

PROTESTANTISMO, PROTESTANTISMOS E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA Y EN MÉXICO*

Leopoldo Cervantes-Ortiz

Centro Basilea de Investigación y Apoyo, A.C.

El protestantismo es un sueño para mí. Lo amo porque cuando soy poseído por sus símbolos, siento que mi cuerpo se hace más ligero y casi vuela [...]

Amo el recelo calvinista hacia todas las formas de idolatría [...]

Amo el cuidado calvinista por la creación de Dios [...]

Amo, además, le belleza de la soledad profética [...]

Ustedes saben: estos no son hechos; no son pedazos de la tradición o de las instituciones protestantes. Son visiones, símbolos de los objetos de nuestro deseo, nombres de nostalgias...

Si el protestantismo aún es joven...

Si aún tiene el poder de seducir...

Si es tan fuerte como para poseer cuerpos y hacerlos bailar, volar y luchar.

Todo depende de su poder para hacer que otras religiones y tradiciones sueñen. Tal vez no se conviertan al protestantismo, pero es seguro que se volverán más ligeras...¹

RUBEM ALVES

La presencia protestante en América Latina remite, inevitablemente, al tema de la identidad de los miembros de las comunidades que reivindican ese nombre, pero visto bien, ¿a quién le importa en la actualidad? ¿A quién puede interesarle algo que suena a la mayor abstracción que se pueda concebir? ¿A quién o a quiénes les afecta redefinirla o vivirla, o siquiera plantearla?

En las iglesias protestantes (o evangélicas) de hoy, el territorio más comprometido con estas preguntas, es en donde menos parece preocupar la continuidad o discontinuidad que puede haber entre el proyecto original del protestantismo y su realidad presente. El gran fenómeno de la Reforma es visto

* Ponencia presentada en el XVI Congreso Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos: Transiciones religiosas en las transformaciones políticas. Mesa: Protestantismos y evangelismos. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 9 de octubre de 2002.

¹ R. Alves, "An invitation to dream", en *The Ecumenical Review*, vol. 39, núm. 1, enero de 1987, p. 62. Traducción de L. Cervantes-Ortiz.

como algo sumamente remoto, anclado en una historia completamente ajena a nuestros intereses. Que se preocupen los europeos, porque entre ellos surgió. Y vaya que si se han preocupado: hace pocos años, Pierre Chaunu, el eminente historiador francés, coordinó una obra de síntesis y divulgación que pasa revista a los grandes temas histórico-geográficos, teológicos y culturales del protestantismo, así como a su relación con el surgimiento de la modernidad en Occidente.² Además, recientemente, algunos representantes de federaciones de iglesias plantearon un nuevo lenguaje o clasificación para referirse a las diversas reformas religiosas en una consulta realizada en febrero de 2000 en Estrasburgo, Francia (conferencia Praga VI).³ Pero en nuestro medio no importa tanto, tal vez porque al parecer afrontamos otros cuestionamientos de índole histórica y la identidad protestante *clásica* nos resultaría una especie de camisa de fuerza importada para vehicular la manera en que nos hemos apropiado (y repartido) la herencia cristiana, a lo que hay que agregar que una clasificación así sería inaplicable para nosotros.⁴

En los últimos años, se han publicado en México dos libros importantes sobre la Reforma Protestante: del profesor dominico Gonzalo Balderas Vega, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos modos de ser cristiano en la modernidad*; y de Juan A. Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*.⁵ Éste último afirma, perspicazmente, que el mundo protestante, que condenaba las obras, progresó gracias a ellas, y que, en cambio el mundo católico español que las exaltaba, se estancó sin remedio.

El católico posee la libertad trascendental, pero es esclavo del mundo. Puede argüirse que su libre albedrío bien gobernado por el entendimiento lo inclinará a elegir el bien, mas no se debe

² P. Chaunu, ed., *The Reformation*. Inglaterra, Alan Sutton, 1989, traducción del original francés: *L'aventure de la Reforme*.

³ Según esta clasificación, la "Primera Reforma", incluye a la Iglesia Valdense, la Iglesia Evangélica de los Hermanos Checos, la Iglesia Morava (*Unitas Fratrum*) y a la Iglesia Hussita, todas ellas remontando sus orígenes hasta antes de 1500; la "Reforma Radical", se refiere a los Menonitas, Hermanos Hutterianos, Amigos y la Iglesia de los Hermanos, conocidos todos como iglesias históricas de paz; y la "Segunda Reforma", designa a la Reforma Protestante clásica ("Magisterial") e incluye a las comuniones luterana, reformada y anglicana. Cf. "Prague VI. New Life in Christ", en *Update*, boletín de la Alianza Reformada Mundial, vol. 10, núm. 1, marzo de 2000, p. 6.

⁴ Desde España ha llegado: Salvador Castellote, *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI*. Madrid, Akal, 1997 (Historia del pensamiento y la cultura, 23).

⁵ El primero, publicado por la Universidad Iberoamericana en 1996, y el segundo por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en 1999.

olvidar ni por un instante que el sumo bien es precisamente el renunciamiento total, y no hay razones por muy casuísticas que sean que digan lo contrario. Hay pues, un desequilibrio entre el ideal a que se aspira y las exigencias que la realidad impone. El calvinista, por contra, es esclavo de la trascendentalidad, pero vive en el mundo: y gracias a su vivir intramundano y activo puede manumitirse del yugo predestinatorio. La contradicción es, pues, sólo aparente, como lo fue en el pasado clásico el estoicismo [...] De parecida manera bien pudiera el protestantismo haber hecho del hombre un siervo de la allendidad, pero un amo y señor de la aquendidad.⁶

Lo anterior quizá se explique porque se ha entendido mal, en general, la observación generalizada acerca de que el carácter heterodoxo del protestantismo, como referente religioso, era (o es) incompatible con las sociedades hispanoamericanas, lo cual es cierto tal vez sólo en el sentido de que éstas seguían siendo cerradas, poco democráticas e intolerantes hacia las minorías sociales. Ya lo escribió Octavio Paz:

En ese momento [la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas] se hizo visible y palpable la radical diferencia entre las dos Américas. Una, la de lengua inglesa, es hija de la tradición que ha fundado al mundo moderno: la Reforma, con sus consecuencias sociales y políticas, la democracia y el capitalismo; otra, la nuestra, la de habla portuguesa y castellana, es hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma. Los criollos mexicanos no podían fundar su proyecto separatista en su tradición política y religiosa: *adoptaron*, aunque sin *adaptarlas*, las ideas de otra tradición. Ése es el momento del segundo nacimiento de México; más exactamente: es el momento en que Nueva España, para consumir su separación de España, se niega a sí misma. Esa negación fue su muerte y, al mismo tiempo, el nacimiento de otra sociedad: México [...]

Desde el siglo XVI nuestra historia, fragmento de la de España, había sido una apasionada negación de la modernidad naciente: Reforma, Ilustración y todo lo demás. Al principiar el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos.⁷

Y en el mismo lugar agrega: "En nuestra América no hubo revolución religiosa que preparase la revolución política; tampoco hubo, como en Francia en el siglo XVIII, un movimiento filosófico que hiciese la crítica de la religión y de la Iglesia".⁸ La presencia

⁶ J.A. Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 160.

⁷ O. Paz, "El espejo indiscreto", en *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*, México, Joaquín Mortiz, 1979, pp. 55-56, 57.

⁸ *Ibid*, p. 60.

y el crecimiento del protestantismo representarían, entonces, la posibilidad de acceder, al menos en el campo de la religión, a algunas de las bondades de la modernidad occidental: la libertad de cultos y la ausencia del predominio de una sola tradición religiosa.

1. PROTESTANTISMO Y TRADICIÓN HISPÁNICA

Resulta difícil hablar de la convivencia, en el mismo corazón, de la tradición hispánica con la tradición protestante.⁹ Pero los lazos no son tan lejanos como parecen. John A. Mackay, en *El otro Cristo español* (1932),¹⁰ planteaba que en la época que comenzó el movimiento de la Reforma en Europa, en España también había inquietudes relacionadas con el despertar de la fe cristiana más auténtica. Algunos casos, como el de San Juan de la Cruz y otros reformadores españoles, le sirven para demostrar la existencia de otras corrientes cristianas de renovación en el seno mismo de la Contrarreforma. El “otro Cristo”, el de la fe cristiana renovada se quedó en España y no llegó a las costas americanas con los conquistadores.

Un factor relevante de acercamiento entre ambas tradiciones lo constituye la traducción de la Biblia de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, cuyas dos primeras ediciones (1569 y 1602), aparecidas en el exilio, fueron contemporáneas de varias de las cumbres literarias del Siglo de Oro español, como *Don Quijote de la Mancha*. De modo que la lectura de dicha traducción ha conectado a los evangélicos de tradición hispánica en línea directa con nuestro tronco cultural común y con la tradición religiosa disidente en el interior de la misma, en la que sobresalen personajes tan importantes como Juan de Valdés, reformador español cuya vida y obra también deberían ser más conocidas por los protestantes hispanoamericanos, dada la altura de su pensamiento y el reconocimiento del que ha sido objeto.¹¹ Ante

⁹ Sobre este tema se puede consultar en internet la página del Centro de Estudios de la Reforma, una institución protestante española: www.interbook.net/personal/cer. También hay información al respecto en el sitio denominado Imagen y Comunicación Protestante de España: www.icp-e.org. Debo este último dato a Israel Flores Olmos. También se puede consultar el sitio www.serconet.com/usi/ieepresbnorte/

¹⁰ Reedición: México, CUPSA, 1989.

¹¹ Cf. José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*. México, FCE, año. Del mismo autor **hay que mencionar su libro sobre San Juan de la Cruz, publicado por la misma editorial.**

tales evidencias, la idea de la supuesta extranjería del protestantismo en estas tierras se desvanece. Por lo tanto, resulta muy necesario apropiarse críticamente de ambas tradiciones para encarnarlas adecuadamente en el tiempo que nos toca vivir, sin rubores de ninguna especie. El lugar histórico que han tenido dichas tendencias religiosas y espirituales se ha manifestado en España mediante autores tan relevantes como José María Blanco Crespo [White] (1775-1841),¹² Antonio Machado¹³ y Miguel de Unamuno,¹⁴ y en Hispanoamérica y, particularmente en México, ha dado grandes frutos por medio de autores de la talla de Moisés Sáenz, Alberto Rembao,¹⁵ Gonzalo Báez-Camargo¹⁶ y, recientemente, Carlos Monsiváis. Del segundo de ellos vale la pena destacar su *Discurso a la nación evangélica*,¹⁷ en el que exhorta a los cristianos evangélicos de nuestro continente a asumir su tarea transformadora con la firme convicción de quienes saben qué clase de valores desean transmitir a la sociedad en la que viven, con un sólido pulso histórico. Dice, por ejemplo: “El protestantismo religioso es ya en la América Latina hecho consumado [...], institución indestructible, e incontrastable. Todo ello aparte de su verdad o de su mentira. Como realidad social, asimismo, el protestantismo cultural,

¹² Sobre este autor, quien vivió en Inglaterra a causa de la intolerancia religiosa, cuya obra es prácticamente desconocida en América Latina, se pueden consultar en internet: www.interbook.net/personal/cer/Enciclo/Blanco.htm, y www.icp-e.org/hemeroteca/e010227.htm.

¹³ Cf. J.I. González Faus, *La teología de Antonio Machado*.

¹⁴ Cf. E. Moros Ruano, “Kierkegaard y Unamuno: dos experiencias de fe sui géneris”, ponencia presentada en el coloquio internacional Historia del protestantismo en España y Portugal, Madrid, abril del 2000, presidido por Jean-Pierre Bastian, profesor de la Universidad de Estrasburgo, www.interbook.net/personal/cer/Biblio/Actas/Ehpe/C120.htm. Moros es un pastor presbiteriano venezolano que trabaja actualmente como misionero y director del Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT) en España. También pueden consultarse: N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*. Madrid, Gredos, 1985, y R. Segarra, *La fe de Unamuno. Un camino entre la niebla*. Terrassa, CLIE, 1998.

¹⁵ Cf. A. Echegollen, “Alberto Rembao y la cultura del Evangelio”, en *Signos de Vida*, revista del Consejo Latinoamericano de Iglesias, segunda época, núm. 11, marzo de 1999, pp. 36-39. Originalmente apareció en la revista *Lectura Alternada*, un esfuerzo editorial protestante que intentó rescatar la tradición del acercamiento entre fe y cultura.

¹⁶ Cf. Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo: una vida al descubierto*. México, CUPSA, 1996 y J.-P. Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*. México, El Faro-Comunidad Teológica de México-Ediciones La Reforma-Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano, 1999.

¹⁷ Buenos Aires-México, Casa Unida de Publicaciones-La Aurora, 1949.

dentro y fuera de la comunidad evangélica, no sólo mantiene sus fueros, sino que los extiende".¹⁸

A los protestantes hispanoamericanos se les podrían aplicar muy bien las observaciones de Octavio Paz acerca de la apropiación de la tradición cultural hispánica, mestiza o indígena cuando señala que "la cultura no es una herencia sino una elección, una fidelidad y una disciplina. Rigor y pasión".¹⁹ Efectivamente, mientras se sigan negando los elementos de nuestra identidad cultural y religiosa, continuará la automarginación de la vida nacional y de la posibilidad de aportar lo específicamente protestante a la sociedad mexicana. El desafío implica la necesidad de desarrollar ampliamente lo que se podría denominar "las aportaciones de una cultura evangélica específicamente protestante".

Un intento interesante por acercar las tradiciones protestante e hispánica (o latina) lo ha llevado a cabo Rubén Ruiz Guerra, quien en un trabajo al respecto cita al metodista cubano Luis Alonso en una alocución previa al Congreso Evangélico de La Habana de 1929:

La reforma religiosa tiene que generarse y no trasplantarse. Es una creación y no una adaptación... Si el protestantismo en América Latina no ha tenido aún un desarrollo más vigoroso y no ha alcanzado a las masas populares con mayor extensión es, acaso, entre otras razones, por el exotismo... América Latina será salvada con el esfuerzo de los latinoamericanos... La Iglesia evangélica no tendrá un papel trascendente hasta que se haya latinizado.²⁰

Y agrega: "Se requería, para esto, encontrar las características de lo latinoamericano con el fin de imprimirlas al protestantismo".²¹ Dicho congreso protestante, el primero en ser dirigido por hispanoamericanos, significó la búsqueda de una efectiva contextualización cultural de la fe evangélica en el continente. El presidente del congreso, Gonzalo Báez Camargo, planteó la problemática de la identidad de manera directa: "¿Es que nuestro protestantismo no se adapta al temperamento de

¹⁸ *Ibid*, p. 87.

¹⁹ *In/mediaciones*, Barcelona, Seix Barral, 1979, p. 32.

²⁰ Rubén Ruiz Guerra, "Formación de una conciencia de latinidad [*sic*]. El caso protestante", en Tomás Gutiérrez, comp., *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*. Quito, Clai-Cehila, 1994, p. 142.

²¹ *Ibid*, p. 143.

nuestros pueblos, no satisface sus aspiraciones religiosas, no responde a sus necesidades espirituales, en una palabra, no echa raíces, no prende, no se identifica?".²²

Además, en aquella ocasión se expresó muy claramente el gran temor de que los protestantes siguieran siendo vistos como vanguardias religiosas del imperialismo norteamericano. Este peligro hizo que los intelectuales protestantes del momento volvieran su mirada a las raíces endógenas, propias de las luchas por el cambio religioso y político social que habían contribuido, directa o indirectamente, al surgimiento de las comunidades. Bastian, en su esquema de análisis, identifica al liberalismo como la fuerza ideológica motriz del protestantismo latinoamericano,²³ sobre cuyas afinidades Míguez Bonino ha escrito líneas tan lúcidas como las siguientes:

El protestantismo [...] reclama y acepta el papel que las élites latinoamericanas le reconocen y asignan en la transición de la sociedad tradicional a la moderna. Lo jugará de diversas maneras. En alianza con liberales y particularmente con masones, luchará por la libertad religiosa y distintas secularizaciones (cementerios, escuelas, registro civil) necesarias para su propia supervivencia y expansión. En sus servicios educacionales, algunas de las iglesias (que algunas vez he llamado "misiones civilizadoras") intentan proveer un servicio de formación de élites ilustradas. Pero lo más importante es que ofrecen a las nacientes masas desarraigadas — sea por las migraciones a las primeras manifestaciones industriales o a los inmigrantes que en esta época ingresan en números crecientes a algunos países latinoamericanos— que comienzan a cortar el cordón umbilical con una estructura social y cultural que pretendía ser eterna, un nuevo estilo de vida, una religión para vivir en el nuevo mundo que se inicia.²⁴

En el caso de México, Bastian rastrea el movimiento que intentó organizar una especie de *Iglesia Católica Apostólica Mexicana*, dirigido en primera instancia por los "padres constitucionalistas", que se constituyó en 1859 y que fue apoyado por el gobierno liberal aun cuando no tuvo el éxito esperado. En 1867, al final de la aventura de Maximiliano, el padre Manuel Aguas lo reinició y el movimiento fue

²² Gonzalo Báez Camargo, *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*. México, Casa Unida de Publicaciones, 1930, p. 144, cit. por J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, p. 164.

²³ J.-P. Bastian, *Protestantismo y modernidad...*, p. 165.

²⁴ J. Míguez Bonino, "Historia y misión", en P. Richard, ed., *Raíces de la teología latinoamericana*. San José, DEI, 1985, pp. 246-247.

conocido como *Iglesia de Jesús*, el cual se vinculó con otros grupos de laicos reformistas y, finalmente, con las misiones episcopales.²⁵

Desde principios de la década de los setenta, otros autores, responsables de llevar a cabo una renovación en la reflexión teológica, se han empeñado, desde dentro del protestantismo latinoamericano, en clarificar su presencia y su identidad en el contexto religioso y sociocultural del continente. Entre ellos hay que mencionar los esfuerzos de: Julio de Santa Ana, metodista uruguayo, con su libro *Protestantismo, cultura y sociedad en América Latina* (1970), una serie de ensayos que rastrean la historia de las ideas protestantes y su efecto en la vida social y política; Rubem Alves, presbiteriano brasileño (y uno de los iniciadores de lo que más tarde se conocería como *teología de la liberación*), cuyos ensayos (de finales de los sesenta y principios de la década siguiente) y libros (en particular, *Protestantismo y represión*, de 1979, y sobre todo *Dogmatismo y tolerancia*, de 1982) han llevado a cabo una fuerte autocrítica de las mentalidades protestantes; Orlando Costas, bautista puertorriqueño ya fallecido, quien con una recopilación de trabajos (*El protestantismo en América Latina hoy. Ensayos del camino*, 1975) abrió el camino para posteriores reflexiones; José Míguez Bonino, metodista argentino reconocido como una de las voces teológicas más sólidas del continente, quien en su ensayo ya citado ("Historia y misión") expone como pocos la relación protestantismo-liberalismo. Más tarde, en *Rostros del protestantismo latinoamericano* (1995, conferencias presentadas en 1993) ha reunido sus observaciones con una amplia visión de conjunto; Samuel Escobar, bautista peruano a quien se mencionó líneas arriba; y Pablo Deiros, bautista argentino que acometió, en 1992, la tarea de escribir una *Historia del cristianismo en América Latina*, con desiguales resultados, pero intentando una nueva revisión crítica, fruto de los trabajos de sus antecesores.²⁶

²⁵ Véase J.-P. Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México, El Colegio de México-FCE, 1989, pp. 32-48.

²⁶ Un tema que ya preocupa

2. ¿ PROTESTANTES O EVANGÉLICOS?

Ahora se acepta que se es evangélico(a), pero no protestante, e incluso algunos estudiosos han renunciado al uso del término, sin explicación alguna.²⁷ En el interior de las iglesias la renuncia al nombre *protestante* se da muchas veces en términos agresivos y viscerales, porque se le identifica con una tradición abstracta, fría e intelectualizante. Al rechazársele sistemáticamente, deja de ser una referencia cultural y, aun cuando las doctrinas reconocidas como básicas se ubican en el espectro de lo típicamente protestante, las actitudes y la práctica eclesiástica manifiestan una abierta negación de los postulados concretos de las Reformas. Además, la casi nula aceptación y promoción de dichos postulados en los documentos de las iglesias, es resultado del escaso arraigo de la vertiente histórica de dicha tradición.

El término *evangélico* plantea problemas de ubicación histórica, doctrinal e ideológica, debido a la natural asociación con lo que representa el vocablo inglés *evangelical*,²⁸ el cual remite, forzosamente, al origen exógeno de la presencia protestante en América Latina. El sociólogo brasileño Antonio Gouvêia Mendonça lo ha explicado muy bien:

El protestantismo como tal, es decir, el tradicional o histórico, como es llamado, llegó a América Latina bajo el signo de los *revivals*, que corresponden al extenso periodo que va de mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Los *revivals* [o *avivamientos*] consistieron en ondas sucesivas de intenso despertar religioso en los cuales la conversión individual ocurría en el entrecruzamiento de la razón con la emoción. En América Latina sucedió lo mismo porque la estrategia del mensaje religioso fue la misma. Con el tiempo los predicadores *revivalistas* que mantenían vivo al protestantismo desaparecieron. Lo que quedó fue una pedagogía racionalista,

²⁷ Un ejemplo reciente lo constituye el libro de Tomás Gutiérrez S., *Los evangélicos en Perú y América Latina*. Lima, Cehila-AHP, 1997, en el que la categoría "protestantismo" preside cinco de los siete ensayos que lo forman.

²⁸ José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación-Eerdmans, 1995, en una nota, ha tratado de explicar esta dificultad recurriendo al uso de algunos diccionarios. En su texto sigue la definición de George Marsden, un teórico fundamentalista, quien escribió que los evangélicos son "gente que profesa una total confianza en la Biblia y se preocupa por el mensaje de salvación que Dios ofrece a los pecadores por medio de la muerte de Jesucristo", p. 35. Como se ve, no hay ninguna referencia a la Reforma del siglo XVI. El asunto se complica más cuando, siguiendo una línea equívoca de polarización ideológico-práctica, se califica a algunos de *protestantes evangélicos* (de tendencia conservadora, fundamentalista, proselitista), en oposición a los *protestantes ecuménicos* (modernistas, de izquierda, progresistas).

perdiéndose el rasgo emotivo del discurso. Esta religión racional no resistió la oleada de misticismo de la segunda mitad de este siglo.²⁹

Con esto en mente, es posible advertir que la llegada del protestantismo a América Latina pasó por el filtro de más de cuatro siglos de confesionalismo e inculturación en el ambiente anglosajón. De modo que, sin temor a equivocarse, es posible afirmar que a este continente llegó *una* versión del protestantismo en sus variantes denominacionales.³⁰ Aunque, dicho sea de paso, uno fue el proyecto misionero (escuelas, hospitales, proyección sociopolítica de conversos notables, asimilación cultural) y otro, muy diferente, el que se concretó realmente mediante las mutaciones de la clase media, su clientela privilegiada. Asimismo, las culturas (o subculturas) protestantes se han ido transformando mediante la popularización uniformadora, explicable tal vez por la profunda pentecostalización que todo lo fagocita y lo invade, incluyendo a ciertas zonas del catolicismo romano.³¹

3. CÓMO Y DÓNDE SOBREVIVE LA IDENTIDAD PROTESTANTE

Por todo lo anterior, ¿cómo y dónde sobrevive la identidad protestante? Fragmentada y fragmentaria, se le puede encontrar sin duda entre algunas denominaciones "históricas", pero experimentada en grados diversos de profundización. El legado teológico no necesariamente es visto como una herencia renovable y mucho menos, vitalizadora de la situación presente.

¿Cómo asumir entonces la identidad, la mentalidad o el espíritu protestante? ¿Cómo entender y aplicar aquello que Paul Tillich denominó "el principio protestante"³²? Además, hay que enfatizar las distinciones que lleva a cabo Bastian,

²⁹ A. Gouvêia Mendonça, "O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo", Ponencia presentada en la Mesa Dilemas do Protestantismo Latinoamericano, VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Sao Paulo, Brasil, 22 a 25 de septiembre de 1998. Texto tomado de: www.sociologia-usp.br/jornadas/papers/mr06-2.doc. Traducción de L. Cervantes-Ortiz.

³⁰ Una denominación, a diferencia de una confesión, es la manifestación eclesiástica institucional más típica de los Estados Unidos. Existe un estudio antiguo, pero sumamente valioso de H. Richard Niebuhr, *The social sources of denominationalism* (1919). Sobre el trabajo misionero estadounidense, véase A. Piedra, *Evangelización protestante en América Latina*. 2 t. Quito, Clai, 2001-2002.

³¹ Cf. J.-P. Bastian, *Las mutaciones religiosas de América Latina*, pp. 59-68, 203-207.

³² P. Tillich fue un teólogo y filósofo alemán que vivió en los Estados Unidos a causa de la Segunda Guerra Mundial. Según él, el *principio protestante* consiste en interpretar la doctrina de la justificación por la fe como un principio anti-idolátrico que "contiene la protesta humana y divina contra toda

en dos sentidos muy determinados: por un lado, observa que, a la hora de intentar una tipología de los protestantismos en México (y en el continente), salta a la vista que la mayoría de ellos responden más bien a la forma de los pentecostalismos, autoasumidos o no como protestantes, como presencia dominante en el amplio espectro denominado "protestantismo".

Walter Altmann opina que el asunto no puede plantearse solamente en términos de oposición entre protestantismo histórico y *pentecostalismos ahistóricos*, sino de saber reconocer que la *pentecostalidad*, es decir, la libertad y el dinamismo del Espíritu, "es mucho más amplia que sus respectivas expresiones confesionales pentecostales".³³ Este nuevo rostro del protestantismo latinoamericano, expresado — al menos en el caso mexicano, aunque todo apunta hacia que ese mismo fenómeno está sucediendo en todo el continente— de una manera abrumadora en la nueva representación social de los protestantes, cuya dirigencia interdenominacional es mayormente pentecostal, tuvo que surgir como una transformación de lo que José Míguez Bonino ve como "un desafío y una tentación" para el protestantismo histórico en los años en que éste no sabía qué hacer con la llamada "explosión pentecostal".³⁴

Los pentecostalismos, como fuerza dominante dentro del abanico protestante, constituyen "otro protestantismo", puesto que no refiere su identidad a componentes teológicos propiamente dichos, sino, en general, a prácticas determinadas, que algunos sociólogos ven como formas sincréticas de continuidad de la religiosidad popular hispano-católica.

Esta cultura religiosa proviene directamente de las tradiciones religiosas del catolicismo de las cofradías, de las asociaciones de laicos encargadas del culto a algún santo o de la administración de un santuario, pero a manera de reformulación porque rompe con ciertos aspectos del catolicismo popular, aun cuando conserve la continuidad con ciertas representaciones propias del imaginario-religioso-popular [...] Como en la religión popular, la figura de Cristo es ahistórica [...] El objetivo del sistema católico popular y el del pentecostalismo es, en este sentido, idéntico, ya que se trata de negociar con las fuerzas

pretensión de absolutizar cualquier realidad, incluso de una iglesia protestante". Cf. P. Tillich, *La era protestante*. Buenos Aires, Paidós, 196, p. 163.

³³ Cf. W. Altmann, "El otro dentro nuestro", en *Signos de vida*, núm. 5, septiembre de 1997, p. 17.

³⁴ J. Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 78.

sobrenaturales [...] La festividad religiosa popular aparece reelaborada, reformulada, integrando modernos medios de comunicación a las formulaciones religiosas tradicionales.³⁵

La segunda distinción consiste en advertir el abandono del carácter "protestatario" por parte de los protestantismos latinoamericanos y su asimilación a proyectos autoritarios y antidemocráticos en el continente.³⁶ El "clientelismo político" ha uniformado a los protestantismos fruto de la distinción anterior, en prácticas políticas de legitimación de regímenes dictatoriales, que a su vez ha redundado en una legitimación de los mismos y promovido reacomodos relacionados con la formación de agrupaciones en las que los protestantes tienen una presencia extremadamente visible y, en razón de su inexperiencia, ambigua.

En este sentido son sintomáticos los casos de Chile con Pinochet, de Brasil con la dictadura militar, de Guatemala con Efraín Ríos Montt y Jorge Serrano Elías en los ochentas, y de Perú con Alberto Fujimori en los noventas.³⁷ Algo similar, pero con signo diferente ha ocurrido en Cuba, donde, en palabras de Jürgen Moltmann, floreció un "marxismo de seminario" presente en "algunos pastores presbiterianos

³⁵ Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, FCE, 1994, pp. 251-252; Cf. *Idem*, "La dérégulation religieuse de l'Amérique latine", en *Problèmes d'Amérique latine*, 24, enero-marzo 1997, pp. 3-15 (un número monográfico dedicado al tema "La expansión de los pentecostalismos"); e *Idem*, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, FCE, 1997. También B. Campos, *De la Reforma Protestante a la pentecostalidad de la iglesia*. Quito, Clai, 1997, P. Deiros y C. Mraida, ***Explosión en la iglesia***. Miami. **Vida, 1994**; y B. Gutiérrez, comp., *En la fuerza del Espíritu*. Guatemala, AIPRAL, 1996. Los llamados movimientos *neopentecostales*, con una ubicación social diferente, plantean múltiples problemas interpretativos, uno de los cuales tiene que ver con la denominada *teología de la prosperidad*. Cf. M. Ocaña, "Teología de la prosperidad: ¿el sendero del éxito para los excluidos?" y "Neopentecostalismo: ¿globalización de la liturgia?", en *Signos de Vida*, núm. 11, marzo de 1999, pp. 2-5 y núm. 14, diciembre de 1999, pp. 11-14, respectivamente. Otro fenómeno interesante es la transformación de viejos cines en centros o templos de esta corriente religiosa. Cf. *Masiosare*, suplemento de *La Jornada*, 6 de octubre de 2002.

³⁶ Cf. Jean-Pierre Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*. México, CUPSA, 1983.

³⁷ J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, pp. 268-278. Cf. para el caso peruano, Tomás Gutiérrez, "Los evangélicos: Un nuevo rostro en la política peruana de los '90", en T. Gutiérrez S., comp., *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*. Lima, Cehila, 1996, pp. 299-316, en donde se dice, entre otras cosas, que: "Estos 'hermanos evangélicos' [se refiere a 15 nuevos parlamentarios en 1990] fueron en el Parlamento más advenedizos políticos que hombres con propuesta y sentido de lo político en el país", p. 309.

cubanos que defendían los intereses soviéticos en América Latina",³⁸ y en Nicaragua, donde, en la época del triunfo de la revolución sandinista, "los dirigentes protestantes se revelaron como hábiles intermediarios entre el poder revolucionario y sus bases".³⁹

Estos "protestantismos sin protesta" forman parte del fenómeno más amplio de mutación de la presencia protestante histórica, caracterizada también por una ruptura con su herencia liberal, lo que la ha impulsado a asimilarse a las corrientes predominantes a fin de salvar, así sea un poco, su lugar dentro de las sociedades hispanoamericanas.

³⁸ J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, p. 240.

³⁹ *Ibid*, p. 265.