

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Ideas para repensar la historia del cristianismo en América latina [Ideas for rethinking Christianity history in Latin America]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Amestoy, Norman Rubén
Publisher	Teología y Cultura
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 20:44:14
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/186406">http://hdl.handle.net/20.500.12424/186406</a>

## Ideas para repensar la historia del cristianismo en América latina

Norman Rubén Amestoy  
(Argentina)

---

### Resumen

En este ensayo se plantea la necesidad de volver a pensar la historia de la Iglesia en América latina proponiendo un cambio en la periodización a partir de una nueva evaluación de la Edad Media. Así se inscribe el periodo colonial dentro de la idea de una "Larga Edad Media". Allí la Iglesia fue una institución dominante cumpliendo un rol preponderante y estructurador en instaurar un orden estable a la vez que contribuyó a regular los hábitos y las costumbres de la sociedad colonizada. En ese marco el autor señala el "principio protestante" surgido de la Reforma del siglo XVI no solo debe ser visto como una forma de protesta, sino también como responsable de que la Iglesia buscara la restauración de la cristiandad que se desmoronaba en Europa. A continuación se analiza la relación de la Reforma Protestante con el orden medieval y el mundo moderno, argumentando que si bien contenía elementos innegablemente disfuncionales con relación al medioevo, antes que una primicia de lo moderno significó una renovación del espíritu medieval. Finalmente se aborda el aporte del protestantismo a modernidad el durante el siglo XIX y los cambios y la diversificación en la identidad y la misión.

**Palabras clave:** Cristiandad, América latina, Principio Protestante, Modernidad, Misión.

---

En general la historiografía protestante ha sido proclive a juzgar parcialmente el periodo medieval y en especial la tardía edad media. Sin embargo, al estudiar la historia de la Iglesia en América Latina creemos cada vez mas necesario hacer un abordaje que parta de la idea de una "larga Edad Media"<sup>1</sup>, superadora de aquel marco temporal que consideraba al siglo XVI como un siglo de ruptura y donde el Renacimiento constituía la negación de un medioevo percibido como la condensación de las "tinieblas" y el "oscurantismo", algo así como la "*dark age*". En nuestro caso preferimos pensar en una "larga Edad Media" que termina en la segunda mitad del siglo XVIII, con las Luces y la Revolución francesa, pues es entonces cuando aparecen los componentes básicos de un nuevo sistema, esto es: el mercado y la economía, el tiempo lineal y la historia, la razón y la ciencia<sup>2</sup>.

A partir de este marco temporal al analizar los antecedentes que facilitaron la conquista y el descubrimiento, deberíamos superar las historias del cristianismo en América Latina que se han centrado en mostrar que la principal motivación fue la apetencia de riquezas o el anhelo de la conversión de los habitantes originarios, perdiendo de vista que si dicha conquista fue posible se debió principalmente al dinamismo propio del sistema feudal y los avances de las técnicas marítimas<sup>3</sup>. En este sentido, si bien es cierto que los dos últimos siglos de la Edad Media tradicional (el XIV y el XV), el feudalismo estuvo atravesado por las calamidades de hambrunas, pestes, guerras, cismas y herejías<sup>4</sup>, la dinámica medieval no se frenó,

---

<sup>1</sup> Jacques Le Goff, *Una larga Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2008. pp. 23-66.

<sup>2</sup> Jérôme Baschet, *La civilización feudal*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 14.

<sup>3</sup> Según Jacques Le Goff, el sistema feudal, no es un sistema de estancamiento, sino que más bien es un régimen construido para el crecimiento y el desarrollo interno y externo, alrededor de un poder señorial de dominación.

<sup>4</sup> Johan Huizinga, *El otoño de la edad media*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

sino que por el contrario continuó con todo su dinamismo económico, social, político y religioso<sup>5</sup>.

Luego del descubrimiento y la conquista, lo que se estableció en América fue la Europa medieval portadora de un feudalismo tardío y dependiente<sup>6</sup>. En esto nos colocamos en las antípodas de aquellos historiadores que han hablado de una América Latina ya capitalista en el siglo XVI, y nos ubicamos junto al historiador Eric Hobsbawm, quien ha señalado que todos los rasgos de la historia europea que en ese momento "tienen un sabor a revolución "burguesa" e "industrial" no son mas que el condimento de un platillo esencialmente medieval o feudal"<sup>7</sup>.

Por cierto que es posible señalar diferencias significativas entre la Europa medieval y la América colonial del siglo XVI, pero a nuestro entender, lo esencial del feudalismo medieval es posible hallarlo en América latina<sup>8</sup>. Entre las principales correspondencias hay que mencionar: el equilibrio de la tensión entre monarquía y aristocracia, que se modifica sin que por ello se rompa con la lógica feudal; las actividades cada vez más importantes de los hombres de negocios quienes, aunque comprometidos con el comercio atlántico o con la explotación de los recursos mineros y agrícolas del mundo colonial, permanecen dentro de los marcos corporativos y monopólicos tradicionales; a su vez, estos hombres son portadores de mentalidades y comportamientos por los cuales siguen orientando sus ganancias hacia la propiedad de la tierra y la adquisición de la nobleza. Estas características nos permiten hablar de la presencia de un feudalismo tardío y dependiente. Sin embargo la característica que más nos importa enfatizar en cuanto a la historia del cristianismo, es el rol dominante y estructurador de la Iglesia. En este aspecto entendemos que la Iglesia continuó siendo una institución preponderante a pesar de todos los contratiempos que debió enfrentar, incluso los embates que debió soportar por parte de la corona española a través del régimen de Patronato.

A lo largo del análisis del periodo colonial notamos que la Iglesia fue una institución dominante dentro de la sociedad de cristiandad en América Latina<sup>9</sup>. De hecho, tuvo un papel clave en la estructuración de la dominación colonial. En los inicios del periodo colonial, la Iglesia desempeñó un papel decisivo para instaurar junto con la corona, un orden colonial más estable que el caos destructor al que tendían las exacciones y excesos sin medida de los conquistadores y los primeros encomenderos. Por otra parte la Iglesia tuvo como cometido regular los hábitos y las costumbres de la sociedad colonizada<sup>10</sup>, además desempeño un rol activo y decisivo en fijar el establecimiento de los marcos espaciales del mundo colonial. En esta dirección, la iglesia no sólo procedió a la "sacralización del espacio"<sup>11</sup> esto es, a la formación de un conjunto de grandes santuarios destinados a estructurar el espacio y

---

<sup>5</sup> Norman Rubén Amestoy, "El contexto histórico de la reforma calvinista", en *Teología y Cultura*, Buenos Aires, Año 6, Volumen 11, Diciembre 2009.

<sup>6</sup> *op. cit.*, Baschet, (2009), p. 317.

<sup>7</sup> Eric Hobsbawm, *En torno de los orígenes de la revolución industrial*, España, Siglo XXI Editores, 1971, p. 7.

<sup>8</sup> Véase la obra pionera de Luis Weckmann, *Panorama de la cultura medieval*, México, UNAM, 1962.

<sup>9</sup> Alain Guerreau, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1981. Del mismo autor: *L'avenir d' un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle?*, Paris Le Seuil, 2001. También "Política / derecho / economía / religión: ¿cómo eliminar el obstáculo?", en Reyna Pastor Ed, *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, 1990, pp. 459-465.

<sup>10</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>11</sup> Antonio Ruibal García, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica – UNAM, 1999.

a borrar la geografía sagrada prehispánica, sino que se aseguró sobre todo la reorganización general del hábitat, concentrando a las poblaciones indígenas y desplazándolas de los principales lugares que anteriormente ocupaban, no sin abolir la estructura de las entidades territoriales prehispánicas en reducciones y congregaciones de pueblos<sup>12</sup>.

Por otro lado, a diferencia de otras historias de la Iglesia en América latina, deberíamos no perder de vista que la Iglesia no se mantuvo inmóvil sino que tuvo su propia dinámica, y aunque los cambios dentro de ella se dieron muy lentamente, es posible notar distintos desarrollos en el transcurso de los tiempos coloniales. En realidad, necesitamos partir de la noción de que la Iglesia venía mudándose desde la Edad Media europea. Cabe recordar que el siglo XIII adoptó formas y estilos nuevos, en particular con las órdenes mendicantes, ordenes urbanas que establecieron nuevas relaciones con los creyentes y fueron precisamente ellas, las que desempeñaron un papel principal en la conquista espiritual (y material) durante la primera evangelización. El culto a los santos y a las imágenes, que tanto facilitó la obra de conversión de las poblaciones indígenas, a partir del viraje de Contrarreforma y el establecimiento de la Iglesia barroca en el continente, constituyó una de las grandes iniciativas medievales<sup>13</sup>. Las universidades, otra gran creación de los siglos XII y XIII se reprodujo en el Nuevo Mundo -de manera tan exacta que la Universidad de México, creada en 1551, adoptó los estatutos de la de Salamanca, que se remontaban al siglo XIII), y fueron los espacios académicos desde donde se difundió la escolástica remozada por el concilio tridentino. Durante los siglos XV y XVI, la Iglesia debió enfrentar una rivalidad cada vez más intensa. De los conflictos y las resistencias que encontró, la Iglesia no solo sacó enseñanza de cómo reformular su poder y acrecentar su prestigio, sino que aprendió a enfrentarse a quienes asumieron una actitud contestataria, confrontó a la “herejía”, luchó contra el cuestionamiento de las “supersticiones”, y contrarrestó a sus enemigos instituyendo una “sociedad de persecución” que reeditó en la América colonial.

El año 1492, estuvo marcado por una notable constelación de acontecimientos de primer orden para la península ibérica y para occidente<sup>14</sup>; para ello volvamos a recordar el vínculo entre la Reconquista y la aventura marítima que llevó a la conquista. Los dos hechos -al igual que la expulsión de los judíos- formaron parte de un mismo proyecto de consolidación de la unidad cristiana de la que los Reyes Católicos eran los principales adalides. Por eso, una vez eliminada la influencia musulmana y afirmada la unidad cristiana en la península ibérica, fue lógico que los reyes apoyaran a Colón, con la esperanza de expandir esa unidad más allá de los territorios reconquistados para la mayor gloria de Dios. Reconquista y Conquista estaban imbricados por una profunda unidad y formaron parte de un mismo proceso de unificación y de expansión de la cristiandad. Retengamos esta idea.

Al pretender superar las historias que muestran que la principal motivación de la empresa conquistadora fue el afán de las riquezas o la conversión de los indígenas, queremos señalar que dichas interpretaciones son anacrónicas porque partiendo de un modo de organización social como el actual intentan comprender sociedades muy

---

<sup>12</sup> Margarita Duran Estragó, “Las reducciones”, en Enrique Dussel (Ed), *Resistencia y esperanza*, Costa Rica, CEHILA- DEI, 1995, pp. 487-492.

<sup>13</sup> David Carbajal López, “De la atrición a la contrición o la huida del diablo. El catolicismo novohispano del siglo XVIII a través de su arte”; en *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, octubre-diciembre 2001

<sup>14</sup> Vincent Bernard, *1492: “El año increíble”*, Barcelona, Crítica, 1992.

distintas. Al tiempo pierden de vista no solo mentalidades y sensibilidades muy diferentes a las modernas, sino también que no toman suficientemente en cuenta los procesos de crecimiento y expansión y la lenta acumulación de progresos técnicos e intelectuales, propios del medioevo y el sistema feudal<sup>15</sup>.

En general cuando los historiadores han evaluado los objetivos de la empresa conquistadora los han reducido a dos. Por una parte, finalidad material, cuyo símbolo fue el oro; por el otro una finalidad espiritual, que apuntaba a la evangelización; en otros casos se ha señalado una motivación política que buscaba la gloria del rey y otro religioso que seguía la gloria de Dios. A nuestro entender estas presentaciones, no alcanzan a percibir la lógica de las mentalidades vigentes en aquella época. Han sido historiadores como Pierre Vilar y Tzvetan Todorov quienes han señalados que el oro y la evangelización no deberían percibirse como objetivos contradictorios<sup>16</sup>.

En las mentalidades de los conquistadores, el oro y la cristianización se combinaban estrechamente; Como sabemos Colón estaba obsesionado por el oro, pero esto se debía sobre todo a que procuraba financiar la expansión de la cristiandad y en particular soñaba con un proyecto de cruzada destinado a recuperar Jerusalén en poder de los otomanos.

Por otro lado, para los hombres de aquel tiempo el oro representaba algo muy diferente a lo que significa en la modernidad. En la Edad Media y en el siglo XVI, el oro de los conquistadores pocas veces se atesoraba y más que un elemento de riqueza con valor en sí mismo, era percibido como un signo y una oportunidad de prestigio. El oro era la prueba de la importancia de su descubrimiento y una esperanza de aspirar a una alta dignidad; para los conquistadores, era el medio de acceder a una posición social más elevada, y seguir aspirando a la nobleza.<sup>17</sup>

Como afirmamos, la Iglesia en América latina continuó siendo la institución dominante que era en Occidente. Es verdad que el crecimiento de los poderes monárquicos (y del cual el Patronato es un fiel reflejo) obligó a la Iglesia a retrocesos y reorganizaciones. Sin embargo el Papa tuvo garantizado el respeto de su autoridad espiritual, mientras que el rey tuvo asegurada la afirmación de su poder político, y entre ellos establecieron un reparto negociado de los ingresos.

En este tiempo la relación entre la Iglesia y los poderes laicos se modificó, y tendió a hablarse cada vez más de una Iglesia galicana. Durante la baja Edad Media comenzaron a constituirse las Iglesias nacionales, aunque el poder material y espiritual de la sede romana, siguió siendo considerable, mientras que su dimensión ideológica, de la cual el espíritu de las cruzadas fue una expresión cabal, orientaba todavía la política de las monarquías, empezando por la de los Reyes Católicos.

La Iglesia de finales de la Edad Media tradicional (siglo XV) estaba atravesada por una dinámica contradictoria. Por un lado, enfrentó una aspiración a la reforma y cuestionamientos radicales que pronto terminaron por poner fin a su monopolio espiritual en Occidente; al mismo tiempo la afirmación de los poderes monárquicos desgastaba sus prerrogativas y la obligaba a hacer concesiones. Sin embargo, en este

---

<sup>15</sup> Robert Fossier, *La Edad Media, El tiempo de las crisis (1250-1520)*, T. III., Barcelona, Critica, 1988. pp. 433-447 y 448- 454.

<sup>16</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América; El problema del otro. Argentina, Siglo XXI*, 2003. Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia, Reflexiones sobre el caso español*. Barcelona, Ariel, 1976.

<sup>17</sup> Pierre Bonnassie, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona, Critica, 1984, p. 168. Según P. Bonnassie el oro no significa tanto un valor económico como un status social, "confiere gloria y poder; es símbolo de ambas cosas".

contexto fue cuando la curia romana reforzó su eficiencia centralizadora y la Iglesia continuó aumentando su influencia en la sociedad y su control de las mentalidades.

Al analizar las relaciones entre el catolicismo y la sociedad de cristiandad en América latina, el teólogo Juan L. Segundo, ha señalado que si bien el Concilio de Trento condenó las doctrinas enunciadas por los reformadores, ello no se debió en especial a la doctrina sobre la justificación por gracia por medio de la fe sino a una causa más profunda. A su entender la razón de fondo era el “principio protestante” por el cual la Reforma desató su protesta contra las “absolutizaciones” de la Iglesia católica. En particular, el abuso de autoridad y el dominio de una institucionalidad que en nombre de Dios y de su revelación terminaba divinizando lo que era humano y absolutizando lo que era relativo<sup>18</sup>.

Estos conceptos son relevantes al momento de intentar una nueva mirada, porque al buscar claves interpretativas para la historia de la iglesia en América latina, sería posible abonar la hipótesis de que el catolicismo que se estableció a partir de la conquista apuntó a la restauración de la cristiandad que se desmoronaba en el continente europeo. A este cometido de apuntalar el orden de cristiandad se alinearon los esfuerzos de la teología tridentina de Contrarreforma, el desarrollo misionero ignaciano, mientras que el Santo Oficio de la Inquisición era el instrumento que permitía crear una sociedad cerrada al influjo de cualquier pensamiento disidente<sup>19</sup>.

De este modo la sociedad colonial en América latina se moldeó a partir de la conjunción entre el ideal aristocrático característico de la hidalguía tradicional ibérica y los ideales católicos. En esa sociedad la espiritualidad y la teología del catolicismo no daba forma a una religión que se colocaba junto a otras expresiones culturales. Ella era la esencia de América Latina, conformando una síntesis global que preservaba la unidad cultural de la cristiandad devastada por la Reforma en Europa. Este enfoque nos deja ver que el conflicto desatado a partir del “principio protestante” llevó a que el pensamiento católico surgido de Concilio de Trento, la Compañía de Jesús, y la institución del Santo Oficio se organizara para preservar la síntesis medieval. Una vez pasado el choque y el quiebre con el protestantismo -y exceptuando los territorios que entonces se perdieron en Europa de norte- la Contrarreforma católica, estuvo marcada por los tonos de un cristianismo cuyo imaginario estaba sensibilizado por la muerte, el diablo y el infierno<sup>20</sup>.

A nuestro entender es necesario insistir en que la Iglesia fue la institución clave en el mundo colonial por su rol dominante y estructurador, es decir que continuó desempeñando las dos funciones características que había desarrollado durante el feudalismo.

Un registro que nos permite reforzar nuestras hipótesis y en directa relación con el periodo de las revoluciones independentistas ocurrió a finales del siglo XVIII. En ese momento los Borbones abocados en instaurar en las colonias de ultramar un verdadero Estado moderno, atacaron los fundamentos de la dominación eclesial, con lo que precipitaron el levantamiento independentista y el derrumbe del sistema colonial. Con Carlos III se inició la supresión de la inmunidad eclesiástica, que llegó – para el caso de México- a ser completa en 1812. En 1804 se había procedido a la incautación de los bienes de la Iglesia para beneficio de la corona, lo cual explica en gran parte la participación activa de numerosos clérigos en las luchas de

---

<sup>18</sup> Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, Santander, Sal Térrea, 1989, pp. 301- 309.

<sup>19</sup> Consuelo Maqueda Abreu, *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias; un permanente conflicto*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 66-78.

<sup>20</sup> *op. cit.*, Baschet, (2009), p. 293.

independencia, y el hecho que varios de ellos desempeñaron un papel decisivo en la movilización popular y en el levantamiento armado contra el sistema colonial.

Este movimiento percibido por algunos como una "insurrección del clero", buscaba entre sus reivindicaciones el restablecimiento de la inmunidad eclesiástica. Finalmente, la independencia se alcanzó recién en 1821, gracias al apoyo unánime del clero, que obtuvo en gran medida la restauración de sus privilegios.

Así, las reformas borbónicas vinieron a romper el pacto entre la corona y la Iglesia que era una institución consustancial al orden feudo colonial. Esto desencadenó en la gestación de naciones independientes –como en el caso de México- que paradójicamente estuvieron imbricadas con la defensa de los intereses de la institución que había sido el pilar del régimen anterior<sup>21</sup>. Esto explica por que no pudo lograr más que una ruptura parcial con la sociedad de cristiandad.

Durante la primera mitad del siglo XIX la Iglesia conservó -aunque debilitada- lo esencial de su poder. Las tentativas para limitar su influencia no tuvieron más que efectos restringidos y los líderes liberales, como José María Mora, vieron en ella la institución indispensable que funcionara como cemento de la unidad nacional. Es solamente con las leyes laicas y secularizadoras (p.e: la Ley Juárez de 1855), que se suprimió la inmunidad eclesiástica, y tuvo lugar el combate decisivo contra la Iglesia al mismo tiempo que se llevó a cabo la fase decisiva de la transición al capitalismo que según Ciro Cardoso sitúa entre 1854 y 1880<sup>22</sup>.

Los liberales que llevaban adelante las reformas secularizantes entendían que la construcción del Estado era imposible mientras existiera una institución más poderosa que él. Las reformas buscaban restituirle al Estado el derecho de gobernar a la sociedad, pero a la vez indica el papel central de la Iglesia en la estructura social anterior, así como la supervivencia de ésta hasta el tercer cuarto del siglo XIX.

Queda claro que durante el primer reformismo no se quebró por lo general el pacto colonial entre la Corona, los grupos de poder locales indios y la Iglesia. Las contradicciones que generó el segundo reformismo (1750-1808) ocasionó una peligrosa tensión que acabó con el rompimiento de dicho pacto colonial, pero ello no supuso la quiebra automática de las dinámicas de la sociedad colonial. Ésta es otra historia mucho más compleja que llega hasta nuestros días.

En este sentido, se hace necesario estudiar las formas de la articulación de las estructuras sociales de poder interno en la época colonial a fin comprender apropiadamente las dinámicas sociales y políticas de los siglos XIX y XX. En particular habrá que prestar especial atención a los procesos de la conformación de la ciudadanía durante los siglos XIX y XX, entender los comportamientos de los protagonistas, sus prioridades y posibilidades.

Así podremos constatar una de las ideas en las que debemos insistir: los movimientos de independencia significaron el rompimiento de las relaciones de dominación política de las colonias americanas con la Metrópoli. Sin embargo, ello no significó automáticamente la transformación de la sociedad colonial en sociedades liberales. Las guerras de comienzos del siglo XIX no fueron revoluciones burguesas modernizadoras, sino guerras civiles que acabaron reforzando por múltiples motivos la existencia de las mismas estructuras heredadas del pasado. Algunos han denominado a esta situación de pervivencia del colonialismo interno.

---

<sup>21</sup> Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821). La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

<sup>22</sup> Ciro Cardoso – Héctor Pérez Brignoli, *Historia Económica de América Latina*, T. II., Barcelona, Editorial Crítica, 1999, 4ta edición, pp. 12 y 92-104.

### **Orden medieval, “principio protestante” y mundo moderno**

Como adelantamos al iniciar este trabajo, a gran parte de la historiografía y la teología protestante le ha resultado satisfactorio ver en la Reforma - desde un punto de vista apologético- un momento de ruptura con respecto al pasado. Sin embargo resulta difícil poder obviar las investigaciones de inminentes estudiosos quienes han sido críticos en cuanto al aporte del protestantismo al mundo moderno. Al referirnos a la Reforma Protestante es menester indicar que si bien el movimiento reformador contenía elementos de disfuncionales al orden medieval, lo correcto es inscribirla dentro de la dinámica de “larga edad media” que tuvo su término en la Revolución industrial. En esta dirección, más que un hecho puntual acotado al siglo XVI, la Reforma se enmarcó dentro del proceso de transición que experimentó Europa entre los siglos XV y XVIII y que significó la lenta desintegración de la sociedad feudal y, al mismo tiempo, el surgimiento de una nueva forma de organización social como fue el capitalismo

En ese periodo acontecieron una serie de hechos de gran significado que hicieron posible que Europa y otras regiones experimentaran cambios decisivos. Los europeos descubrieron el “otro occidente” en América Latina; se desarrolló el comercio de manera notable; comenzó a consolidarse un nuevo tipo de Estado mas poderoso y absoluto; surgió una forma de pensar mas libre; se avanzó hacia una ciencia basada en la experimentación y no en las creencias; se renovaron el arte y las letras y en los inicios del siglo XVI se quebró la unidad de la cristiandad europea.

El surgimiento de la Reforma protestante tenía sus antecedentes en los movimientos reformistas de la cristiandad medieval, entre los que hay que señalar, el valdismo, el movimiento de los lolardos y los husitas<sup>23</sup>. Estos expresaban las aspiraciones de una piedad laica urbana que buscaba liberarse del dominio clerical y anticiparon planteos que luego retomaría la Reforma, a saber: la traducción de la Biblia al lenguaje popular, la oposición a las riquezas del papado, la resistencia al centralismo administrativo del pontificado y la reforma general de la iglesia. Así resulta claro que el protestantismo surgió de un conjunto de tendencias reformistas que confluyeron erigiéndolo en el catalizador de una cesura fundamental del “*corpus christianum*” e iniciando un proceso de diferenciación religiosa irreversible.

Sin embargo, no conviene perder de vista que tanto la reforma luterana como la calvinista mantuvieron el proyecto de unidad del catolicismo medieval por el cual el conjunto de las relaciones sociales seguían enmarcadas en una visión religiosa que preponderaba por sobre el mundo profano. Esto llevó a E. Troeltsch a señalar que el protestantismo no tuvo de ningún modo una participación categórica en la debacle de la Edad Media tradicional y la formación del mundo moderno.

Muchas veces la necesidad de argumentos apologéticos indujo a que los protestantes difundieran la idea errónea de que con el surgimiento de la Reforma se derrumbó el edificio de la cristiandad occidental. Mientras tanto E. Troeltsch ha mostrado que los reformadores por el contrario intentaron mantener la cristiandad dado que enfrentaron el problema de las relaciones entre Iglesia y sociedad en los mismos términos tradicionales que la cultura eclesiástica de la Edad Media. Digámoslo de una vez, el protestantismo antes que una primicia de lo moderno significó una renovación del espíritu medieval.

El protestantismo surgió en un contexto histórico donde occidente estaba atravesado por una gran efervescencia. La cultura medieval de carácter eclesiástico

---

<sup>23</sup> Francis Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente; a fines de la Edad Media*, Barcelona, Editorial Labor, 1973, pp. 134-155.

fue cuestionada por el espíritu renacentista primero y el humanismo después. Sin embargo, el protestantismo no solo no surgió apoyando estos cambios, sino que en un comienzo aspiró ser –mas allá de su discurso doctrinal adverso al pontificado romano- una “cultura eclesiástica” con las mismas notas medievales. Para E. Troeltsch el protestantismo no melló ni la cultura ni los dispositivos de poder de dicho orden, sino que implicó un reforzamiento de los mismos.<sup>24</sup> Como consecuencia “Incentivó un reavivamiento de la idea católica y así, a pesar de la difusión contemporánea de las maneras del Renacimiento, Europa tuvo que pasar dos siglos más en el espíritu medieval”<sup>25</sup>. Como corolario: “El punto fundamental que hay que subrayar es que, desde una perspectiva histórica y teológica, el protestantismo fue antes que nada, una simple modificación del catolicismo, en la que fue mantenida la formulación católica de los problemas, mientras se les ofrecía una respuesta diferente”<sup>26</sup>. En este planteo E. Troeltsch no estuvo solo sino que fue acompañado por el historiador protestante Emile Leonard quien afirmó: “...la reforma, mucho más que una rebelión en contra de la piedad católica, fue la culminación de esta, su floración”<sup>27</sup>.

En sus inicios, la Reforma mas allá de su doctrina de salvación diferenciada del catolicismo, buscó continuar “una cultura eclesiástica en el sentido de la Edad Media”<sup>28</sup>. En el caso luterano, no solo no abogó por la separación de la Iglesia y el Estado, sino que propició la emancipación del pontificado romano<sup>29</sup>, pero con la intención de que luego el Estado, la educación, las ciencias, la economía y el derecho continuaran regidos en conformidad con la revelación.

Sin embargo, fue Paul Tillich quien en su obra “*La era protestante*” señaló lo que a su entender es la marca identitaria del protestantismo. Según el autor: “El protestantismo tiene un principio que va más allá de todas sus realizaciones. Es la fuente crítica y dinámica de todas sus realizaciones, pero no se identifica con ninguna de ellas... El *principio Protestante*, que deriva su nombre de la protesta de los “protestantes” contra las decisiones de la mayoría católica, contiene la protesta divina y humana contra toda pretensión absoluta hecha por una realidad relativa, aunque esa pretensión sea hecha por una iglesia protestante”<sup>30</sup>.

Al referirse al “*principio protestante*”, como el punto nodal de la Reforma del siglo XVI, Tillich colocó un innovador criterio hermenéutico por el cual si bien no se cuestiona la importancia de la doctrina de la justificación por la fe en la ruptura dogmática establecida, sin embargo relativiza su centralidad en la “protesta”. El “*principio protestante*” advierte la permanente tentación de seguridad que significa

---

<sup>24</sup> Ernest Troeltsch, *Protestantism and Progress*, Boston, Beacon Press, 1958, p. 85. “No puede suponerse que el protestantismo haya abierto el camino para el mundo moderno. Al contrario, parece ser, en principio, y a pesar de todas sus nuevas grandes ideas, un reavivamiento y un refuerzo del ideal de una civilización eclesiástica impuesta por la autoridad”

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>27</sup> Emile Leonard, *Historia General del Protestantismo*, T. I., Madrid Ediciones Península, 1967, p. 18. Véase también *op. cit.*, Rapp, (1973), pp. 257-269.

<sup>28</sup> Ernest Troeltsch, *El protestantismo y el Mundo Moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

<sup>29</sup> En el caso de Juan Calvino, si bien también quedo ligado a los ideales de la cultura del *Corpus Christianum*, “forjo una nueva concepción de las relaciones de la Iglesia y del Estado en un sentido de complementariedad y no de subordinación. Ambos tenían que rendirse servicios mutuos” Jean Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, Cupsa, México, 1990, p. 30.

<sup>30</sup> Paul Tillich, *The Protestant Era*, Abridged ed, University of Chicago Press, 1957, cap. XI, pp. 162-163.

absolutizar lo relativo como una característica de la religión institucionalizada. Sólo Dios mismo puede ser absoluto, sólo su palabra puede ostentar la autoridad final. Cualquier otro absoluto que no sea Dios, es un ídolo. Por lo mismo, sólo las Escrituras, fiel y cuidadosamente interpretadas en la comunidad creyente, pueden fundamentar artículos de fe. Fuera de ellos nadie puede imponer sus criterios con autoridad obligatoria<sup>31</sup>.

En este sentido, si bien por una parte la Reforma protestante continuó como parte de “cultura eclesiástica” medieval, su rasgo característico era el “*principio protestante*”, el cual le permitió en la dinámica propia de la “larga edad media” ser portador de un componente esencial en la desintegración del orden medieval. Según el teólogo R. Alves, “La Reforma contenía elementos innegablemente disfuncionales con relación a aquella síntesis, lo que daba a su pensamiento la función utópica”<sup>32</sup>.

Así el dinamismo de la “larga edad media” para el protestantismo resultó fundamental, pues fue la atmósfera en la que por un largo periodo se nutrieron y desarrollaron las diversas prácticas piadosas en correspondencia a los diferentes desafíos que se le plantearon entre los siglos XVI -XVIII. A lo largo del periodo, el protestantismo estableció una relación dialéctica con los nuevos tópicos esbozados por la cultura emergente y recibió el impacto de ésta. Al mismo tiempo, el orden social comenzó a recibir la influencia de la mentalidad y la ética protestante. El protestantismo terminó por admitir que el ordenamiento de la vida social debía ser impartido desde el Estado y no desde la Iglesia, y a la vez reconoció que junto a la práctica de la piedad era posible tolerar una vida secular emancipada, a la cual ya no se pretendería dominar primero directamente, y luego indirectamente a través del Estado.

Sin embargo no debemos perder de vista como dice E. Troeltsch, que: “...si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es creador. Sólo le ha proporcionado *una mayor libertad en su desarrollo*, y este en forma muy diversa según los diferentes campos y también con fuerza distinta y en sentidos muy diversos según las confesiones y los grupos”<sup>33</sup>.

Ha sido Max Weber, quien en su análisis aportó dos ideas centrales; por un lado, que el espíritu capitalista, favorable al progreso, a principios del período moderno, ha sido preparado por algunos valores religiosos del protestantismo. Por otra parte, aclara el problema planteado por la doctrina calvinista de la predestinación, afirmando que la ética protestante ha ayudado a la creación de un espíritu de empresa y de ascesis que corresponde al espíritu del capitalismo moderno. M. Weber por cierto no buscó establecer una relación causal entre el espíritu del protestantismo y el espíritu del capitalismo, sino más bien señalar una relación funcional donde el

---

<sup>31</sup> Según Rubem Alves “El espíritu protestante implicaría una actitud de permanente vigilancia contra los ídolos seculares y sagrados, una negativa a ajustarse al *status quo*, una rebelión iconoclasta que niega obediencia a cualquier orden establecido. Pero ¿por qué? Por comprender que la situación humana está básicamente distorsionada. Esa distorsión básica, esencial, irresoluble, que preservó el símbolo del «pecado original», significa que no existe situación alguna ante la cual la conciencia pueda descansar tranquila, pronunciando su sí de aprobación. Conciencia es negación. Si la alienación de Dios es el denominador común de todas las construcciones humanas -instituciones, culturas, naciones, civilizaciones-, la única palabra que el hombre puede pronunciar es la de la denuncia profética” Rubem Alves. *Dogmatismo y Tolerancia*, Bilbao, Mensajero, 2007, p. 95.

<sup>32</sup> *Ibid.*, Alves, p. 130. En cuanto a los elementos del pensamiento protestante iban en contra de la síntesis medieval hay que recordar que J. Calvino enfatizó especialmente que la iglesia tenía un único fundamento en la *sola scriptura*. Esta era la base de la eclesiología y la autonomía de la iglesia y el estado.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 115.

espíritu protestante es estructuralmente semejante al espíritu del capitalismo. Esto ha sido lo que le ha permitido adaptarse a la modernidad y adecuado su expansión misionera en dicho mundo. De este modo el pensamiento protestante unifica la libertad del individuo, el republicanismo liberal y el progreso como expresiones de su propio espíritu y en tal sentido habría contribuido para el acceso al mundo moderno. Retengamos estos conceptos sobre los que volveremos.

### **Protestantismo y modernidad en América latina (siglo XIX)**

Cuando analizamos el rol de catolicismo y el protestantismo en referencia a la modernidad conviene no perder de vista que lo que se instaló en América latina con los conquistadores y la colonización fue el occidente medieval. Es decir una Europa que durante mucho tiempo siguió estando dominada por la lógica feudal, con sus actores principales, como la Iglesia, la Monarquía y la aristocracia y otros actores secundarios como los comerciantes. Para ello es necesario utilizar una perspectiva útil que permita captar en la globalidad y en la larga duración los fenómenos históricos significativos. El problema no concierne solamente a América latina, sino al periodo moderno en su conjunto. En el caso de Europa, Immanuel Wallerstein ha contribuido con la idea de una economía-mundo desde el siglo XVI, aunque en su comprensión dominada por una lógica capitalista<sup>34</sup>.

A nuestro entender es apropiado definir el sistema colonial como una forma de *feudalismo tardío y dependiente* porque de este modo reconocemos a la vez el carácter determinante del vínculo con la metrópolis y las especificidades del orden social colonial. Al hablar de *feudalismo* se enfatiza el vínculo con la metrópolis y la reproducción de las características esenciales de la "larga Edad Media" europea. La mención de *tardío* se refiere a que el feudalismo que se implantó en América latina corresponde a la última fase de ésta, siendo "el imperialismo español" la "etapa suprema del feudalismo", según lo ha señalado Pierre Vilar<sup>35</sup>.

Cabe recordar que si bien la conquista y el siglo XVI en su conjunto conservaron un tono medieval -a pesar de que la Reforma, quiebra el monopolio europeo de la Iglesia-, los siglos XVII y XVIII estuvieron marcados por la crisis que afectó a una parte de Europa y por la acumulación de transformaciones de gran alcance, cuyas repercusiones se dejaron sentir en el América latina. En consecuencia, se trataba de un feudalismo todavía vigoroso como para mantener acotada cualquier evolución hacia la formación de otro sistema. Es decir, un feudalismo aún dominante, pero a la defensiva frente a las tendencias causadas por su propia dinámica y que se tornaban adversas. En el caso del mundo colonial, el carácter *tardío* se manifestó especialmente en la imposibilidad, para los conquistadores, de realizar sus anhelos de señorío debido al equilibrio establecido entre los sectores dominantes laicos y la monarquía, la cual, globalmente era quien sacaba mayor rédito.

---

<sup>34</sup> Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, T. I., Madrid, Siglo XXI editores, 2007. También cabe mencionar la sólida crítica que Ciro Cardoso hace del concepto de capitalismo comercial, y principalmente de su utilización por parte de Immanuel Wallerstein. Cardoso señala que, si bien es posible hablar de un capital invertido en las actividades comerciales en la época, tal cosa no significa en absoluto la existencia del capitalismo, sistema que no se desarrolla sino cuando el capital se apodera de la esfera de la producción. Según Jerome Baschet, siguiendo a Ruggiero Romano hablar de capitalismo comercial para el siglo XVI no es más aplicable a la América colonial. Por ello es menester ver en que medida la noción de feudalismo describe lo acontecido en la realidad latinoamericana y en qué medida las características fundamentales de la sociedad feudal de Occidente se reproducen en el mundo colonial. *op. cit.*, Baschet, (2009), p. 297.

<sup>35</sup> Citado por *op. cit.*, Baschet, (2009), p. 315.

Finalmente cuando adoptamos la noción de *feudalismo dependiente* buscamos comprender las particularidades que diferencian las zonas centrales –dominantes- y las zonas periféricas –dominadas-, como otros tantos componentes de un sistema integrado. A partir de esto hay que decir que las periferias dependientes feudales se caracterizaron por recurrir a formas de explotación diferentes de las que se practicaban en las zonas centrales. Se trata generalmente de formas y prácticas más crueles e injustas, como la esclavitud, el trabajo forzado, el “repartimiento” y también más factibles de instrumentar a través del tributo directo.

En el *feudalismo dependiente* es posible notar la explotación de los recursos naturales de las colonias y su transferencia masiva hacia el centro -oro y plata, azúcar, tabaco, algodón y plantas de tinte-<sup>36</sup>. Pero estas materias primas no estaban destinadas esencialmente a alimentar las actividades productivas de la metrópoli, puesto que ella seguía dominada por una lógica feudal. La corona española antes que nada se preocupó por utilizar los ingresos del Nuevo Mundo para cubrir sus considerables gastos militares y suntuarios, esto es, la exaltación de una monarquía que se considera la defensora del catolicismo, y de lo cual la Iglesia también se beneficia. Es sabido que las riquezas del Nuevo Mundo -con excepción de aquellas que se materializan en las catedrales, arquitectura y las obras de arte- atraviesan la península ibérica camino de Génova y sobre todo del norte de Europa, sin suscitar en España un verdadero desarrollo productivo. Esto indica el dominio de una lógica feudal, en la cual la acumulación material está orientada hacia una finalidad social y política – la adquisición de una posición eminente, en cuanto a las élites coloniales, y exaltación del poder monárquico- y no propiamente económica -interés por la producción y la acumulación del capital-<sup>37</sup>.

Durante el transcurso del siglo XIX, la difusión del protestantismo por el movimiento misionero fue percibido por el catolicismo como la amenaza de una nueva desintegración. El protestantismo no era un movimiento religioso entre otros, sino que caracterizaba una oposición estructural al catolicismo. Esto lo erigió en un elemento refractario a cualquier asimilación, una presencia disfuncional y perturbadora y por lo mismo, en sociedades religiosas con capacidad de subvertir el orden dominante.

El protestantismo no sólo era una nueva religión competidora, sino además era un movimiento aliado del liberalismo que bregaba por construir la modernidad en América Latina, a través del impulso de las leyes laicas y secularizadoras tendientes a suprimir las prebendas de la Iglesia e impulsar medidas favorables hacia una economía de mercado.

El protestantismo decimonónico encarnaba los ideales y valores de la sociedad que en Europa y en Estados Unidos habían confrontado el pensamiento de la restauración. El protestantismo era la cara religiosa de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa y los valores de la Declaración de Independencia de Estados Unidos. Por esta razón por la Iglesia católica entendió que era menester declarar anatema a “Liberales, masones y protestantes” y entablar una lucha sin tregua contra los “herejes protestantes” en América Latina, pues se trataba de la religión que venía a destruir la síntesis y el monopolio que la iglesia había alcanzado durante la época colonial y que siguió dominado aun de declarada la emancipación americana. La homogeneidad lograda por Iglesia católica en la sociedad era la última expresión existente de la cristiandad.

---

<sup>36</sup> *op. cit.*, Wallerstein, (2007), T. I, p. 265 y ss.

<sup>37</sup> *op. cit.*, Baschet, (2009), p.317.

El “principio protestante”, su función utópica canalizada en el proyecto histórico del liberalismo, y los valores protestantes en relación con la sociedad, por cierto constituían una amenaza de desintegración del orden dominante. La afirmación de que el hombre en su naturaleza estaba destinado a ser libre, se enfrentaba al pensamiento católico colonial que legitimaba la subordinación del hombre a una estructura jerárquica y estamental. Para el protestantismo en cambio las estructuras estaban subordinadas a las personas. Recordemos el rechazo del carácter sagrado de cualquier estructura manifestado por la Reforma del siglo XVI.

En este contexto, R. Alves ha notado que la sociedad desde el periodo colonial era una sociedad jerárquica con claras diferencias sociales inscriptas en el marco del “colonialismo interno y externo”<sup>38</sup>. La función otorgada a los sectores populares fue un rol “pasivo”, ya que su valor radicaba en el aporte que lograban brindar “al bienestar y al poder de las clases dominantes”<sup>39</sup>. Para ellas no había otro futuro que el que “les imponían”, pues las estructuras de opresión terminaban formando en los sujetos una mentalidad de tono “pasivo, incapaz de pensar en su futuro, impotente para soñar modelos diferentes donde hubiera lugar para la propia libertad”<sup>40</sup>. Estas estructuras asimiladas durante siglos terminaron siendo aprehendidas como ordenes inamovibles y eternos que no podían ser mudadas.

Para el autor el pensamiento y las prácticas de piedad del catolicismo contribuyeron “a la sacralización del statu quo” en dos sentidos. Por una parte: “porque su visión jerárquica de la sociedad admitía como normales y necesarias las desigualdades económicas, políticas y sociales”, y por otra: “porque legitimaba las estructuras dominantes como voluntad de Dios”, con lo que le “bloqueada la conciencia del hombre oprimido a protestar”, y le dejaba como único resquicio, expresarse a través del “fatalismo religioso”, la “resignación”<sup>41</sup>.

A nuestro entender el protestantismo puso en cuestión el lugar que las estructuras tradicionales tenían para el individuo. Cabe recordar que en el protestantismo misionero que ingresó en el continente, la preocupación por la persona era aún más marcada, por la impronta pietista que nació como protesta contra la esterilidad doctrinal de la ortodoxia protestante. Su acento se colocaba en la experiencia religiosa personal, en los contenidos subjetivos y existenciales, esto es en el rechazo por los pecados cometidos, la certeza de la salvación, la paz y la alegría de la nueva vida<sup>42</sup>.

Al cuestionar las estructuras tradicionales como punto de partida, el reformismo protestante creó una forma de pensar y prácticas asociativas que apuntaban a romper los lazos del orden existente. No existía tal cosa como estructuras sociales sagradas. Dios se relaciona con individuos directamente, por eso los hombres son sacerdotes libres. El “sacerdocio universal” implicaba el término de todo autoritarismo religioso o secular. Al mismo tiempo exigía la incorporación a redes asociativas donde no solo fortalecer la hermandad, sino también propiciar la participación y la organización para desarrollar las iniciativas tendientes al reformismo social cuyo horizonte era una sociedad republicana, de ciudadanos iguales ante la ley<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> *op. cit.*, Alves, (2007), p. 132.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>42</sup> José Míguez Bonino, “Historia y misión”, en Pablo Richard, editor, *Raíces de la teología latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1985, pp. 244-245.

<sup>43</sup> Norman Rubén Amestoy, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, 2001, ISEDET, Buenos Aires.

Por otro lado, protestantismo favoreció el estilo de vida disciplinado, frugal y austero que se colocaba en las antípodas de las actitudes mentales dominantes de América latina... Como señaló Max Weber la disciplina laboral era un factor fundamental de la *piEDAD calvinista*, porque a través de ella el creyente encontraba la confirmación de que era un predestinado de Dios. La disciplina, sin embargo, movilizó la seguridad en la capacidad del hombre para transformar el mundo. Mientras que la disciplina y el trabajo “no tiene sentido en el contexto del colonialismo” porque las clases dominantes recogen los beneficios, desde la ética protestante el trabajo es “un instrumento para la creación de un mundo de libertad”<sup>44</sup>.

### **Herencia, identidad y misión**

Al analizar la difusión de los evangélicos en América latina es posible notar que existen características desde sus orígenes que de alguna manera se mantienen vivas en el espíritu de las iglesias y movimientos contemporáneos y que sin embargo deberíamos reevaluar en vista de los desafíos pastorales, teológicos, sociales y misioneros que plantea la modernidad tardía.

En esta dirección conviene preguntarse: ¿Qué significación tienen esas características del legado histórico para los evangélicos de este tiempo?; ¿Es necesario mantener dichos rasgos identitarios como reliquias o las congregaciones deberán ser sensibles únicamente “al mover espiritual” y “actualizarse”, descartando aquellas mentalidades, sensibilidades, discursos y metodologías por que son una rémora para al fluir presente?; ¿Será posible reapropiarse de aquella identidad en nuevas formas a fin de potenciar el dinamismo misionero actual?

Los Evangélicos disponen de un rico pasado histórico, misionero y teológico que es necesario revisar para establecer una nueva síntesis teológica y misionológica equilibrada, capaz de desarrollar una misión relevante y adecuada a las circunstancias particulares que plantea la modernidad líquida.<sup>45</sup>

Así en el Pietismo temprano es posible encontrar un legado donde no sólo estaba presente la preocupación por “las almas” de las personas. En 1701, August Franke definió el objetivo del movimiento de renovación espiritual pietista como el: “*mejoramiento concreto de la vida en todos los estratos sociales de Alemania, Europa y todo el mundo*”.<sup>46</sup> Bartholomaeus Ziegenbalg, por su parte declaró que el: “*servicio a favor de las almas*” y el “*servicio a favor del cuerpo*” eran interdependientes y que ningún ministerio a las almas podía ignorar el lado “externo”<sup>47</sup>

Estos no fueron meros discursos. En la Alemania de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, el Pietismo temprano se involucró en las llamadas “misiones internas”, ministrando a los despojados que circundaban la *Universidad de Halle* y las ciudades adyacentes, estableciendo escuelas para marginados, orfanatos, hospitales, albergues para viudas y otras instituciones (sociedades bíblicas, literarias, y misioneras) ligadas a las misiones en el extranjero. Este concepto dinámico y

---

<sup>44</sup> *op. cit.*, Alves, (2007), p. 133.

<sup>45</sup> Samuel Escobar, *Tiempos de Misión*, Guatemala, Semilla – Clara, 1999, p. 87.

<sup>46</sup> Hans-Werner Gensichen, “Dienst der Seelen” und “Diens des Leibes” in der *Fruhen pietischen Mission*, in H. Bornkamm et al, *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen* (Martin Schmidt zum 65. Geburtstag), Luther – Verlag, Bielefeld, 1975, p. 156. Agradezco el conocimiento y traducción de estas fuentes a la Prof. Uta Ranke.

<sup>47</sup> Norgaard, Anders, *Mission und Obrigkeit: Die Danisch-Hallesche Mission in Tranquebar 1706-1845*, Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh, 1988, p. 122. Agradezco el conocimiento y traducción de estas fuentes a la Prof. Uta Ranke.

amplio del Reino de Dios, en que salvación y bienestar; alma y cuerpo; conversión y desarrollo no estaban divorciados entre ellos, fue el que difundió el Pietismo temprano y sus primeros misioneros fuera de Alemania.

Estas características, con todo fueron progresivamente absorbidas por el desarrollo de la *Ilustración*, y hacia fines de la década de 1730 el discurso teológico del Pietismo experimentó modificaciones sustanciales. Se comenzó a distinguir cada vez más el ámbito “cívico” del ámbito de lo “religioso” y los misioneros en el extranjero – según la orientaciones emanadas de sus cabeceras en Halle y Copenhague – debían limitarse a operar en la esfera religiosa. La importancia del cambio fue de gran relevancia, pues marcó el comienzo de la transición del Pietismo temprano al tardío con su tendencia a la evasión y la elaboración de un dualismo irreductible entre la esfera sagrada y el espacio profano.<sup>48</sup> De este modo el énfasis del Pietismo original no logró mantenerse frente al nuevo espíritu de la época marcado por la corriente de la *Ilustración*. Sin embargo el Pietismo dejaría una huella indeleble en la historia; esto es: la interdependencia entre renovación de la piedad y una misión transformadora en el ámbito de la sociedad.

Esta característica sería retomada posteriormente por el *Gran Avivamiento* liderado por Jonathan Edwards (1703-1758) y George Whitefield (1714-1770); el *Segundo Avivamiento* norteamericano de Charles Finney (1792-1875), Lyman Beecher (1775-1863) y Timothy Dwight (1752-1817), y sobre todo por el *Avivamiento en Inglaterra*. Durante el desarrollo del *Avivamiento Wesleyano* se dio una correlación entre renovación de la piedad – evangelización – y reformismo social, que bien podría fecundar en nuestro contexto actual la articulación de una renovación espiritual íntimamente ligada al avivamiento de la sociedad y el desarrollo de una misión que apunte a reformas sociales significativas y acordes con el Reino de Dios.

El modelo de los *Avivamientos* en Inglaterra y los Estados Unidos, y de manera particular la teología y las metodologías del *Segundo Gran Avivamiento* fueron los que llegaron a América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XIX con sus aportes positivos y sus limitaciones. Al hablar de limitaciones me refiero de manera particular a los límites manifestados en el terreno de las elaboraciones teológicas.

Tanto el Pietismo, como los *Avivamientos* posteriores si bien habían recuperado al individuo y la subjetividad del creyente, en algunos casos exacerbaron estos elementos desliziándose hacia un extremado individualismo y subjetivismo. Estos énfasis ingresaron en los líderes Evangélicos rioplatenses por la mediación angloamericana del *Segundo Gran Avivamiento*, estableciendo los que habrían de ser los rasgos centrales de nuestra teología fundacional. Esto es: la superación de las contiendas teológicas entre calvinismo y arminianismo, a partir de la aceptación de cierto “*libre albedrío*” y la posibilidad cierta de “*crecimiento en la santidad*”; la continuidad del individualismo fortificado por un “*alto grado de subjetividad*”, - lo cual se explica por la necesidad de demandar decisiones individuales radicales de conversión y el desarrollo de una pronunciada “*religión del corazón*” – menos “*cerebral*” - que acentuaba la necesidad de una experiencia de conversión y piedad significativa; por último la continuidad de una alianza estrecha entre “*avivamiento espiritual*” y “*reforma social*”<sup>49</sup> que ligaba la predicación del Evangelio “puro” y sin

---

<sup>48</sup> David Bosh, *Misión en transformación*, Grand Rapids, Michigan EE UU, Desafío, 2000, pp. 343-344.

<sup>49</sup> José Miguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación y W.B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 36.

aditamentos del catolicismo integral a la moralización de la sociedad y las luchas sociales.

La moralización de la sociedad pasaba para los evangélicos del siglo XIX – hasta bien entrado el siglo XX-, por la lucha declarada contra los vicios, el abstencionismo alcohólico, la defensa de la “*temperancia*”, la ruptura con los “*juegos de azar*” y la reforma a favor del establecimiento del *Sabbat*. Por otra parte el movimiento misionero que ingresa en América latina hacia mediados del siglo XIX había sido moldeado no solo en los Avivamientos y las misiones internas norteamericanas, sino también por los movimientos sociales reformistas de la década de 1840 en los Estados Unidos, por lo cual entendía que el proyecto de reforma religiosa y cultural también tenía que ver con las luchas sociales en favor de la abolición de la esclavitud, la lucha contra la pobreza, la emancipación de la mujer, el reformismo obrero contrario a los monopolios y las corporaciones, la abolición de la pena capital, junto a la defensa de la libertad religiosa, la secularización del registro civil, el matrimonio civil, los cementerios y sobre todo, la extensión masiva de la educación popular y la modernización de las prácticas educativas mediante la introducción de corrientes pedagógicas innovadoras.

Sin embargo la preocupación por el “*ámbito civil*” no logró integrarse de manera directa en el sistema teológico, y permanecería como una “*derivación*” del testimonio. Es decir como una “*esfera independiente*”<sup>50</sup>. Una vez que las reformas sociales y políticas impulsadas por liberales, masones, protestantes y otros sectores progresistas<sup>51</sup>, aseguraron la tolerancia y las libertades fundamentales, los evangélicos emprendieron la retirada del ámbito público.

El problema radicaba en que desde la aparición del Pietismo, pasando por la teología de los *Avivamientos*, los Evangélicos estaban inmersos dentro una cristología soteriológica marcada por un “*reduccionismo irreductible*”<sup>52</sup> que será menester superar a fin de articular una misión integral para nuestro tiempo.

A partir de estas influencias es notable como en nuestro tiempo tres valores característicos del “*American Way of Life*” han repercutido no sólo en las renovaciones espirituales – de lo que algunos denominan equivocadamente el “*avivamiento*”-, sino los evangélicos latinoamericanos en general. Me refiero al exacerbado individualismo, el espíritu de competitividad y el consumismo que permea el campo religioso evangélico. Frente a estos valores el desafío es oponer los valores escriturales de interdependencia, cooperación, contentamiento.

Hacia 1900, los Evangélicos fueron importadores no solo de los desafíos introducidos por las nuevas teorías científicas<sup>53</sup> – y de manera especial por el evolucionismo darwiniano, la alta crítica bíblica y las investigaciones de las religiones comparadas, sino también las divisiones surgidas a partir de la aparición del movimiento de santidad, el movimiento de sanidad por fe y las mutuas descalificaciones entre modernistas y fundamentalistas. Así algunas denominaciones ligadas a la corriente del *Evangelio Social* criticaron con dureza al fundamentalismo teológico perdiendo de vista las contribuciones que este realizara, más allá de sus limitaciones inherentes<sup>54</sup>. Por otra parte, el Fundamentalismo introdujo

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>51</sup> Jean Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México, Cupsa, 1990, p. 116-124.

<sup>52</sup> José Míguez Bonino, J, “Comentarios e Interrogantes”, *Boletín Teológico*, FTL, Año 23, N° 42-43, 1991, pp. 90-91.

<sup>53</sup> Norman Rubén Amestoy, “Sociedades metodistas y pensamiento científico en el Río de la Plata”, *Revista Evangélica de Historia*, Vol. II, 2004, pp. 43-80.

<sup>54</sup> *op. cit.*, Míguez Bonino, (1995), p. 54.

conceptualizaciones negativas que alentaron una mayor división perdiendo de vista los aportes efectuados por el *Evangelio Social* y su lectura más adecuada de la realidad y la “*cuestión social*” emergente de la industrialización y la urbanización operada a partir del último tercio del siglo XIX.

La brecha establecida en el campo religioso evangélico fue de hecho muy pronunciada y a lo largo del siglo XX continuaría profundizándose<sup>55</sup>, sin embargo existe una rica herencia, diversas tramas que deberá hacerse el esfuerzo de recuperar críticamente desde nuevos estudios históricos, sociológicos, antropológicos y teológicos. En esta dirección, hay que continuar rescatando esa tradición evangélica para extraer los elementos que permitan fecundar una reflexión histórica, teológica, ética y misionera desde el contexto latinoamericano. Este será un trabajo arduo, pero que en todo caso, permitirá evitar mimetizaciones, y “aculturaciones” de los Evangélicos a las pautas teológicas, literarias y culturales de los países centrales y en particular de las influencias del “estilo de vida americano”<sup>56</sup>.

De esta manera se evitará la extensión de una religiosidad popular evangélica – tan propensa al influjo de las modas teológicas – y que cada vez, pareciera avanzar más hacia el interior del campo religioso evangélico, cambiando su consistencia, reorganizando y en otros casos introduciendo algunos injertos que están en contradicción con raíces piadosas, misioneras y teológicas demasiado valiosas como para no ser tenidas en cuenta. Después de todo entiendo que las actuales renovaciones espirituales que están aconteciendo en diversas congregaciones del continente deberán producir un “despertar” en toda la sociedad al punto que se establezcan las reformas sociales necesarias para que la vida de las personas sean valoradas por su propia dignidad y puedan vivir de acuerdo a la voluntad de la escritura. Este es el Avivamiento que recibimos como herencia, lo demás tiene mucho de “entretenimiento” espiritual.

A comienzos del siglo XXI y frente al desafío de construir sociedades plurales, incluyentes y pacíficas se hace necesario comprender los problemas de fondo. No se trata sólo de construir economías sanas, erradicar la corrupción, limitar el centralismo, asegurar el funcionamiento de las instituciones, establecer una verdadera división de poderes y consolidar la transparencia en el voto. Todas estas tareas son importantes, pero para construir verdaderos Estados de Derecho es menester dismantelar las herencias y las lógicas de la sociedad colonial. En la actualidad buena parte de las elites dirigenciales siguen manejando en América Latina el racismo como un mecanismo legitimador de las desigualdades sociales y de la articulación del poder. Así no es casual que se sigan generalizando los movimientos sociales de carácter étnico-nacionalista con un fuerte carácter fundamentalista, lo cual no hará sino posiblemente avivar los movimientos autoritarios, discriminadores e intolerantes.

En último término, mientras no se tome conciencia de que aún pervive en buena medida la articulación del poder del régimen feudo colonial no triunfará ningún proceso de democratización que permita una mejor distribución del ingreso, una mayor integración social y una mayor pluralidad entre todos los habitantes de

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>56</sup> René Padilla, *Misión Integral*, Buenos Aires – Grand Rapids, Nueva Creación, 1986, pp. 14-18.

América latina. La existencia de la corrupción generalizada, la presencia de partidos únicos, la falta de actores sociales dinámicos, la sacralización del militarismo, el racismo, la participación de los fondos del narcotráfico en la política, son solo tendencias que apuntan a un problema mayor: las sociedades latinoamericanas aún necesitan superar ciertas lógicas heredadas del pasado. Se alcanzó la independencia política a comienzos del siglo XIX, pero aún no ha sido desmantelada por completo la lógica de las sociedades coloniales de cristiandad.

Endilgarle responsabilidades al colonialismo externo -de la Corona española primero, al imperialismo económico británico y norteamericano después-, de los males internos ha funcionado como una cortina de humo durante bastantes años. Resulta irónico que, luego de más de cinco siglos desde la aparición de Colón en el Caribe, se conmemore a 1492 como un hecho del ayer. Resulta doloroso que mientras se presenta la post-modernidad en el continente con sus relojes fluyendo y sus tiempos que corren frenéticamente, por otro lado se puede comprobar que millones de seres humanos siguen viviendo en América Latina como si para ellos el reloj se hubiera parado.

Resulta alarmante que a comienzos del siglo XXI se siga identificando "indio" con pobre y que el color de la piel siga siendo definitivo y definitorio en las relaciones sociales y de poder. La defensa del débil, del menor de edad, del desvalido, del pobre sigue siendo utilizado como un discurso legitimador de sociedades basadas en la desigualdad y la preservación de los privilegios y las exenciones. La lealtad y la fidelidad siguen defendiéndose como la base de la preservación del orden y de la tranquilidad social, cuando en realidad no se trata sino de justificar la preservación de prácticas clientelares heredadas muchas de ellas de tiempos coloniales. Se tardaron trescientos años en zanjar las relaciones de dominación entre la Metrópoli y las Indias, pero han pasado más de cinco siglos y aún siguen habiendo vasallos.

Las tensiones del Estado en América Latina a comienzos del siglo XXI, la reformulación de las identidades nacionales a las que se está asistiendo, y fracaso de las políticas económicas neoliberales en mejorar la distribución del ingreso y reducir los niveles de pobreza están haciendo que estudio de la sociedad colonial, la transición al capitalismo periférico y las economías de exportación sigan siendo importantes para clarificar los retos del futuro y el papel de la teología y misión la Iglesia en América Latina.

## **Bibliografía.**

Alves, Rubem. *Dogmatismo y Tolerancia*, Bilbao, Mensajero, 2007.

Amestoy, Norman Rubén, "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas", *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, 2001, ISEDET, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_. "Sociedades metodistas y pensamiento científico en el Río de la Plata", *Revista Evangélica de Historia*, Vol. II, 2004.

\_\_\_\_\_. "El contexto histórico de la reforma calvinista", en *Teología y Cultura*, Buenos Aires, Año 6, Volumen 11, Diciembre 2009.

Baschet, Jérôme. *La civilización feudal*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Bastian, Jean Pierre. *Historia del Protestantismo en América Latina*, Cupsa, México, 1990.

Bernand Carmen y Gruzinski, Serge. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992

Bernard, Vincent. *1492: “El año increíble”*, Barcelona, Critica, 1992.

Bonnassie, Pierre. *Vocabulario básico de la historia medieval*, Barcelona, Critica, 1984.

Bosh, David. *Misión en transformación*, Grand Rapids, Michigan EE UU, Desafío, 2000.

Carbajal López, David. “De la atrición a la contrición o la huida del diablo. El catolicismo novohispano del siglo XVIII a través de su arte”; en *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, octubre-diciembre 2001

Cardoso Ciro –Pérez Brignoli, Héctor. *Historia Económica de América Latina*, T. II., Barcelona, Editorial Crítica, 1999.

Duran Estragó, Margarita. “Las reducciones”, en Enrique Dussel (Ed), *Resistencia y esperanza*, Costa Rica, CEHILA- DEI, 1995.

Escobar, Samuel. *Tiempos de Misión*, Guatemala, Semilla – Clara, 1999.

Farriss, Nancy. *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821). La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Fossier, Robert. *La Edad Media, El tiempo de las crisis (1250-1520)*, T. III., Barcelona, Critica, 1988...

Gensichen, Hans-Werner. “Dienst der Seelen” und “Diens des Leibes” in der *Fruhen pietischen Mission*, in H. Bornkamm et al, *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen* (Martin Schmidt zum 65. Geburtstag), Luther – Verlag, Bielefeld, 1975.

Guerreau, Alain. *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1981.

\_\_\_\_\_ “Política / derecho / economía / religión: ¿cómo eliminar el obstáculo?”, en Reyna Pastor ed, *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, 1990.

Hobsbawm, Eric. *En torno de los orígenes de la revolución industrial*, España, Siglo XXI Editores, 1971.

Huizinga, Johan. *El otoño de la edad media*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

- Le Goff, Jacques. *Una larga Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Leonard, Emile. *Historia General del Protestantismo*, T. I., Madrid Ediciones Península, 1967.
- Maqueda Abreu, Consuelo. *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias; un permanente conflicto*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- Miguez Bonino, José. "Historia y misión", en Pablo Richard, editor, *Raíces de la teología latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Comentarios e Interrogantes", *Boletín Teológico*, FTL, Año 23, Nº 42-43, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación y W.B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Norgaard, Anders, *Mission und Obrigkeit: Die Danisch-Hallesche Mission in Tranquebar 1706-1845*, Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh, 1988.
- Padilla, René. *Misión Integral*, Buenos Aires – Grand Rapids, Nueva Creación, 1986.
- Rapp, Francis. *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente; a fines de la Edad Media*, Barcelona, Editorial Labor, 1973.
- Ruibal García, Antonio. *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica – UNAM, 1999.
- Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera*, Santander, Sal Térrea, 1989.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era*, Abridged Ed, University of Chicago Press, 1957.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América; El problema del otro. Argentina*, Siglo XXI, 2003.
- Troeltsch, Ernest. *Protestantism and Progress*, Boston, Beacon Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. *El protestantismo y el Mundo Moderno, México*, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Vilar, Pierre, *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia, Reflexiones sobre el caso español*. Barcelona, Ariel, 1976.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial*, T. I., Madrid, Siglo XXI editores, 2007.
- Weckmann, Luis, *Panorama de la cultura medieval*, México, UNAM, 1962.

**Norman Ruben Amestoy, "Ideas para repensar la historia de la Iglesia en A. L."**

© 2010 Norman Rubén Amestoy

El autor es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). La tesis doctoral como becario de *Zending en Werelddiakonaat* (Holanda) versó acerca de "*Difusión y Cultura Protestante en el Río de la Plata; El rol del metodismo en la génesis del Uruguay; 1868-1904*". Es profesor invitado de la Cátedra de Historia de la Iglesia en el *Instituto Bíblico Buenos Aires*. Sus áreas de Especialización son: Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Coordina el *Centro de Estudios Teológicos "Martin Luther King"* en Córdoba y es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

E-mail: [rubenamestoy@yahoo.com.ar](mailto:rubenamestoy@yahoo.com.ar)

Fecha de recepción: 14 de octubre de 2010

Fecha de aceptación: 16 de noviembre de 2010