

Las Iglesias Cristianas Reformadas en Argentina: una historia reciente

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

La historia del cristianismo evangélico en Argentina es tan antigua como el propio país. En efecto, desde los primeros años independientes, diversas comunidades evangélicas -que comúnmente son denominados “protestantes” en general¹- se establecieron en Buenos Aires y varias ciudades y pueblos del interior. Esta historia ha sido ya contada por historiadores de diferentes tradiciones académicas y opciones religiosas (positivas o no). Hay, por lo tanto, diferentes visiones, evaluaciones y hermenéuticas históricas en función de esta diversidad de enfoques que -a mi juicio- son enriquecedores porque exhiben diversas facetas de la compleja y matizada realidad histórica. Esta tarea historiográfica suele detenerse en los años finales de la década del '60, o principios de los años '70. El material y los estudios correspondientes a los años siguientes es notablemente menor, y además, en la mayoría de los casos se trata de estudios puntuales, hay pocos panoramas generales; pero con todo puede apreciarse una producción teológica importante hasta casi finales de los '90.

Para la historia de los últimos quince años, algunos de los problemas historiográficos que se presentan son: 1. El mundo reformado está muy dividido y disgregado, en un proceso permanente y cada vez más acelerado. Este hecho desactualiza rápidamente los datos, y por eso no existe ninguna obra que pueda considerarse una descripción más o menos válida, casi todas son perspectivistas y además, polémicas. 2. Los datos sobre la “realidad” de las iglesias no constan en documentos oficiales públicos, y se conocen por algunas investigaciones puntuales de expertos, la mayoría de los cuales ha debido basarse en gran parte en entrevistas a informantes. 3. Parece haber otros intereses, que son reales, pero difícilmente aprehensibles, de los cuales sólo pueden darse indicios a través de algunos escritos de denuncia. 4. Finalmente, en todo esto hay también un claro interés político. Los nuevos grupos, en constante crecimiento (a expensas del catolicismo, que pierde fieles pasados a estos credos) quieren imitarlo en la búsqueda de espacios públicos. Este proceso está ya muy estudiado para toda América Latina, y en especial en relación al pentecostalismo², pero en Argentina es una tarea muy reciente y con pocos resultados para comparar.

Con esto quiero decir que, en mi concepto, no es posible dar un panorama “fotográfico” de la historia de las iglesias reformadas a través de su propia bibliografía, ni soslayar estos caracteres que se remontan a los últimos cinco o seis decenios, pero que se producen cada vez más aceleradamente. Tampoco sería posible basar un estudio en la bibliografía producida por los grupos interesados en su propia afirmación eclesial. Por lo tanto, es necesario -imprescindible- hacer uso de

¹ Hoy esta denominación rechazada por la mayoría de las comunidades reformadas, que prefieren la denominación “evangélica”. También más recientemente ha comenzado a usarse el término “evangelical” para designar en forma más estricta a estas corrientes (ya que “evangélico” es un adjetivo común). Aquí se usarán en forma indistinta, salvo que se indique lo contrario.

² En especial hay que mencionar los estudios de Jean Pierre Bastian: *Historia del protestantismo en América Latina*, México, Ediciones Casa Unida de Publicaciones, 1990; *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1997; “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso en América Latina”, en P. Moreno (comp), *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianeidad de los sujetos*, Cali, CEHILA, 2007: 9-23.

las investigaciones independientes³ que se realizan en centros e institutos de investigación, dentro del sistema académico argentino, si bien con un enfoque más próximo a la sociología y/o a la politicología que a la historia de la iglesia.

*

Una mirada desde dentro: la historia del evangelismo argentino contada por sus agentes

Las Iglesias evangélicas⁴ organizaron un centro académico conjunto en los años '70, uniendo varias facultades de denominaciones específicas. El Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISEDET) se creó en 1970, de la unión de la Facultad Evangélica de Teología y la Facultad Luterana de Teología. La Facultad Evangélica se inició c. 1880 por obra de comunidades valdenses y metodistas en Uruguay, que al poco tiempo se radicaron en Bs. As. En 1917 adhirió la iglesia de los Discípulos de Cristo y en 1947 la Presbiteriana. Poco después se reunieron otras confesiones, como la Reformada y la Anglicana. Las iglesias unidas en ISEDET son: Anglicana, de los Discípulos de Cristo, Luterana, Metodista, Valdense, Escocesa y Reformada. Todas tienen también centros en otros países de América Latina. Esto explica el carácter interconfesional y continental de la institución⁵.

Es en este contexto que los profesores vinculados a ISEDET pensaron la historia del evangelismo americano (especialmente en relación a la celebración del Quinto Centenario). La historiografía en ese momento se centró en el concepto de “misión”, referido al siglo XX y a las regiones marginales (tercer mundo). Mencionaré a continuación los trabajos de conjunto más relevantes sobre este tema.

³ A los efectos de este trabajo denomino “investigación independiente” la que no responde a los criterios institucionales eclesiásticos (sea que su autor se declare creyente/practicante, o no) sino a requisitos de los sistemas académicos generales, sea que hayan sido publicados en organismos oficiales o privados, religiosos o no. Por la misma razón, se trata de estudios metodológicamente ubicados en el área de las Ciencias Sociales, mientras que -en general- los otros se insertan en un contexto teológico-eclesial. La importancia de estos aportes investigativos ha sido señalada por Susana Bianchi, quien señala que los mayores avances en el estudio de las religiones en las últimas décadas se ha producido en el campo de la antropología social y la sociología (Cf. “Prólogo” a Fabián C. Flores y Paula Seiguer (ed.), *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina*, Bs. As., Imago Mundi, 2014, p. ix)

⁴ Además de ISEDET, que considero la institución académica más relevante, por su composición y sus programas teológicos, las iglesias han creado otras instituciones. En primer lugar debe mencionarse la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL), creada en 1993, con sede en Rosario, de la Iglesia metodista. Es una universidad reconocida en el sistema académico argentino, con varias facultades científicas; no es propiamente confesional pero sí tiene el Centro Wesley dedicado al estudio de la tradición metodista. Ofrece una Diplomatura en Biblia y Teología para la Misión y cursos de capacitación. La Universidad Adventista del Plata (también reconocida en el sistema nacional) creada en 1990 sobre la base del Colegio Adventista del Plata, con sede en Libertador Gral. San Martín, Prov. de Entre Ríos, forma parte del sistema educativo que posee la iglesia Adventista del Séptimo Día en todo el mundo, e intercambia alumnos y profesores. Tiene, como UCEL, diversas carreras científicas. Su Centro E. White aloja el archivo documental de la IASD y desarrolla investigaciones sobre esta congregación. También debe mencionarse el Instituto Teológico FIET (más similar a ISEDET). Fue creado en 1977 por iniciativa del Dr. Norberto Saracco, de la Asociación Iglesias de Dios, que en 1994 se transformó en la Facultad Internacional de Educación Teológica -FIET- con diversas carreras de estudios religiosos evangélicos bíblicos y doctrinales. Hay también otros centros de estudio, especialmente de comunidades pentecostales, pero no alcanzan la significación de los mencionados.

⁵ Un estudio más pormenorizado sobre esta institución en mi trabajo “La historia de la Iglesia en América Latina desde la perspectiva teológica evangélica (ISEDET)”, Josep Ignasi Saranyana, Enrique de la Lama y Michel Lluch Baixaul, *Qué es la Historia de la Iglesia*, XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 1995, Pamplona, 1996: 443-458.

Uno de los temas constantes y de mayor preocupación de los intelectuales evangélicos en los años '70 es el de la reunificación de las Iglesias. **José Míguez Bonino** (metodista)⁶ señala que el ecumenismo en el protestantismo latinoamericano es un proceso que va del 1949 a 1960. Los ejes de esta historia son: 1º surgimiento o primer desarrollo en relación -generalmente conflictiva- con el catolicismo; 2º la aparición de movimientos pentecostales con gran fuerza en las bases que luego se va reflejando en las cúspides ecuménicas; 3º las “iglesias conservadoras” (sector del protestantismo norteamericano influido en el siglo XIX por el fundamentalismo teológico) también llamadas “iglesias no históricas” o “evangélicas”, nacidas de obra misioneras estadounidenses que ampliaron rápidamente su gestión; 4º las “iglesias liberales” o “trasplantadas” caracterizadas por: a) provienen de la inmigración; b) se limitan a su comunidad étnica y lingüística; c) mantienen homogeneidad de composición social; 5º la mayor parte de todas estas iglesias desarrollan en este período su estructura institucional y su reflexión peculiar; 6º las iglesias protestantes misioneras, en general de origen norteamericano, desde los '50 comienzan a sentir la influencia teológica europea. Observa que hay muchos trabajos puntuales sobre esta historia pero falta una visión de conjunto y -sobre todo- programática.

Otros teólogos evangélicos vinculados a ISEDET han analizado también la importancia de este movimiento ecuménico, cuyo *climax* se sitúa en los años '80. Ponen mucha expectativa en las reuniones que se llevaban a cabo en varios lugares de Latinoamérica. **Ricardo Pietrantonio** (luterano)⁷ y **Gabriel Vaccaro** (pentecostal)⁸ valoran especialmente la Conferencia de Oaxtepec (México) de 1978, en la que se dieron varios documentos específicamente ecuménicos de carácter latinoamericano, quizá por primera vez en forma claramente inculturada. Las iglesias históricas concurren a la formación del Consejo Latinoamericano de iglesias (CLAI) como un ente integrador ecuménico. Para las nuevas corrientes, como los pentecostales, significó la posibilidad de una presencia formalizada en el seno de una tradición que había sido reacia al reconocimiento.

Un segundo tema, vinculado al anterior, pero específico, es el replanteo sobre el concepto de “misión” que históricamente (desde comienzos del siglo XIX) había sido el objetivo de las Iglesias evangélicas en Latinoamérica.

Beatriz Melano Couch (presbiteriana)⁹ ha señalado que la historia del protestantismo argentino es casi desconocida, y que llegó al país en forma diversificada (luteranismo alemán, calvinismo suizo y francés, presbiterianismo escocés, anglicanismo, metodismo galés, etc.). Lo común es el concepto de “misión” que tendía a conversiones específicas en un mundo en general cristianizado por el catolicismo. En 1949 se reunió en Buenos Aires la Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA), que -si bien no cuestionó abiertamente- señaló los peligros de esa forma de neocolonialismo en que se concebía la misión. La crisis de la teología liberal se produjo por obra de los teólogos europeos, incluso antes de la teología de la liberación católica, y uno de sus gestores fue Kart Barth. La conciencia reflexiva de la teología protestante latinoamericana se sitúa en la década del 60, con la Segunda Conferencia Evangélica de Latinoamérica (CELA II) en Lima. Aparecieron temas como pastoral aborigen, problemas de la reforma agraria, la eticidad del imperialismo económico, etc. La “Teología del desarrollo” se proponía pensar teológicamente le

⁶ José Míguez Bonino, “Hacia un protestantismo ecuménico. Notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y II CELA (1949-1960)”, *Cuadernos de Teología*, V, 4, 1979: 227-285.

⁷ Ricardo Pietrantonio, “Oaxtepec desde la perspectiva de las iglesias históricas”, *Cuadernos de Teología* V, v, 1979: 293-296.

⁸ Gabriel O. Vaccaro, “Oaxtepec desde una perspectiva pentecostal”, *Cuadernos de Teología*, V, 4, 1979: 289-292.

⁹ Beatriz Melano Couch, “Teología de la liberación y misión de la iglesia en América Latina. Un punto de vista protestante”, *Cuadernos de Teología*, VI, 4, 1985, 21 ss.

problema del desarrollo social, en forma similar a la “Doctrina Social” de la iglesia Católica. En 1969 se reunió el CELA III y en 1967 se formó la sub-unidad “Iglesia y Sociedad” en el Consejo Mundial de Iglesias.

Melano señala que una característica de la misión protestante fue constituirse como “iglesias de trasplante” y como apéndices religiosos de culturas europeas de modo que “han ignorado la problemática socio-política latinoamericana [...]. Se mantienen separados. Estas preocupaciones no los llevan a preguntarse por las estructuras sociales injustas que producen pobreza, abandono, explotación. La cuestiones de la iglesia no tienen nada que ver con los problemas mundanos socio económicos del continente [América Latina]”¹⁰.

Emilio Monti (metodista)¹¹ considera que el concepción de “misión” debe modificarse sustancialmente, adquiriendo un mayor carácter comunitario y una auténtica “despolitización”, ocupando nuevos espacios, promoviendo la conciencia crítica y desarrollando nuevas tareas docentes y formas alternativas de comunicación

La evangelización americana, tanto católica como evangélica y sus variopintas relaciones, es el tercer tema de relevancia en los años '70, '80 y principios de los '90. En Argentina, y en el contexto de las investigaciones auspiciadas por ISEDET y las Iglesias nucleadas en este Instituto, se dio una doble línea de interés, muy vinculadas, pero con especificidad propia cada una. Una primera línea apunta a reflexionar sobre el pasado, a releer la historia de la conquista y colonización americanas (tanto del Norte como del Sur) en función de una previa relectura del mensaje bíblico (es decir, de una hermenéutica actualizada de la Palabra de Dios). La segunda línea consiste en la recepción evangélica de la Teología de la Liberación católica.

Con respecto al primer tema, debe señalarse sobre todo el tono profundamente crítico de la “gesta” conquistadora y colonizadora, incluso la que intenta legitimarse desde la religión y la misión. Esta crítica, a su vez, busca legitimarse en el mensaje evangélico mismo, en la acción modélica de Jesús, sus discípulos y la primera comunidad cristiana, considerando en cierto sentido a la Cristiandad posterior como una defeción de los primitivos objetivos ideales de la misión cristiana. En este caso (a diferencia de los dos temas anteriores) hay una expresa referencia -casi siempre negativa- al catolicismo y sus prácticas históricas, reconociéndole con todo una voluntad de cambio (más en las bases que en la jerarquía), de autocrítica y de modificación de conducta.

José Míguez Bonino, en relación con el objetivo misional, señala cinco hitos en la historia del protestantismo en América Latina: 1. la primera evangelización (1492-1550); 2. la cristiandad colonial (1550-1808); 3. la crisis de la cristiandad colonial y romanización del catolicismo latinoamericano (1808-1950); 4. de la iglesia “misionera” a la evangelización liberadora (1954-1972); 5. la nueva evangelización: de Puebla a Santo Domingo (1973-1992). En estos momentos decisivos trata de hallar las claves de interpretación. Entre sus párrafos relevantes merecen citarse dos: “...mi interpretación -como cualquier otra- no es neutral. Debo pues, reconocer de entrada mis limitaciones y condicionamientos. En primer lugar, no soy católico [...] En segundo lugar, no soy un historiador [...] Finalmente, soy protestante y no hay duda de que mis hipótesis interpretativas tienen que ver con mi formación, tradición y perspectiva como tal [...] Mi hipótesis [...] es que *la dialéctica más fecunda y apropiada para captar la problemática de la evangelización en América*

¹⁰ Art. cit., p. 25.

¹¹ Emilio Monti, “Misión en situación de apremio”, *Cuadernos de Teología*, VII, 1, 1985: 23-42.

*Latina desde la conquista al presente es la de Cristiandad / Evangelio*¹². Al término del ensayo hay otra tesis “*la dialéctica de Evangelio / Cristianismo / Cristiandad es inherente a toda forma de evangelización y tiende a resol verse a favor del predominio del proyecto de cristiandad en la medida en que el evangelizador esté en situación de poder en una relación asimétrica con el evangelizado*”¹³.

En este contexto se exponen críticas a las propuestas católicas, considerando que son una reedición de los proyectos anteriores ya desestimados. **Julio de Santa Ana** (ecuménico)¹⁴, cuestiona la “nueva evangelización” propuesta por Juan Pablo II y en general a toda la evangelización americana, que debe ser necesariamente intercultural: “En esta visión [del Papa] hay grandes simplificaciones de la historia vivida por nuestros pueblos. Son simplificaciones a partir de aquella **idea** de que es necesario renovar la cultura a partir de elementos cristianos. Se trata aquí del desarrollo de una ideología [...] Retrata de una ideología reaccionaria [desconoce todo lo no católico que hay en la realidad latinoamericana]. No mira hacia delante (en este sentido carece de dimensión escatológica). Y, lo peor, no tiene en cuenta la historia. No acepta lo que ocurrió. Por eso no puede proyectarse hacia el futuro. No tiene otro camino que refugiarse en el pasado”.

Pero las críticas no se circunscriben al catolicismo y su concepción de la evangelización. Muchos reformados, sobre todo los de tendencias más ecuménicas (algunos incluso abandonando sus iniciales denominaciones para llamarse sólo “cristianos”, o “cristianos evangélicos”, o simplemente “ecuménicos”) hallan muchos motivos para cuestionar y criticar a las “Iglesias históricas” y a las más vinculadas al antiguo concepto de “misión”. Algunos antecedentes de estas nuevas visiones pueden apreciarse en el cambio notable de algunos pastores (minoría, obviamente) en las décadas del ‘50 y ‘80. Es el caso del pastor Billy Graham, un pionero de la forma moderna de convocar a la liturgia y la oración comunitarias, apartándose de los modelos tradicionales de las iglesias históricas, en lo cual tuvo ya inmediatamente seguidores¹⁵. Precisamente este cambio de actitud, este paso hacia lo público y masivo que fue una característica señalada por sus estudiosos¹⁶, despertó también el interés de los católicos, aunque en ese momento no se viera como un peligro de cooptación de sectores socialmente bajos del catolicismo. Un caso similar fue el de José Lanza del Basto, que concitó ideas encontradas en el ámbito católico¹⁷, si que se percibiera tampoco ninguna

¹² José Míguez Bonino, “Evangelio y Cristiandad. Apuntes para una reflexión sobre 500 años de evangelización católica en América Latina”, *Cuadernos de Teología* XIII, 1, 1993: 27-46 (lo citado en pp. 27-28, subrayado del autor).

¹³ *Ibíd.*, p. 45, subrayado del autor.

¹⁴ Julio de Santa Ana, “Introducción a un Seminario sobre los 500 años”, *Cuadernos de Teología* XIII, 1, 1993: 5-25.

¹⁵ Este Pastor ejerció su ministerio, en cierta forma ambulante, pues recorrió varios países. Al parecer fue en Chile donde logró más adhesiones e imitadores, cf. Cecilio Arrastía, “Billy Graham y sus imitadores”, en *El Predicador Evangélico* (Valparaíso) n. 88, 1965. La influencia y el poder convocante de este Pastor ha sido también objeto de estudios especiales, analizando las fuertes adhesiones como un caso interesante de sociología religiosa, por ejemplo Jon Alston, “The Popularity of Billy Graham, 1963-1969”, en *Journal for the Scientific Study of Religion* (London) 12, N. 2, 1973.

¹⁶ Cf. especialmente dos trabajos de Arnoldo Canclini, *Una campaña con Billy Graham*. San Miguel de Tucumán, La voz, 1956 y *Billy Graham evangelista al mundo*, Buenos Aires, Asociación Evangélica Billy Gramham, 1991. Recientemente ha aparecido un trabajo de investigación histórica sobre esta figura: José Pablo Sánchez, *El predicador: biografía de Billy Gram.*, Tarragona, Ediciones Noufront, 2011.

¹⁷ Cf. Guillermo Gallardo, *Estimación de Lanza Del Vasto*, Buenos Aires, 1957. Lo más conocido aquí y más interesante en cuanto al objetivo de este trabajo, es señalar que sus comentarios bíblicos resultaron interesantes para todos los sectores del cristianismo, incluidos algunos del catolicismo. Sus obras más difundidas aquí fueron tres. Cf. Giuseppe Lanza del Vasto, *Comentario del evangelio*, Buenos Aires, Sur, 1955; *Peregrinación a las fuentes*. Buenos Aires: Sur, 1955 y *Presentación del Arca: presentación, estatutos y reglas, testimonios*. Buenos Aires, Amigos del Arca, 1961. La institución Amigos del Arca fue una de las

amenaza a la intocable supremacía católica tradicional. Es también en esta década sesentista que se desarrolla una literatura de difusión acerca de las comunidades reformadas¹⁸, que se suman a la presencia anterior y después reforzada, del Ejército de Salvación. La práctica de las visitas domiciliarias y la entrega gratuita de material a una población predominantemente católica fue un hecho bien conocido, aunque no hay datos confiables sobre su éxito y la cooptación de fieles católicos para su causa¹⁹.

Sydney Rooy (ecuménico) encuentra paralelos significativos -y negativos- entre las dos evangelizaciones, la católica y la reformada, especialmente en América. No hesita en afirmar “En el período colonial las naciones protestantes incursionaron repetidamente en esta historia: piratas, corsarios y filibusteros, conquistas y plantaciones de azúcar y caña en Brasil, las Guyanas, América Central y el Caribe; transporte, comercio y abuso de esclavos, algunos indios, mayormente negros; contrabando, robo, y dispensadores de licores y gérmenes mortales a los indefensos nativos. Todo esto en la época colonial. Hubo poco evangelio y mucho de diablo”²⁰. En su análisis presenta una serie de tesis de hermenéutica histórica, a algunas de las cuales me referiré más adelante. Ahora me interesa señalar que este *excursus* histórico tiene la finalidad precisa de indicar nuevos caminos a la praxis futura del evangelismo ecuménico. Las críticas funcionan especialmente como motivos legitimadores de la exigencia de cambio de rumbo, objetivo principal al que se tiende. De allí la relación estrecha entre la conclusión histórica y la propuesta: “Las iglesias evangélicas no han sido capaces de reconstruir una cosmovisión coherente frente a las crisis sociales y religiosas de las últimas décadas, una cosmovisión que incluya a las culturas indígenas, mestizas y blancas en un nuevo proyecto histórico. Para ello se requiere claridad sobre los principios fundantes del Reino de Dios, el coraje de denunciar los ídolos y mitos de nuestra sociedad, y la visión de un nuevo paso (no el último) que nos adelante en el camino. Este exige nada menos que una nueva forma de ser Iglesia de Jesucristo, una comunidad que sepa compartir y recibir su gracia y su presencia dondequiera que fuesen manifestadas”²¹.

La segunda línea mencionada parte de una relectura bíblica -en línea “liberacionista”- para fundar una nueva praxis evangelizadora que se haga cargo “del mundo” y no que pretenda instalarse fuera de él, en una especie de círculo cerrado de algunos fieles. Este “mundo” es en primer lugar el contexto sociopolítico circundante. De allí la fuerte impronta política y las opciones que conjugaban (muchas veces sin ninguna distinción) la militancia religiosa y la política, ésta ubicada casi siempre en el amplio espectro izquierdista. En la década del 60 Ricardo Shaul había propuesto que la reflexión teológica debiera concentrarse en la realidad histórica recurriendo a instrumentos conceptuales de las ciencias sociales. Pero en la década siguiente la cuestión de la opción se profundiza en sentido político, constituyéndose en una vertiente específica de la teología política liberacionista.

pioneras en la difusión de intento masivo (no circunscripta a los fieles originarios de una comunidad) en los años '60.

¹⁸ Así, el boletín *El predicador evangélico* (Buenos Aires), a principios de los '60, publicaba artículos de divulgación sobre esta temática. Menciono dos como ejemplo: Richard Shaul, “Vida y estructura de la Iglesia en relación con su testimonio en la sociedad latinoamericana”, en n.76, 1962 y Nela Ferré, “El lugar de la predicación en el mundo moderno”, en n. 80, 1963.

¹⁹ Si bien no puede apreciarse una clara impronta combativa por parte de la jerarquía católica frente a estos avances, no se puede desechar la hipótesis de que ellos fueron un motivo -aunque no el único- de un último esfuerzo católico anterior al Concilio, por reforzar la presencia pública de la predicación católica. Un caso claro de este esfuerzo es la Gran Misión de Buenos Aires de 1962.

²⁰ Sydney Rooy, “La evangelización protestante en América Latina, 150 años: una evaluación”, *Cuadernos de Teología*, XIII, 1, 1993: 47-73 (lo citado en pp. 47-48).

²¹ Art. cit., p. 73.

En los '70 **Hugo Assmann** (ecuménico) planteó que la reflexión teológica sólo puede hacerse desde la “praxis de la liberación”: luchar por la liberación es luchar por el pueblo de Dios²². Esta teología retoma sólo parcialmente la Teología de la Liberación del catolicismo, sobre todo el concepto de Reino de Dios (en la tierra)²³. La idea central es que el Reino de Dios sufre mediaciones históricas que debemos comprender en sentido salvífico, y por eso hay diversos modos y enfoques válidos de una teología situada.

De la “historia pequeña” a la historia grande”

El movimiento ecuménico tuvo, a mi criterio, un efecto muy importante en la teología reformada, que incluso repercutió en el pensamiento católico, aunque indirectamente, a través de los proyectos de encuentros católico-reformados, por la participación de ambos grupos en reuniones académicas organizados por uno y otro, o en invitaciones provenientes de los poderes públicos²⁴. Es el efecto que llamaría de “ampliación” de la mirada sobre la historia de la iglesia, que pasa de ser la historia de la propia iglesia (denominación histórica) excluyendo a casi todas las demás, a ser una “historia de la Iglesia” abarcativa e inclusiva.

Este proceso, que desde el punto de vista teórico continúa enriqueciéndose, requirió en sus comienzos de una teología de la historia adecuada. En este sentido se trabajó especialmente el concepto de mediación y las mediaciones históricas necesarias para la incardinación del Mensaje.

Para José **Míguez Bonino**²⁵ el acento de la mediación está puesto en el proceso histórico socialista; la pregunta no es si el Reino de Dios está presente en la historia, sino como yo (y mi comunidad) participo de él. Partiendo del discernimiento del Reino como cuestión central, la Iglesia será entendida como comunidad del Espíritu. Y partiendo de la realidad de Jesús y de la comunidad de creyentes, las relaciones entre historia y fe se articulan con siguientes notas: 1º es un mensaje acerca de un hecho histórico, que está realizándose y que afecta todas las dimensiones de la vida humana;

²² Cf. Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 154 ss. Esta obra que se ha convertido en un clásico del tema.

²³ Carlos René Padilla, “El reino de Dios y la historia en la teología latinoamericana”, *Cuadernos de Teología*, XII, 1, 1985: 5-12. Posteriormente ha publicado un estudio más amplio y profundizado: *De la Marginación al Compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991.

²⁴ En este momento que estoy considerando (fines de los '80 y principios de los '90) toma fuerza la iniciativa oficial (tanto a nivel nacional como provincial e incluso municipal) para lograr un diálogo interconfesional que asegure una mayor tolerancia y mejor convivencia religiosa, como parte de los proyectos políticos propios de los diversos partidos y sectores. Junto con el juicio a represores del gobierno militar anterior y el crecimiento exponencial de programas relativos a la conservación de la memoria democrática, la libertad y la tolerancia a la “diferencia” de cada uno, aparece el discurso del “diálogo interconfesional” iniciado por el propio Estado. Resulta evidente (y hasta explícito en algunos discursos oficiales) que la convivencia religiosa no es sólo una cuestión religiosa, que atañe a los credos en cuestión, sino que es -para los funcionarios del gobierno- ante todo una cuestión política, que debe encararse en términos de condiciones de gobernabilidad, así como las relaciones con -y entre- los estamentos profesionales, los estudiantes, los sindicatos, etc. En el caso de la religión, también es evidente que la proliferación de opciones religiosas, cristianas y no cristianas, producida en Argentina a partir de principios de los '80, exigió una mirada más atenta y matizada, con real voluntad de diálogo con todos. No se oculta que este interés sostenidamente creciente a lo largo de los lustros siguientes, ha tenido que ver en la movilización de sectores reformados hacia la búsqueda de espacios públicos que les permitieran interactuar con los funcionarios del Estado en la mayor paridad posible con los representantes de la jerarquía católica.

²⁵ José Míguez Bonino. “Praxis histórica e identidad cristiana”, en Rosino Gibellini (ed.) *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 277 ss.

2° es un mensaje que tiene que ver con la totalidad de la historia humana; 3° es un mensaje entroncado con las profecías del Antiguo Testamento; 4° convoca al arrepentimiento; 5° de este mensaje resulta la creación de una nueva comunidad (la de quienes reconocen a Jesús como Mesías). Estos adherentes no forman “sectas” ni comunidades parciales sino que en su conjunto son la manifestación total de la sabiduría con que Dios creó las cosas. Ninguna fracción puede arrogarse la representatividad total²⁶.

A mediados de los '90 este movimiento había tomado fuerza y era dominante de la dirección académica de ISEDET. Es entonces cuando se propone un nuevo programa de Historia de la Iglesia, que prácticamente omite los relatos referidos especialmente a las tradiciones específicas (Ortodoxia, Catolicismo, Reforma) para centrarse en la relación entre la sociedad y las manifestaciones eclesiales cristianas, pensando la materia como la historia del Pueblo de Dios y no como una historia institucional. Una década después se impondrá en algunos círculos teológicos evangélicos la denominación “cristianismos” (en plural) para abarcar la totalidad histórica y actual de los movimientos religiosos que han tomado como centro la figura de Jesús de Nazareth²⁷. Es particularmente importante la visión que presentan sobre el cristianismo en la Modernidad (cuando el cristianismo occidental se escinde).

Según esta perspectiva, los profesores **Lee Brummel, Daniel García, Rubén Amestoy, Alejandro Zorzín y Guillermo Hansen** se proponen una comprensión “bajo la hipótesis de que el pensar cristiano, de cara al desafío de una nueva etapa histórica (la modernidad), confrontó una **crisis de plausibilidad** que precede a toda teorización, es decir, un debate en torno a la viabilidad y verdad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad. La pregunta clave [...] es: ¿cómo articular la fe cristiana en medio de un mundo/cultura que **devino mayor de edad** (autonomía de la razón crítica)? ¿Qué espacio se le asigna al fenómeno religioso en un mundo/cultura que progresivamente **seculariza** todos los ámbitos del acontecer humano)”²⁸. Se trata de ubicar el fenómeno religioso en el contexto de la burguesía ilustrada europea, porque -afirman- de hecho, los problemas del pensamiento político y los conflictos sociales que genera la consolidación del capitalismo, hacen que la reflexión teológica no solamente transcurra en el ámbito eclesial-académico tratando de responder prioritariamente a cuestiones dogmático sistemáticas, sino en varias oportunidades también se ve desafiada a responder en una forma más pragmática a las demandas éticas y necesidades pastorales que le impone la realidad.

Es también en el contexto de la Modernidad que aparece el problema de la increencia y el ateísmo como una postura teórica y argumentada, que ellos denominan crisis de plausibilidad. Es decir sobre todo, la idea y existencia de Dios, epistemológica y cognoscitivamente fueron primero dudadas (sosteniendo la suficiencia de la religión natural), luego rechazadas (ateísmo positivo), como también “reubicadas” por las nuevas variables culturales, socio-políticas y económicas que constituyeron el proceso de secularización. Así, factores geopolíticos (expansión europea), políticos (consolidación de la clase burguesa), económicos (la caída del modo de producción agrario-feudal y su paulatino reemplazo por el modo de producción capitalista), tecnológicos (industrialización del proceso de producción), culturales (autonomía de la razón- antropocentrismo), y científicos

²⁶ Este hecho es, a su juicio, el principal argumento del ecumenismo: sólo la totalidad representa. Es también su lectura de posprimeros pasos dados en la década del '60 y que él evalúa de este modo un decenio después en “Hacia un protestantismo ecuménico...” cit.

²⁷ Este plura y con este sentido fue propuesto por Alfredo Fierro (*Teoría de los cristianismos*, Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1982) y adoptado entre nosotros por varios teólogos, entre los cuales lo hizo primero y principalmente Alberto Roldán (cf. “La teología política como respuesta al desafío que la secularización plantea a los cristianismos”, *Revista Dialogando* 2, 2014: 185-195; *on line* www.revistadialongado.com.ar).

²⁸ Documento de presentación del Programa de Historia de la iglesia de los años 1994 y 1995 (que abarca desde la Antigüedad a la actualidad), subrayado del original.

(desentrañamiento de las leyes naturales) señalan en su conjunto el paso de una conciencia y/o clima intelectual y espiritual cuya clave heurística era lo sagrado con la figura de Dios como su gran metarrelato o símbolo totalizador, a otra basada en la autonomía de la razón y la libertad de toda tutela religiosa (lo que llaman “desencantamiento” del mundo e historia como proyecto humano).

La Modernidad y la Postmodernidad son sometidas a un análisis teológico que quiere hacerse cargo la crisis de “crecimiento” de la fe confrontada a un mundo secularizado. La teología -explica el grupo de historiadores de ISEDET- respondió de diversas maneras: 1º reaccionando frente a la crítica; 2º acomodándose a la conciencia secularizada; 3º, lanzando una contracrítica a los presupuestos epistémicos de la modernidad; 4º combinando las tres vías anteriores de diversos modos. Las siete etapas de este proceso en la modernidad son: 1º. De la razonabilidad de la religión cristiana a la problemática del pensar sobre Dios, el paso del acomodamiento de la verdad revelada a la razón, es decir, la religión natural (Hume y Kant); 2º. La respuesta teológica al desafío kantiano sobre la “posibilidad” de la teología, de la subjetividad a la existencia de Dios o al Espíritu Absoluto (Schelliermacher y Hegel); 3º. Cristología como representación de la especie o idea de lo humano, pensar desde la humanidad de Jesús; 4º. Crisis especulativo-metafísica y énfasis sobre el carácter práctico de la religión (Ritsch, Harnack) o sobre su papel social transformador, y la reacción “fundamentalista”; 5º. El hito de Barth y el reposicionamiento de la iglesia y la teología luego de la crisis europea de la Primera Guerra Mundial; 6º. Problemáticas decimonónicas reensayadas en Barth, Tillich y Bultmann y la perspectiva católica de la relación naturaleza-gracia; 7º. Ensayos post-dialécticos; teología de la esperanza de Moltmann, de la muerte de Dios (Cox), teología feminista. De este modo se da cuenta de un amplio espectro teórico en el que ingresan, con igual derecho, filósofos y teólogos, teniendo en común tal vez sólo su no-ser-católicos, es decir, haber adherido de uno u otro modo a opciones reformistas. Con ello quiero decir que, en mi concepto, este grupo de historiadores reformula y resignifica una historia global del Cristianismo a partir de una crítica de-constructiva a la Cristiandad, conservando la idea de unidad, pero con pluralidad interna de opciones. Precisamente “el Evangelio”, que es un solo mensaje en cuatro formulaciones, y “la *ecclesia*” que tiene doce “testigos” principales, sería un ejemplo claro de la voluntad divina de evitar el “discurso único”, dando lugar y permiso a ciertas divergencias que resultarían legítimas como lecturas posibles de un mensaje cuyo sentido absoluto es inagotable.

La opción presentada en este momento (años '90) en el ámbito académico es volver a pensar el concepto de Pueblo de Dios. Sobre este concepto de Pueblo de Dios, sujeto del discurso teológico, **Gerardo Viviers** intenta una interpretación teológica de aquella fuerza que anima a los pueblos a crear cultura, animados por el Espíritu Santo desde Pentecostés²⁹. Se introduce una nueva lectura “secular” en el sentido de historia vivida en nuestro *seculum*.

Sendas bifurcadas y pasos dispersos

La historia de “los cristianismos” no siguió la senda de la unidad que se había planteado como la mejor opción en los '60. Tampoco continuó la línea liberacionista. El cristianismo evangélico constituye, hoy por hoy, una abigarrada malla de redes de diversa densidad, con identidades tanto fuertes como difusas, diversos procesos (acabados o no) de integración parcial³⁰.

²⁹ Gerardo Viviers, “El pueblo como sujeto en el discurso teológico”, *Cuadernos de Teología*, XII, 1, 1992: 27-50.

³⁰ Este hecho, por una parte dificulta los estudios de conjunto (que son relativamente pocos) pero a la vez ha generado líneas de investigación de considerable interés, entre las que destaco el grupo CEIL-PIETTE de CONICET, cuyos investigadores pertenecen al Área de Ciencias Sociales, y sus trabajos intentan explicaciones socio-históricas sin ahondar ni cuestionar las teologías de base; publican sus resultados en diversos medios académicos, especialmente en revistas del propio CONICET. En un sentido similar trabaja la “Diversa - Red de estudios de la diversidad religiosa en Argentina”, que nuclea a un grupo de estudiosos e

Para los investigadores independientes, no hay solución de continuidad en la historia del evangelismo argentino (y latinoamericano), sino que se trata de un proceso complejo desde sus inicios, de modo que las actuales líneas son consideradas continuaciones más o menos previsibles de la historia anterior. Estos estudios se centran sobre todo en el análisis del proceso de crecimiento y sus causas. Pero a la vez presentan tipologías de análisis, construidas con metodologías de las Ciencias Sociales, que en parte coinciden y en parte no, con las que hemos visto anteriormente, pensadas desde una reflexión teológica y muchas veces de impronta ecuménica.

El estudio de Hilario Wynarczyk y Pablo Semán, interesados sociológicamente en el fenómeno pentecostal³¹, presentan un marco teórico que vincula la introducción del evangelismo en Latinoamérica a partir de procesos exógenos. Según esto, la integración histórico-cultural del campo evangélico en la Argentina surge de tres oleadas de irradiación cultural provenientes del exterior, asociadas a la expansión económica de los países europeos y los Estados Unidos con posterioridad a la Revolución industrial. Así tiene lugar la progresiva constitución de los subconjuntos religiosos, cuyas etapas de desarrollo no son unidireccionales ni simples³². Al análisis parte de datos actuales para remontarse a sus antecedentes hasta donde se considera apropiado. Estos datos son significativos: muestran un crecimiento notable que requiere una explicación satisfactoria, ya que no responden a tasas normales de crecimiento natural (el vegetativo de la población, la inmigración y causas sociales análogas).

El párrafo resumen, si bien se refiere sólo a la Ciudad de Buenos Aires, es representativo por tratarse del mayor conglomerado urbano del país, y merece una transcripción por extenso: “Algunos datos permiten situar la magnitud de la colectividad evangélica en la ciudad de Buenos Aires (Capital Federal), que es el espacio cuantitativo al que se restringe nuestro estudio. Mientras en la ciudad de Buenos Aires existen 200 parroquias de la iglesia católica el número de templos evangélicos llega a 309 (Según información válida hasta el año 92, indudablemente el total es hoy mayor si consideramos que en 1991 y 1992 el promedio de implantación de templos fue de 17 por año, y el de la década del 80 fue de 10). El número de católicos y evangélicos asistentes a cultos semanales asciende respectivamente a 140.000 (hipótesis del 5% de los católicos nominales, tomando como tales el 95% de la población) y a 60.000. Puede verse así que, pese a ser minoritaria, la evangélica es una colectividad religiosa, que más allá de ser creciente, tiene hoy el valor de representar a más del 25 % de los cristianos activos de la Capital Federal”³³.

Estos autores consideran cuatro vertientes del campo evangélico, que abarcan los dos siglos de historia argentina.

1. El primer protestantismo que se establece en el país llega con la inmigración europea. Entre 1825 y 1850 se instauran las iglesias Anglicana, Presbiteriana, Metodista y Evangélica de Prusia (que dará origen a la Iglesia Evangélica del Río de la Plata). Se ha denominado “la iglesia residente” de

investigadores (la mayoría argentinos, pero también de Brasil, México y otros países latinoamericanos) que estudian la diversidad religiosa argentina desde las perspectivas de la Antropología Cultural y la Sociología (cf. www.diversidadreligiosa.com.ar)

³¹ Cf. Hilario Wynarczyk y Pablo Semán, “Un análisis del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina (segunda versión)”, Hilario Wynarczyk, Pablo Semán y Mercedes de Majo, *Panorama actual del campo evangélico en Argentina. Un Estudio Sociológico*, Bs. As., FIET, 1995: 4-18. La primera versión había aparecido en 1994, publicada en Bs. As., por el Centro Editor de América Latina, con el título “El pentecostalismo en Argentina”; esta nueva versión incluye un tratamiento mucho más amplio de todo el evangelismo.

³² Art., cit., p. 4.

³³ *Ibíd.*, p. 5.

súbditos extranjeros. El período posterior al segundo gobierno de Rosas vio la llegada de las iglesias Valdense (piamonteses), Reformada (holandeses) y Luterana Dinamarquesa, ligadas a los respectivos flujos migratorios (“la iglesia inmigrante”). Las primeras iglesias se desarrollaron con el objeto de asistir espiritualmente a europeos, y por eso fueron llamadas “iglesias de trasplante”³⁴.

Desde el punto de vista de sus opciones teológicas, los autores caracterizan a este grupo por el desarrollo de una teología que convoca a la acción histórica en una perspectiva crítica de la opresión, apoyando la actividad en la defensa de los derechos humanos, el fortalecimiento y ensanchamiento de los compromisos con el movimiento ecuménico, así como su apertura a la racionalidad de la cultura secular y a la herencia colectiva del saber en el campo de las humanidades y ciencias sociales. Estos son algunos de los rasgos que presenta esta corriente, que han dado notoriedad a las iglesias llamadas “protestantes históricas”, entre los años 60 y 90, y que se corresponden con los trabajos estudiados en el primer punto de este trabajo. En cuanto a su integración, y más allá de los proyectos de unidad y ecumenismo, este grupo constituyó la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). Ésta fue una de las primeras instituciones que se planteó la unidad de los distintos grupos evangélicos, cuenta con el predominio de grupos ligados a esta corriente aún cuando integra a grupos de los otros protestantismos. Actualmente convive con otras uniones más nuevas, vinculadas a otras ramas del evangelismo, como se verá enseguida.

2. El protestantismo llamado “misional” es la segunda vertiente de evangélicos. Contiene originariamente (luego esta conformación se modificó con algunas autoexclusiones), a las Iglesias Metodista Episcopal, Bautista, de los Hermanos Libres, Ejército de Salvación, Adventistas del Séptimo Día, Alianza Cristiana y Misionera, Discípulos de Cristo, Luterana Unida, Menonita, Luterana Argentina, Nazarena y Congregacional. Son casi todas de origen europeo pero expandidas a partir de sínodos norteamericanos, y casi siempre por esa vía llegaron a Argentina entre 1881 y 1924. Según Floreal Forni³⁵, los misioneros participaban del modo de ver del primer protestantismo: traer el Evangelio como luz a un continente oscurecido por la fe católica. En general las iglesias misionales orientaban sus metas a la expansión evangelista y, en consecuencia, no se regían por criterios de nacionalidad. Por otra parte, afirma, su teología y su ideología están moldeadas por la herencia de los despertares espirituales de los siglos XVIII y XIX y su posterior procesamiento.

Wynarckzyk y Semán aceptan en este punto la visión histórica de José Míguez Bonino, a que ya se hizo referencia, sobre todo en cuanto describe al protestantismo misionero como individualista, cristológico, soteriológico, en clave básicamente subjetiva, con énfasis en la santificación, con un interés social genuino que se expresa en la caridad y la ayuda mutua pero que carece de perspectiva estructural y política excepto en lo que toca a la defensa de su libertad. Los autores aceptan también -desde su perspectiva metodológica- los dos momentos históricos que describe Míguez Bonino sobre la posición evangelical y fundamentalista: primero la defensa de la fe y la afirmación del valor de la Biblia, luego la defensa de la encarnación de esa Fe en la “América cristiana”. Añaden además que algunas de las misiones más antiguas -o sectores de ellas- que recibieron estos planteos conflictivamente, terminaron formando parte de la tendencia liberacionista (es el caso de Metodistas, Discípulos de Cristo y Luterana Unida). Como expresión de movimientos aglutinantes que resultan en los '90 la tendencia hegemónica del protestantismo misional, se genera la Alianza

³⁴ Una historia de esta vertiente ha sido realizada por Waldo Villalpando, 1970, *Las iglesias del trasplante*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970.

³⁵ Cf. Floreal Forni, Conferencia convocada por la revista *Sociedad y Religión*, Bs.As., Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) -aunque de esta institución participan grupos de otros protestantismos que comparten la posición evangelicalista, sin pertenecer al protestantismo misional. No forman parte de este sector los Adventistas³⁶. Al nivel continental los evangélicos (como ellos prefieren denominarse) adhieren a CONELA y a nivel mundial participan de comités evangélicos como el de Lausana, que básicamente consiste en un sistema de encuentros y seminarios. A finales del siglo las iglesias demográficamente más dinámicas del protestantismo misional son la Bautista y los Hermanos Libres.

3. La tercera vertiente del movimiento evangélico es el pentecostalismo. En Argentina surge en buena medida de una onda de irradiación cultural de las iglesias norteamericanas pentecostales o de carácter pentecostal. A ello debe agregarse la presencia de corrientes como la del pentecostalismo sueco. En Latinoamérica y también en Argentina el pentecostalismo es el movimiento religioso de mayor tasa de crecimiento en las últimas décadas. La diversidad que convocan sus orígenes, sumada a la que ha signado sus diversos desarrollos ha dado pie a las más diversas (y contrapuestas) afirmaciones sobre características teológicas, sociales, culturales y políticas del pentecostalismo. Más allá de sus diversidades, presenta un patrón común articulado alrededor de los temas que provee la afirmación de que Jesús sana, salva, santifica y vuelve como Rey. Esta afirmación, en cierto modo elemental, quiere recoger explícitamente múltiples tradiciones de movimientos posteriores a la reforma protestante y los funde en un espíritu de retorno a la iglesia de los primeros tiempos, produciendo un *mix* que resulta un tanto extraño -por decir lo menos- a otras tradiciones, incluso teológicamente cercanas³⁷. Con todo, los autores del estudio que estamos refiriendo, consideran que el eslogan mencionado no diferenciaría al pentecostalismo de otros grupos cristianos si no fuera porque se encarna en una serie de énfasis en prácticas, percepciones y códigos destinados a dar permanente cuenta de la actualidad de la intervención del Espíritu Santo en el don de lenguas, la sanidad, la profecía, la liberación. Por ello el culto es de carácter festivo y fuertemente expresivo, y se constituye uno de los rasgos que más recelo despertó, aun en otros grupos evangélicos.

La presencia pentecostal en Argentina tiene tres momentos clave. El primero corresponde a la llegada de pioneros, que hicieron un llamado a la misión y fundaron las primeras iglesias desde 1909 en adelante. El segundo se da a partir de los años 20, y más decididamente en los 30 y 40, cuando las misiones de iglesias extranjeras se hicieron presentes. Una de las bases de su crecimiento residió en su capacidad de conectarse con experiencias propias de

³⁶ Los Adventistas constituyen un grupo con fuerte identidad y se diferencian en puntos dogmáticos importantes de todo el conjunto de los evangélicos. A partir de su centro en EEUU, intentaron con fruto una misión en Argentina, que se diferencia claramente de las otras. Puede verse una concisa y adecuada historia de este movimiento en Fabián C. Flores, “Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su ‘proyecto de colonización’. Aportes desde un análisis histórico”, *Revista Sociedad y Religión (CEIL-PIETTE/CONICET)* 30-31, 2008: 1-18). Este carácter en cierto sentido advenedizo de la comunidad les ha movido a “inventar” una historia buscando su legitimación, tema tratado por el investigador César Ceriani en *Inventando una tradición al Adventismo argentino* (publicado el 22 de abril de 2013 en www.diversidadreligiosa.com.ar); el planteo central de Ceriani puede comprobarse en la página web de la Universidad Adventista del Plata, donde remonta su “historia argentina” hasta mediados del siglo XIX.

³⁷ Por ejemplo la declaración doctrinal: “Con respecto a la salvación por medio de la fe somos luteranos. En la forma del bautismo por las aguas somos bautistas. Con respecto a la santificación somos metodistas. En el evangelismo atacante somos como el Ejército de Salvación. Pero en relación con el bautismo en el Espíritu Santo somos pentecostales” (Beatriz Muñiz da Souza, “San Pablo dos ciudades”. 1969, citado por Carmelo Alvarez en “Santidad y Compromiso” y por Wynarczyk- Semán, *ibíd.*, pp. 7-8).

sustratos religiosos populares, aún cuando las absorbe y codifica de manera diferente, resignificándolas. Según estos autores, este hecho, junto con su amplio desarrollo en los sectores populares, así como las particularidades de su culto y teología, se halla en la base de la irreductible singularidad que impide su confusión con el evangelicalismo y el fundamentalismo bíblico. El tercer momento de la evolución del pentecostalismo puede situarse en los años 50 y en el impulso que promueven algunos hechos y con una presencia cada vez más decidida y creciente en las grandes urbes.

Es precisamente a partir de los años 50 que el pentecostalismo argentino comienza a ser relevante en el panorama del cristianismo reformado. Se ha señalado que su éxito residió en su capacidad de integrar los factores culturales locales y con ello, capitalizar los efectos de un proceso de descomposición de instituciones sociales y culturales tradicionales. Más específicamente, Norberto Saracco considera que su éxito se ha debido a la sustitución de carismas políticos³⁸. Otra hipótesis de trabajo es presentada por Daniel P. Míguez³⁹, para quien el crecimiento del pentecostalismo durante los años '80, la "década perdida" (un periodo de recesión económica y empobrecimiento de los sectores medios y bajos de la estructura social argentina) se explica porque para algunos de aquellos que estaban experimentando un fuerte proceso de declinación socio-económica, el pentecostalismo les sirvió como estrategia de supervivencia tanto material, como psicológica y anímica.

Entre los hechos dinamizadores de los años 50, origen de este proceso de gran expansión, es preciso señalar la campaña del evangelista Tommy Hicks, cuya presencia convocó al trabajo unificado de algunos pentecostales con algunos evangélicos y, luego, el éxito multitudinario tuvo efectos decisivos: señaló al pentecostalismo la disponibilidad social, la importancia del énfasis en el tema de la sanidad divina, y consolidó positivamente la identidad de los pentecostales alentando el desarrollo de las vocaciones ministeriales. El peso muy importante del pentecostalismo es aún más reciente, y debe situarse en las dos últimas décadas, incluso posteriormente a la gran expansión de los '80, porque ella estuvo más bien sesgada por los círculos sociales en que se desarrolló, mientras que posteriormente la expansión se generalizó a todos los sectores sociales.

4. La cuarta y última vertiente del evangelismo se vincula al movimiento iniciado con Hicks, siendo una de sus principales causas el surgimiento del movimiento carismático en los EEUU. Este influyó sobre algunas iglesias pentecostales, avivando los énfasis en las manifestaciones de poder divino en la vida cotidiana de los fieles. Ayudó mucho la presencia de algunos evangelistas internacionales (como el propio Hicks) -no necesariamente pentecostales, aunque sí evangélicos, carismáticos y de masas- a partir de la década del 50. En este clima algunos evangélicos, generalmente en pentecostales, han motorizado proyectos de evangelización de masas que tienen en sus dones carismáticos o en su experiencia personal, una de las bases de su éxito numérico.

³⁸ Norberto Saracco, 1989, "Argentine Pentecostalism: Its History and Theology", Ph. D. Thesis, Faculty of Arts, University of Birmingham, 1989 y "Peronismo y pentecostalismo: sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón", *Religión y Sociedad en Sudamérica*, 1. 1992.

³⁹ Cf. Daniel P. Míguez, "La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la 'década perdida'", *Intersecciones en Antropología* (Facultad de Ciencias Sociales. UNCPBA,) 2, 2001: 73-88. Según Míguez, fenómenos de este mismo tipo fueron encontrados por otros investigadores en varios países latinoamericanos, por ejemplo Chile y Brasil. Pero no se ha estudiado todavía los límites que el pentecostalismo podría tener como estrategia de supervivencia, asunto al que este autor responde con una investigación de campo, mostrando que dichos límites están dados en buena medida por su incapacidad de continuar apoyando el mejoramiento económico para quienes han logrado salir (con su ayuda) de los momentos más cruciales.

La otra raíz se halla en el despliegue de una racionalidad evangelizadora que implica simultáneamente:

– La utilización de medios masivos de comunicación en distintas escalas así como el desarrollo de infraestructuras de recursos humanos y materiales aptos (lo que se ha llamado “la tecnología del evangelismo”).

– La elaboración de una nueva relación con el universo simbólico de los sectores populares. En ella se atiende tanto a las pautas culturales modernas como al fondo de tradiciones de religiosidad popular coexistente.

– La conexión con organizaciones internacionales especializadas en esta dirección, con énfasis colocados en la tecnología del evangelismo, que no son necesariamente pentecostales y, en general sí son de origen evangelical. Esto implica que el cuarto protestantismo se asienta en el pentecostalismo más por una razón histórica que por una relativa a las particularidades de su teología.

En la última década del siglo pasado se realizaron algunos estudios cuantitativos y se generaron bases de datos sobre el evangelismo argentino. En primer lugar debe mencionarse el Censo editado por Norberto Saracco⁴⁰, que si bien ya está ya desactualizado, es un documento de mucha importancia para trazar las correlaciones históricas de un perfil completo del evangelismo argentino reciente, tarea que resta por hacer. Otro estudio que, si bien se reduce a la Ciudad de Buenos Aires, representa un modelo de análisis cuali-cuantitativo y que recoge toda la información habida al respecto ha sido realizado por Hilario Wynarczyk y Mercedes de Majo⁴¹.

A los efectos de esta reseña, mencionaré los siguientes datos.

1. Iglesias del campo evangélico: cantidad de templos / cantidad de fieles según asistencia dominical)⁴²

Protestantes históricos 23/1754

Evangélicos 131/17193

Pentecostales 132/36796

Renovación Carismática 10/1590

Judíos Cristianos 4/220

Indefinidos (9/545) [presumiblemente evangélicos]

Total: 309/58098

2. Protestantes históricos (cantidad de templos) [excluye metodistas orientales y presbiterianos]⁴³

Diócesis Anglicana Argentina 3

Iglesia Evangélica del Río de la Plata 2

Iglesia Evangélica Discípulos de Cristo 2

Iglesia Ev. Luterana Arg. (Missourianos) 2

⁴⁰ Cf. Norberto Saracco, *Directorio y Censo de las iglesias evangélicas de la ciudad de Buenos Aires* (DyCE), Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Estudios Teológicos (FLET), 1992.

⁴¹ Hilario Wynarczyk y Mercedes de Majo, “Constitución estadística y geográfica del campo Evangélico en la Capital Federal, según datos del Directorio Censo de Iglesias Evangélicas de la Ciudad de Buenos Aires (DUCE), 1992”, en Hilario Wynarczyk, Pablo Semán y Mercedes de Majo, *Panorama actual del campo evangélico en Argentina* cit., pp. 18-35.

⁴² Datos tomados de Cuadro 1, p. 22.

⁴³ Datos tomados de Cuadro 2, p. 22

Iglesia Evangélica Luterana Unida 4 [incluye Cong. Sueca e Iglesia Dinamarquesa en Bs. As.]
 Iglesia Evangélica Metodista Argentina 7
 Iglesia Reformada 3 [Argentina - IRA, Húngara y Evangélica Reformada]
 Valdenses 0 [no figura en el Directorio]

Total 23

3. Evangélicos - totales por grupos (cantidad de templos / fieles)⁴⁴

Grupo 1. 88 / 10047

Alianza Cristiana y Misionera Argentina, Convención Evangélica Bautista, Ejército de Salvación, Hermanos Libres, Iglesia Evangélica del Nazareno, Iglesia Evangélica Menonita Argentina [a veces considerados "históricos"],

Grupo 2. Presbiterianas 23 / 5276 (incluye congregaciones étnicas orientales)

Iglesia Presbiteriana San Andrés, Presbiteriana Central, Evangélica Presbiteriana, Iglesias Presbiterianas Coreanas, Iglesia Presbiteriana de Taiwán y otras Presbiterianas Orientales

Grupo 3. Otras congregaciones étnicas orientales 13 / 1195

Iglesias Bautistas Coreanas, Iglesia Menonita de Taiwán en la Argentina, Iglesias Metodistas Coreana, Japonesa y Oriental no definida por nacionalidad, Iglesias Evangélicas China, Coreana, Japonesa y Misionera Coreana.

Grupo 4. Congregaciones étnicas europeas y armenias 7 / 675

Iglesias Evangélicas Eslava, Griega, Armenia y Finlandesa

Total 131 / 17193

4. Pentecostales: totales por grupo - cantidad de templos / fieles según asistencia dominical⁴⁵

Grupo 1. Redes Denominacionales 95 / 32224

Asamblea Cristiana, Asamblea de Dios, Asociación la Iglesia de Dios (ALIDD), Biblia Abierta Misión Sudamericana, Centro Evangélico para el Mundo, Congregación Cristiana de Goya, Iglesia Cristiana de Buenos Aires, Iglesia Cristiana Suriel, Iglesia de Dios en la Argentina, Iglesia Evangélica de la Santidad, Iglesia Evangélica de la Santidad de Dios, Iglesia Evangélica Pentecostal, Iglesia Pentecostal de Santidad, Iglesia Pentecostal Misionera, Iglesia Pentecostal Unida, Misión Cristiana Escudo de la Fe. Mov. Cristiano y Misionero, Ondas de Amor y Paz, Unión de las Asambleas de Dios (UAD), Visión de Futuro.

Grupo 2. Congregaciones Autónomas 34 / 3992

Árbol de la Vida, Asamblea Apostólica de la fe en Cristo Jesús, Asamblea de Iglesia Cristiana, Asambleas Bíblicas, Asociación Evangélica Cristiana, Asociación Evangélica Pentecostal Cristiana, Centro Cristiano Pentecostal, Comunidad Cristiana Pentecostal, Emmanuel Dios con Nosotros, Federación de Iglesias Pentecostales Autónomas, Fundación Argentina para Cristo, Fundación Sanidad para las Naciones, Gracia y Gloria, Iglesia Cristiana Bíblica, Iglesia Cristiana Evangélica, Iglesia Cristo Vive, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional, Iglesia de Dios Seguidores de Cristo, Iglesia Dios es Amor, Iglesia Evangélica, Iglesia Evangélica Cristiana Jesús Salva, Iglesia Evangélica Pentecostal de Filadelfia, Iglesia Evangélica Pentecostal de Jesucristo, Iglesia Evangélica Pentecostal El Calvario, Iglesia Evangélica Pentecostal Cristo el Rey, Iglesia Evangélica Unión Pentecostal, Iglesia Evangélica Rey de Reyes, Iglesia Evangélica Santidad de Dios, Iglesia Pentecostal del Nombre de Jesucristo, Jesús el Buen Pastor, Ministerio Nueva Vida, Misión Cristiana Emmanuel, Misión Evangélica Misionera Pentecostal, Rom. Autónomo.

Grupo 3. Congregaciones Etnicas 3 / 580

Iglesia Coreana Dong-San, Iglesia Coreana Sudamericana, Iglesia Coreana Asamblea de Dios.

Total 132 36796

⁴⁴ Datos tomados de Cuadro 3, p. 23.

⁴⁵ Datos tomados del Cuadro 4, pp. 26-27.

5. Renovación Carismática (cantidad de templos / fieles según asistencia dominical)⁴⁶

Comunidad Cristiana 5/ 865

Iglesia Cristiana Evangélica de Quilmes 2 / 135

Iglesia Cristiana del Dios Viviente 1/40

Iglesia Cristiana Evangélica 1 500

Iglesia Episcopal Carismática 1 50

Total 10 / 1590

Como puede apreciarse, estos cuadros muestran la notable diversidad de ofertas congregacionales del evangelismo hace 20 años, últimos datos globales asequibles. Aunque en la actualidad se carece de un directorio actualizado, se puede afirmar con seguridad que este proceso de diversificación ha continuado e incluso acentuado. También se advierte una cooptación cada vez mayor de fieles, provenientes sobre todo del campo católico, en el cual muchos que se declaran tales por tradición no son practicantes y tampoco ostentan una fuerte adhesión a los principios o dogmas específicos del catolicismo). Además, este proceso ha derivado en otras características que no se advertían -al menos no con la misma fuerza- en decenios anteriores⁴⁷. Mencionaré solamente dos.

La primera es la cuestión ecuménica que -como se ha visto- fue una preocupación central en las décadas '60-'90, ha dejado de ser prioritaria e incluso podría decirse que ha perdido totalmente interés, y no sólo el diálogo con el catolicismo sino incluso el de las comunidades reformadas entre sí. Una de las causas es, sin duda, la gran dispersión de ofertas (similares pero no idénticas, incluso dentro de cualquiera de los subgrupos que se han mencionado antes). La mayor cantidad de fieles evangélicos está hoy guiada por líderes religiosos no jerarquizados entre ellos. Esta situación produce rivalidades y pujas de poder⁴⁸ que impiden una representación unificada en vistas a un diálogo más amplio. Pero además -como he sostenido en el trabajo "Catolicismo y Evangelismo..." mencionado- una hipótesis explicativa que surge del análisis histórico es que existe una percepción (por parte de todos los implicados) del "peligro" de disolución de sus respectivos espacios de poder eclesial (sobre sus propios fieles) en caso de una gran apertura a otras confesiones. Aunque no sean hoy los puntos de divergencia iniciales de la Reforma, hay otro punto no negociable, que es la autoridad magistral del líder religioso. En síntesis, una reformulación del argumento "yo tengo la verdad", que funciona coaccionando la libertad interior de los fieles para acercarse al diálogo ecuménico⁴⁹.

⁴⁶ Datos tomados de Cuadro 7, p. 28

⁴⁷ Algunas consecuencias de este proceso les ha mencionado en mi trabajo "Catolicismo y Evangelismo en Argentina: la libre lectura bíblica y el diálogo interreligioso", *Revista Dialogando* 2, 2014: 67-83 (*on line* www.revistadiologando.com.ar).

⁴⁸ Se exhiben claramente en el lenguaje evangélico, especialmente de los grupos no históricos; para "evaluar" el éxito religioso de un pastor y -si se quiere- lo que suelen llamar "carisma", se menciona "Fulano es importante, tiene más de 10.000 fieles"; o "Zutano no es muy importante, porque sólo tiene 500 fieles". El lenguaje es significativo por sí mismo: en el imaginario del oyente, los "fieles" son del pastor, no de la comunidad o iglesia, algo que resulta impensable tanto para el catolicismo como para las iglesias reformadas históricas. Este hecho tiene también su lado económico (las donaciones de los fieles son administradas por el pastor) que cobra cada vez más relevancia (sobre todo se ve en las fuertes demandas para ser eximidos de impuestos) tema en el que no puedo entrar aquí, pero que dejo apuntado.

⁴⁹ Esto vale con más razón para el diálogo interconfesional. Aunque no hay investigaciones amplias sobre el tema, los hechos que se conocen y los informes de fieles muestran que en general las nuevas iglesias evangélicas son muy reacias a reconocer a las confesiones no cristianas, incluso tildando a algunas de "diabólicas". Esto determina que sus demandas de actualización normativa estatal sobre la libertad de culto sean muy sesgada, y que incluso dejen fuera a grupos religiosos con numerosa membresía (como la Iglesia Umbanda), tal vez porque compiten en el mismo espacio social de las clases humildes y poco escolarizadas. Cf. un análisis de las discusiones recientes, vinculadas a proyectos de nueva Ley de Cultos, en Andrés

La segunda característica es la aceleración del proceso -ya estudiado por Bastian, al que hice referencia al comienzo- de búsqueda de espacios públicos compitiendo explícitamente con el catolicismo. Este procede altera profundamente la tradición de las iglesias reformadas históricas, que se atuvieron, durante siglos, a la posición de que la religión es un asunto privado (de ahí al defensa de la lectura e interpretación individual de los textos sagrados).

Este cambio de mentalidad conllevó -entre otras- a tres importantes modificaciones conductuales que los asemejan más al catolicismo que a las confesiones “protestantes” históricas: a) en la relación con sus fieles construyeron fuertes liderazgos verticales, privilegiando los actos en los templos y las prédicas, con un cierto carácter autoritario (una especie de “magisterio eclesial” del pastor); b) en el actuar público, propiciando actos mixtos, como los *Te Deum* en fechas patrias); c) la politización del discurso religioso y la oferta política⁵⁰. Con respecto a este punto, suscribo la conclusión de Carbonell, que me permito citar por extenso: “Bajo esta perspectiva, los préstamos y los reenvíos simbólicos desde el campo religioso al político se revelan limitados. Si bien lo político y lo religioso mantienen fronteras porosas, que habilitan influencias recíprocas y pasajes de actores, la arena electoral o la dinámica de la competencia por el voto se presenta como un espacio donde esta transferencia de legitimidades se limita, no sólo por la inexistencia del “voto evangélico”, sino fundamentalmente por la preeminencia y mayor densidad histórica de estructuras e identidades específicamente partidarias. La representación se configura entonces como un territorio donde lo partidario afirma su autonomía, en la medida en que sus actores específicos- los partidos políticos y los liderazgos de masas, entre otros- presentan un mayor peso para interpelar a la ciudadanía y producir lazos de identificación con capacidad para sobreponerse a las coyunturas críticas e imprimir una marca histórica”⁵¹.

Para finalizar

Este panorama, necesariamente somero e incompleto, del cristianismo reformado argentino en los últimos seis decenios muestra algunos caracteres que motivan a una reflexión más cuidadosa sobre el modo como se ha encarado la historia del cristianismo argentino (y latinoamericano). Si bien la fuerte y mayoritaria presencia del catolicismo, así como su papel hegemónico como representante religioso ante los poderes públicos sigue ubicando a la iglesia Católica en el primer lugar religioso de Argentina, ya no es posible ignorar a “los otros” creyentes, como agentes reales, activo y hasta en algunos casos determinantes, de cambios tanto en la esfera política, como socio-cultural, educativa y comunicacional, en las cuales actúan en función de opciones religiosas por lo menos tan fuertes como las católicas, sino también aprovechando coyunturas que les permiten lograr más eficacia, visibilidad, legitimación y en definitiva poder social.

Eidelson, “Libertad religiosa y cristianismo evangélico en Argentina”, *Revista Dialogando* 2, 2014: 98-108 (on line www.revistadialogado.com.ar).

⁵⁰ El trabajo más completo, como metodología de análisis y búsqueda de resultados, que se ha realizado hasta ahora, si bien centrado en la zona del Gran Buenos Aires, es la tesis doctoral (todavía inédita) de Marcos Carbonell *Los evangélicos en la política del AMBA*; este trabajo analiza detalladamente el proceso de la representación religiosa en sede política argentina, y se centra en los últimos 15 años, incluso con datos actualizados en relación a las elecciones presidenciales de 2011 y las parlamentarias de 2013. Vinculado tanto al proceso de secularización (reforma constitucional de 1994) como al retraimiento político de la jerarquía católica (divergencias profundas con la línea dominante en el último decenio), el autor explica el crecimiento notable de la participación política de los líderes religiosos, tanto en pujas electorales parlamentarias como en la búsqueda de funciones administrativo-políticas a nivel nacional, provincial y municipal. Muestra también de qué modo esto influye (en forma ambivalente) en el liderazgo propiamente religioso.

⁵¹ Tesis cit., pp. 232-233.

Es también oportuno abandonar el criterio de una interpretación ideológica simplificada para explicar los movimientos religiosos de los últimos años, que resisten cualquiera de los modelos que todavía solían aplicarse hace tres o cuatro decenios. El fenómeno religioso no sólo se presenta empíricamente irreductible a los otros fenómenos sociales sino que, además, muestra una interacción significativa y diversificada con ellos. El caso del cristianismo reformado argentino, que acabo de esbozar, es una muestra más de la necesidad de nuevos abordajes epistemológicos y metodológicos, y no sólo -aunque sea imprescindible y tarea debida- una amplia y cuidadosa investigación de campo. Sería deseable que este proyecto pudiera conjugar los intereses investigativos de las ciencias sociales con los recaudos de las teologías implicadas, promoviéndose así un diálogo interdisciplinario más amplio y fecundo.