parte de los Estados Unidos hacia América Latina, que sería la política del Buen Vecino, que fue instaurada en la década de 1930 por el presidente Franklin D. Roosevelt.

Inman culmina su ponencia haciendo un llamado a las iglesias cristianas a no sólo llevar mensajeros del Evangelio sino aplicando el Evangelio a la situación que vive el continente frente a los desafíos económicos y sociales:

*Ciertamente, está claro que la tarea de las iglesias cristianas en los países que están enviando sus fuerzas a estas tierras no es solo enviar mensajeros del Evangelio a los pueblos, sino para ayudar a trabajar una vía de aplicación del Evangelio en la solución de las grandes inquietudes económicas y sociales provocadas por la nueva situación. También parece claro que la Iglesia cristiana en América Latina debe preparar a sus ciudadanos para enfrentar estos abrumadores problemas de manera inteligente y con un espíritu cristiano de honestidad, justicia y fraternidad.* (Inman, 1928, 140)

Para muchos asistentes la ponencia de Inman se ubicaba en la perspectiva del Evangelio Social, sin embargo, la perspectiva puede denominarse como cristianismo social, como se definió en Panamá, es decir no solo atender las necesidades sociales de la población (escuelas, centros de salud, clínicas, orfanatos, hospicios), sino también apoyar participando como ciudadanos y cristianos comprometidos con los grandes cambios que demandaban las sociedades contemporáneas y que se situaban en los movimientos sociales de aquella época. El cristianismo social era la concatenación entre el Evangelio Social y la Misión Integral de la iglesia, era la perspectiva de Inman, Mackay y todos aquellos que formaban parte del CCLA y se manifestaron en los Congresos Evangélicos de Panamá (1916), Montevideo (1925), Jerusalén (1928) y La Habana (1929).

## **2.2. La presencia del misionero escocés John A. Mackay**

### **2.2.I. Síntesis biográfica de John A. Mackay**

John A. Mackay nació el 17 de mayo de 1889 en Inverness –norte de Escocia–. Su apellido significa *hijo de la antorcha* e indica que su sangre era celta pura, sin combinación (Sinclair, 1990). Los primeros estudios universitarios los hizo en la Universidad de Aberdeen –institución ubicada en las tierras altas de Escocia–. “El principio de la sabiduría es el temoral Señor” era el lema de la universidad, y reflejaba la posición religiosa institucional.

Cuando estaba en Aberdeen, conoció a Robert E. Speer, quien en 1910 se encontraba en Edimburgo a raíz del Congreso Misionero que se realizó en dicha ciudad. Después de escuchar de Speer la visión misionera que se tenía para América Latina, luego de graduarse en Aberdeen, Mackay decidió estudiar en el Seminario Teológico de Princeton (1913-1915). Ahí fue aceptado como estudiante de segundo año por tener como base sus estudios en Aberdeen. Como era un alumno brillante, ganó una beca para estudios de posgrado. Lamentablemente, los sucesos que ocurrían en Europa, a raíz de la Primera Guerra Mundial, le impidieron la realización del viaje. Sin embargo, MacKay ya había decidido ser misionero en América Latina, así que escogió estudiar la tradición religiosa española y conocer bien el idioma español. Para conseguir su objetivo, asiste a la Universidad de Salamanca, en donde llegaría a estudiar con el gran pensador y filósofo español Miguel de Unamuno (1864–1936) (Sinclair, 1990, pp. 63-68).

Mackay se matriculó en la Universidad de Salamanca para el periodo académico 1915-1916, y se alojó en la residencia de estudiantes de la universidad. Mientras permaneció en Salamanca, visitó en dos oportunidades a Unamuno. Así lo menciona en la introducción de su tesis *Vida, personalidad y obra de Miguel de Unamuno*<sup>12</sup>, que presentó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, en 1918, para optar el grado de doctor en Filosofía y Letras.

John A. MacKay llegó al Perú con su esposa el 21 noviembre de 1916, bajo los auspicios de la Iglesia libre de Escocia<sup>13</sup>, la cual decidió empezar la obra misionera en el país con la creación de una escuela y la fundación de iglesias locales<sup>14</sup>.

La perspectiva de MacKay de empezar su labor misionera en el Perú obedeció –entre otras razones– a que encontraba el país como un lugar de mucha influencia del catolicismo romano, pero con apertura a ideas nuevas. Además, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos era la primera universidad en las Américas, fundada por la Orden de los Dominicos en 1551, con una clara influencia de la Universidad de Salamanca. San Marcos fue la institución que permitió a MacKay contactar con la clase intelectual del país y con los jóvenes universitarios, quienes, al cabo de pocos años, empezarían una de las grandes reformas al crear, a través de la Federación de Estudiantes del Perú, las llamadas Universidades Populares Manuel González Prada. Una nueva forma de convivencia político-social de los universitarios y obreros en la formación académica de estos últimos<sup>15</sup>.

Mackay se queda en el país hasta diciembre de 1925, por cerca de 9 años y en 1926 se dirige a trabajar para la Asociación Cristiana de Jóvenes con sede en Montevideo donde desarrollará una labor extraordinaria dando conferencias a los jóvenes en los distintos países de América Latina.

Su labor en la Asociación Cristiana de Jóvenes la realiza entre los años 1926 a 1932, teniendo a Montevideo y luego México como su sede de labores; entre los años 1932 a 1936 se desempeña como secretario de la Junta de Misiones para América Latina de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos; en 1936 fue invitado para ser presidente del Seminario Teológico de Princeton cargo que desempeñó hasta su jubilación en el año 1959. Después de su jubilación su presencia como expositor

---

<sup>12</sup>La tesis que presentó MacKay fue elogiada por los maestros y los estudiantes de la UNMSM y fue publicada en Lima por la *Revista Universitaria* de dicha casa de estudios y la editorial Villarán en 1919.

<sup>13</sup>*Reports to the General Assembly of the Free Church of Scotland*, 1917, Edinburg, p. 837.

<sup>14</sup>La Iglesia libre de Escocia empezó la obra misionera en el norte del país. En un inicio en la ciudad de Cajamarca, bajo la denominación de Iglesia evangélica presbiteriana, de corte calvinista. Amplió sus bases al resto de provincias del departamento de Cajamarca y luego a San Martín.

<sup>15</sup>Las Universidades Populares Manuel González Prada fueron creadas en el Congreso de Estudiantes del Perú, que se realizó en la ciudad del Cusco en 1920. Dicho evento fue presidido por Víctor Raúl Haya de la Torre, quien ya se encontraba en aquel año como profesor del Colegio Anglo-Peruano.

del pensamiento social y teológico es valorada en todo el continente, así como en los círculos ecuménicos en Europa, Mackay falleció el 9 de junio de 1983.

### 2.2.2. Comentarios a la ponencia, *El deber evangélico del cristianismo*, Jerusalén 1928

En Jerusalén 1928, Mackay presenta su ponencia cuyo título denominó: *El deber evangélico del cristianismo*, donde pone de manifiesto su formación teológica y de análisis contextual, tomando su experiencia en el trabajo misionero en América Latina.

Divide la ponencia en tres ejes importantes: la centralidad de Cristo, las riquezas de Cristo y qué presenta el mensaje cristiano.

Para John A. Mackay el mensaje cristiano debe tener como base la “Centralidad de Cristo”, identificando el Evangelio con la personalidad del señor Jesucristo y manifestando en todas las culturas, donde *Cristo es el valor religioso de valor intrínseco y absoluto que tiene el cristianismo y que el mundo necesita*. (Mackay 1928).

En otro aspecto, Mackay desarrolla lo que denominó: *Las riquezas de Cristo*, presentando a Jesucristo como un modelo perfecto para la vida y para el mundo en general, siendo esta visión parte del mensaje misionero:

*El evangelista moderno, ya sea en casa o en el extranjero, no puede exagerar las implicaciones éticas y sociales de su visión de Cristo. La presentación a la humanidad de un tipo de vida perfecto y una regla de acción perfecta no traerá a los hombres salvación y nueva vida; pero les traerá el precursor indispensable de la salvación, un profundo anhelo e inquietud espiritual, sin los cuales nunca se buscará la salvación en un verdadero sentido.* (Mackay 1928, p. 447)

Pero no solamente se debe de considerar el modelo de vida que nos da Jesús sino también la transformación del carácter como lo menciona a continuación:

*Sin embargo, Cristo es mucho más que el Hombre arquetípico; la experiencia prueba que Él es el todopoderoso transformador del carácter. Su personalidad no es meramente normativa: también es redentora. Es y señala el camino; es curativo y cura las quejas del caminante. Con la misma certeza que Jesucristo dijo: "Sígueme", dijo. Además, Venid a mí', y para los que' siguen como para los que 'vienen' hay una experiencia igualmente enriquecedora. Ellos, además, los que 'le siguen' lo harán hacia él, y los que 'vienen a él' le 'seguirán'. El ejemplo perfecto del hombre es también su Salvador.* (Mackay 1928, pp. 447-448)

Con respecto a la transformación del carácter esta descripción ya Mackay la había descrito en el prospecto del colegio Anglo Peruano en 1921, al manifestar que lo que se necesita son personas de carácter cristiano: *El ideal que inspira a los*

*fundadores el colegio es el de formar hombres cultos y prácticos que sean también hombres de carácter, pues el hombre de carácter es el único que hoy día puede considerarse completamente educado* (Colegio Anglo-Peruano 1921, p. 5)

La transformación social o la llamada por muchos como la redención social la podemos sintetizar, como los cambios de estructuras sociales que trae consigo el cristianismo, Mackay lo sintetiza de la siguiente manera:

*Hasta ahora, hemos considerado que el cristianismo ofrece a la humanidad un estándar de perfección ética y una experiencia vitalizadora. Este estándar se reconoce intuitivamente como absoluto, mientras que la validez universal de la experiencia puede demostrarse por el hecho de que ha sido compartido por hombres y mujeres de todas las edades, de todas las razas y de todas las clases sociales. A este respecto, el cristianismo puede considerarse como algo que debe realizarse tanto en la vida exterior como en la interior de los hombres. Pero es aún más que eso: es revelación nada menos que realización. Relaciona nuestra búsqueda de un ideal y nuestra experiencia de renovación con lo más último: Dios y su plan universal* (Mackay 1928, p. 449).

Por otro lado, manifiesta el sentido de la encarnación mencionando lo siguiente:

*La mente moderna quiere saber si Dios es como Jesús. Eso establece los problemas teológicos ineludibles. ¿Cuál será nuestra respuesta? Jesucristo es la revelación encarnada de Dios. En Él, el Dios trascendente, el "enteramente otro", se reveló en carne humana. «La personalidad histórica y empírica de Jesús es la encarnación adecuada en el tiempo y el espacio del Verbo Eterno» 1. En el hecho de la encarnación encontramos esa objetividad en la religión que anhela toda nuestra personalidad »2. La personalidad de Jesús no es mera fosforescencia transitoria sobre la ruta oceánica de la historia, sino la Luz Eterna. Lo que llamamos Su Cruz no es simplemente un símbolo de una verdad eterna sobre Dios: es también un evento en un drama divino de amor, donde lo Eterno y lo temporal, lo Divino y lo humano se encuentran en la esfera de la historia para la redención del hombre. Dios estaba en el Crucificado, "reconciliando consigo al mundo".* (Mackay 1928, p. 451)

Con respecto a la forma de presentar el mensaje y cómo se logra tener la atención para ser recibido, manifiesta que se debe de tener cuidado cuando llegamos con el Evangelio, hay dificultades, inclusive se piensa que el mensaje misionero es la vanguardia de algún país que espera recibir beneficios (Mackay, 1928).

Mackay nos expresa dos aspectos importantes que debe de tener el misionero para ser escuchado, como el hecho de tener que identificarse con la comunidad donde llega y en segundo lugar presentar a Cristo como la situación lo requiere, en este último aspecto menciona lo siguiente:

*Tal situación existe en muchas partes de América Latina. Un joven apóstol de la reforma social le dijo una vez al escritor que el nombre de Dios le provocaba náuseas en la boca cada vez que intentaba pronunciarlo, porque desde su niñez Dios había estado asociado en su mente con crímenes e injusticias sociales que aborrecía. Lo que se debía hacer en tal caso era llamar la atención sobre las denuncias lanzadas contra las injusticias de su tiempo por los profetas del Antiguo Testamento, y sobre la masculinidad profética de Jesús cuando limpió los patios del templo de traficantes impíos e inculcó la religión oficial de Su tiempo como una alianza impía con Mammon. Pronto, la literatura de los "reformadores" comenzó a publicar pasajes del Antiguo Testamento y los Evangelios. El Cristo del látigo comenzó a abrirse paso por el sur Carretera americana. El escritor encontró su retrato, más tarde, en la mesa de trabajo de un joven peruano de sangre azul, que había sido deportado de su país por amor al pueblo. El joven señaló la imagen y dijo: "¡El camarada Cristo!". Cuando se presente a Jesucristo de tal manera que satisfaga un interés o una necesidad real en la vida de un hombre, a partir de entonces se abrirá su propio camino. (Mackay 1928, 456-457)*

Por último, el llamado mensaje sin culto, donde nos expresa que no se necesita tener rituales o lo clásico de un culto para predicar:

*Por tercer y último lugar, al tratar con hombres ajenos a la Iglesia, o que son indiferentes u hostiles a la religión organizada: Elimine la presentación del mensaje cristiano de todos los acompañamientos rituales. ¿Por qué debería insistir el evangelista en dar su mensaje sólo como parte de un 'servicio', si quiere llegar a personas que creen que la religión no es más que ceremonial, lo que no les interesa, o que consideran que su presencia en una reunión durante el canto, la lectura de las Escrituras y la oración, los convertiría en hipócritas porque para ellos equivaldría a expresar la aceptación de la religión de quienes dirigen el servicio? Enfrentémonos a la pura verdad y no pequemos contra Cristo y los hombres. Hay multitud de personas, en todo el mundo, que nunca estarán al alcance del mensaje cristiano mientras los mensajeros de Cristo insistan en que no pueden predicarlo excepto como parte de un servicio religioso. Nuestro Señor mismo no celebró un servicio en las colinas de Galilea cada vez que predicó el Reino; no, simplemente "abrió Su boca y enseñó". Cuando los corazones de los hombres se conmuevan y se hagan sentir nuevas necesidades espirituales, un servicio de adoración tendrá un nuevo significado para ellos, y se alegrarán cuando se les sugiera: "Subamos a la Casa del Señor (Mackay 1928, p.457-458)*

Mackay estaba muy preocupado en que mensaje cristiano se encasille en los aspectos rituales, entendiendo los aspectos rituales como aquellos aspectos que involucran el culto cristiano como son: la lectura de las Escrituras, las oraciones,

los cánticos. Para Mackay la predicación del mensaje de Cristo se puede dar sin la necesidad de tener los elementos que caracterizan al culto, ya que lo principal debe de recaer en el mensaje de Cristo, y este puede ser predicado en cualquier momento y lugar.

### **A manera de conclusión**

El Congreso Misionero Internacional realizado en la ciudad de Jerusalén en 1928 marca un hito en la historia de las misiones, si bien el Congreso Misionero de Edimburgo no vio América Latina como campo de misión, esa actitud cambia en Jerusalén 1928, los factores que contribuyeron a ese cambio de paradigma fueron las propias sociedades misioneras que aumentaron en forma progresiva la llega de misioneros y misioneras a Latinoamérica, pero también la influencia de dos personalidades que fueron pilares de la obra evangélica en América Latina en las primeras tres décadas del siglo XX.

Si bien John A. Mackay de tradición presbiteriana y Samuel Guy Inman de la congregación Discípulos de Cristo, así como las obras misioneras que emprendieron fueron perspectivas distintas, los unió Latinoamérica al contemplar sus necesidades, luchas y sueños, ambos quisieron manifestar la importancia de tener cristianismo capaz de transformar no solo al hombre sino a la sociedad, dando el mensaje de la llamada redención social.

La perspectiva de la ponencia de Mackay más evangelística y teológica frente a la perspectiva de Inman más social y coyuntural de la realidad tanto del continente como de las iglesias fueron complementarias para entender que América Latina se constituía en un verdadero campo de misión, pese a la presencia del catolicismo romano, de cerca de tres siglos de hegemonía religiosa, la llegada del protestantismo al continente daba buenas nuevas de un cristianismo puro y de grandes transformaciones.

### **Bibliografía consultada**

- Anderson, G. (Edi.). (1945). *Espíritu y mensaje del protestantismo*. Buenos Aires. Aurora Editorial.
- Báez-Camargo, G. (1930). *Hacia la renovación religiosa en Hispano-América*. México D.F. Editorial Casa Unida de Publicaciones S.A.
- Bastian, J. (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Beach, H. (febrero, 1916). *Renaissant Latin America. An outline and interpretation of the Congress on Christian work in Latin America, held at Panama (CCWLA), 1916*. New York. Missionary Education Movement of the United States and Canadá.
- Braga, E. (1917). *Pan-americanismo Aspecto Religioso*. New York. Editorial Sociedad para la Educación Misionera en los Estados Unidos y el Canadá.

- Browning, W. (1926). *Congreso Sobre Obra Cristiana en Sud América*. Montevideo. Editorial El Comité de Cooperación en la América Latina.
- Bruno-Jofré, R. (1988). *Methodist Education in Peru. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration 1888-1930*. Ontario. Corporation for Studies in Religion.
- Canclini, A. (1987). *Diego Thomson: apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*. Buenos Aires Asociación Sociedad Bíblica Argentina.
- Colegio Anglo Peruano (1920) Prospecto de admisión para el año 1921. Lima.
- Comité de Cooperación para América Latina. [CCLA]. (1917). *Congress on Christian Work in Latin America, Panama, February, 1916*. New York: Published for the Committee on Cooperation in Latin America.
- Comité de Cooperación para América Latina. [CCLA]. (1917). *Regional Conferences in Latin American. The Reports of Series of Seven Conferences following the Panama 1916 Congress in 1916, which were held at Lima, Santiago, Buenos Aires, Rio de Janeiro, Barranquilla, Havana and San Juan*. New York: The Missionary Education Movement.
- Dávalos y Lisson, P. (1919). *La primera centuria: causas geográficas, políticas y económicas que han detenido el progreso moral y material del Perú en el primer siglo de su vida independiente*. Tomo I. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- Delumeau, J. (1985). *La reforma*. Cuarta edición. Barcelona: Editorial Labor.
- Gutiérrez, T. (1995) *De Panamá a Quito. Los Congresos Evangélicos en América Latina (1916-1992)*. En Boletín de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Edición del 25 aniversario de su fundación. Buenos Aires. Editorial Kairos.
- 2014 *Protestantismo y política en la vida y obra de John A. MacKay (1917-1936)*. Lima. Ediciones Puma.
- 2015 *Ciudadanos de otro reino. Historia social del cristianismo evangélico en el Perú. Siglo XVI-XXI*. Lima. Instituto de Estudios Wesleyanos.
- 2016 *Haya de Torre. El factor protestante en su vida y obra (1920-1933)*. Lima. Editorial Pankara.
- 2019 *Protestantismo y poder. La acción política de los evangélicos en América Latina*. Lima. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Haya de la Torre, V. (1923). *Dos cartas de Haya de la Torre*. Lima. Grupo Editorial Claridad. Librería e Imprenta El Inca.
- 1927 *Por la emancipación de América Latina*. Buenos Aires. Editor M. Gleizer.
- Hoffet, F. (1949) *El Imperialismo protestante: consideraciones sobre el destino desigual de los pueblos protestantes y católicos en el mundo actual*. Buenos Aires. La Aurora.
- Inman, S. (1917) *Christian Cooperation in Latin America. Report of a Visit to Mexico, Cuba and South America, March-October, 1917*. New York Committee on Cooperation in Latin America.

- 1920 *Lo que las Iglesias pueden realizar en el futuro*. En *La Nueva Democracia*, New York. vol I. n°. 4, New York.
- 1921 *South America Today. Social and Religious Movements as observe on a trip to the Southern Continent in 1921*. New York. Comité de Cooperación para América Latina.
- 1924 *Hacia la solidaridad americana*. Madrid. Editorial Daniel Gorro.
- 1928 *Missions and Economics in Latin America*. En *Christianity and the growth of Industrialism in Asia, Africa y South America*. vol. V. Report of The Jerusalem Meeting of International Missionary Council, March 24<sup>th</sup> – April 8<sup>th</sup>. London. Humphey Milford. Oxford University Press.
- International Missionary Council. IMC (1928). *Christianity and the growth of Industrialism in Asia, Africa y South America*. Vol. V. Report of The Jerusalem Meeting of International Missionary Council, March 24<sup>th</sup> – April 8<sup>th</sup>, 1928. London. Humphey Milford. Oxford University Press.
- Latourette, K. (1957) *Desafío a los Protestantes*. Buenos Aires Editorial La Aurora.
- Leonard, E. (1967) *Historia General del Protestantismo*. I/La Reforma. Madrid. Ediciones Península.
- MacKay, J. (1918) *Dos apóstoles de la democracia: Woodrow Wilson y Lloyd George*. En *Mercurio Peruano*, noviembre de 1918. Lima.
- 1919 *El Gran Demócrata*. En *El Cristiano*, órgano de la Unión Evangélica Sudamericana (EUSA), setiembre de 1919, pp. 130-131. Librería e Imprenta El Inca, Lima.
- 1921 *Renacimiento*. La Nueva Democracia, New York. Julio de 1921.
- 1928 *The Evangelistic Duty of Christianity*. En *The Christian life and Message in relation to No-Christian Systems*. Vol. I. Report of The Jerusalem Meeting of International Missionary Council, March 24<sup>th</sup> – April 8<sup>th</sup>, 1928. London. Humphey Milford. Oxford University Press.
- 1935 *That other America*. New York. Friendship Press.
- 1991 *El otro Cristo Español*. Lima., tercera edición especial de celebración de las Bodas de Diamante del Colegio San Andrés (antes Anglo-Peruano). Lima.
- Mariátegui, J. (1987) *Correspondencia*, tomo II. Lima, Editorial Minerva.
- 2012 *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. Con Ideología y Política*. Lima. Editores Viuda de Mariátegui e Hijos S.A. Librería Editorial Minerva.
- Metzger, J. (2010) *The hand and the road: the life and times of John A. Mackay*. Kentucky. Westminster John Knox Press.

- Navarro Monzó, J. (1925). *El problema religioso en la cultura latinoamericana*. Montevideo: Editorial Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes.
- Nelson, W. Editor. (1989). *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami. Editorial Caribe.
- Piedra, A. (2000). *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Tomo I. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- 2002 *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Tomo II. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- Prien, H. (1985). *Historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Rembao, A. (1949). *Discurso a la nación evangélica*. Buenos Aires: Aurora Editorial.
- Rycroft, W. (1923). *An upheaval in Peru*. En *The Monthly Record of the Free Church of Scotland*. Edimburg.
- 1962 *Religión y fe en la América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- Silva, S. (1997). *Protestantismo y política en Puerto Rico 1898-1930*. San Juan de Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Sinclair, J. (1990) *Juan A. Mackay, un escocés con alma latina*. México. Editorial Cupsa.
- Stocwell, F. (1965) *Qué es el Protestantismo*. Buenos Aires. Editorial Columbia.
- Troeltsch, E. (1967) *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, tercera edición, México: Fondo de Cultura Económica.
- Varetto, J. (1918) *Diego Thomson: Apóstol de la Instrucción Pública e iniciador de la Obra Evangélica en la América Latina*. Buenos Aires. Junta de Publicaciones de la Convención Evangélica Bautista del Río de la Plata. Imprenta Evangélica.
- Weber, M. (2010) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Madrid. Alianza Editorial.

Tomás Gutiérrez Sánchez, teólogo y sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Licenciado en Misiología por el Seminario Evangélico de Lima.

e-mail: [tgutierrezsanchez@hotmail.com](mailto:tgutierrezsanchez@hotmail.com)

Fecha de recepción: 26-12-2022

Fecha de aprobación: 09-03-2023

# Amparo Grinch: sobre la prohibición de colocar símbolos religiosos en espacios públicos

Federico Germán Abal

(Instituto de Investigaciones Filosóficas, SADAF, CONICET)

---

## Resumen

La publicación del proyecto de sentencia del ministro González Alcántara Carrancá en el sitio web de la SCJN y su eventual aprobación por la Primera Sala produjo un cimbronazo en el debate público mexicano. El objetivo de este ensayo es reconstruir el argumento central ofrecido por el ministro y formularle dos críticas. Más específicamente, sostengo que (1) un estado laico puede erogar recursos públicos para la preservación del patrimonio cultural identitario de la comunidad, patrimonio que en el caso del pueblo mexicano es indisoluble de una impronta religiosa específica, a saber, católica y (2) que el contenido del proyecto puede implicar una pendiente resbaladiza conceptual que atenta contra el ejercicio de libertad religiosa.

**Palabras clave:** Laicidad. Libertad religiosa. Identidad cultural. Razón pública

## Abstract

The Mexican Supreme Court could approve a project by Justice González Alcántara Carrancá prohibiting the local government of Chocholá from placing religious symbols in public spaces. If approved, this project could set a precedent for the prohibition of placing religious symbols in public spaces in other states in Mexico. This has produced uproar in the Mexican public debate. The purpose of this essay is to reconstruct the central argument of the project and to formulate two objections to it. More specifically, I argue that (1) a secular state may expend public resources for the preservation of the cultural identity of the community, an identity that in the case of the Mexican people is inseparable from a specific religious imprint, namely Catholic, and (2) that the content of the project may imply a conceptual slippery slope that undermines the exercise of religious freedom.

**Keywords:** Secularism. Religious freedom. Cultural identity. Public reason

---

## I. Introducción

En diciembre de 2020, la asociación civil *Kanan Derechos Humanos* impulsó tres demandas de amparo contra los ayuntamientos de los municipios yucatecos de Chocholá, Mococho y Mérida por la colocación de escenas alusivas al nacimiento de Jesucristo en “espacios públicos significativos” durante el periodo

de las fiestas navideñas.<sup>1</sup> De acuerdo con los demandantes, la instalación de pesebres en estos espacios atenta contra los principios constitucionales de laicidad del estado, de igualdad, de no discriminación y de libertad religiosa.

Inicialmente, las demandas fueron desestimadas, por distintas razones, en los juzgados distritales que las admitieron. Posteriormente, tras la interposición de recursos de revisión contra dichas sentencias negativas, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) resolvió atraer los recursos y considerar las demandas contra los ayuntamientos. En julio del 2022, los ministros Juan Luis González Alcántara Carrancá, Alfredo Gutiérrez Ortiz Mena y Norma Lucía Piña Hernández fueron asignados como ponentes en los casos de Chocholá, Mocochoá y Mérida, respectivamente.

El 9 de noviembre del 2022 estaba previsto que González Alcántara Carrancá y Gutiérrez Ortiz Mena pusieran a consideración de la Primera Sala sus proyectos de sentencia. Finalmente, por petición de los ministros ponentes, la corte pospuso, sin fecha cierta, el tratamiento de ambos proyectos. El proyecto del ministro González Alcántara Carrancá está disponible en el sitio web de la SCJN y contiene una defensa de la posición del demandante contra el ayuntamiento de Chocholá. El proyecto del ministro Gutiérrez Ortiz Mena no se hizo público, pero se anticipa que irá en la misma dirección que el del otro cortesano.

La controversia social que produjo la circulación del texto y su eventual aprobación fue tal que motivó declaraciones de personalidades relevantes de la vida política mexicana. Entre ellas, las del actual presidente de la república, Andrés Manuel López Obrador, y las del ex presidente, Felipe Calderón, ambos contrarios al proyecto, que en redes sociales fue bautizado por sus detractores con el simpático nombre de “amparo Grinch”, en referencia al popular personaje de ficción que detesta la navidad. Ciertamente, los promotores del proyecto rechazan este rótulo y afirman que la iniciativa no tiene por objetivo específico atentar contra la celebración de la navidad, sino discutir el margen de acción de un estado laico.

No resulta sorprendente que el debate público mexicano sobre este tema se encuentre atravesado por el conocido fenómeno de “cámara de eco” (Nguyen 2020). Este fenómeno, que la epistemología contemporánea ha dedicado buena parte de su literatura a analizar, remite a la situación de un agente epistémico que sólo recibe información de fuentes que reafirman sus ideas preconcebidas sobre cierto asunto y se vincula de manera habitual con otros agentes que manifiestan

---

<sup>1</sup> Cabe introducir algunas precisiones. Las demandas contra los ayuntamientos de Chocholá y Mérida fueron presentadas por dos abogados de Kanan, Miguel Fernando Anguas Rosado y Roberto Miguel Sanchez Campos, respectivamente. La demanda contra el ayuntamiento de Mocochoá, en cambio, fue iniciada por James Assir Sarao Cauich, un profesor universitario y divulgador de la lengua y cultura maya, de quien no puedo asegurar que forme parte de la mencionada asociación civil. Sin embargo, en declaraciones para el medio digital *Haz Ruido*, Miguel Anguas atribuyó a Kanan la presentación de todas las demandas contra la instalación de pesebres en espacios públicos, incluyendo la de Mocochoá y una contra el ayuntamiento de Izamal, que no llegó a instancias de la SCJN. Las declaraciones de Miguel Anguas pueden encontrarse en el siguiente link: <https://www.hazruido.mx/reportes/aceptan-todas-las-demandas-contra-ayuntamientos-por-violar-el-estado-laico/>

ideas similares. Este fenómeno ha existido siempre, probablemente tenga causas evolutivas profundas, pero parece haberse agudizado por el uso extendido de redes sociales y la intrusión de algoritmos de búsqueda. Las redes sociales son, a su vez, el caldo de cultivo propicio para la difusión de noticias falsas (*fake news*) y promueven un tipo de interacción que refuerza la polarización de los participantes.

Precisamente, esto es lo que se ha denunciado desde Kanan. En diversos medios digitales, los referentes de esta asociación civil sostuvieron que los críticos del “amparo Grinch” buscan alarmar falsamente a la ciudadanía apelando a posibles consecuencias negativas para la libertad religiosa que no se seguirían de la aprobación del proyecto (Anguas Rosado 2022). Puede ser cierto que, en el marco de un debate polarizado, los críticos del proyecto hayan apelado a esta táctica. Para saberlo, debemos remitirnos al texto de González Alcántara Carrancá y a las razones que ofrece a favor de la demanda contra el ayuntamiento de Chocholá, que de aprobarse podría sentar un precedente para analizar demandas similares en el futuro.

## II. El argumento de González Alcántara Carrancá

A fines expositivos creo conveniente empezar por las conclusiones a las que arriba González Alcántara Carrancá para posteriormente considerar las premisas que propone para sustentarlas.<sup>2</sup> Independientemente de las consideraciones en materia de reparación del daño que se afirma el ayuntamiento causó al demandante, el texto concluye que la autoridad responsable debe:

- 1) Abstenerse en el futuro de colocar en espacios públicos del Municipio de Chocholá signos que hagan alusión a una convicción religiosa específica, sin permitir la pluralidad ideológica dentro del Municipio.
- 2) Abstenerse en el futuro de erogar recursos públicos, en ejercicio de sus atribuciones legales y constitucionales, para la colocación de símbolos religiosos, en espacios públicos del Municipio de Chocholá.

La primera conclusión prescribe a un agente específico, a saber, a la autoridad responsable del ayuntamiento de Chocholá, que no coloque símbolos religiosos en espacios públicos. En una interpretación caritativa, esta prescripción alcanzaría no solo al presidente municipal y a los funcionarios jerárquicos, sino a todos los empleados del ayuntamiento *qua* empleados. Esto quiere decir que ningún funcionario podría colocar un símbolo religioso en un espacio público en

---

<sup>2</sup> Por razones de espacio no analizaré la parte del proyecto que valida el recurso de revisión interpuesto por Anguas Rosado ante el sobreseimiento dictado por el juzgado distrital (que comprende los parágrafos 67 a 224). Aunque reconozco que las razones para el sobreseimiento ofrecidas por el juzgado son improcedentes, no considero que los argumentos del ministro en esta parte del proyecto sean aceptables (especialmente en lo relativo a la defensa del pretendido interés legítimo del denunciante y los efectos sociales imprecisos que atribuye a la instalación pública de símbolos religiosos). Dicho esto, aún si se aceptara que el sobreseimiento que motivó la atracción del caso por parte de la SCJN es injustificado, eso no implica aceptar la demanda de fondo contra el ayuntamiento de Chocholá ni las conclusiones del ministro sobre esta cuestión.

nombre de, o bajo el auspicio, del ayuntamiento. Ahora bien, en principio, no habría ningún impedimento para que cualquier ciudadano (incluyendo esos mismos funcionarios en su condición de ciudadanos) instalara símbolos religiosos (por ejemplo, pesebres) en espacios públicos del municipio en el ejercicio de su libertad religiosa. Sin embargo, esta interpretación parece ser demasiado auspiciosa para quienes defienden la instalación de pesebres en periodo navideño. Bastaría para cumplir con la prescripción del proyecto que la instalación no se realizara en nombre, o bajo el auspicio, del ayuntamiento. Por ejemplo, estaría permitido que un grupo de ciudadanos católicos emplazara un pesebre en el mismo sitio que lo hizo el ayuntamiento.

De ser así, no se entendería porque el “amparo Grinch” generó un rechazo tan contundente por parte de sectores religiosos. El rechazo se explica porque el alcance de la prescripción parece ser considerablemente mayor y estar dirigido a prohibir no solo la colocación de símbolos religiosos por parte de la autoridad responsable del ayuntamiento, sino también la colocación de símbolos religiosos en espacios públicos por parte de cualquier ciudadano. Esto, temen los detractores del proyecto, amenaza el derecho constitucional al ejercicio de la libertad religiosa de los ciudadanos mexicanos. Como sostendré posteriormente, creo que este temor es fundado a la luz de las razones que el ministro ofrece para fundamentar sus conclusiones.

La primera conclusión, además, afirma que la colocación de símbolos religiosos por parte del ayuntamiento no permite la pluralidad ideológica dentro del municipio. Esta idea merece cierta elucidación. Intuitivamente, la colocación de símbolos alusivos a una convicción religiosa específica por parte de una autoridad pública no impide que otros ciudadanos ejerzan su libertad religiosa y de conciencia. De hecho, la instalación de un pesebre durante el periodo navideño es compatible con la instalación de símbolos propios de otras religiones en periodos significativos para los creyentes. ¿Cómo debe entenderse, entonces, esta idea según la cual la instalación de un pesebre durante la navidad no permite la pluralidad ideológica?

Como señala el ministro, el fondo de la demanda presentada por Anguas Rosado apunta contra la instalación de cualquier símbolo religioso, católico o no, por parte del ayuntamiento (parágrafo 24 del proyecto). Por lo tanto, las razones aludidas por el demandante se mantendrían, aunque el ayuntamiento de Chocholá se interesara por representar todas las religiones profesadas por los habitantes del municipio e instalara símbolos alusivos a cada una de ellas. De acuerdo con el proyecto, la instalación de símbolos religiosos, por la propia naturaleza de estos, constituye una imposición de una convicción religiosa por parte del estado sobre las conciencias de los espectadores. Esta imposición atentaría contra el libre ejercicio de la conciencia de las personas que se reconocen como laicas, que no profesan ni practican religión alguna. Es en este sentido que la primera conclusión del proyecto afirma que la instalación de cualquier símbolo religioso no permite, irremediablemente, la pluralidad ideológica. Por lo dicho, esto ocurriría, aunque el ayuntamiento expusiera símbolos de todas las religiones profesadas por los habitantes del municipio. Si esto ocurriera, las personas laicas (como el demandante), podrían alegar que se

está obstaculizando el libre ejercicio de su conciencia irreligiosa, imponiendo simbólicamente un conjunto de creencias religiosas.<sup>3</sup>

La segunda conclusión, referida a la prohibición de usar recursos públicos para instalar símbolos religiosos, es clara y parece razonable en el marco de un estado laico como el mexicano. Sin embargo, como veremos, a la luz de las razones ofrecidas por el ministro, la prohibición podría extenderse hacia el uso de recursos públicos para financiar otros acontecimientos culturales que consideramos valiosos.

Hasta aquí, la elucidación de las conclusiones prescriptivas de González Alcántara Carrancá. Resta considerar cómo arriba a ellas. En otras palabras, queda entender por qué deberíamos aceptarlas. El argumento del ministro remite a ideas populares del liberalismo político. Dicha tradición encuentra su expresión filosófica más acabada en la obra de John Rawls, filósofo norteamericano que, a partir de la década de 1980, indagó sobre las condiciones de posibilidad y estabilidad de un régimen democrático en el marco de lo que él denominó “hecho del pluralismo razonable”.<sup>4</sup> De acuerdo con Rawls, el liberalismo político busca responder al siguiente problema:

El problema del liberalismo político es: ¿Cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles? Dicho de otro modo: ¿Cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional? ¿Cuál es la estructura y cuál es el contenido de una concepción política que pueda atraerse el concurso de un consenso entrecruzado de este tipo? Tal es la clase de cuestiones a las que el liberalismo político trata de responder (2006, pp.13-14).

Esta cita es de *Liberalismo Político*, una serie de conferencias dictadas por Rawls que se publicó en formato de libro en 1993. Desde entonces, buena parte de la filosofía política occidental se ha dedicado a discutir acerca de la plausibilidad de la solución de Rawls (es decir, la concepción política de la justicia que propone) para este problema. Aquí nos interesa, más allá de la propuesta sustantiva específica de este autor, entender la estrategia que propone para justificar el ejercicio del poder estatal en una sociedad plural.

La estrategia es sencilla. En una comunidad compuesta por personas que profesan doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles (esto es, precisamente, el hecho del pluralismo razonable), el ejercicio del poder estatal, para ser legítimo, no puede justificarse sobre la base de ninguna de esas

---

<sup>3</sup> En su párrafo 277, el proyecto afirma que “sobre los símbolos religiosos pesa la presunción, demostrada científicamente, de que sirven como instrumentos de dominación o conquista del comportamiento humano, ya sea a nivel individual o colectivo”.

<sup>4</sup> Rawls es citado explícitamente en la fundamentación sustantiva del proyecto. Los párrafos 248 a 268 son una exposición general de las ideas desarrolladas por Rawls en *Liberalismo Político*.

doctrinas en particular, sino sobre la base de valores políticos e ideas implícitas en la cultura de esa comunidad de las que puede suponerse que son razonablemente aceptadas por todos los ciudadanos, independientemente de la doctrina que profesan. Esto es lo que Rawls denomina como “principio liberal de legitimidad”.

Nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad (2006, p. 252).

Para satisfacer el principio liberal de legitimidad el estado debe ser neutral entre las distintas doctrinas y concepciones razonables expresadas por sus ciudadanos. En lo que refiere estrictamente a las doctrinas religiosas, esto implica que el estado debe ser laico.<sup>5</sup> Precisamente, la Constitución de 1917, que recoge la tradición de pensamiento liberal que impregnó la cultura política mexicana hacia finales del siglo XIX (al igual que ocurrió en la totalidad de los países iberoamericanos), erige el principio de laicidad del estado (en sus artículos 24, 40, 115 y 130). La interpretación que el ministro hace de este principio en el proyecto es la siguiente.

El sistema mexicano de laicidad implica una separación tajante del Estado y las iglesias, pero se insiste no se trata de una forma de anticlericalismo ni de ver a las confesiones religiosas como enemigas de lo público. Al contrario, es un modelo en el que se debe favorecer la diversidad religiosa y de pensamiento y, para ello, es necesario respetar y proteger la libertad religiosa de las personas, en el entendido de que se trata de un marco donde todos los puntos de vista religiosos e, incluso, los agnósticos o no religiosos pueden coexistir armónicamente (parágrafo 244).

La violación del principio de laicidad traería aparejada la violación de dos derechos constitucionales, a saber, el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la no discriminación. Son estos derechos los que el demandante alega fueron violados por el ayuntamiento de Chocholá al instalar un pesebre en las fiestas decembrinas (es la posible violación de estos derechos lo que permite al ministro afirmar que existe un interés legítimo por parte del demandante y no un interés meramente simple, como ocurriría si se tratara de una demanda general contra la violación del principio de laicidad).

De acuerdo con el proyecto, la instalación de símbolos religiosos por parte del ayuntamiento es contrario al principio de laicidad, dado que tiene como finalidad la promoción de concepciones religiosas y esto vulnera la neutralidad que debería mantener entre concepciones religiosas e irreligiosas (laicas). A su vez, como se ha dicho, por la naturaleza propia de los símbolos religiosos (cualquiera sea la religión) su instalación impondría a los espectadores laicos una serie de

---

<sup>5</sup> Por supuesto, es necesario que un estado sea laico para ser liberal, pero no es suficiente. Hay estados laicos que violan derechos fundamentales y por lo tanto no son liberales.

valores, creencias y perspectivas espirituales que impide que practiquen su laicismo en libertad de imposiciones estatales. Esto constituiría una violación al derecho de libertad religiosa de las personas laicas.<sup>6</sup>

Para el ministro, en este caso, la violación del principio de laicidad también involucra una violación del derecho a la no discriminación, ya que la instalación del pesebre por parte del ayuntamiento no se hizo sobre la base de razones que el demandante pudiera aceptar razonablemente, sino mediante la invocación explícita de un factor prohibido de discriminación (la religión) para motivar una preferencia arbitraria (parágrafo 292). Al colocar un pesebre, el ayuntamiento privilegió o consideró superior la religión cristiana sobre el resto de las concepciones de pensamiento o de conciencia, incluido el laicismo ejercido por el promovente del juicio (parágrafo 296). En resumen, el argumento de González Alcántara Carrancá afirma que la instalación de un símbolo religioso por parte de un ayuntamiento atenta contra el principio de laicidad del estado mexicano y, con ello, viola el derecho a la libertad religiosa y el derecho a la no discriminación de las personas laicas. Por esto, concluye la prohibición de colocar símbolos religiosos en espacios públicos por parte del ayuntamiento de Chocholá y la erogación de recursos públicos para ello.

### **III. Dos críticas al argumento**

A continuación, presentaré dos críticas al argumento de González Alcántara Carrancá. La primera crítica apunta a la preservación de la identidad cultural como una razón públicamente aceptable para justificar la erogación de recursos públicos por parte de autoridades estatales. La segunda crítica sostiene que el argumento del ministro puede producir una pendiente resbaladiza que amenace la libertad religiosa en México.

#### **1) La preservación de la identidad cultural como una razón pública**

El principio de neutralidad estatal exige que en sociedades plurales el estado se abstenga de justificar sus acciones sobre la base de razones propias de una doctrina comprensiva (religiosa, filosófica y/o moral) particular y que, en cambio, lo haga mediante razones públicas.<sup>7</sup> ¿Qué es una razón pública? Esta es una pregunta crucial. De acuerdo con el liberalismo político, al que alude el ministro en su proyecto, esta es la base para el ejercicio legítimo del poder estatal.

---

<sup>6</sup> El derecho a la libertad religiosa, como sostiene el ministro, es multifacético e incluye la protección de la libertad ideológica de creer o no creer, de adoptar o no una posición religiosa o no religiosa (parágrafo 182). Este es un rasgo interesante del debate que produjo el “amparo Grinch”. Tanto el demandante original como los detractores del proyecto apelan al derecho a la libertad religiosa; uno al derecho a profesar su laicismo sin imposiciones estatales, otros a profesar públicamente su religión.

<sup>7</sup> Esto es lo que el filósofo canadiense Will Kymlicka (1989, pp. 883-884) denomina “neutralidad de justificación” en oposición a “neutralidad de consecuencias”. Para el liberalismo político, el estado no está obligado a promover por igual todos los ideales de buena vida de sus ciudadanos, sino a justificar sus políticas públicas en términos que resulten neutrales respecto de las diversas doctrinas comprensivas.

Una razón pública es un tipo de consideración a favor o en contra de una determinada acción estatal que un miembro de una sociedad democrática y plural puede esgrimir ante otro miembro de esa misma sociedad con la expectativa de que puede ser razonablemente aceptable para él. Esto no significa que sea *de hecho* aceptada. Normalmente, en sociedades más o menos complejas reina el desacuerdo. *De hecho*, las personas no suelen aceptar las razones que ofrecen sus conciudadanos. Esto es esperable y no es, en principio, problemático. Los regímenes democráticos se han dado mecanismos para procesar de manera pacífica este tipo de desacuerdo. Este desacuerdo no es, en principio, problemático porque no implica un trato desigualitario entre los ciudadanos. Al ofrecer razones públicas (que, insisto, de hecho, el interlocutor puede no aceptar) reconozco al otro como merecedor de una justificación y no como mero receptáculo de una imposición. En una sociedad atravesada por el hecho del pluralismo razonable, hay razones que no puede esperarse que sean razonablemente aceptables para todos los afectados, a saber, las razones que provienen de una doctrina comprensiva (religiosa, filosófica o moral) particular. Si el presidente de México (o cualquier ciudadano) promoviera una legislación que estableciera la enseñanza obligatoria del catolicismo en las escuelas públicas sobre la base de que se trata de la religión verdadera, no estaría tratando a todos los ciudadanos mexicanos como merecedores de una justificación por el ejercicio del poder estatal que los gobierna. No estaría ofreciendo ninguna razón que fuera razonablemente aceptable para todos ellos. Estrictamente, no estaría ofreciendo ninguna justificación y, simplemente, estaría comunicando una imposición.

Pero, una vez apartadas las razones provenientes de doctrinas comprensivas particulares, ¿qué otra base puede existir para ofrecer razones públicas? La apuesta de los liberales políticos es que existe un conjunto de valores e ideas implícitas que comparten todas las personas razonables de una sociedad democrática y plural. Las razones públicas, entonces, serían una articulación de estos valores e ideas. Una suerte de reserva espiritual común que trasciende (y, a su vez, es compatible con), las diversas doctrinas profesadas por los miembros de la sociedad.<sup>8</sup> En un texto tardío, Rawls (2001) menciona los siguientes valores e ideas: la idea de ciudadanos como personas libres e iguales, la idea de la sociedad como un justo sistema de cooperación en el tiempo, la justicia, la tranquilidad doméstica, la defensa común, el bienestar general, la libertad para nosotros y para nuestros descendientes, la igualdad de oportunidades, la autonomía política, la idea no moralizada de mérito, la reproducción de la sociedad política en el

---

<sup>8</sup> La invocación a esta reserva espiritual puede producir lo que en otro texto denominé “paradoja de los valores compartidos”. Para que los valores políticos implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática sirvan como una base de justificación para el ejercicio del poder estatal deben admitir diferentes interpretaciones incompatibles entre sí. De lo contrario, cualquier limitación a las interpretaciones posibles de dichos valores podría concebirse como la imposición de una concepción política liberal de la justicia específica, lo que Rawls reconoce sería un enfoque poco sensato (Rawls 2001, pp. 166-167). Sin embargo, si dicha interpretación de los valores políticos es abierta, con la única condición de articularse en torno a una concepción política liberal de la justicia, entonces la justificación pública parece reducirse a la apelación a un lenguaje común sin una referencia conceptual precisa y mutuamente reconocible

tiempo, la tolerancia, la libertad de conciencia, la paz, la protección de derechos humanos.<sup>9</sup> Esta lista no es exhaustiva. La detección e interpretación de valores e ideas implícitas en una cultura debe permanecer siempre abierta para Rawls. Una de las ideas que puede rastrearse fácilmente en cualquier sociedad es la idea de preservación de la identidad cultural de la comunidad.<sup>10</sup> Es esta idea la que está detrás de las políticas tendientes a preservar, lo que suele denominarse, el patrimonio cultural inmaterial. En el caso de México, esto incluye, por ejemplo, expresiones artísticas (como el son jarocho, la ranchera, el mariachi, la pirekuá), gastronómicas (los tacos, el mole, el pozole) y, también, expresiones religiosas (el día de muertos, las posadas, las celebraciones de semana santa, el culto popular a la Virgen de Guadalupe). En la preservación de estas expresiones se conserva la riqueza cultural del pueblo mexicano y es razonable que el estado (a nivel nacional y/o municipal) tenga la explícita intención de contribuir financieramente con esa tarea. Esta erogación de recursos públicos puede justificarse, como de hecho se hace, sobre la razón pública de estar preservando la identidad cultural comunitaria.

Por lo dicho, el financiamiento de expresiones religiosas puede ser compatible con el principio de laicidad del estado, en la medida que se concibe como un modo de preservar una parte del patrimonio cultural inmaterial de México; más específicamente, de preservar formas propias y distintivas de vivenciar la espiritualidad, que por razones históricas se conectan mayoritariamente con el credo católico.

González Alcántara Carrancá parece dispuesto a aceptar esta idea. En el parágrafo 56(d) del proyecto se afirma que símbolos o iconos religiosos pueden pasar a formar parte del patrimonio cultural de un estado. Como ejemplo de esto menciona un “templo religioso”: la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México. Sin embargo, para el ministro los símbolos o iconos religiosos sólo pueden formar parte del patrimonio cultural cuando sufren una suerte de transmutación. Por este motivo, sorprendentemente sostiene que la Catedral es un símbolo que ha “dejado de responder a una idea religiosa o metafísica, y ahora responde a una cultura social, a la expresión del arte, convirtiéndose en lo que se denomina patrimonio cultural”.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Estos valores pueden encontrarse mencionados en Rawls (2001, p. 168, p. 170, p. 171, p. 175, p. 190, p. 194)

<sup>10</sup> Ciertamente, la preservación de la identidad cultural no puede hacerse a expensas de los derechos fundamentales de las personas. Por esta razón, una identidad cultural racista, por ejemplo, no debe ser preservada. Aunque las ideas y los valores implícitos en la cultura política pueden colisionar y, ante tal colisión, deben sopesarse, la existencia de un valor (como la idea de ciudadanos libres e iguales, que sería negada por una cultura racista) no se puede negar simplemente. Además, una cultura racista (o sexista) vulneraría derechos básicos que son un requisito previo para la indagación colectiva sobre los valores e ideas implícitos en una sociedad democrática y pluralista.

<sup>11</sup> Para un análisis que parte de premisas similares a las del ministro (sobre la transmutación cultural de la simbología religiosa) pero que es crítico del “amparo Grinch” puede leerse la nota escrita por Isidro Muñoz Acevedo (2022).

Antes bien, la Catedral es parte del patrimonio cultural mexicano porque representa un símbolo religioso específico dentro de una cultura históricamente atravesada por el catolicismo. Este intento por separar quirúrgicamente el patrimonio cultural (que se acepta debe ser preservado con el apoyo del erario público) y la significancia religiosa es, claro está, una maniobra artificial condenada al fracaso. El patrimonio cultural de un pueblo solo es tal en tanto representación de la cultura de ese pueblo. En el caso de México, y a diferencia de otros pueblos más seculares, la cultura no puede abstraerse de su influencia religiosa.

Independientemente de esta apreciación, podríamos preguntarnos por qué no cabría afirmar de la instalación de pesebres durante la navidad que también ha dejado de responder a una idea religiosa o metafísica y ahora se ha convertido en un patrimonio cultural. De acuerdo con el texto, la diferencia radica en que el pesebre como símbolo

[...] no ha sido objeto de apropiación cultural y, por tanto, no merece protección institucional como consecuencia de algún acontecimiento histórico relativo a la consolidación del Estado mexicano (ni del municipio al que pertenece el Ayuntamiento señalado como responsable) y que, como tal, se configure como un símbolo que exprese un sentido de identidad para la población mexicana. Es decir, se trata de un símbolo que no responde a una concepción histórica y cultural de México, sino a los íconos que son utilizados por la religión cristiana para revelar los valores y dogmas que esta práctica [sic] y profesa (parágrafo 77).

El fenómeno de “apropiación cultural” por parte del estado requiere una elucidación mayor a la ofrecida en el proyecto. De acuerdo con este, el fenómeno consiste en “tomar elementos de una apreciación de conciencia minoritaria y emplearlos sin sus significados originales, en un contexto ajeno (como puede ser el histórico), casi siempre con fines comerciales” (nota al pie 48 del proyecto, seguida por una referencia no demasiado aclaratoria a un texto del historiador israelí Yuval Noah Harari). Contrariamente a lo que parece afirmarse en el parágrafo 77, la capacidad de un símbolo para expresar un sentido de identidad para la población puede ser independiente de este fenómeno de apropiación cultural. Más comúnmente, las autoridades políticas tienden a “apropiarse culturalmente” (entiéndase como se quiera este concepto) y utilizar símbolos que expresan un sentido de identidad para la población sobre la que gobiernan.

Finalmente, el ministro sostiene que la instalación de pesebres no remite a una concepción histórica y cultural de México, sino a los iconos utilizados por una religión específica (la cristiana). Nuevamente, el texto incurre en el intento de separar “historia y cultura mexicana”, por un lado, y “utilización de iconos por parte de la religión cristiana para revelar valores y dogmas”, por otro lado. Por las razones aludidas previamente, esta empresa de abstracción histórica no puede ser exitosa y se da de bruces con, por ejemplo, la devoción por la Virgen de Guadalupe, que ha signado buena parte de la historia cultural mexicana desde la conquista.

Ciertamente, no puedo afirmar que la instalación de pesebres sea un símbolo de identidad cultural comunitaria que es razonable que el municipio de

Chocholá quiera financiar, aunque creo que hay buenos indicios para afirmar que lo es. Esta es una indagación que creo conveniente dejar a cargo de los chocholeños. Sí he argumentado que (1) la preservación de la identidad cultural de una comunidad es una razón pública para justificar la erogación de recursos públicos, (2) la identidad cultural de un pueblo también puede estar signada por expresiones religiosas (y este es el caso de la identidad cultural mexicana, marcada por un sincretismo de elementos de la tradición indígena y europea que se manifiesta cabalmente en la celebración de las fiestas navideñas) y (3) que las razones ofrecidas por el ministro para rechazar el pesebre como símbolo de la identidad cultural mexicana son inaceptables, ya que implican una separación artificial entre patrimonio cultural y significación religiosa.

En resumen, un estado laico puede financiar expresiones religiosas (incluyendo simbología) bajo la razón pública de estar preservando la identidad cultural comunitaria. Esto incluye, claro está, expresiones artísticas populares que contienen alusiones a un credo específico (piénsese, por ejemplo, en la *Misa Campesina Nicaragüense*, de Carlos Mejía Godoy, la *Misa Criolla*, de Ariel Ramírez, o *La Biblia*, de Vox Dei). Al hacerlo, no está discriminando a ningún ciudadano (laicista o que profesa otras religiones) ni atentando contra su libertad religiosa, ya que el objetivo no es imponer una doctrina religiosa particular ni se invoca un factor prohibido de discriminación para motivar una preferencia arbitraria. Por supuesto, un efecto colateral de este financiamiento puede ser la afectación de la conciencia del espectador que observa estas expresiones. Sin embargo, este efecto es aceptado por el ministro al justificar el financiamiento público de la Catedral Metropolitana y no es concebido en el proyecto como una violación al derecho de libertad de conciencia irreligiosa.<sup>12</sup>

## **2) Pendiente resbaladiza contra la libertad religiosa**

Los críticos del proyecto de González Alcántara Carrancá afirman que representa un paso en un camino hacia niveles inaceptables de restricción al ejercicio de la libertad religiosa, especialmente de los creyentes católicos, que constituyen el 77,7% de la población mexicana.<sup>13</sup> En redes sociales, pueden encontrarse múltiples intervenciones que afirman que de aprobarse este proyecto,

---

<sup>12</sup> Esto es, ciertamente, curioso. Según creo, no podría haber mayor impacto simbólico religioso sobre la conciencia de un habitante de la Ciudad de México que aquel que implica observar la majestuosidad de la Catedral. Aparentemente, a criterio del ministro, y a pesar de su marcada crítica hacia la simbología religiosa en el espacio público, este es un efecto colateral admisible por preservar el patrimonio cultural mexicano. Un estudio empírico reciente publicado en *The Telegraph* señala la importancia de los edificios religiosos en la conversión de algunos creyentes. Puede accederse a la nota que hace referencia al estudio mediante el siguiente link: <https://www.telegraph.co.uk/news/2017/06/17/one-six-young-people-christian-visits-church-buildings-inspire/> De hecho, facilitar el acercamiento a Dios mediante la belleza de las creaciones artísticas (incluido el arte arquitectónico) es parte de la denominada *Via Pulchritudinis*, labor pastoral auspiciada por el Pontificio Consejo de la Cultura durante el pontificado de Benedicto XVI.

<sup>13</sup> Esta cifra la extraigo del Censo de Población y Vivienda realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, citado por el ministro en el proyecto (párrafo 188).

se abrirá la posibilidad de avanzar hacia mayores limitaciones, que trascienden la prohibición de instalar pesebres (o cualquier símbolo religioso) que recae sobre el ayuntamiento de Chocholá y, potencialmente, sobre cualquier otro municipio.

Esta crítica puede interpretarse de dos modos. En una interpretación, los detractores se oponen al proyecto no en virtud de su contenido, sino por lo que representa en el marco de una contienda pública más amplia por la defensa de la libertad religiosa en México. En otras palabras, están sosteniendo un posicionamiento *táctico* en contra de la aprobación del proyecto porque prevén que facilitará la aprobación de otros proyectos inaceptables en el futuro. Esta interpretación es compatible con la aceptación de los argumentos del ministro por parte de los críticos.

Podría decirse que este tipo de crítica no tiene sentido. No puede justificarse un rechazo a un proyecto bien fundamentado sobre la base de que abrirá camino a otros proyectos mal fundamentados. A su vez, esta es una presunción difícil de establecer en política. En todo caso, lo que correspondería es aceptar este proyecto y oponerse a los futuros, si es que la presunción resulta correcta. No creo que este posicionamiento táctico sea irrazonable. Los críticos pueden sostener que la aprobación de este proyecto (que puede estar bien fundamentado) tendrá efectos nocivos sobre la opinión pública mexicana que la volverán más vulnerable a la aprobación de proyectos inaceptables en el futuro de lo que sería si el “amparo Grinch” fuera rechazado.

En una segunda interpretación, los críticos del proyecto apuntan a su contenido y afirman que del argumento del ministro se sigue un peligro latente para el ejercicio de la libertad religiosa. Este no es un posicionamiento táctico en contra de la aprobación del proyecto, sino conceptual. Es este posicionamiento el que los abogados de Kanan, entre ellos el demandante original contra el ayuntamiento de Chocholá, encuentran irrazonable y producto del alarmismo que buscan generar los activistas católicos en el resto de la población.

En ambas interpretaciones de la crítica se afirma que el proyecto implicaría una pendiente resbaladiza hacia una violación del derecho a la libertad religiosa. En la primera interpretación, la que funda un posicionamiento táctico contra el proyecto, esa pendiente es hacia otros proyectos. En la segunda interpretación, la que funda un posicionamiento conceptual contra el proyecto, esa pendiente está implícita en el texto del ministro. Aquí, me interesa centrarme en esta segunda pendiente resbaladiza conceptual. Pretendo mostrar que la acusación según la cual el proyecto puede implicar está pendiente no es producto del alarmismo de los críticos, sino que se sigue de las razones ofrecidas por González Alcántara Carrancá.

Como señalé previamente, la primera conclusión prescriptiva del proyecto aplica solo a la colocación de símbolos religiosos en espacios públicos por parte de la autoridad responsable del ayuntamiento de Chocholá. Esta conclusión, en principio, no amenaza el ejercicio de libertad religiosa de los creyentes. Doy por seguro que habrá católicos chocholeños interesados en instalar, ellos mismos, sin el auspicio ni el financiamiento del ayuntamiento, un pesebre en los bajos del ayuntamiento del municipio (el espacio público donde se colocó el pesebre de la discordia). Esta acción no estaría prohibida por ninguna interpretación razonable de la conclusión del ministro. Sin embargo, más allá de sus conclusiones, el

proyecto da razones para afirmar que esta instalación de un pesebre por iniciativa de católicos sí podría impedirse.

El texto dedica una gran sección a presentar las características de los símbolos religiosos y los distingue por categorías (símbolos activos, pasivos, dinámicos, estáticos, fuertes, débiles, personales e institucionales). Por razones de espacio no puedo detenerme a analizar cada una de estas categorías. Me interesa centrarme sólo en la distinción personal/institucional. De acuerdo con el párrafo 56(d) del proyecto, no es lo mismo autorizar el uso de símbolos religiosos personales (por ejemplo, un rosario, un escapulario, una kipá, un hijab), que autorizar la presencia visible de símbolos religiosos en áreas públicas. ¿A qué responde esta distinción? ¿Por qué estarían sujetos a umbrales de justificación diferentes el permiso para portar una kipá del permiso a montar una menorá (candelabro sagrado judío) en una esquina de la Ciudad de México (esto es, un área pública) para difundir el judaísmo?

El proyecto no ofrece demasiadas precisiones al respecto, pero podría afirmarse, caritativamente, que los símbolos religiosos personales no tienen como propósito el adoctrinamiento de las personas, sino que son un modo de dar testimonio de las propias creencias. Esta distinción entre el propósito de adoctrinar y el de dar testimonio es, claro está, artificial y parece una maniobra *ad hoc* por parte del ministro para evitar que su censura aplique también sobre los símbolos religiosos personales (censura que, indudablemente, sería violatoria de la libertad de conciencia y produciría el rechazo de la mayoría de mexicanos, religiosos y no religiosos). Sin embargo, a los fines de nuestra indagación, concederé la distinción y asumiré que los símbolos religiosos personales están protegidos por las razones aludidas en el proyecto. Es importante señalar que los símbolos religiosos personales están protegidos, aunque, como sostiene el ministro, por su propia naturaleza *qua* símbolo religioso visible tiene la tendencia inevitable a introyectarse en la experiencia de sus espectadores (párrafo 71) y estos podrían alegar que no pueden evitar ser expuestos a ese impacto no bienvenido sobre sus conciencias.

Volvamos a los pesebres. El texto parece sostener que buena parte de su naturaleza problemática para un estado laico radica en ser un símbolo religioso estático, esto es, un símbolo que se instala físicamente en algún espacio, público o privado, como objeto inerte. En el párrafo 219, el proyecto afirma que “...hay símbolos religiosos –como la teatralización del “Nacimiento de Cristo”– que, al ser estáticos penetran directa e inmediatamente en la psique de quienes lo perciben u observan. Es decir, basta con que sean perceptibles para sus sentidos para que, automáticamente, se impriman sobre su existencia inmediata”. Como acabé de señalar, un símbolo religioso puede penetrar directa e inmediatamente en la psique de los espectadores, por ser perceptibles a los sentidos de estos, sin ser estático (por ejemplo, una peregrinación guadalupana puede penetrar directa e inmediatamente en la psique de quien la percibe y, ciertamente, no es estática). Por lo tanto, si el problema radica en el impacto del símbolo, este se extiende a otras expresiones religiosas más allá del pesebre. De hecho, también aplica a los pesebres vivientes, que son lo opuesto a un objeto inerte.

La pregunta entonces es: ¿qué debe hacer el estado frente a la simbología religiosa montada por creyentes en espacios públicos (como, por ejemplo, en los

bajos del ayuntamiento de Chocholá)? En el párrafo 22I, el proyecto afirma que la autoridad responsable no puede mantener símbolos religiosos en propiedad gubernamental. En otras palabras, que toda vez que se exhibe un símbolo religioso en propiedad gubernamental debe quitarlo, con independencia de quien lo haya instalado. Parecería entonces que el problema no radica en la exposición de simbología religiosa en espacios públicos en general, sino en dependencias del gobierno. Sin embargo, el alcance de las conclusiones no se limita de este modo y prohíben la colocación por parte de la autoridad responsable en cualquier espacio público.

Por lo tanto, el ministro debe explicar por qué un ayuntamiento debe quitar cualquier simbología religiosa que se exhiba en propiedad gubernamental pero no debe quitar cualquier simbología religiosa que se exhiba en un espacio público dentro de su jurisdicción. No parece existir una razón para prohibir la exhibición de simbología religiosa en el ayuntamiento, pero no prohibirla en cualquier espacio público. Ciertamente, la razón no puede ser evitar la imposición simbólica religiosa sobre los espectadores laicos, ya que la simbología podría exhibirse en un “espacio público significativo” (tal como señala el demandante) y, por su propia naturaleza, tal imposición también resultaría ineludible. Por ejemplo, si el pesebre se colocara en la esquina del ayuntamiento.

En ausencia de esta explicación, que permita entender por qué el ayuntamiento debe remover símbolos religiosos de propiedad gubernamental pero no de cualquier espacio público, el proyecto da razones para creer que la prohibición para exhibir símbolos religiosos puede extenderse inaceptablemente vulnerando el derecho a ejercer la libertad religiosa (que incluye, claro está, el derecho a promover públicamente la propia fe, sin violar los derechos de terceros).<sup>14</sup> De este modo, podrían estar en riesgo, atendiendo al contenido del proyecto del ministro y no meramente a sus conclusiones, las capillas en hospitales públicos, la exhibición de crucifijos o imágenes de la Virgen en mercados populares, la escenificación de pesebres vivientes en plazas, las peregrinaciones, los festejos por semana santa, entre otras expresiones de la religiosidad del pueblo mexicano. Expresiones que, si no se consideran dignas de promoción como patrimonio cultural identitario (esto es, si se considera que no aplica la primera crítica que he formulado), al menos deben ser respetadas como ejercicio de un derecho a la libertad religiosa (George 2014).

En resumen, o bien el proyecto se limita a prohibir la instalación de símbolos religiosos en espacios públicos por parte del ayuntamiento, lo que no sería inconveniente desde el punto de vista de la libertad religiosa (aunque sí, quizás, desde el punto de vista de la preservación del patrimonio cultural identitario) ya que permitiría que esa instalación la realizaran ciudadanos

---

<sup>14</sup> Especialmente los católicos, llamados por Jesús a ser “sal de la tierra” y “luz del mundo” (Mt 5, 13-16). San Pablo es muy claro acerca de la importancia de evangelizar: “Porque si predico el evangelio, no tengo nada de qué gloriarme, pues estoy bajo el deber de hacerlo; pues ¡ay de mí si no predico el evangelio!” (1 Cor. 9,16). Ciertamente, la colocación de símbolos en los espacios públicos no es la única forma de evangelizar, ni es la principal. Para una aclaración de la idea de la evangelización católica y el deber de evangelizar, véase la *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (2007) de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

creyentes por su cuenta, o bien prohíbe también la instalación de símbolos religiosos en espacios públicos por parte de cualquier persona, atentando contra el derecho a la libertad religiosa. Al no existir una distinción relevante entre “propiedad gubernamental”, dentro de la cual se exige sea removido cualquier símbolo religioso, y el resto del espacio público, el texto da razones para creer que la prohibición (y la remoción de simbología por parte del ayuntamiento) podría extender a otras expresiones religiosas más allá de los pesebres estáticos en el bajo del ayuntamiento de Chocholá. Por estas razones, las críticas contra el proyecto que apuntan al riesgo que este significa para el ejercicio de la libertad religiosa no son producto del alarmismo mal intencionado de ciertos sectores, sino que responden a una pendiente resbaladiza conceptual implícita en el texto.

#### **IV. Comentarios finales**

En este ensayo he intentado escapar a la lógica de eco que ha signado el debate público sobre el “amparo Grinch” y centrarme en el contenido del proyecto. He reconstruido el argumento liberal de González Alcántara Carrancá y formulado dos críticas: una relativa a la promoción de la identidad cultural como una razón pública para erogar recursos públicos y otra contra una pendiente resbaladiza conceptual implícita en el proyecto.

Quisiera finalizar con un comentario sobre la naturaleza del rol de un juez dentro de un régimen democrático. En los párrafos 303-313, el ministro afirma que su proyecto de sentencia tiene una “vocación de transformación social” y que se enmarca en la tradición del constitucionalismo transformador, conforme a la cual se aspira a modificar el orden social prevaleciente en un Estado y abrir nuevos rumbos hacia la vida social (sic).

A riesgo de parecer anticuado, especialmente a la luz de cierto dominio anti-positivista en buena parte de la filosofía del derecho iberoamericana, considero que la función de un juez dentro de un régimen democrático es aplicar el derecho que emerge de la voluntad popular y, en todo caso, dedicarse a interpretar la legislación vigente sólo cuando es objeto real de disputa y de forma tal que restituya de la manera más cabal posible la voluntad del cuerpo legislativo al promulgarla y/o al mantenerla. La vocación de transformación social no es una adjetivación deseable para un proyecto de sentencia. Esto no impide que, colateralmente, el proyecto sea un factor de transformación social en la dirección que el juez considera *qua* ciudadano sustantivamente justa. Pero su tarea, en tanto juez, es aplicar el derecho que emerge de la voluntad popular aun cuando lo considere sustantivamente injusto.

#### **Referencias bibliográficas**

- Anguas Rosado, M. F. (2022) “¿La Suprema Corte pretende prohibir los nacimientos de Jesucristo?”, *Nexos*, 1 de Noviembre. Disponible en: <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/la-suprema-corte-pretende-prohibir-los-nacimientos-de-jesucristo/>
- Congregación para la Doctrina de la Fe (2007) *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización*. Disponible en:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_nota-evangelizzazione\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_sp.html)

- George, R. P. (2014) "Religious Freedom & Why It Matters", *Touchstone*, May/June. Disponible en: <https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=27-03-022-f&readcode=&readtherest=true#therest>
- González Alcántara Carrancá, J. L. (2022) Proyecto de Sentencia amparo en revisión 216/2022. Disponible en: [https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento\\_dos/2022-11/AR-216-2022-221107.pdf](https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2022-11/AR-216-2022-221107.pdf)
- Kymlicka, W. (1989) "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, pp. 883-905
- Muñoz Acevedo, I. (2022) "¿Adiós a los nacimientos navideños financiados por el Estado en espacios públicos? La Suprema Corte mexicana y el principio de laicidad", *Agenda Estado de Derecho*, 14 de diciembre. Disponible en: <https://agendaestadodederecho.com/la-suprema-corte-mexicana-y-el-principio-de-laicidad/>
- Nguyen, C. (2020) "Echo chambers and epistemic bubbles", *Episteme*, Vol. 17, Issue 2, pp. 141-161
- Pontificio Consejo de la Cultura (2006) *La Via Pulchritudinis, camino de evangelización y de diálogo*. Disponible en: <http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html>
- Rawls, J. (2001) *El Derecho de Gentes y "Una revisión de la Idea de Razón Pública"* (traductor Hernando Valencia Villa). Barcelona: Paidós
- Rawls, J. (2006) *Liberalismo Político* (traductor Antoni Domenech). Barcelona: Crítica

Federico Germán Abal es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral CONICET en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Actualmente dicta clases de filosofía moral y filosofía política en la Escuela de Derecho de la Universidad Torcuato Di Tella y es mentor Fogarty en el Programa de Bioética en FLACSO.

e-mail: federicogermanabal@gmail.com

Fecha de recepción: 02-01-2023

Fecha de aceptación: 23-02-2023

**BOCHICCHIO, Ana L. (2022) *Cruzados de Dios. Cristianismo, supremacía blanca y antisemitismo en los Estados Unidos de la Guerra fría (1954-1967)*, Buenos Aires, Imago Mundi. (261 páginas)**

**Diana Viñoles**

(UNTDF)

La tesis, en Historia, de la Dra. Ana Laura Bochicchio, defendida en la Universidad de Buenos Aires, se presenta en formato libro y se lee con entusiasmo por su calidad y actualidad política. El resultado es una obra verdaderamente interdisciplinaria. Encontrar en el título las expresiones “supremacía blanca y antisemitismo”, relacionadas con “Dios” y “cristianismo”, hace que surja la polémica junto con la pregunta: ¿cuáles son las características del dispositivo teológico que legitima esta *cruzada*? De la lectura de la obra surge la respuesta: no existe tal legitimación.

La autora realiza un excelente trabajo de sistematización que intenta dar forma a un discurso en sí ecléctico. Se lee en la Introducción: “es esencial conocer el modo en que Swift construyó su culto cristiano con bases en la tradición racista local mediante la adaptación al contexto estadounidense de un conjunto marginal y exótico de tradiciones revisionistas de la Biblia, de apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento y exégesis bíblicas provenientes de Europa y del mundo hebreo antiguo” (XIX).

El libro tiene dos partes: la primera lleva el título *Christian Identity en el contexto estadounidense* y se refiere al aspecto sociohistórico de los imaginarios sociales que están presentes hasta el día de hoy en la cultura estudiada. La segunda, presenta al líder de un culto profundamente racista y antisemita: *Wesley Swift y la construcción de la teología antisemita (1954-1967)*.

Mientras se redactan las líneas de esta reseña vuelve a repetirse una matanza en una escuela, y un expresidente norteamericano justifica la tenencia de armas en la defensa de “los buenos” contra “los malos”. Contrariamente, se puede afirmar que los signos pentecostales del viento, el fuego, y la fuerte alegría, que

se confunde con embriaguez, son la caracterización de la experiencia de una humanidad plural, aun hoy no totalmente alcanzada. El camino para lograrlo no es una expedición (cruzada) hacia el enemigo sino el encuentro con el “enemigo” interno: el reconocimiento de las sombras, en lugar de su proyección.

En los Hechos de los Apóstoles 2,1-36 se puede encontrar la experiencia kerigmática de Pentecostés: “se les aparecieron unas lenguas como de fuego que dividiéndose se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a *hablar en otras lenguas*, según el Espíritu les concedía expresarse” (v. 3-4). La forma de las llamas se relaciona con el don de lenguas. “Todos les *oímos hablar en nuestra lengua* las maravillas de Dios” (v. 11). Sin duda, la reflexión que suscitan estas páginas afianza la convicción de que el auténtico lenguaje teológico es el del diálogo y la convivencia de las diversidades, y no el camino del segregacionismo y la condena que demoniza.

**Chrysovalantis Kyriacou, *The Byzantine Warrior Hero. Cypriot Folk Songs as History and Myth, 965-1571*, Lanham, Lexington Books, 2020 (205 págs.).**

**Victoria Casamiquela Gerhold**

En esta obra, Chrysovalantis Kyriacou aborda el problema de la representación del héroe militar bizantino dentro del corpus de tradiciones folclóricas chipriotas desde la reincorporación de Chipre al Imperio Bizantino en 965 hasta la conquista otomana de 1571 —momento en el cual se puso fin al largo período de dominio cristiano (bizantino y latino) sobre la isla—. El autor parte de la noción de que las canciones folclóricas, pese a emerger en un contexto histórico particular, sufrieron una permanente transformación con el propósito de responder a los intereses de nuevas generaciones, de reflejar nuevas ideas y de representar diferentes valores sociales. En este marco, su abordaje propone examinar el diacronismo simbólico de las tradiciones folclóricas de carácter heroico en relación con un contexto histórico cambiante pero siempre influenciado por las tradiciones cristianas.

La obra se encuentra estructurada en función de dos grandes problemas de estudio. El primero de ellos se centra en el análisis de la impronta que los cambios históricos dejaron sobre las ideas y valores expresados en las tradiciones folclóricas de la isla. El segundo se detiene a considerar la forma en que Chipre —un espacio provincial que formaba parte de la periferia del Imperio Bizantino— se vinculaba con la cultura bizantina tal como la conocemos a través de sus centros de poder (especialmente, Constantinopla). A lo largo de la obra, estos dos grandes temas son abordados en función de un corpus de canciones folclóricas recopiladas durante los siglos XIX y XX que, según han demostrado diversos estudios previos, pueden ser consideradas como derivaciones del cancionero medieval (cuyas versiones originales no se han preservado de manera directa).

Tal como lo señala el autor, las tradiciones heroicas pueden ser vistas como transmisoras de memoria, puesto que los poemas que las preservan fueron compuestos, revisados y transmitidos por agentes culturales anónimos (es decir, individuos y comunidades que, a lo largo de generaciones, desempeñaron un rol en la preservación de un conjunto de narrativas que expresan valores e ideales compartidos). Partiendo de esta noción, el autor adopta una variedad de conceptos metodológicos desarrollados por la narratología y los estudios folclóricos, entre los que podemos destacar dos por su relevancia para el análisis. El primero de

ellos es el de “aproximación mítica” (mythic approach) de G. Saunier, sobre el cual se basa el abordaje de los diferentes estratos culturales presentes en el cancionero; el segundo es el de “pequeñas particularidades” (tiny particulars) de A. Veese, que es aplicado a los fines de identificar la existencia de un sustrato de códigos culturales y lógicas de acción en el contexto histórico definido por este estudio.

En términos de su organización interna, la obra se divide en cuatro capítulos a través de los cuales se abordan las dos problemáticas clave antes definidas, partiendo de diferentes enfoques temáticos. El primer capítulo, titulado “Guerreros y culturas” (Warriors and Cultures), se centra en la imagen del guerrero heroico tal como emerge de las canciones folclóricas chipriotas, y se interroga acerca las características de esta figura en relación con las cambiantes circunstancias del contexto histórico. Esencialmente, el autor se pregunta si la figura del héroe preservó a lo largo de los siglos la identidad del guerrero bizantino (con características propiamente chipriotas) o si se constituyó en un producto de fusión cultural (es decir, en un guerro Greco-Franco) a partir de la ocupación latina de la isla. A fin de responder a este interrogante, el capítulo discute el desarrollo de las dos mayores tradiciones culturales presente en Chipre —la bizantina y la franca—, y, a partir de un estudio comparativo, concluye que el héroe guerrero chipriota puede ser definido esencialmente como “bizantino”, pese a la existencia de trazos o influencias provenientes de las tradiciones cavallerescas francas. El autor demuestra, en este sentido, que la materia heroica bizantina subsistió en la comunidad griega de la isla aún durante los siglos de dominio latino, y destaca el rol de la Iglesia Ortodoxa en el proceso de transmisión de estas tradiciones, puesto que ciertas celebraciones (los llamados “panegíricos”, que solían contar con una dimensión económica además de la puramente religiosa) habrían ofrecido un marco para que los poemas y canciones populares alcanzasen una gran difusión entre la población de la isla.

El segundo capítulo, titulado “Honor y Vergüenza” (Honor and Shame), explora la representación de los conceptos de “honor” y “vergüenza” dentro del cancionero heroico, tomando como marco una construcción de la masculinidad (*andreia*) que articula valores propios de la tradición greco-latina con la tradición judeo-cristiana. El autor demuestra que es posible identificar una serie de valores propios de los personajes del cancionero que se vinculan muy estrechamente con ciertos principios sociales que la antropología ha señalado como característicos de la sociedad de la isla a través de todos sus grupos sociales. Entre ellos se incluye (1) la solidaridad familiar; (2) el rol y la responsabilidad del líder de la familia; (3) el temor a ser dehonrado y marginado del grupo social. Dentro de este marco, por otra parte, el elemento religioso habría funcionado como un componente esencial en la construcción del cancionero heroico, especialmente a partir de la estrecha vinculación existente entre los héroes seculares (por ejemplo, Digenís Akritas) y los santos militares (por ejemplo, san Tedoro de Amasea, san Teodoro Stratelates, san Jorge y san Demetrio). El héroe del cancionero popular, en ese sentido, se habría constituido en la encarnación de una serie de valores sociales definidos dentro de los parámetros de la cristiandad ortodoxa.

El tercer capítulo, titulado “Grupos étnicos y figuras sociales fronterizas” (Ethnic Groups and Social Borderers), analiza la percepción de las diferentes categorías étnicas y sociales representadas en el cancionero heroico. El autor señala que el cancionero, sugido en el marco de una sociedad heterogénea

(integrada por musulmanes, latinos cristianos, gitanos y judíos), refleja mecanismos específicos de confrontación y exclusión, y se interroga acerca de las formas en que los poemas formulan la alteridad y la interacción del héroe con representantes de otros grupos étnicos y sociales. Este abordaje permite demostrar que el protagonista de los poemas se constituye en representante y defensor de un “nosotros” que distingue a una comunidad particular de un “aquellos” —es decir, de una multitud de otros grupos y comunidades—, creando un sentido de pertenencia social que se funda en elementos étnicos, culturales y religiosos que pueden retrotraerse a la tradición greco-romana y a la cristiandad ortodoxa.

El cuarto capítulo, titulado “Paganismo, Cristianismo y el héroe guerrero bizantino” (Paganism, Christianity, and the Byzantine Warrior Hero), se detiene a considerar la forma en que los poemas heroicos representan la interacción entre paganismo y cristianismo. El autor observa que el cancionero se encuentra integrado por un número considerable de temas, motivos y símbolos paganos —lo que él define como un “núcleo mítico pre-Cristiano” (pre-Christian mythic nucleus)— y se interroga acerca de las dinámicas que permiten la reconciliación de estas dos visiones del mundo —la cristiana y la pre-cristiana— dentro del cancionero. Siguiendo a Paul Veyne, el autor define la coexistencia de los numerosos poderes sobrenaturales (paganos y cristianos) representados en los relatos en términos de una “pluralidad de verdades” propia de una sociedad que aceptaba las narrativas legendarias como verdaderas, sin, sin embargo, considerarlas como parte de la realidad cotidiana.

A modo de conclusión, el autor retoma los problemas abordados a lo largo de la obra y ofrece una síntesis de la compleja figura del héroe guerrero bizantino centrándose en la forma en que los temas, motivos y símbolos reflejaban las percepciones, valores, creencias y comportamientos de la sociedad chipriota durante la Edad Media y la temprana Modernidad. Cabe destacar que, de acuerdo con el autor, el cancionero heroico constituye, más que un reflejo de conflictos de poder, un reservorio de cultura e incluso de espiritualidad —especialmente de carácter popular—, ya que, como el propio autor lo señala, la comunidad campesina de la isla constituyó “el vehículo por excelencia para la preservación y transmisión de las tradiciones del folclore heroico bizantino” (p. 125). Este último aspecto constituye, de hecho, uno de los aspectos más destacados de la obra. Chrysovalantis Kyriacou logra reconstruir, a través de un análisis exhaustivo y metódico, ciertos rasgos característicos de la religiosidad popular chipriota, y, en ese sentido, nos acerca a una problemática de difícil estudio (debido a las limitaciones propias de las fuentes textuales y materiales) que nos resulta aún hoy insuficientemente conocida. Su estudio constituye, en ese sentido, una contribución significativa a la comprensión de la dimensión social del cancionero heroico y al rol que las comunidades campesinas tuvieron históricamente en la construcción de la espiritualidad cristiana en el marco de la religiosidad Ortodoxa.