



KRONOS

Teológico

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Dossier

Materialidades y circulación de impresos evangélicos latinoamericanos: opinión pública e identidades religiosas, siglos XIX-XX

DIRECTIVOS

Pablo Moreno Palacios, Ph. D.
Rector

Mg. Javier Barco Saavedra
Vicerrector

Ph. D. (c) Daniel Andrés Zambrano
Director de Investigaciones

Mg. Leonel Rubiano
Director de Extensión

Mg. Javier Barco
Director de Posgrados

Mg. Eneried Arboleda
Directora de Pregrados

Alexandra Ladino Barrera
Directora de Bienestar
Universitario

Esp. Mónica Arce
Directora Administrativa

C. P. Yuri Hurtado
Directora Contable y Financiera

CONSEJO ACADÉMICO

Pablo Moreno Palacios, Ph. D.
Rector

Mg. Javier Barco Saavedra
Vicerrector

Ph. D. (c) Daniel Andrés Zambrano
Director de Investigaciones

Mg. Leonel Rubiano
Director de Extensión

Mg. Eneried Arboleda
Directora de Pregrados

Representante estudiantil
Martha Luz Sardi Valdivia

DIRECTOR DE LA REVISTA

Daniel Andrés Zambrano, Ph. D. (c)

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Pablo Moreno

Dr. Juan Carlos Gaona

Dr. Roberto Caicedo

Dra. Maryori Mora

Mg. (c) Isdalia Ortega

ÁRBITROS
PARA ESTE NÚMERO

Alicia Salmerón Castro, Ph. D.

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

Leticia Mendoza, Ph. D.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Luis Vizquete Marcillo, Ph. D.

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Edwin Villamil, Ph. D. (c)

Interculturele Theoloog Onderwijskundige

Juan Carlos Gaona, Ph. D.

Universidad Arturo Pratt



Publicación anual de UNIBAUTISTA

ISSN: 2145-7468

www.unibautista.edu.co

investigaciones@unibautista.edu.co

Diseño y corrección de estilo:

G&G Editores

Cali - Colombia

Mayor información:

investigaciones@unibautista.edu.co

rectoria@unibautista.edu.co

Avenida Guadalupe n.º 1B-112

Teléfonos: (57-602) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324

Fax: (57-602) 513 0781

Cali - Colombia

Los autores de los artículos publicados
en la revista son responsables de los mismos.



Contenido

Presentación del dossier

Daniel Andrés Zambrano 7

Artículos del dossier

Qué leían de los metodistas en
Buenos Aires de 1890

Norman Rubén Amestoy 13

Las manifestaciones del diablo en la
prensa protestante mexicana: imaginarios
religiosos del demonio (1890-1911)

Víctor Manuel Bañuelos Aquino 29

La Comunidad Teológica de México y sus
vínculos latinoamericanos a través de los
impresos periódicos evangélicos

*Carlos Enrique Torres Monroy y
Erick Alejandro Juárez Mondragón* 53

El Heraldo Bautista: el discurso de prensa y
su ideario de lo político en el crepúsculo de
la política liberal en Colombia, 1943-1946

Daniel Andrés Zambrano 75

Reseña

Ciberteología: Pensar el cristianismo en
tiempos de la red.

Antonio Spadaro, S. J.

Barcelona: Herder, 2014. 185 páginas

Luis David Tabares Giraldo 97

Dossier

Materialidades y circulación de impresos evangélicos latinoamericanos: opinión pública e identidades religiosas, siglos XIX-XX



Entre tinta y fe: la construcción de lo público desde los impresos evangélicos



Daniel Andrés Zambrano

Director de la Revista Kronos

investigaciones@unibautista.edu.co

El estudio de la materialidad y la circulación de impresos religiosos en América Latina plantea una problemática historiográfica que interpela directamente las formas tradicionales de comprender la producción, difusión y apropiación de las ideas en el espacio público. Durante mucho tiempo, la historiografía privilegió enfoques centrados en el contenido doctrinal o en las instituciones religiosas, dejando en un segundo plano los dispositivos concretos mediante los cuales dichas ideas se hicieron visibles, circularon y adquirieron eficacia social (Bastian, 2013; P. Moreno, 2010). En el presente *dossier* se propone situar en el centro del análisis a los impresos —periódicos, revistas, folletos y libros— como artefactos culturales que no solo transmiten discursos, sino que participan activamente en la construcción de representaciones, identidades y proyectos de sociedad.

Desde la perspectiva de la historia del libro, los aportes de Robert Darnton y Roger Chartier han sido fundamentales para problematizar la circulación de ideas como un proceso complejo, mediado por condiciones materiales y prácticas sociales específicas. Darnton (2010), al proponer el modelo del “circuito de la comunicación”, subraya que los textos no pueden entenderse de manera aislada, sino en relación con los múltiples actores que intervienen en su producción y circulación: autores, editores, impresores, distribuidores y lectores. Este enfoque permite desplazar la mirada desde el texto hacia las redes que lo hacen posible, evidenciando que la eficacia de un discurso depende tanto de su contenido como de las condiciones que posibilitan su difusión. Por su parte, Chartier (1994) insiste en que los textos adquieren sentido en el acto de lectura, el cual está determinado por las disposiciones culturales, los

contextos sociales y las formas materiales del impreso. Así, la materialidad —formato, tipografía, disposición del texto— no es un elemento neutro, sino constitutivo de la experiencia lectora y, por ende, de la apropiación del discurso.

En diálogo con estos planteamientos, la noción de esfera pública desarrollada por Jürgen Habermas ofrece un marco conceptual para comprender el papel de los impresos en la formación de la opinión pública. Habermas (1981) sostiene que la esfera pública moderna se configura como un espacio de deliberación donde los individuos, en tanto ciudadanos, discuten asuntos de interés común mediado por la prensa y otros dispositivos de comunicación. Sin embargo, la aplicación de este modelo al contexto latinoamericano exige una revisión crítica. A diferencia del modelo europeo, donde la esfera pública se articula en torno a una burguesía letrada, en América Latina los procesos de formación de opinión pública estuvieron atravesados por profundas desigualdades sociales, limitaciones en el acceso a la alfabetización y una fuerte persistencia de tradiciones orales. En este sentido, la circulación de impresos no implicó automáticamente la democratización del debate público, sino que se insertó en estructuras sociales jerarquizadas que condicionaron su alcance y recepción.

En este marco, en este *dossier* se propone interrogar las formas en que los grupos evangélicos latinoamericanos, entre los siglos XIX y XX, utilizaron los impresos como estrategias de intervención en el espacio público. Lejos de concebir estos materiales como simples vehículos de difusión doctrinal, se plantea entenderlos como dispositivos culturales que participaron en la configuración de identidades religiosas, en

la construcción de comunidades interpretativas y en la disputa por la legitimidad de determinados proyectos sociopolíticos. En este sentido, la prensa evangélica no solo comunicó ideas, sino que contribuyó a formar sujetos, a establecer redes de sociabilidad y a proyectar visiones específicas sobre la nación, la moral y el orden social.

Los trabajos reunidos en este *dossier* se inscriben en un campo de estudio en expansión: el análisis del impreso evangélico en América Latina, cuyo desarrollo —aunque aún incipiente— ha mostrado un crecimiento significativo en las últimas décadas. La atención a los circuitos de comunicación y su relación con el debate público ha propiciado una producción académica cada vez más sólida y diversa. En esta línea, el reciente estudio de Mendoza (2024) evidencia que el protestantismo mexicano no operó al margen de la política, sino que se articuló activamente a las dinámicas del porfiriato. Desde una sociología del libro, Algranti (2014) propone una lectura sugerente al identificar los vectores comerciales y doctrinales como claves para reconstruir las industrias del pensamiento evangélico en la región.

Por su parte, la tesis doctoral de Gaona (2023) aporta un elemento central al subrayar el carácter transnacional del impreso evangélico, lo que permite comprender sus estrategias editoriales más allá de los marcos nacionales. En el caso colombiano, los trabajos pioneros de S. Moreno (1999), Gaona (2018) y Zambrano (2022) han abierto una senda de investigación que, desde la perspectiva del impreso, permite abordar este fenómeno como un espacio de producción discursiva, circulación de ideas y configuración de identidades religiosas en el contexto latinoamericano.

Un elemento central de esta problemática radica en la relación entre religión y modernidad. Tradicionalmente, la historiografía ha tendido a asociar la modernidad con procesos de secularización que implican el desplazamiento de lo religioso hacia la esfera privada. No obstante, el estudio de los impresos evangélicos permite matizar esta interpretación, evidenciando que los actores religiosos no fueron meros receptores pasivos de la modernidad, sino agentes activos en su apropiación, resignificación y, en muchos casos, contestación. A través de la prensa, estos grupos defendieron sus creencias y también elaboraron discursos sobre la ciudadanía, la educación, la moral pública y la organización del Estado, insertándose así en debates centrales de la vida política.

Así mismo, resulta necesario considerar las tensiones inherentes a estos procesos. Por un lado, los impresos evangélicos promovieron valores asociados a la modernidad liberal, como la libertad de conciencia, la autonomía del individuo y la separación entre Iglesia y Estado. Por otro, estos mismos discursos podían reproducir lógicas excluyentes al posicionar sus propias creencias como horizonte normativo deseable para la sociedad. Esta ambivalencia pone en evidencia que la circulación de ideas no es un proceso neutral, sino un campo de disputa donde se negocian sentidos, se establecen jerarquías y se configuran relaciones de poder.

En consecuencia, en este *dossier* se invita a repensar la historia de la prensa religiosa en América Latina desde una perspectiva que articule materialidad, circulación y recepción, reconociendo la centralidad de los impresos en la configuración de la opinión pública y en la construcción de identidades colectivas. Al hacerlo, se busca no solo ampliar el campo de estudio, sino también contribuir a una comprensión más compleja de los procesos mediante los cuales las ideas religiosas han intervenido en la vida pública, desafiando y redefiniendo las fronteras entre lo religioso, lo político y lo social.

En última instancia, abordar la materialidad y circulación de los impresos evangélicos implica reconocer que las ideas no existen al margen de sus soportes ni de las prácticas que las hacen inteligibles. Por el contrario, es en la intersección entre texto, contexto y lector donde se configuran los sentidos que orientan la acción social. Desde esta perspectiva,

el estudio de los impresos religiosos se presenta como una vía privilegiada para comprender las dinámicas de producción cultural y las disputas por la hegemonía simbólica en la historia latinoamericana.



En el presente *dossier* se reúnen cuatro artículos que abordan, desde una perspectiva crítica e historiográfica, el fenómeno comunicacional en torno a la producción

y circulación de impresos evangélicos en América Latina entre los siglos XIX y XX. En diálogo con los debates sobre la historia del libro y la formación de la opinión pública, este conjunto de estudios ofrece al lector —y al investigador— herramientas analíticas para comprender la complejidad de los procesos mediante los cuales los actores religiosos intervinieron en la esfera pública a través de dispositivos impresos.

El trabajo de Norman Rubén Amestoy reconstruye los circuitos comunicativos del metodismo en Buenos Aires a finales del siglo XIX, poniendo en evidencia no solo qué leían estos grupos, sino también las dinámicas de mediación a través de las cuales los textos eran apropiados y resignificados. En un contexto de acelerada modernización, la prensa protestante se consolidó como un vehículo clave para la expansión misionera y la configuración de nuevas sociabilidades religiosas.

Por su parte, Víctor Bañuelos analiza la representación del diablo en periódicos protestantes mexicanos como *El Faro* y *El Abogado Cristiano*, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Su estudio revela cómo estos impresos articularon imaginarios de larga duración —de raigambre medieval— para intervenir en debates contemporáneos, particularmente en la crítica a la relación entre Iglesia y Estado, evidenciando la capacidad del discurso religioso para resignificar símbolos tradicionales en contextos modernos.

En esta misma línea, el artículo de Torres Monroy y Juárez Mondragón examina el papel de la Comunidad Teológica de México como espacio de articulación, conservación y circulación de impresos evangélicos, especialmente durante la segunda mitad del siglo XX. A través del análisis de

estos acervos, los autores muestran cómo las instituciones religiosas funcionan como nodos de producción intelectual y memoria, configurando circuitos comunicacionales que trascienden lo meramente devocional para incidir en la reflexión teológica y social.

El *dossier* se completa con el estudio de Zambrano sobre el periódico colombiano *El Heraldito Bautista*, en la década de los años cuarenta del siglo pasado, en el contexto del denominado “eclipse liberal”. A partir de los aportes de la Nueva Historia Intelectual y de la conceptualización de lo político, el autor analiza las tensiones discursivas de este impreso, evidenciando las ambivalencias de su posicionamiento frente a los procesos de modernización y las disputas ideológicas del periodo.

Finalmente, la reseña de Tabares introduce al lector en el campo de la ciberteología a partir de la obra de Antonio Spadaro, destacando cómo las nuevas tecnologías y la estructura reticular de Internet no solo transforman la difusión del mensaje cristiano, sino que también abren inéditos horizontes para la reflexión teológica.

En este *dossier* se invita a los investigadores a adentrarse en un campo de estudio en expansión, donde la historia del libro, la opinión pública y los estudios religiosos convergen para ofrecer nuevas claves interpretativas sobre América Latina. Lejos de ser un tema marginal, la circulación de impresos evangélicos abre preguntas sustanciales sobre la construcción de lo político, la configuración de identidades y las disputas por la hegemonía cultural. Cada artículo aquí reunido aporta hallazgos específicos y también propone caminos metodológicos y teóricos que desafían las lecturas tradicionales, motivando a repensar

el lugar de lo religioso en la historia social e intelectual de la región.

Para el público en general, estas páginas ofrecen una oportunidad única de descubrir cómo ideas, creencias y proyectos de sociedad han circulado, se han transformado y han incidido en la vida cotidiana a través de los impresos. Este recorrido, además de iluminar el pasado, interpela el presen-

te, invitando a cuestionar los discursos que hoy configuran nuestra realidad. Abrirse a este *dossier* es, en última instancia, asumir el desafío de leer críticamente, de reconocer la pluralidad de voces que han dado forma a nuestras sociedades y de comprender que, en cada página, se juega una parte de nuestra historia compartida.

Referencias

- Algranti, J. (2014). Industrias del creer: orientaciones productivas del complejo editorial cristiano en Argentina. *Desacatos*, (46), 108-123. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/CLA01000407136>
- Bastian, J. P. (2013). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Chartier, R. (1994). «Cultura popular»: Retorno a un concepto historiográfico. *Manuscripts*, (12), 43-62. <https://raco.cat/index.php/Manuscripts/article/view/23234>
- Darnton, R. (2010). *El beso de Lamourtte: Reflexiones sobre historia cultural* (1.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Gaona, J. C. (2018). *Disidencia religiosa y conflicto socio cultural: Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia (1912-1957)*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Gaona, J. C. (2023). *Una historia del libro evangélico en Hispanoamérica: Ciudad de México y el Río de la Plata, siglo XX* [Tesis doctoral]. Ciesas. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1605>
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili.
- Mendoza, L. (2024). *La prensa protestante en México, 1867-1914*. Casa Unida de Publicaciones.
- Moreno, P. (2010). *Por momentos hacia atrás... Por momentos hacia adelante: Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945*. Editorial Bonaventuriana.
- Moreno, S. (1999). *El modelo de la mujer en Colombia propuesto por la prensa católica y protestante 1930-1957*. [Tesis de grado]. Universidad del Valle.
- Zambrano, D. A. (2022). *El Evangelista Colombiano: Estrategias editoriales, asociativas y discursivas del presbiterianismo, 1912-1945*. [Tesis de Maestría]. Universidad del Valle.
-





Foto: Hemeroteca Nacional Digital de México, 2025

Qué leían de los metodistas en Buenos Aires de 1890

What people read about the Methodists in Buenos Aires in 1890



Norman Rubén Amestoy

Doctor en Teología por el Instituto Universitario Isedet (Buenos Aires). Sus áreas de especialización son: Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Es docente en la Facultad de Ciencias de la Religión en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL). Correo electrónico: rubenamestoy1@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2788-2261>

Este artículo es parte de la investigación "Iglesia, misión imperio", llevada a cabo en la Facultad de Ciencias de la Religión de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL, Rosario, Argentina), 2024-2026.

Resumen

En este estudio se efectúa un trabajo de reconstrucción de las lecturas que realizaban los miembros y simpatizantes de las sociedades metodistas en el Río de la Plata en la última década del siglo XIX. A partir de un catálogo que la Misión Metodista ofrecía a sus adherentes, rastreamos los autores a través de los datos dispersos en los *Annual Report* de la junta misionera, los programas de estudio, los periódicos, los listados de los fondos editoriales en México y Estados Unidos y las bibliotecas personales e institucionales. De la pesquisa obtuvimos un listado de obras traducidas al español, abarcando estudios de teología, historia, controversia y literatura devocional. La investigación es relevante porque además que nos permite dar cuenta de los circuitos de circulación de los textos y su importancia para el desarrollo de la misión, nos ayuda a comprender la difusión de las ideas, la diversidad de opiniones y algunos énfasis definidos del discurso protestante.

Palabras clave: metodistas, literatura, Río de la Plata.

Abstract

This study reconstructs the readings of the members and sympathizers of the Methodist societies in the Rio de la Plata in the last decade of the 19th century. Starting from a catalog that the Mission offered to its adherents, we traced the authors through the data dispersed in the Annual Report of the Missionary Board, the study programs, the newspapers, the lists of the publishing collections in Mexico and the United States, and the personal and institutional libraries. From the research we obtained a list of works translated into Spanish covering studies of theology, history, controversy and devotional literature. The research is relevant because it allows us to account for the circulation circuits of the texts and their importance for the development of the mission. On the other hand, it helps us to understand the diffusion of ideas, the diversity of opinions and some definite emphases of the Protestant discourse.

Keywords: methodists, literature, Río de la Plata.

La importancia de la distribución literaria

El viernes 11 de octubre de 1889, *El Estandarte Evangélico* publicó algunos avisos importantes de la imprenta de la Iglesia Metodista Episcopal, entre los que se anunciaba la aparición de *La Aurora*, un semanario ilustrado destinado a fungir como soporte de las Escuelas Dominicales. También anticipaba el lanzamiento de una campaña de suscripciones para *El Estandarte*, órgano oficial de la misión, y una “nueva lista de precios de libros y publicaciones” (*El Estandarte Evangélico*, 1889b, p. 7).

El listado —además de la literatura infantil y juvenil, manuales, registros e himnarios— promocionaba algunos libros “en inglés” o “en italiano” y los habituales escritos apologéticos y anticatólicos. La lista también incluía una serie de títulos que, si rastreamos sus autores —en la mayoría de los casos no mencionados en la publicidad—, podemos hacer algunas aproximaciones acerca de las lecturas que realizaban los adherentes y simpatizantes metodistas en las últimas décadas del siglo XIX y las orientaciones del pensamiento que circulaban entre ellos.

Nos hemos detenido en las obras de teología sistemática, algunos libros apologéticos de un listado donde dichas obras dominan el escenario, y una obra histórica. Los textos y los autores los pudimos reconstruir a partir de las menciones aparecidas en los *Annual Report* de la Misión, los programas de estudios del seminario de teología, las citas en los artículos de la prensa denominacional y los catálogos de publicaciones de la Misión en México y Estados Unidos. Como fruto de la investigación, logramos reconstruir un listado de textos traducidos al español, algunos de los cuales hemos

podido localizar físicamente y estudiar con mayor detalle. Entendemos que este trabajo es imprescindible y valioso al momento de analizar las ideas que circulaban en el protestantismo del siglo XIX en el Río de la Plata y en América Latina.

Entre los títulos es posible mencionar: *La vida del reverendo John Wesley* de Richard Watson, *Compendio de teología* de Amos Binney y D. Steele, *Evidencias del cristianismo* de William Paley, *El cielo* de Dwight L. Moody, *El papa y el poder civil* de William Ewart Gladstone, *Contestación del presbítero Manuel Aguas*, *Noches con los romanos* de Michael Seymour y *La mujer, el cura y el confesionario* del expadre Charles Chiniquy.

Por una información difundida meses antes del 11 de octubre, sabemos que las obras del fondo editorial provenían de la Sociedad Americana de Tratados, obras editadas por “nuestra propia imprenta” en Buenos Aires y por la Imprenta Evangélica, de México (*El Estandarte Evangélico*, 1889a, p. 7). En este aspecto hay que señalar el valioso aporte pionero del metodismo mexicano con respecto a la traducción, publicación y difusión de literatura en lengua española para el resto del continente. En este rol fue clave la labor del pastor Charles W. Drees, quien tuvo un lugar destacado como redactor del periódico *El Abogado Cristiano* de México, cuyas páginas se reprodujeron de manera permanente en *El Evangelista* de Montevideo, entre 1877 y 1886 (Drees, 1915). Cuando, en 1887, Drees fue designado a Buenos Aires, trajo consigo no solo una vasta experiencia editorial, sino también el amplio catálogo disponible de La Imprenta Evangélica, que a partir de 1889 comenzó a circular en el Río de la Plata.

Charles Drees, en su función de superintendente de la Misión, además de haberle impreso un “ritmo frenético a la obra” — con una gran rotación de los ministros de acuerdo con las oportunidades misioneras que iban apareciendo—, también dispuso que la predicación del evangelio fuera dosificada con la difusión de una amplia cartera de tratados y folletos (Monti, 1976, p. 69).

La cuestión de la carencia de traducciones había sido un problema recurrente hasta entonces. En 1875, el reverendo H. G. Jackson había expuesto la situación al obispo Bowman en su informe al *board* en los Estados Unidos. En aquella oportunidad, el superintendente de la Misión se hizo eco de las manifestaciones del pastor Thomas B. Wood de la ciudad de Rosario. Allí, los hermanos “constantemente circula[ban] folletos y libros, principalmente en español, algunos en inglés, italiano y otros idiomas. Cada mes se [repartían] miles de folletos” (Fifty Seventh Annual Report, 1876, p. 43). Al parecer, los creyentes —con ayuda de los niños de la Escuela Dominical— habían emprendido esfuerzos evangelísticos a través de la distribución de tratados y porciones bíblicas en las puertas de la estación del ferrocarril central y en la zona portuaria. La literatura se vendía “siempre a un precio moderado”: “Las Biblias y los Testamentos [tenían] una demanda constante”, pero también se lograban colocar publicaciones tales como la “Historia de la reforma”, “Católicos primitivos” y “El progreso del peregrino”, entre otros títulos. El anhelo del superintendente Jackson era llegar a contar, en algún momento, con “nuestras propias publicaciones metodistas traducidas al español, y presentadas en forma atractiva para esta gente”. La literatura económica era muy difícil de hallar y la literatura evan-

gólica directamente “no [existía] en el idioma español”. De aquí la solicitud expresa al *board* misionero para que proveyera de una imprenta para elaborar abundantes publicaciones a bajo costo y con “el mejor estilo del arte moderno” (Fifty Seventh Annual Report, 1876, p. 43).

De hecho, el reparto de literatura fue una característica del metodismo en su labor proselitista (Ruiz Guerra, 1992, p. 36). Lo que impulsaba esta labor era la necesidad de tener un instrumento que pudiera responder los escritos de controversia y polémica con el catolicismo con celeridad. Por otro lado, ante la carencia de un plantel nutrido de predicadores y *colportores* (distribuidores de libros), la literatura —y especialmente el folleto, la hoja de “circunstancia” y el periódico— les facilitaba llegar a lugares de difícil acceso y a amplios territorios sin costos demasiado onerosos.

Cabe recordar que los nuevos campos de misión iban precedidos de un vasto trabajo de *colportaje*, como el realizado por Andrew Murray Milne y Francisco Penzotti, por nombrar solo los más destacados en el Río de la Plata. Los comienzos de las misiones metodistas entre el “elemento nacional” o “nativo” en Rosario, Montevideo, el Litoral y Buenos Aires tuvieron su inicio luego de verdaderas “invasiones” de biblias, tratados y folletos. La metodología de difusión no revestía demasiada complejidad. Los *colportores*, primeramente, intentaban colocar sus biblias, libros y tratados y, dependiendo de la receptividad alcanzada, en un segundo momento se estudiaba la posibilidad de reforzar el trabajo con el envío de algún predicador itinerante. El éxito de la labor inicial se medía por el volumen de ventas y los contactos con liberales, masones o “amigos de la causa” evangélica, dispuestos a apoyar la organización de

reuniones o “conferencias” de fuerte tono controversial y anticatólico.

En oportunidades, los *colportores* eran rechazados por cánticos especialmente compuestos para generar el repudio de los fieles católicos, como lo indica la partitura de los salesianos del Colegio Pío IX de Buenos Aires, en 1890: “los folletos protestantes son papeles de farsantes. Al que a mí me venga a dar yo lo mando a pasear” (Lida, 2015, p. 34).

En otras ocasiones, directamente eran agredidos y encarcelados a instancias del párroco del pueblo. A su vez, la literatura era incautada y, en algunos casos, quemada en actos públicos aleccionadores, como en las fiestas patronales desarrolladas en el pueblo de San Ramón, cercano a Montevideo (Clemens y Willing, 1882, p. 160; Monti, 1976, pp. 64-65). Sin embargo, cuando el clero y las autoridades civiles lo permitían, los distribuidores de literatura aprovechaban para ir “casa por casa”, repartiéndolo de manera gratuita folletos que difundían “historias de la Biblia”, tratados acerca de “¿Qué es menester que yo haga para ser salvo?”, breves “manuales de temperancia”, “leyendas morales” y textos con “principios de urbanidad” para niños y jóvenes, como las promocionadas en el catálogo.

Literatura piadosa y vidas edificantes

Cuando prestamos atención al catálogo y a qué leían los metodistas para alimentar la piedad, se destaca *El viador*, también titulado posteriormente como *El viaje del peregrino (Pilgrim's progress)*. Allí, John Bunyan (1628-1688) contaba las aflicciones y sufrimientos de un personaje llamado

Cristiano, que iba de este mundo hacia la eternidad, atravesando paisajes de fuertes contrastes y experimentando innumerables tribulaciones. La obra, prolífica en citas de la Escritura, brindaba una descripción alegórica de las luchas del converso en procura de una vida santificada —tema céntrico de la piedad metodista decimonónica—, fundada en la gracia y la regeneración del espíritu.

La demanda de la fe individual, canalizada a través del pedido expreso de un paso de conversión, constituía el momento decisivo y fundante con el que predica-

dor buscaba confrontar a cada oyente. Sin embargo, por otra parte, estimulaba una disposición de devoción individual manifestada en reuniones de estudios bíblicos o de oración, que eran alimentadas por este tipo de lecturas sencillas y dirigidas a una predicación centrada en la contemplación

En este estudio se efectúa un trabajo de reconstrucción de las lecturas que realizaban los miembros y simpatizantes de las sociedades metodistas en el Río de la Plata en la última década del siglo XIX. A partir de un catálogo que la Misión Metodista ofrecía a sus adherentes, rastreamos los autores a través de los datos dispersos en los Annual Report de la junta misionera, los programas de estudio, los periódicos, los listados de los fondos editoriales en México y Estados Unidos y las bibliotecas personales e institucionales.

del crucificado. Estas prácticas no estaban escindidas de una actitud positiva hacia el mundo, es decir que la exhortación a la santificación no implicaba la separación o el aislamiento de la sociedad, más allá de que la propia piedad virtuosa que los disidentes proponían los mantenía en tensión dialéctica con la tendencia a crear una subcultura disidente que afirmara su identidad wesleyana al interior de la congregación.

Entre las vidas ejemplares, el catálogo destacaba, de manera excluyente, la importancia que tenía en la construcción identitaria para los metodistas rioplatenses el conocimiento de la vida y obra del fundador del movimiento. *La vida del reverendo John Wesley* (1831) había sido escrita por encargo de la Conferencia Metodista Británica y constituyó el estudio biográfico autorizado de la ortodoxia metodista decimonónica. Su autor, Richard Watson (1781-1833), cabe recordar, fue el teólogo británico más importante del metodismo en el siglo XIX. Es interesante notar que la traducción a la lengua española se debió al especial interés del reverendo Charles W. Drees, quien la tradujo para su difusión en América Latina. El texto, desde una óptica arminiana, ponía énfasis sobre la profunda pecaminosidad del hombre y la posibilidad para que todo ser humano —no solo los escogidos— pudiera salvarse a través de la justificación por gracia, pero dando lugar a la santificación y la voluntad humana. Estos elementos, presentes en Wesley, eran resaltados por Watson, ya que en ellos radicaban las características del mensaje que habían hecho efectivo al metodismo en la frontera del oeste norteamericano. El contenido del mensaje se condensaba en el nuevo nacimiento y la regeneración a través de la experiencia individual; el rigorismo ético que abarcaba desde la prohi-

bición del alcohol hasta la lucha contra el esclavismo; la simplicidad del mensaje en torno a la gracia de Dios libre para cada persona, donde el hombre era libre de aceptarla o rechazarla, pero donde el pecador justificado debía —con la ayuda del Espíritu Santo— buscar la perfección cristiana (Watson, 1831, pp. 171-172).

Por otro lado, y más allá del rescate hagiográfico de la figura y la vida de John Wesley, es interesante notar cómo, junto a los elementos de la predicación wesleyana, se resaltaba la eficacia de la organización de los *circuit riders*, la adaptación de la eclesiología wesleyana a las poblaciones de migrantes y colonizadores diseminados en las grandes extensiones geográficas y el pastorado popular de los predicadores y jinetes itinerantes que habían hecho del metodismo una de las más grandes denominaciones de los Estados Unidos. En efecto, cuando R. Watson intentaba dar cuenta de la eficacia misionera de las sociedades americanas, resaltaba que estas habían “conservado muy honorablemente las doctrinas, la disciplina general y, sobre todo, el espíritu del cuerpo” y ello había facilitado que “su éxito [fuera] grande, e incluso asombroso, en ese país nuevo y emergente, al que su plan de itinerancia se adaptó admirablemente”. Los resultados, a su entender, eran más que evidentes. Para 1830, según datos estadísticos que manejaba el autor, el metodismo alcanzaba un “aumento anual muy grande”, con “más de dos millones quinientos mil de la población bajo su influencia inmediata” (Watson, 1831, p. 233).

Textos teológicos

Además de escribir *La vida del reverendo John Wesley*, Richard Watson desempeñó diversas funciones dentro de la

Conferencia General británica, ocupando posiciones dirigenciales dentro de la Wesleyan Missionary Society y erigiéndose como un destacado militante de la causa antiesclavista. Su obra más relevante fueron los *Theological institutes* (1821-1829), donde plasmó, en seis tomos, el primer tratado sistemático del pensamiento de J. Wesley y las doctrinas fundamentales del metodismo wesleyano en clave arminiana (Watson, 1864). Los *Institutos teológicos* fueron la fuente “estándar” del pensamiento teológico sistemático, en la cual se formaron los misioneros enviados al Río de la Plata entre 1840 y 1870, pero estos nunca fueron traducidos al español (Shipley, 1959, p. 252).

La obra de teología sistemática más importante, por su incidencia en el metodismo rioplatense, fue el *Compendio de Teología* (1840) escrito por Amós Binney (1802-1878). El texto, por muchos años, fue el único manual traducido al castellano y, además, por el dictamen de la Comisión sobre el Curso de Estudios para los Predicadores, los predicadores itinerantes y los predicadores locales tenían al *Compendio* como el texto fundamental de su formación sistemática desde primero a tercer año, en un currículo que estipulaba cuatro años de capacitación (*El Estandarte Evangélico*, 1889b, p. 4)¹. En este punto, hay que decir que, si bien los metodistas estadounidenses le habían dado una amplia recepción a los *Institutos* de Watson, la magnitud, ex-

1 El 19 de septiembre de 1889 dieron inicio las sesiones de la octava Asamblea Anual de la Misión de la Iglesia Metodista Episcopal, con la presidencia del obispo John M. Walden. Durante estas, la Comisión sobre Cursos de Estudio aprobó un dictamen sobre el plan de estudios para los predicadores. Este apareció publicado en *El Estandarte Evangélico* y nos ofrece una idea exacta de la bibliografía requerida.

tensión y complejidad de la obra la hacían poco accesible para el gran público y a los “principiantes a las órdenes ministeriales” (Maddox, 1999, p. 78). Esto contribuyó a la aparición de compendios como el de A. Binney, que apuntaba a los creyentes, los asistentes de las Escuelas Dominicales y los primeros conversos del campo misionero rioplatense. La versión en castellano que ingresó en América Latina apareció como *Compendio de teología* y fue publicada en México por la Imprenta Metodista Episcopal en 1877. El texto había sido revisado por su yerno Daniel Steele (1824-1914), del cual apareció una nueva versión inglesa en Londres, en 1862. Daniel Steele también pertenecía, como Binney, a la Iglesia Metodista Episcopal, aunque enrolado en la línea del *Movimiento de santidad*. Sus obras principales fueron en coautoría con Amós Binney, con quien, además de la versión revisada y aumentada del *Compendio de teología* (Binney y Steele, 1875), había escrito previamente el *Comentario popular* (1872).

En el *Compendio* se planteaban algunas de las ideas que luego aparecerán con toda su fuerza en *Gospel of the Comforter* (1897). Allí, Steele expresaba la necesidad de elaborar un concepto de la iglesia desde la pneumatología. A su entender, la “teología de la alianza” entre Dios y su pueblo debía ser la base sobre la cual interpretar la historia de la salvación, la idea misma de la iglesia y la escatología del *Movimiento de Santidad* en el cual estaba alineado.

El “motivo” de Pentecostés era el modelo de la experiencia con Dios, que debía inspirar a la iglesia de todos los tiempos. Para Steele, el *Movimiento de Santidad*, la santidad y el bautismo del Espíritu Santo significaban un todo inseparable, por ello, al *Movimiento de Santidad* le correspondía

acompañar a la iglesia a recibir el bautismo del Espíritu Santo. El bautismo del Espíritu Santo era lo que la iglesia necesitaba y en su acción se centraba la expectativa unificadora del reino de Dios. El Espíritu Santo tenía como principal cometido efectuar una obra purificadora y, recién en un segundo momento, llenar de poder a la iglesia.

En este punto, hay que decir que D. Steele fue uno de los primeros teólogos metodistas que adoptaron la posición de la Escuela de Oberlín, bajo la dirección de Asa Mahan y Charles Finney. Para ellos, a partir de Pentecostés, se había iniciado la dispensación del Espíritu Santo y la posibilidad de alcanzar la santidad del corazón. De hecho, según D. Steele, el bautismo del Espíritu efectuaba una “entera santificación” verdadera al “estilo metodista”, donde no solo eran “equivalentes el bautismo, la unción, la plenitud, la permanencia, la morada, la comunión constante, el sello, la señal del Espíritu Santo” sino que además expresaban “el estado de perfección cristiana” (Bassett y Greathouse, 1994, p. 316).

Otro autor que dejó una impronta de gran significancia en el contexto del Plata fue William Paley (1743-1805), proveniente de la tradición de la iglesia de Inglaterra y formado en *Christ's College*, de Cambridge, donde se graduó en 1763. Años más tarde fue autor de *View of the evidences*

of Christianity (1794), una obra apologética traducida al castellano como *Evidencias del cristianismo*, bajo los auspicios de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. La obra fue traducida al castellano por el exsacerdote español José Blanco White, después de que se separara en 1824 del catolicismo para pasar a la Iglesia anglicana. La primera traducción fue publicada en Londres. La segunda edición revisada por el reverendo Primitivo A. Rodríguez de la *Universidad de Vanderville*, fue publicada para toda América Latina por la Casa de Publicaciones de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur.

La obra, según el reverendo Rodríguez, había sido pensada para dar herramientas apologéticas a los ministros evangélicos en la lucha contra la incredulidad y, por otro lado,

“para fortificar y robustecer la fe de los creyentes” (Paley, 1893, p. 5). En tiempos donde el racionalismo y el positivismo habían establecido la “moda [de] llamarse incrédulo” y los estudiantes de las repúblicas hispanoamericanas cedían al indiferentismo religioso, el esfuerzo editorial apuntaba a ayudar a mostrar que “la civilización de las naciones no [podía] progresar sin la moralidad”, pues, para los protestantes, era evidente que “la razón y la experiencia nos demuestran muy claramente que la moral sin la religión casi no tiene eficacia alguna”. En esta dirección, es interesante notar que, a la obra de Paley —proyectada

Ante la carencia de un plantel nutrido de predicadores y colportores (distribuidores de libros), la literatura —y especialmente el folleto, la hoja de “circunstancia” y el periódico— les facilitaba llegar a lugares de difícil acceso y a amplios territorios sin costos demasiado onerosos.

para atacar al deísmo de la religión natural en el contexto angloamericano—, cien años más tarde, los evangélicos del mundo hispano la utilizaban para “atacar, refutar, convencer y sobreponerse a los que niegan el origen divino de nuestra religión”, encolumnados en las corrientes racionalistas y positivistas de ámbito académico (Paley, 1893, p. 4).

Finalmente, entre las obras de teología, aparecía disponible para los lectores uno de los libros destinados a convertirse en un *best seller* dentro de las filas de los protestantismos. Nos referimos a *El cielo*, de Dwight L. Moody (1882), una obra escrita sobre un tema de gran interés, pero abordado con un estilo y vocabulario sencillos que estaba, desde los inicios, destinada a convertirse en un gran éxito de ventas. El pequeño escrito pretendía brindar “consuelo y edificación a muchas almas”, fortalecer y consolar a los afligidos y ayudar a que pudieran “cobrar fuerzas para mirar con mayor fe hacia aquella ciudad” situada en la “Patria Mejor” (Moody, 1882, p. 3). Esta idea se basaba en la certeza de la promesa escritural acerca de la vida más allá del sepulcro y las recompensas reservadas para los que le servían a Dios con fidelidad. Frente a los que afirmaban que las nociones cristianas del cielo eran “pura especulación”, Moody argüía que lo que las sagradas escrituras afirmaban acerca del cielo eran los conceptos que se necesitaban conocer para tener un conocimiento fidedigno de su realidad. Al preguntarse por quienes lo habitaban, el autor no dudaba en afirmar que la “Patria Mejor” era la sociedad de aquellos que habían sido escogidos y así como en “este mundo hay varias clases de aristocracia... la aristocracia del cielo [era] la de la santidad” (Moody, 1882, p. 29). Por este motivo, se podía afirmar con

seguridad que en el cielo “no habrá tabernas” y “ningún borracho heredará el reino” (p. 38) y tampoco quienes se dedicaran a las prácticas usurarias. Para Moody, después de todo, siguiendo a Charles Wesley en su himnodia:

Los santos de la tierra y los del cielo

Componen una sola comunión;

Toda la gracia del Señor recibe,

Unidos por los lazos del amor.

(Moody, 1882, p. 28)

Obras de controversia anticatólica

En la “nueva lista de precios de libros y publicaciones” de 1889, entre los títulos de polémica anticatólica se destacaba *El papa y el poder civil*, del, por entonces, ex primer ministro de su majestad la reina Victoria, William Ewart Gladstone. La versión en español apareció gracias a la edición de la *Sociedad Americana de Tratados*, en 1885, en tres tomos. El primero abordaba “Los decretos del Vaticano examinados” (1874), el segundo “Vaticianismo: respuestas a varias censuras” (1875) y, finalmente, el tercer tomo era un análisis de la “Historia del Concilio del Vaticano con el agregado del syllabus papal de errores y los decretos dogmáticos”. La obra era de lectura obligatoria para los estudiantes de primer año del curso de predicadores itinerantes del metodismo de Buenos Aires y, en ella, asentaba un virulento ataque contra los decretos de Pío IX, consecuencia del *Concilio Vaticano I* de 1870. *The Vatican decrees* se convertiría en un auténtico *best seller*, con más de 145 000 copias vendidas en los dos meses que siguieron a la publicación. Unos meses antes, Gladstone había dejado el cargo ministerial tras un largo gobierno de seis

años, caracterizado por grandes reformas, en un período en el que el Imperio británico alcanzaba el cenit de su poderío. Gladstone tenía reconocida autoridad en materia religiosa. Hijo de un acaudalado comerciante de Liverpool, con ascendencia escocesa, había querido ser clérigo de la Iglesia de Inglaterra, pero debido a la firme oposición de su padre no persistió en su llamado, sin perjuicio de lo cual fue siempre un hombre piadoso y fiel al anglicanismo.

La otra obra de controversia que leían los estudiantes metodistas en su formación como predicadores también correspondía a un anglicano, el reverendo Michael Hobart Seymour, autor de *Noches con los romanistas*. El texto se publicó en Nueva York en 1855 a través de la *American Tract Society* y fue traducida al español por el reverendo Henry Barrington Pratt (1832-1912), de la Iglesia presbiteriana. Pratt fue uno de los iniciadores de la obra evangélica en Colombia, destacado polemista anticatólico y un erudito en la traducción bíblica. Este libro, en particular, tuvo amplia circulación tanto en el Río de la Plata como en México y Colombia. Fue uno de los escritos apolo-géticos más usados por los protestantes para fundar la oposición a las devociones de la Virgen y, sobre todo, las invocaciones y las oraciones a los santos. La obra dedicaba tres capítulos para discutir la oración, la invocación y el culto a los santos (Seymour, 1855, p. 139 ss, 156 ss, 176 ss).

El autor, en primer lugar, analizaba el origen y el desarrollo histórico de las prácticas en los tiempos clásicos, ya que uno de los cometidos que tenía el cristianismo era poner en evidencia las religiones falsas. De aquí que, al estudiar el mundo pagano, era posible constatar que estaba sostenido en una mitología que enseñaba la existencia

de un sinnúmero de dioses y semidioses. La peculiaridad del cristianismo frente a ese marco era que la revelación enseñaba que había solo “UNO ES DIOS Y UNO ES EL MEDIANERO entre Dios y los hombres” (las mayúsculas son del autor original), y esta era la principal renuncia y apostasía del catolicismo, el “tener muchos *medianeros*” (Seymour, 1855, p. 173).

El origen de la práctica databa del período constantiniano, donde las grandes mayorías habían conservado en la vida privada los cultos a las divinidades tutelares y lo que había ocurrido era solo un cambio de nombre de “Júpiter en Pedro, o Juno en María”. Sin embargo, el escándalo se hacía mayúsculo porque

En algunos casos no cambiaron siquiera los nombres, y Rómulo y Remo son adorados todavía en Italia bajo los nombres modernos de San Rómulo y San Remigio, creyendo la gente sencilla que eran dos obispos santos. ¡Hasta el mismo Baco tiene quienes le adoren bajo el nombre eclesiástico de San Bacco!
(Seymour, 1855, p. 176)

La Iglesia había dejado de lado la nota distintiva del cristianismo y había adoptado una práctica “repugnante” y contraria a las sagradas escrituras.

La publicidad de 1889 también promocionaba un pequeño folleto de Manuel Aguas, quien, siendo fraile dominico, había ocupado varios cargos de relevancia en el clero mexicano, para convertirse en 1871 al protestantismo y recibir la excomunión. Ante esto, el exdominico respondió en el escrito de 71 páginas “Contestación que el

presbítero Manuel Aguas da a la excomunión que en su contra ha fulminado el señor obispo Antonio Pelagio de Labastida” (Martínez García, 2016).

El metodismo también atacó con dureza particularmente al confesionario y al fraile, ese hombre “cuyo corazón y conciencia era más negro que su vestido”, que con “avidez infernal poseía la carne y el alma de las desgraciadas esposas y las infelices hijas”. Los curas, utilizando el título que les otorgaba la religión, eran un “peligro fatal” para las mujeres en general, pues muchas de estas fieles devotas, después de pasar por la “invención satánica” del confesionario, terminaban inmersas en “la bacanal orgía”.

En el contexto de las controversias entre protestantes y católicos en América Latina, *El Estandarte Evangélico* representó el confesionario como un símbolo del poder eclesiástico romano. El periódico lo caracterizó como un medio de vigilancia sobre la vida privada, una fuente de corrupción moral y un espacio desde el cual el clero ejercía influencia política, promoviendo el fanatismo religioso y conspirando contra los principios de libertad y progreso defendidos por los sectores evangélicos (*El Estandarte Evangélico*, 1889b).

Todo este compendio de nociones anticatólicas que proferían los metodistas del Plata a través de los periódicos *El Estandarte Evangélico* y *El Evangelista* era coincidente con los conceptos que el reverendo Charles Paschal Telésphore Chiniqy (1809-1899), de la Iglesia presbiteriana, vertiera en su obra *El cura, la mujer y el confesionario* (1936). El exsacerdote, antes de convertirse al protestantismo, se había destacado por sus campañas antialcohólicas. Enfrentado con el obispo de

Chicago, Anthony O’Regan, fue excomulgado y abandonó el catolicismo en 1858. Luego comenzó a escribir folletos y libros, y como ministro presbiteriano, tuvo una destacada actividad como polemista y entre 1885 y 1899 se erigió en uno de los grandes íconos del anticatolicismo en los Estados Unidos.

El cura, la mujer y el confesionario fue otro de los libros profusamente leídos por los protestantes rioplatenses de la década decimonónica de los años noventa. En el escrito, el autor atacaba la confesión auricular pues no tenía base bíblica y tampoco existía dogma papal que la avalara hasta el siglo XIII. Luego avanzaba contra la doctrina del celibato y sus aparentes resultados inmorales, ya que, en el confesionario, las mujeres declaraban sus deseos y debilidades y los sacerdotes escogían entre ellas a sus víctimas.

Pues no exagero cuando digo que, para muchas mujeres de corazón noble, bien educadas y de pensamientos elevados, el ser obligadas a descubrir sus corazones ante los ojos de un hombre, a abrirle lo más recóndito de sus almas, los misterios más sagrados de la vida de soltera o casada, a permitirles que les haga preguntas que la mujer más depravada jamás consentiría en oír del seductor más vil, es más horrible e intolerante que el ser atadas sobre un fuego abrasador (Chiniqy, 1936, pp. 63-72).

Chiniqy reproducía en su libro párrafos completos de la influencia “fanatizadora del confesionario sobre la mujer”, haciendo referencia a la obra de Enriqueta Caracciolo, *Misterios de los conventos de Nápoles* (1864). En esta novela, la exmonja benedictina describía la vida en los conventos, donde la corrupción de los confesores llevaba a visiones sombrías, alucinaciones

históricas y el embrutecimiento de la inteligencia (Ladrón de Guevara, 1911, p. 93).

La historia de la Reforma

Por último, al revisar el catálogo, los metodistas leyeron a George Park Fisher (1827-1909), en su *Historia de la Reforma* (1891). Fisher fue un teólogo, historiador y prolífico escritor. Graduado de la Brown University en 1847, continuó sus estudios en teología en la Yale Divinity School y el Andover Theological Seminary, donde se graduó en 1851. Luego de estudios que le dieron una sólida formación en Alemania, a su regreso, en 1854, fue nombrado profesor de teología en Yale y, desde 1861, se convirtió en profesor de historia eclesiástica. En 1879, fue promovido como miembro de la American Antiquarian Society. En 1898, fue designado presidente de la American Historical Association.

La *Historia de la Reforma*² fue una obra muy difundida en América Latina, hasta bien entrado el siglo XX. Durante los años cuarenta todavía era texto de la Facultad de Teología de Buenos Aires. El original había sido publicado en 1871 y fue traducido por el presbiteriano Hubert W. Brown y publicado en 1891 por la Sociedad Americana de Tratados, con sede en Nueva York.

En el texto, Fischer abordaba la llamada “ley de abnegación” que, a su entender, era una ley constitutiva de la fe cristiana, pero diametralmente opuesta a la idea de la “regla ascética”. La abnegación exigía del creyente el gobierno de sí mismo, haciendo uso de su capacidad racional, mientras

2 Agradezco el conocimiento de esta fuente, el comentario sobre su relevancia para la formación de los ministros protestantes y el obsequio de esta obra al doctor José Míguez Bonino.

que el viejo ascetismo era una idea dañina que había entrado en la Iglesia y había llevado a una noción errónea de la religión, por la cual las personas religiosas debían “separarse de los demás”. “El ascetismo se constituyó en una muralla entre las cosas sagradas y las profanas, entre el sacerdote y los feligreses, entre la religión y la vida humana” (Fisher, 1891, p. 477).

El protestantismo había abandonado ese error y en su lugar propiciaba “una religión del espíritu y de la libertad”, pues la religión nunca debía “divorciarse de la ciencia, el arte, la industria, el recreo”. El cometido de lo religioso era promover “el bienestar del hombre en este mundo” (Fisher, 1891, p. 477). La experiencia espiritual y la piedad buscaban “penetrar toda la vida exaltándola a una consagración más sublime”. Frente al aislamiento religioso del ascetismo y una vida de indulgencia relajada del libertinaje, el protestantismo ofrecía un camino más excelente que permitía “armar la religión y la cultura” (Fisher, 1891, pp. 477-478).

Cuando el presbiteriano George P. Fisher analizaba la relación del protestantismo con la cultura y la civilización, no veía demasiada complejidad para establecer una perspectiva comparativa con el catolicismo, dado que era posible puntualizar los respectivos desarrollos e influencias en los países donde eran religiones mayoritarias. Para dicho análisis se apoyaba en el historiador inglés Thomas B. Macaulay, quien, después de reivindicar la obra del catolicismo en la Edad Media (sobre todo en el ámbito de la educación, la morigeración de las costumbres y los límites impuestos a los príncipes), desde el siglo XVII al XIX se había interesado en salvaguardar sus dominios, haciendo caso omiso a las críticas fundadas de la Ilustración. Por su parte,

el protestantismo había tenido un proceso inverso y las naciones bajo su impronta presentaban evidencia de “poder físico, economía, inteligencia, buen gobierno y moralidad” (Fisher, 1891, p. 446).

Según G. P. Fisher, el principal aporte de la disidencia había sido el desarrollo de las libertades civil y religiosa. Allí era donde el protestantismo infundía respeto a los derechos del individuo y, por lo mismo, favorecía la libertad. A fin de ser contundente, retomaba a Alexis Tocqueville, quien, al analizar a la América británica, percibía que había sido poblada por hombres que después de sacudir el yugo del papa, rehusaron reconocer otra supremacía religiosa. Instalada en el Nuevo Mundo, la religión protestante había contribuido a establecer la república y los valores democráticos en los asuntos públicos. El catolicismo no era enemigo de la democracia porque no negaba la igualdad, pero la diferencia radicaba en que esta era entendida como la sujeción de todos, altos y bajos, al sacerdocio. Esto, para Fisher, era peligroso porque, por un lado, generaba un hábito mental desfavorable tanto a la libertad personal de los individuos como a la conservación política y, por el otro, acentuaba “la tendencia entre los jefes eclesiásticos de fortificar su dominio formando una alianza con el absolutismo en el Estado” (Fisher, 1891, p. 448). En el caso de las naciones protestantes, se ha-

bía desarrollado la idea del respeto del libre examen, la libertad de pensamiento y la conciencia moral de los demás, evitando la compulsión en cuestiones de fe religiosa.

La religión ponía límites a “las pasiones humanas” y al “egoísmo” y era un estímulo para un desarrollo intelectual “sano y fructuoso” (Fisher, 1891, p. 468). Frente a la crítica del catolicismo de que la Reforma Protestante era la causante del desenfreno y la anarquía —dado que proporcionaba a todos el derecho de formar sus propias creencias—, Fisher aducía que este derecho y la libertad inherente iban de la mano de la ética de la responsabilidad.

Cuando el protestantismo deja al individuo en libertad de escoger sus propias creencias, no quiere poner en duda la importancia de los sentimientos y obligaciones religiosas. El protestantismo nutre un espíritu investigador; pero una religión que como el cristianismo se propaga por medio de la persuasión, y apela a la razón y a la conciencia, saca provecho con el transcurso del tiempo de la plena investigación de sus doctrinas y pretensiones (Fisher, 1891, p. 468).

Ante la crítica, que responsabilizaba al protestantismo de los males del racionalismo moderno, la perspectiva histórica indicaba que si había una causal del escepticismo y la incredulidad en la modernidad, esta era producto de una “reacción contra

El cura, la mujer y el confesionario fue otro de los libros profusamente leídos por los protestantes rioplatenses de la década decimonónica de los años noventa. En el escrito, el autor atacaba la confesión auricular pues no tenía base bíblica y tampoco existía dogma papal que la avalara hasta el siglo XIII.

las doctrinas y prácticas supersticiosas enseñadas por la Iglesia”, la protesta contra el “epicureísmo” de la escolástica y “la vida mundanal de los custodios oficiales de la religión” (Fisher, 1891, p. 469). El protestantismo, por su parte, había contribuido a poner un freno a partir de su “férvida vida religiosa”, que había puesto “una barrera eficaz a la extensión de la incredulidad” (p. 469). La evidencia histórica mostraba que el principio de autoridad defendido por la Iglesia de Roma no era un elemento eficaz para frenar la irreligión. El intento de “ejercer un gobierno indebido sobre la razón y la conciencia del individuo” producía el efecto contrario y despertaba un “espíritu de rebelión”. Según Fisher, “la retención de creencias y costumbres supersticiosas en una era de ilustración” redundaba en falta de credibilidad. La imposición de las ideas no despertaba mayor convicción y, antes que la aceptación ciega de las tradiciones de la iglesia, era preferible someter las convicciones a un “examen concienzudo” (p. 471).

Reflexiones finales

En este estudio hemos podido notar cómo la experiencia obtenida por el doctor Charles Drees durante su ministerio en México, fue decisiva para comenzar a zanjar una vieja deuda que el metodismo tenía con sus feligreses y simpatizantes en el Río de la Plata: La provisión de literatura en español para el crecimiento de la piedad, la reflexión y el pensamiento y la construcción de una incipiente red de circulación continental que se habría de desarrollar en las décadas siguientes. La distribución de literatura a través del *colportaje* fue un instrumento muy valorado por las sociedades religiosas protestantes ya que le permitían potenciar el mensaje más allá de las paredes del templo y alcanzar zonas de difícil acceso.

Al analizar la literatura difundida no encontramos una línea de pensamiento dominante o excluyente, sino un amplio arco de corrientes y opiniones dentro del marco de la misma tradición wesleyana (metodismo británico, norteamericano, movimiento de santidad), como la incorporación de diferentes corrientes (pietistas, reformadas y episcopales) más allá de la denominación. En cuanto a la piedad, es posible señalar un interés por instar a los creyentes a una vida de santificación y el cultivo de las prácticas espirituales. También las lecturas buscaban con insistencia producir cambios especialmente con respecto a la moral. Esto incluía cosas tales como: abandonar las viejas prácticas religiosas, no asistir a fiestas católicas, no beber, no fumar, no bailar, no participar en corridas de toros, riñas de gallos o carreras de caballos, observar una estricta vida marital y familiar, asumir conductas ejemplares en el ámbito laboral, no participar en rencillas con el vecindario y ser un miembro activo de la congregación, lo cual incluía, además de la asistencia de toda la familia a los diferentes programas de la iglesia como cultos, reuniones de oración, escuela dominical, reunión de jóvenes, visitar a los enfermos y “hablar del evangelio” a los familiares y vecinos.

En la recuperación que se hacía del fundador del movimiento a través de *La vida del reverendo John Wesley*, R. Watson en su pequeña obra, si bien repasaba los lugares comunes del anecdotario del padre del metodismo, no dejaba de resaltar los elementos arminianos junto al énfasis en la pecaminosidad radical del hombre, el libre acceso a la salvación de todo individuo y la necesidad de una “decisión de fe”. Este aspecto de la “decisión personal”, cabe recordar, era uno de los aspectos que los misioneros en el Río de la Plata considera-

ban parte del “genio misionero metodista” que portaba la mediación norteamericana. En efecto, la misión wesleyana en el Plata estaba atravesada por la experiencia de la conquista de la frontera oeste, donde había confrontado con la predestinación calvinista y había salido victoriosa en el otorgamiento de dar lugar a la participación del hombre devenido en creyente. Este metodismo de frontera se caracterizaba por el énfasis en la experiencia religiosa personal y subjetiva, la agresividad misionera, la falta de rigurosidad y pulcritud teológica de las fórmulas dogmáticas y el desarrollo de un activismo en clave social en favor de las grandes banderas humanistas de emancipación, abolicionismo, progresismo, perfeccionamiento de sí mismo y reforma social. Por lo demás, la traducción de obras como *El cielo* de Moody, reflejaban el interés por difundir traducciones y pequeños tratados y ejemplares apologéticos abordados con un estilo y vocabulario sencillo y popular.

Tanto el *Compendio* de Binney como las *Evidencias* de Paley eran manuales de teología concisa que procuraban ser un soporte para los creyentes, estudiantes y predicadores itinerantes. Escritos en lenguaje simple, intentaban abordar los inte-

rrogantes complejos para dar respuestas a la gente común. Estos materiales habían sido de probada eficacia en el contexto de los *circuit riders* norteamericanos de la primera mitad del siglo XIX. En ese ámbito, la eficacia organizativa de los “circuitos”, la adaptación de la eclesiología wesleyana a las poblaciones de migrantes diseminados en las grandes extensiones y el pastorado popular de los jinetes itinerantes que habían cooperado no solo a tener un crecimiento notable haciendo del metodismo una de las más grandes denominaciones de los Estados Unidos, sino que le habían ayudado a descubrir su “genio” misiológico.

Finalmente, a nuestro entender, la falta de textos de carácter académico —según los cánones de los seminarios norteamericanos, británicos y alemanes de la segunda parte del siglo XIX— estaría mostrando en alguna medida, si no la oposición al menos cierta resistencia por la literatura académica, o, dicho de otro modo, la persistencia de la tendencia antiintelectual que el metodismo había mostrado en los inicios de la misión en tierras norteamericanas y la relación no del todo fluida, entre la experiencia espiritual de los *awakening*, la educación y los desarrollos intelectuales.

Referencias

- Bassett, P. M. y Greathouse, W. M. (1994). *Explorando la santidad cristiana; Los fundamentos históricos* (tomos I-II). Casa Nazarena de Publicaciones.
- Binney, A. (1840). *Theological compend: Containing a system of divinity or a brief view of the evidences, doctrines, morals, and institutions of Christianity, designed for the benefit of families, bible classes, and Sunday-Schools*. Hitchcock & Walton.
- Binney, A. y Steele, D. (1875). *Theological compend improved*. Nelson & Phillips.
- Chiniquy, Ch. P. T. (1936). *El cura, la mujer y el confesionario*. La Aurora.
- Clemens, E. J. y Willing, J. F. (1882). *Rosario*. Rand, McNally & Company.
- Drees, A. M. C. (1915). *Thirteen years in Mexico (from letters of Charles W. Drees)*. The Abingdon Press.

- El Estandarte Evangélico* (19 de julio de 1889a). Año VII, n.º 314, Buenos Aires.
- El Estandarte Evangélico* (11 de octubre de 1889b). Año VII, n.º 326, Buenos Aires.
- Fifty Seventh Annual Report of The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (1876). Printed for the Society.
- Fisher, J. P. (1891). *Historia de la Reformaación*. Sociedad Americana de Tratados.
- Gladstone, W. E. (1874). *The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance*. John Murray.
- Gladstone, W. E. (1875). *Vaticanism: An answer to reproofs and replies*. John Murray.
- Ladrón de Guevara, P. (1911). *Novelistas, buenos y malos*. El Mensajero de la Compañía de Jesús.
- Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina*. Siglo XXI.
- Maddox, R. L. (1999). Respected founder/neglected guide: the role of Wesley in American Methodist Theology. *Methodist History*, 37(2), 71-88. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:170010683>
- Martínez García, C. (2016). *Manuel Aguas: de sacerdote católico romano a precursor del protestantismo en México (1868-1872)*. CUPSA.
- Monti, D. (1976). *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*. La Aurora.
- Moody, D. L. (1882). *El cielo*. Imprenta de la Iglesia Metodista Episcopal.
- Paley, W. (1794). *View of the evidences of Christianity*. R. Faulder.
- Paley, W. (1893). *Evidencias del cristianismo*. Casa de publicaciones de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur.
- Ruiz Guerra, R. (1992). *Hombres nuevos: Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. CUPSA.
- Seymour, M. H. (1855). *Noches con los romanistas*. Sociedad Americana de Tratados.
- Shiple, D. C. (1959). The development of theology in American Methodist in the nineteenth century. *London Quartely & Holborn Review*, 184, 249-254.
- Watson, R. (1831). *The life of the Rev. John Wesley*. John Mason.
- Watson, R. (1864). *Theological institutes, evidences, doctrines, morals, and institutions christianity* (vols. I-II). Carlton & Philips.



Las manifestaciones del diablo en la prensa protestante mexicana: imaginarios religiosos del demonio (1890-1911)

Depictions of the devil in the Mexican protestant
press: religious imagery of the devil (1890-1911)



Víctor Manuel Bañuelos Aquino

Doctor en Historia Iberoamericana por la Universidad de Guadalajara. Maestría en Historia por la Universidad de Guanajuato y licenciatura en Letras Hispánicas. Cuenta con formación en Antropología de la Religión y Teología Moral. Su obra se centra en historia colonial, notariado novohispano y literatura de cordel mexicana de finales del siglo XIX. Correo electrónico: banuelosaquino@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0630-0536>

El presente artículo forma parte de los productos académicos que se están desarrollando en el contexto de mi estancia de investigación como becario del Programa de Becas Posdoctorales, de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la dirección de la doctora Marina Garone Gravier, en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la misma entidad.

Resumen

La figura del demonio como personaje artefacto es una constante en la narrativa de distintas confesiones del cristianismo, que comparten tanto católicos como protestantes, aunque sin lugar a duda va a estar más presente en los imaginarios de estos últimos, una cuestión que se va a observar en la prensa mexicana de esta confesión que apareció durante los últimos años del siglo XIX.

La aparición del diablo en dicha prensa se debió entre otras cosas a la vinculación que de este personaje se hiciera con la Iglesia católica. Este uso del demonio se potenció en los momentos en que la separación de la Iglesia y el Estado se hizo realidad, haciéndose evidente esta cuestión en un estudio hemerográfico como el presente en el que se utilizan las herramientas epistemológicas de la historia y la antropología de las religiones.

Palabras clave: prensa protestante en México, hemerografía mexicana, historia del diablo, historia de las religiones, mitología comparada.

Abstract

The figure of the Devil as an artifact is a constant in the narratives of different Christian denominations, shared by both Catholics and Protestants, although it will undoubtedly be more present in the narratives of the latter, a theme that will be observed in the Mexican press of this denomination that appeared during the last years of the 19th century.

The appearance of the Devil in this press was due, among other things, to the connection that this character had with the Catholic Church. This use of the Devil was intensified at the time when the separation of Church and State became a reality, a fact that is evident in a hemerographic study such as this one, which utilizes the epistemological tools of the history and anthropology of religions.

Keywords: protestant press in Mexico, Mexican hemerography, history of the Devil, history of religions, comparative mythology.

El derecho canónico o espiritual se llama espiritual porque se debe al espíritu, si bien no al Espíritu Santo, sino al espíritu maligno.

MARTIN LUTERO (1988, p. 79)

Introducción: El diablo, un imaginario religioso de larga duración

La figura del demonio es muy importante en la cultura de Occidente, no solo en un sentido espiritual, sino también político y cultural, ya que este tipo de personaje artefacto (que tiene una función política bien delimitada) (Reding Blase, 2019, pp. 26-28), generado dentro del imaginario religioso, es parte del lenguaje de los mitos, por lo que es un elemento constitutivo de un corpus de relatos dadores de una identidad y una interpretación del mundo. Por esta razón, su función es la de constituir parte de una narración rectora mediante la cual una comunidad interpreta su realidad (Duch, 1998, pp. 27-29), característica que este tipo de personajes míticos han mantenido desde la prehistoria hasta nuestros días (Lenoir, 2018, pp. 19-33). La idea de que existe un personaje representativo del mal, que inspira, pero igualmente castiga el mal comportamiento del género humano, ha sido de importancia medular para los sistemas religiosos del catolicismo y el protestantismo, ya que ayuda a generar, de una manera más clara y sencilla, una brújula moral para toda la comunidad de creyentes.

Por todo lo anterior, la imagen del diablo y sus representaciones son una constante en el arte y la literatura de la cultura occidental. Su figura se construyó a través

de la reconversión de las características de los dioses paganos, precristianos, tanto de Europa como de América, en rasgos y atributos de Satanás y toda clase de demonios de menor rango (Muchembled, 2011, pp. 19-23). Por su naturaleza se vinculó tempranamente con las hechiceras y otros enemigos del cristianismo (o al menos de su vertiente más oficial) (Caro Baroja, 1968, pp. 85-108), figuras reconvertidas posteriormente en las brujas, durante la Modernidad temprana (Federici, 2023, pp. 261-288). Por su relevancia y por la manera en que ha servido para modificar el actuar de un sinnúmero de personas, el diablo ha sido una figura analizada en las ciencias sociales desde diversas perspectivas de estudio, como son la de la historia de las religiones en México (Ayala Calderón, 2010, pp. 18-30) o el materialismo histórico (Taussig, 2021, pp. 49-71).

Por supuesto, el uso de esta figura aterradoradora en el imaginario de la mitología del cristianismo se utilizó con fines políticos (Cohn, 2015, pp. 93-117), teniendo su momento cumbre durante el proceso de la Reforma luterana en el siglo XVI, en que la asociación de este personaje con el papa, de quien Lutero (2020) decía era “el adversario de Dios, el papa, quien se sienta en el lugar de Dios” (p. 111), se utilizó como parte de la propaganda germana antipapal que apareció en diversas publicaciones como los *Teufelsbücher*, literalmente: los libros del diablo, en los que se aseguraba que

este personaje tenía una fuerte y evidente conexión con la Santa Sede (Muchembled, 2011, p. 136). Por lo tanto, es una figura del imaginario muy presente en publicaciones católicas, pero que sin duda va a tener un lugar más predominante en las publicaciones protestantes, ya que como apuntamos antes, es un representante del mal muy recurrente en este imaginario desde los primeros opúsculos escritos por el fundador de esta confesión, ya que se asociaba al papa y a la Iglesia romana (Lutero, 1988, p. 79).

Trayendo esta cuestión a la prensa mexicana de los últimos veintiún años del porfiriato (1890-1911), nos damos cuenta de que, en aquella perteneciente a alguna de las distintas confesiones protestantes (principalmente evangélicos y metodistas), nos toparemos con diversas manifestaciones del diablo. Estas redacciones son de naturaleza variopinta, ya que no todas se circunscriben en la tradición de las notas periodísticas; algunas presentan narrativas literarias, como cuentos y otras formas de prosa. En algunas ocasiones vamos a notar que hay un discurso abiertamente crítico hacia la Iglesia católica, ya que al igual que hiciera Lutero en el siglo XVI, se va a vincular a esta institución con el diablo, el anticristo y otras figuras parecidas.

Ahora bien, ¿cómo se puede hacer un análisis competente sobre un tema tan extenso y prometedor? La respuesta es que solamente a través de la multidisciplinariedad —el trabajo en conjunto entre dos o más ciencias— se puede realizar. En nuestro caso, este trabajo se puede llevar a cabo desde el acercamiento entre las ciencias sociales y las humanidades. Lo anterior evidencia una cuestión: si se trabaja

solamente desde una postura epistemológica se va a poder entender un aspecto constitutivo de este fenómeno social, pero si se trabaja desde dos o más propuestas metodológicas se puede comprender de manera más compleja el mismo fenómeno social. De forma que un estudio en el que se compenetren las metodologías de la hermenéutica, la historia y la antropología de las religiones, va a permitir llegar a conclusiones distintas y complementarias de las que se han construido en el pasado para el estudio de figuras del imaginario como, en este caso, la del diablo y sus manifestaciones en la prensa periódica protestante.

De modo que en este ejercicio reflexivo nos vamos a proponer tres cosas:

1. Evidenciar que en la prensa protestante de los últimos años del porfiriato apareció de manera constante la figura del demonio.
2. Mostrar desde la Historia de las Religiones qué función tenía la manifestación de este personaje de la mitología del cristianismo en la prensa de estos años.
3. Exponer cómo dialogaba este tipo de narrativas con otras de la literatura de la época, inspirada en menor o mayor medida en las propuestas estéticas del romanticismo tardío y el gótico.

A partir de lo anterior vamos a demostrar la enorme riqueza histórica y estética que resguardan este tipo de notas periodísticas, que en un primer momento no parecieran despertar mayor interés entre críticos literarios, historiadores y otros científicos sociales.

La presencia del diablo en la prensa mexicana de la última etapa del periodo porfiriano

Entre los años 1855 y 1863 se promulgaron las Leyes de Reforma en México, mismas que permitieron la entrada de otros grupos religiosos a un país que tenía una longeva tradición, lo cual provocó una enorme cantidad de reacciones, que fueron muy diversas dentro de la sociedad católica mexicana, ya que algunos celebraron estas leyes que separaban definitivamente a la Iglesia del Estado; mientras que otros las condenaron por considerarlas una afrenta contra Dios (Fernández Eligio, 2018, p. 95).

Por esto no fue raro que la intolerancia religiosa hubiera estado tan arraigada en el país, ya que la religión católica se había vuelto parte medular de la identidad mexicana, por lo cual el rechazo a leyes generadas por políticos como Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada fue más que natural, ya que estos buscaron la pluralidad de cultos religiosos (Fernández Eligio, 2018, p. 95).

Los grupos protestantes fueron los primeros en beneficiarse de las libertades consagradas por las nuevas disposiciones legales, lo que les permitió actuar de manera pública y sin restricciones tras la derogación de las normativas que privilegiaban al catolicismo. En este contexto de mayor seguridad jurídica y apertura religiosa, a partir de la década de los años sesenta del siglo XIX se produjo la lle-

gada de diversas expresiones del protestantismo de inmigración, conformadas por creyentes procedentes del extranjero que se establecieron en la región, especialmente provenientes de Inglaterra, Alemania y, de manera predominante, de los Estados Unidos (Díaz Patiño, 2024, p. 15).

En este sentido, el plan de Benito Juárez y otros liberales había surtido efecto, ya que pensaban que la libertad de cultos en México podría incentivar la entrada de dinero, inversiones y tecnologías de personas de países ricos protestantes, los cuales podrían ayudar al desarrollo económico nacional (Fernández Eligio, 2018, p. 100). Esto a su vez ocasionó un clima de incertidumbre religiosa entre una parte de la población católica mexicana, que pensaba que esta apertura religiosa iba a provocar un castigo divino, situación que quedó registrada en abundantes diarios y hojas volantes de la época (Bañuelos Aquino, 2023, pp. 185-242).

En este contexto, y como una reacción en contra por parte de la feligresía protestante, el demonio comenzó a manifestarse en aparatos culturales, como la prensa, para mostrar el error en el que supuestamente vivía el pueblo católico. En estas publicaciones se representaba a este personaje del imaginario de distintas maneras, gra-

cias al poder del rumor y las tradiciones populares, ya que a través de los rumores y habladurías es que creencias y prácticas de un grupo de personas son malentendidas por otra parte de la sociedad (Stewart y

La idea de que existe un personaje representativo del mal, que inspira, pero igualmente castiga el mal comportamiento del género humano, ha sido de importancia medular para los sistemas religiosos del catolicismo y el protestantismo.

Strathern, 2008, pp. 11-32), razón por la que en ocasiones veremos a este popular personaje de la cultura como un representativo de la Iglesia católica y en otras como un personaje que castiga al género humano por sus actos de iniquidad. A continuación abordaremos estas representaciones del diablo en la prensa protestante mexicana.

El demonio como aliado de la Iglesia

El miedo al diablo y al anticristo es una constante en el discurso del sistema religioso del protestantismo. Ya tuvimos oportunidad de hablar de la manera en que el mismo Lutero veía a esta figura: real y cercana al papa.

Esto no deja de ser interesante, ya que, aunque el protestantismo mostraba una gran incredulidad hacia algunas cuestiones de la teología católica, por considerarlas poco racionales, sí que creía a pies juntillas en la existencia del diablo y sus secuaces: los demonios y las brujas (Schiff, 2023, pp. 309-337). Esto último es una creencia que heredaron los países protestantes y que explica en cierto modo el peculiar acercamiento que tiene esta comunidad, en países del norte global como Alemania, Noruega y Suecia, con este singular personaje del imaginario religioso, apreciable en su abundante cultura de masas como el cine de terror, la tradición de la literatura gótica y el *black metal*, todas ellas expresiones artísticas en las que el diablo tiene un papel central (Moynihan y Søderlind, 2003, pp. 1-2, 195-214).

Sin lugar a duda, la figura del demonio se ha utilizado con fines políticos, tanto por católicos como también por protestantes, a través de un mecanismo del miedo,

por el cual una clase dirigente maneja este peculiar sentimiento hacia un grupo de la población al que busca agraviar por lo general vinculándolo con Satanás y sus secuaces, como históricamente lo han sufrido grupos como los judíos, gitanos y brujas (Delumeau, 2019, pp. 295-350). En el caso mexicano vamos a ver a los dos grupos satanizarse entre sí, pero en nuestros ejemplos particulares de la prensa veremos la manera en que los protestantes lo hicieron en contra de los católicos.

En distintas redacciones de la prensa se aprecia cómo se utilizó la figura del diablo para reafirmar a la población protestante y a aquella que estuviera dispuesta a cambiar de confesión, que los católicos eran ídólatras, enemigos de Dios y de la doctrina de Jesucristo. Este discurso se va a apreciar de distintos modos en la narrativa de la prensa protestante, que, haciendo hincapié en distintos pasajes de la Biblia, en los que los profetas de Jehová enfrentaron a los sacerdotes de distintos dioses paganos, que en la tradición judeocristiana se asocian con el demonio, encontraba un símil entre la lucha que llevaron a cabo estos personajes bíblicos con la que en su presente inmediato estaban llevando ellos en contra de la Iglesia de Roma.

Un ejemplo particular lo encontramos el 15 de mayo de 1890, que apareció en las páginas de *El Faro*, titulada “Elías y los profetas de Baal” (Figura 1)³. Este artículo está acompañado de una hermosa imagen que es una escandalosa representación del enfrentamiento que sostuvo el profeta

3 Texto que se puede consultar íntegramente en su versión en línea en el repositorio digital de la HNDM: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c-9fea1a27e?pagina=558a35a07d1ed64f16ba-750d&palabras=eL-FARO>



Figura 1.
"Elías y los profetas de Baal". *El Faro*,
15 de mayo de 1890, p. 1.
Fuente: Hemeroteca Nacional Digital
de México (HNDM) (1890).

Elías contra de los sacerdotes de Baal, un terrorífico dios cananeo al que se le hacían sangrientos sacrificios humanos.

Según el libro de Reyes, en el Antiguo Testamento, Elías, profeta de Jehová, desafió a los sacerdotes de Baal a que convinieran a su dios de encender el fuego de la ofrenda que sus adeptos le habían ofrecido, prodigio que ciertamente no se cumplió. A la par, Elías le pidió a su dios que le ayudara a encender su ofrenda, por lo que acto seguido bajó del cielo una lengua de fuego que encendió la ofrenda, demostrando a los asistentes que era un dios verdadero y que sí tenía injerencia en la vida humana (Reyes 18:20-40).

Los estudiosos del Antiguo Testamento proponen que la aparición de este dios en las Sagradas Escrituras tiene que ver con la representación del poder militar y político de los cananeos y fenicios, así como la iniquidad, el incesto y la idolatría, siendo esta última una manifestación del actuar del demonio en la historia humana (Sicre, 1979, pp. 16-19).

La imagen, que es una narrativa por sí misma, es una ilustración al estilo de las realizadas por Gustave Doré, donde se aprecia en el registro superior medio la llama sagrada cayendo del cielo al altar con la ofrenda de Isaías, ante los ojos de los aterrados y consternados profetas y seguidores del dios Baal, en una obvia representación del poder de Dios en el plano humano.

Esta narrativa no es azarosa, se eligió de entre los numerosos ejemplos que ofrecen los textos veterotestamentarios, por causa de los conflictos entre católicos y protestantes que se estaban dando en el suelo mexicano, en el contexto inmediato de los editores de esta publicación. La Iglesia ca-

tólica era considerada por estos últimos como una institución idólatra, por la manera en que algunos protestantes valoraban la *dulía*, es decir, la veneración a los santos o la aceptación de la figura del papa como vicario de Cristo.

En *El Abogado Cristiano* también vamos a encontrar esta recurrencia, como se ve en su redacción del 13 de noviembre de 1902, titulada: “La época de los jueces” (Figura 2)⁴, en la que una vez más se condena la idolatría, porque se consideraba una práctica abominable registrada en el Antiguo Testamento y que obviamente observaban como aún viva en el México contemporáneo.

En este texto se hace alusión a un pasaje de la literatura veterotestamentaria (*Jueces* 2:7-19), en el que se describen los hechos del profeta Josué, personaje que conformó una congregación que observaba celosamente la ley de Jehová manteniéndose alejado de la influencia de las religiones paganas que eran tan comunes en Egipto y el Medio Oriente. Igualmente, en el texto se revela que tras morir el profeta no fueron pocos los judíos que acogieron estas propuestas de fe, una actitud que Dios no vio con buenos ojos.

El relato desde el inicio menciona que es un proceso reflexivo sobre la necesidad de que la Iglesia de Dios se mantenga unida y ajena a influencias externas, en este caso, y como no podía ser diferente en este contexto, es evidente que la influencia que los protestantes veían como negativa y digna de ser expulsada era la católica. En el ejem-

4 Texto que se puede consultar íntegramente en su versión en línea en el repositorio digital de la HNDM: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?pagina=558a335b7d1ed64f169443a6>

plo bíblico estas creencias malignas están representadas con la idolatría a dioses como Baal y Astarot, ambos mencionados con recelo en el Antiguo Testamento y que ya han sido reseñadas en nuestro estudio.

Interesantes son los dos iconotextos que acompañan a esta serie de reflexiones: por un lado, uno es una gruta, realizada a través de las convenciones de la época; se sabe que esta gruta es en la que se depositó el cuerpo de Josué, según el pasaje bíblico referido en esta redacción, ilustración que sirve para darle al lector una idea más clara de cómo era esta clase de enterramientos. El otro iconotexto es una escultura de la diosa Astarot (también conocida como Astarté), una divinidad de la tierra y la fertilidad (Campbell, 2015, p. 69), vinculada con el demonio y las fuerzas del mal tardíamente por los cristianos (Sicre, 1979, pp. 17-42).

Por supuesto, en estas publicaciones también se mencionaba la idolatría que los editores creían ver en su presente inmediato, no solo a través de estos ejemplos bíblicos, como se hace evidente en la edición del 1 de junio de 1908 de *El Faro*, en su artículo: “Ídolo horrible” (Figura 3)⁵. Este es un texto interesante por muchas cuestiones, la primera es que en él se actualiza este tema recurrente de la Biblia, haciéndolo parte de la cotidianidad mexicana.

Bajo este inquietante título se presentó el texto en la página principal de este número. A diferencia de los dos ejemplos previamente mencionados, en los que la noción de idolatría se vinculaba con Baal

u otras deidades relegadas al pasado, en esta ocasión se alude a un santo popular venerado en Real del Monte, Hidalgo. El fervor devocional que la población de la región manifestaba hacia esta imagen fue lo que generó alarma en los redactores del periódico, particularmente en E. N. Granados, autor del escrito.

Esto de ningún modo significa que los católicos sean deliberadamente practicantes de la idolatría. Según la teología del cristianismo católico, los tipos de adoración a Dios y las figuras santas se da de la siguiente manera: *latría* cuando es adoración a Dios; *dulía*, cuando se está mostrando respeto y veneración a los santos y los ángeles; e *hiperdulía* cuando se trata de la veneración de la Virgen María o alguna de sus numerosas advocaciones (Hani, 1997, p. 32).

Este tema siempre ha sido controversial en los enfrentamientos entre católicos y protestantes, más cuando los primeros han reconocido que la idolatría es una manifestación de la acción del demonio en la historia humana desde los tiempos de fray Bernardino de Sahagún (Sahagún, 1990, p. XVII). La cuestión está en que los teólogos protestantes ven en la *dulía* y la *hiperdulía* una forma velada de idolatría.

En el texto se condena enérgicamente a esta suerte de ídolo que a la par de que está manufacturado de una manera tosca y “grosera”, aparece vestido como un trabajador de las minas, parado sobre una base de plata en bruto, sin separar de la roca. Una serie de símbolos que para el redactor son representativos de su naturaleza pagana. El iconotexto es una reproducción de este “ídolo” en el que se buscan reafirmar sus aspectos característicos más terroríficos. El reclamo es intenso hacia el pueblo católico:

5 Texto que se puede consultar íntegramente en su versión en línea en el repositorio digital de la HNDM: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a27e?pagina=558a35b87d1ed64f16bc18ba>

¡Y pensar que no es la única imagen horrorosa que se venera en nuestro país, ni son los pobres cultos trabajadores de las minas los únicos, sino también las personas más notables por su talento, su dinero y su posesión social, los que a millares se postran delante de esculturas u pinturas inanimadas que ni ven, ni oyen, ni entienden, ni pueden servirles de algo en las horas adversas de la vida o en los últimos momentos de la muerte! Al pensar en esto, el corazón cristiano se estremece de vergüenza y se duele al mismo tiempo, formando la resolución de extender con más celo y entusiasmo la doctrina bendita de Cristo, que nos enseña a adorar a Dios “en espíritu y verdad”, y nos acerca al Autor Supremo, infinito de todas las cosas, fuente misericordiosa “de toda dádiva y de todo don perfecto”, despertando en nosotros los sentimientos más puros de gratitud hacia nuestro buen Padre Celestial que nos sacó de las tinieblas pavorosas de la idolatría católica, para revelarnos la luz de su presencia y las riquezas de sus perfecciones y su amor. (HNDM, 1908, p. 81)

En el fondo todos estos ataques, en donde se condenaba la presencia del demonio en la Iglesia, justificada en las supuestas prácticas de idolatría llevadas a cabo por su feligresía, tenían que ver con la defensa de las leyes de Reforma, ya que los protestantes no estaban de acuerdo con la

manera en que la Iglesia católica buscaba mantener su poder e influencia en el ámbito temporal. Esta cuestión se ve en textos como el titulado “El cojo sanado”, que apareció en *El Abogado Cristiano*, el 16 de enero de 1902 (Figura 4)⁶.

El consenso sobre los bienes temporales que podía o no tener la Iglesia es un tema que marcó siempre una diferencia ineludible entre la teología del catolicismo y el protestantismo. En este relato se está haciendo una actualización de diversos contenidos sapienciales de la Biblia; en un primer momento el tema principal es la cuestión de la oración como acto propicio en el que el ser humano se eleva a Dios, siempre a través de este ritual.

En un segundo momento, el tema de la redacción se desliza hacia la cuestión de la renuncia voluntaria de los bienes materiales, desde una interpretación de los hechos y acciones de San Pedro. Esta es una reflexión que en un doble sentido buscaba mostrar que el que consideraban “supuesto” fundador de la Iglesia católica no era partidario de la acumulación de bienes materiales; por otro lado, existe una crítica hacia dicho sistema religioso ya que se considera que no debería amasar riquezas mundanas, así como tampoco lo hacían los padres fundadores del cristianismo. Esta conclusión claramente tenía que ver con algunos aspectos que los liberales criticaban de la Iglesia católica.

Finalmente, y siguiendo con el tema que da nombre a esta redacción, se cuenta que Pedro fue capaz de curar a un hombre que

⁶ Texto que se puede consultar íntegramente en su versión en línea en el repositorio digital de la HNDM: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?pagina=558a33587d1ed64f16940cd7>

no podía caminar, que era cojo, por intermediación de Jesús. Se resalta que lejos de ufanarse por haber logrado esta proeza, ciertamente imposible para cualquier humano común y corriente, fue lo suficientemente humilde para aceptar que lo logró solo gracias al poder de Dios. Igualmente, se aprecia que esta reflexión gira en contra del discurso de la Iglesia católica que decía representar a Dios en la Tierra.

Otro texto igualmente esclarecedor sobre esta característica que los protestantes condenaban de la Iglesia romana se aprecia en la publicación del *El Abogado Cristiano*, fechada el 23 de junio de 1910, titulada “Los verdaderos amigos y los verdaderos enemigos de México” (Figura 5)⁷. En esta redacción igualmente se observan los temas que ya hemos identificado: la vinculación de la Iglesia con el demonio y la crítica hacia la pretensión de los líderes de esta institución de seguir manteniendo ciertos poderes en el ámbito terrenal.

Este tema ya se discutía en opúsculos mexicanos de origen protestante como el folleto de 1874 titulado “¿Es la Iglesia romana la Iglesia del anticristo o no?” (Díaz Patiño, 2024, p. 179). La idea es clara: la Iglesia católica es perniciosa para la comunidad mexicana, tanto en un sentido material como también espiritual. En esta nota se dan abundantes detalles del enfrentamiento político entre el Dr. Butler, protestante crítico de la Iglesia de Roma, y los editores de los diarios *El Tiempo* y *El País*, ya que las redacciones de estos escribieron en contra del discurso que dicho hombre de letras pronunció en Washington, capital de

7 Texto que se puede consultar íntegramente en su versión en línea en el repositorio digital de la HNDM: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?pagina=558a337b7d1ed64f16962eab>

los Estados Unidos, ya que atentaba contra la imagen e intereses de la Iglesia católica en México.

La redacción ataca de manera directa a diversas publicaciones que se pronunciaban en contra del protestantismo y las leyes de Reforma en México. Entre otras cosas se expone que las doctrinas católicas eran, cuando menos, consideradas equivocadas a ojos de los protestantes:

Nosotros vamos un poco más tarde a decir algunas verdades de la Biblia en México, del culto a la Virgen y de las supersticiones e ignorancias de las masas católicas y entonces veremos cómo el diario de María Santísima no dice nada, pues entonces, lo mismo que otras muchas veces en que nosotros le hemos zurrado por alguna cosa, pondrá en práctica el proverbio de que en boca cerrada no entra mosca. (El Abogado Cristiano, 1910, p. 387)

Este tipo de reflexiones eran comunes entre los pensadores protestantes del siglo XIX, como se ve en la obra de Wilhelm Dilthey, *Satanás en la poesía cristiana*, donde ya exponía que el motivo literario del diablo dentro de la Iglesia católica, se observa en obras germanas de la Modernidad temprana como *Frau Jutta*, o los *Teufelsbücher* de los papas Teófilo y Cipriano, de los que se decía le habían vendido su alma al diablo (Dilthey, 2022, pp. 28-33).

El tema era recurrente en la prensa, tanto católica como protestante, ya que había aún una enorme efervescencia en contra de las leyes de Reforma y la apertura del país hacia otras propuestas religiosas, ya que por sus características había generado

mucha indignación y rechazo de parte del pueblo católico, una actitud que liberales y protestantes veían como una suerte de afrenta en contra de la modernización del país, una cuestión que interpretaban como peligrosa para la nación.

En suma, estos son solo algunos ejemplos en los que los temas de la política y los imaginarios religiosos, en torno a la figura del demonio, se vincularon como una estrategia de construcción del enemigo, tanto en un sentido material como también en uno espiritual. Cuestión interesante es la de la recuperación de esta figura del imaginario que es medular dentro de la teodicea protestante.

El diablo como representación de la iniquidad

La aparición del demonio y otras figuras aterradoras de la tradición oral y la mitología, tanto del cristianismo como de otros sistemas religiosos predecesores, fue una constante en la literatura fantástica del siglo XIX e inicios del XX. Escritores de renombre en el ámbito del romanticismo decadente como E. T. A. Hoffmann (1776-1822) y Edgar Allan Poe (1809-1849), utilizaron en su propia narrativa los temas y motivos explotados en folletines y hojas volantes, replicándose esta tendencia en varias regiones de Europa, existiendo por ende publicaciones como la *Blackwood's Edimburgh Magazine*, siendo este tipo de publicaciones la inspiración de autores de cine de terror, ahora considerado de culto, como el desarrollado por el cineasta estadounidense Robert Corman (Cueto, 2009, pp. 90-91).

Se mencionan estas cuestiones porque vamos a encontrarnos algunos impresos,

distintos en su tipo de narrativa, ya que hay tanto ensayos como expresiones de creación literaria, que van a estar íntimamente relacionados con esta propuesta estética que encontró un fuerte nicho en países de tradición protestante como Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos.

A pesar de los intentos de censura, esta literatura tuvo presencia en México. Ya en 1869 se tiene noticia de una primera traducción del poema de Edgar Allan Poe, *El cuervo*, en el diario *El Renacimiento* (Hernández Roura, 2020, p. 44).

La influencia de la obra del bostoniano inspiró a autores mexicanos como Roa Bárcenas (p. 144). E. T. A. Hoffmann fue otro autor que poco a poco también comenzaba a leerse en el país; su literatura era sombría, ya que sabía darles forma a las tinieblas a través de su pluma, razón por la que fue constantemente censurado y representado como una persona perseguida por toda clase de delirios, por lo que aparecieron artículos sobre él en diarios como *El Imparcial*, que en su edición del 25 de octubre de 1899, le expuso como un personaje que sufría de brotes psicóticos (Hernández Roura, 2022, p. 14).

La representación de las culpas y los remordimientos con la forma de animales o seres espectrales, como en la mitología y la tradición oral celta, ciertamente fue una constante en la obra de estos autores que de una u otra forma honraban a sus antepasados incluyendo estos motivos en su obra. Estos temas lograron ser introducidos al país a través de su peculiar literatura (Hernández Roura, 2020, pp. 144-145).

Un interesante ejemplo de este uso de la narrativa literaria del romanticismo tardío anglosajón lo apreciamos en la redacción titulada “El perro negro”, que apareció en

El Evangelista Mexicano, el día 1 de julio de 1893 (Figura 6)⁸.

Como ya adelantábamos al inicio de este ensayo, las manifestaciones del demonio son muy variadas. Una muy reconocida en el folclor europeo, que después fue introducida al suelo americano, es la del perro negro, mismo que a veces podía representarse como un can monstruoso, o en otras como una entidad fantasmal (Briggs, 2019, pp. 139-146). En el caso de este relato, que vale la pena mencionar está en el área de “Pláticas con los niños”, dentro de esta publicación periódica, se hace eco de esta antigua tradición.

Como tal, el texto fue escrito por Antonio de Trueba, y en él se narra la historia de Miguel, personaje que una noche al atravesar un puente sufrió el acoso de un perro negro cuyos ojos brillaban como llamas; este personaje le hacía sufrir un enorme y profundo terror sobrenatural. El perro se le aparecía de día y de noche, trastornando la imaginación de Miguel, quien una noche lo mató partiéndolo a la mitad. Grande sería su sorpresa, y terror, al ver que a pesar de eso el animal fabuloso siguió manifestándosele tras el ocaso. Los amigos de Miguel le previnieron: “Ese perrillo, le dijeron sus compañeros, debe ser el diablo que toma la forma de perro para despertarte. Si se te vuelve a aparecer hazle la cruz y verás cómo desaparece”. Finalmente, el protagonista descubre que esta manifestación demoníaca no era otra cosa que una materialización del remordimiento y el sentimiento de culpa que lo perseguían por sus malas acciones pasadas.

8 Texto que se puede consultar íntegramente en su versión en línea en el repositorio digital de la HNDM: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a-26f?pagina=558a330a7d1ed64f168f0db8>

Esta narración es parte de un relato más grande, es una suerte de texto inserto a la manera de las narraciones de la Modernidad temprana, como en *Don Quijote de la Mancha* (Padilla, 2005, pp. 283-284), donde a lo largo de la novela hay varias subnarraciones que se anexan a la trama principal. El impreso está acompañado de un iconotexto; en este caso, un grabado de un perro que no luce para nada amenazador ni preternatural como el que se menciona en el cuento. Aparece colocado en el registro medio del texto y se puede pensar que esta colocación tiene que ver con un intento de llamar la atención de los potenciales lectores.

Sin embargo, la obra con la que va a guardar mayor similitud este peculiar relato es con *El Cuervo*, el poema de Edgar Allan Poe, donde esta siniestra ave negra aparece todas las noches para atosigar al protagonista, como una manifestación de todos los miedos e inseguridades de este. Un tema espeluznante y que igualmente se ha abordado en la cultura de masas como en la serie estadounidense *Breaking Bad* (2008-2013), que, en su episodio titulado “The fly”, se ve este sentimiento de remordimiento con la forma de una mosca que a pesar de haber sido asesinada sigue apareciéndose al protagonista.

Estas manifestaciones del diablo van a ser recurrentes en publicaciones protestantes, porque se pensaba que este personaje no solo habitaba en las creencias populares, sino que era un ser con acción en la historia humana. Por esta razón se va a manifestar en diversos formatos escritos, en estas narraciones en prosa y en notas ensayísticas en las que se va a justificar su veracidad fáctica. Un ejemplo de lo anterior lo apreciamos en la redacción titulada

“Los ángeles”, que apareció el 1 de mayo de 1906 en las páginas de *El Evangelista Mexicano* (Figura 7)⁹.

Esta reflexión sobre el tema de la angelología apareció en el área juvenil de esta página del diario, por lo que está dirigida igualmente a los niños. Se da una explicación del término ángel, que como bien se sabe viene del griego ἄγγελος: *angelos*, y significa, literalmente, “mensajero”.

Se les dice a los niños que los ángeles son en su mayoría buenos y que pertenecen a una jerarquía celestial. Sin embargo, también se les previene de que existen algunos que torcieron su voluntad hacia el mal y que por lo tanto son dañinos para la humanidad.

Ahora bien, una cuestión importante es que en un segundo momento el texto describe que el diablo existe y que era en sus orígenes un ángel igual en dignidad a todos aquellos que se encuentran en el cielo y que honran y cantan a Dios. Se le menciona como líder de los ejércitos infernales al mismo tiempo que se comienza a dar el nombre de algunos de sus principales lugartenientes como Belcebú, quien es su segundo al mando de acuerdo con la tradición protestante vertida en libros como el poema épico *El paraíso perdido*, del poeta inglés John Milton (1608-1674).

La razón de hablar de estos personajes es para prevenir a la juventud de su existencia y de su actuar, ya que se pensaba que estos seres ultraterrenos eran peligrosos y podían arrojar a las personas al infierno:

9 Texto que se puede consultar íntegramente en su versión en línea en el repositorio digital de la HNDM: <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a-26f?pagina=558a33137d1ed64f168fc094>

¡Qué buenos son y qué cosas tan buenas hacen los ángeles! Así deben ser los niños. Mas como muchas veces no son, he aquí por qué se les llama diablos.

¿Y qué es el Diablo? Es así llamado el jefe de los ángeles rebeldes. Se le llama también Satanás, Demonio, Gran Dragón, Serpiente Infernal, Belcebú. En una época desconocida, Dios creó millones de ángeles con la libertad de ser sus servidores o rebelarse contra él. Uno de ellos elevado en dignidad y muy poderoso, tomó el segundo partido. Se rebeló contra su Creador, arrastró consigo a muchos otros, que prefirieron servirle a él más que servir a Dios. Y se trabó esa gran lucha entre Miguel y sus compañeros y Luzbel y los suyos.

“¿Quién como yo?” dijo Luzbel. “¿Quién como Dios? Exclamó Miguel. Y desde luego puede calcularse de quién sería el triunfo. Y los rebeldes fueron lanzados al Infierno, adonde irán a padecer con ellos todos los hombres y niños que sean malos como él.

El Demonio desde entonces no deja de hacer la guerra a Dios, inspira a los hombres a desobedecer a Dios: al mismo Jesucristo tentó, pero salió

vencido. San Pedro dice que el Demonio nos rodea como un león furioso buscando a quién devorar. Pero lo más triste del caso es que los hombres se dejan engañar, y le siguen, y por último irán a parar a donde él está, al Infierno. (El Evangelista Mexicano, 1906, p. 79)

Al igual que en otros textos analizados, en este artículo se evidencia un ejercicio de anamnesis por parte de los redactores del diario, en el que se hace explícita su militancia religiosa. Si bien los protestantes y evangélicos solían presentarse como defensores de la razón, en el fondo también se apoyaban en una serie de relatos de carácter mítico que resultaban difícilmente conciliables con el pensamiento positivista. En este sentido, al igual que Martín Lutero, a quien reconocían como su referente fundacional, sostenían una creencia firme en la figura del diablo, asumiendo su existencia en un sentido literal y operativo dentro de su cosmovisión religiosa (Muchembled, 2011, pp. 134-135).

Conclusiones

Un estudio como el presente hace evidente la forma en que este tipo de impresos son un documento idóneo para el estudio de la historia de las religiones, ya que muestran una faceta del pensamiento religioso que no quedó registrado en algunas de sus fuentes más convencionales, por lo que saca a esta matriz disciplinaria de sus registros más comunes, como los libros sagrados, las sumas teológicas o los documentos generados por instituciones religiosas, como la Inquisición, en el caso católico. Por lo tanto, el estudio realizado a figuras

del imaginario religioso, generado desde propuestas multi e interdisciplinarias, debe de buscar diversificar sus fuentes, como bien apuntaba el historiador de las religiones Edwin Oliver James:

Si bien es cierto que el estudioso de historia de las religiones debe concentrar su atención en los documentos escritos donde y cuando éstos existan, es evidente que no puede ignorar la tradición oral en la que tan profundamente están enraizados los desarrollos posteriores. (James, 1984, p. 244)

Esto se potencia en algunas figuras del imaginario como la del diablo, ya que se construyó a través de la conjunción de la tradición bíblica y la cultura popular de toda Europa (Dilthey, 2022, p. 33); sin embargo, es una premisa epistemológica también aplicable a otros personajes como la Virgen, los santos o incluso la figura de Jesucristo.

Por otro lado, observamos el proceso de anamnesis o actualización constante de estas figuras del imaginario cristiano al hacerlas parte de la conversación política de un momento histórico determinado. Un proceso que se puede visualizar en distintos momentos de la historia pero que en nuestro caso determinado tiene que ver con la entrada de otras propuestas religiosas al país, la lucha entre los credos católico y protestante, y la delimitación del poder temporal de la Iglesia por causa de las leyes de Reforma.

Como siempre queda la reflexión de que este tipo de estudios sobre el pensamiento religioso van hacia atrás y hacia adelante, ya que nos permiten ver de forma panorá-

mica las distintas narrativas mitológicas que ejercieron su influencia en el fenómeno social que estamos estudiando, y, al mismo tiempo, nos enseñan la forma en que las

comunidades siguen y seguirán de una u otra manera haciendo uso de estos discursos para dar sentido a su realidad.

Referencias

- Ayala Calderón, J. (2010). *El diablo en la Nueva España*. Universidad de Guanajuato.
- Bañuelos Aquino, V. M. (2023). *Los impresos populares en el fin de los tiempos: Escatología milenarista y sociedad en la literatura de cordel mexicana (1894-1910)*. Universidad de Guadalajara.
- Briggs, K. (2019). *Cuentos populares británicos*. Siruela.
- Campbell, J. (2015). *Diosas*. Atalanta.
- Caro Baroja, J. (1968). *Las brujas y su mundo*. Alianza.
- Cohn, N. (2015). *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*. Pepitas de Calabaza.
- Cueto, R. (2009). Corman y Poe (o manual práctico de adaptación literaria). En A. J. Navarro (ed.), *Las sombras del horror: Edgar Allan Poe en el cine* (pp. 87-139). Valdemar.
- Delumeau, J. (2019). *El miedo en Occidente*. Taurus.
- Díaz Patiño, G. (2024). *Circulación y lectura de impresos evangélicos y protestantes en el México del siglo XIX*. CEID.
- Dilthey, W. (2022). *Satanás en la poesía cristiana*. Vola.
- Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Herder.
- Federici, S. (2023). *Calibán y la bruja*. Traficantes de Sueños.
- Fernández Eligio, I. E. (2018). Relaciones entre católicos y protestantes mediante la prensa en el Estado de México en la década de 1890. *Metáforas al aire*, (0), 95-105.
- Hani, J. (1997). *La Virgen negra y el misterio de María*. José Olañeta.
- Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) (15 de mayo de 1890). Elías y los profetas de Baal. *El Faro*, edición n.º 10, p. 1. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a27e?pagina=558a35a07d1ed64f16ba750d&palabras=eL-FARO>
- Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) (1 de julio de 1893). El perro negro. *El Evangelista Mexicano*, edición n.º 13, p. 103. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a26f?pagina=558a330a7d1ed64f168f0db8>
- Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) (19 de mayo de 1896). Los verdaderos amigos y los verdaderos enemigos de México. *El Abogado Cristiano*, edición n.º 25, p. 387. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?pagina=558a337b7d1ed64f16962eab>
- Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) (16 de enero de 1902). El cojo sanado. *El Abogado Cristiano*, edición n.º 3, p. 26. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?pagina=558a33587d1ed64f16940cd7>
- Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) (13 de noviembre de 1902). La época de los jueces. *El Abogado Cristiano*, edición n.º 46, p. 371. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?pagina=558a335b7d1ed64f169443a6>
- Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) (1 de mayo de 1906). Los ángeles. *El Evangelista Mexicano*, edición n.º 3, p. 79. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?pagina=558a335b7d1ed64f169443a6>

[sualizar/558075be7d1e63c9fea1a26f?pagina=558a33137d1ed64f168fc094](https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a26f?pagina=558a33137d1ed64f168fc094)

Hemeroteca Nacional Digital de México (HNDM) (1 de junio de 1908). Ídolo horrible. *El Faro*, edición n.º 11, p. 81. <https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a27e?pagina=558a35b87d1ed64f16bc18ba>

Hernández Roura, S. (2020). *Edgar Allan Poe y la literatura fantástica mexicana (1859-1922)*. FONCA.

Hernández Roura, S. (2022). *E. T. A. Hoffman en México (1840-1922)*. Universidad Nacional Autónoma de México.

James, E. O. (1984). *Historia de las religiones*. Alianza.

Lenoir, F. (2018). *Breve tratado de historia de las religiones*. Herder.

Lutero, M. (1988). *Escritos reformistas de 1520*. Secretaría de Educación Pública.

Lutero, M. (2020). *La esclavitud de la voluntad*. Broadman & Holman.

Milton, J. (2014). *El paraíso perdido*. Cátedra.

Moynihan, M. y Søderlind, D. (2003). *Lords of chaos: The bloody rise of the satanic metal underground*. Feral House.

Muchembled, R. (2011). *Historia del diablo: Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica.

Padilla, I. (2005). *El diablo y Cervantes*. Fondo de Cultura Económica.

Reding Blase, S. (2019). *La mirada caníbal: Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)*. Universidad Nacional Autónoma de México.

de Sahagún, B. (1990). *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*. Lince Editores.

Schiff, S. (2023). *Las brujas: Sospecha, traición e histeria en Salem, 1692*. Fondo de Cultura Económica.

Sicre, J. L. (1979). *Los dioses olvidados: Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Ediciones Cristiandad.

Stewart, P. J. y Strathern, A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Akal.

Taussig, M. T. (2021). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Traficantes de Sueños.



La Comunidad Teológica de México y sus vínculos latinoamericanos a través de los impresos periódicos evangélicos

La Comunidad Teológica de México and its Latin American links through printed evangelical periodicals



Carlos Enrique Torres Monroy

Licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro en Historia por la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de investigación se centran en el fenómeno religioso contemporáneo (siglos XIX-XXI), los movimientos sociales y la enseñanza de la Historia. Correo electrónico: carlos.torres@enah.edu.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1467-8042>

Erick Alejandro Juárez Mondragón

Licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, institución en la que actualmente desarrolla su actividad académica. Su formación se enmarca en el estudio de las ciencias históricas y antropológicas desde una perspectiva interdisciplinaria. Correo electrónico: erick.juarez@enah.edu.mx

Resumen

El presente artículo apunta al estudio de los seminarios teológicos evangélicos como centros de recopilación y circulación de impresos periódicos. A partir de un corpus documental almacenado en la Comunidad Teológica de México se ofrece un esbozo de la evolución de las prácticas editoriales y la cultura impresa evangélica latinoamericana, que abarcan desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XXI. Si bien, la mayoría de estas publicaciones se dirigen a un público local, su circulación hacia diversos seminarios refiere a redes transnacionales que ayudaron a cohesionar a la diversidad de agrupaciones evangélicas latinoamericanas. El estudio de estos vínculos, por tanto, permite entender a los seminarios como actores posicionados desde una determinada postura que incide en las maneras en que sus estudiantes serán formados. Para el caso de la Comunidad Teológica de México, esta formación estuvo inmersa de reflexiones sobre el papel de los cristianos ante el contexto social y político que atravesó América Latina durante el transcurso y posterior fin de la llamada Guerra Fría.

Palabras clave: seminarios teológicos, cultura impresa, publicaciones periódicas, evangélicos en América Latina, Comunidad Teológica de México.

Abstract

The present article aims to the study about evangelical and theological seminaries which serves as compilation and circulation of periodicals centers. Based on a documentary corpus that have been stored in Comunidad Teológica de México, the purpose is offering an outline focuses on editorial practices and the broader context of evangelical print culture in Latin America, spanning from the late 19th century, to the early 21st century. While the majority of this publications were designed to a local public, their dissemination to several seminars is related to transnational advocacy networks who helped to join the diverse groups of Latin American evangelicals. Therefore, the researches into these linkages, acknowledging seminars like actors involves from a certain position that incide to different ways in which their students will be trained. In the matter of Theological Community of Mexico, this training was immersed in reflections of the role of Christians in a social and political process that Latin America experienced during the course and aftermath of the Cold War.

Keywords: theological seminars, print culture, periodicals, evangelicals in Latin America, Comunidad Teológica de México.

Introducción

Dentro de los estudios sobre el mundo evangélico en América Latina, el seminario teológico constituye un objeto de estudio importante. A partir de ellos se puede observar la formación intelectual de quienes se preparan para ser ministros o integrarse en el cuerpo de laicos de las distintas denominaciones. Los seminarios han sido los únicos lugares de formación educativa superior para un sinnúmero de creyentes, aunque también puede ser un complemento para quienes ya tienen formación profesional y quieren acrecentar sus conocimientos bíblicos o teológicos más allá del que reciben en su preparación doctrinal. Mediante los seminarios, así mismo, se pueden ver las posturas doctrinales o incluso políticas con las que se busca guiar a los estudiantes.

Desde la disciplina histórica, el estudio de los seminarios evangélicos atraviesa la historia del conocimiento, enfoque que ha sido trabajado por Peter Burke sobre la base de la distinción y comparación entre información y conocimiento, definido desde lo que se “clasifica, critica, verifica, mide, compara y sistematiza” (Burke, 2017b, p. 22). Por consiguiente, se entiende que el conocimiento producido en estos espacios de formación religiosa es dinámico y evoluciona de acuerdo con las condiciones sociales en el transcurso del tiempo. Estos cambios operan a través de actores y espacios que hacen posible la profesionalización de conocimientos. Así, Burke consideraría a los seminarios teológicos como “entidades que elaboran las reglas imperantes para el ingreso a determinada ocupación” (p. 57). Con estas normas la profesionalización se materializa en grados que certifican la especialización: bachiller, licenciado, maestro y doctor en Teología.

Pensar en una historia social del conocimiento teológico evangélico implica considerar la manera en que las instituciones religiosas se ocuparon de la preparación de sus ministros y predicadores, en quienes podían recibir esa instrucción y qué se les enseñaba. De igual forma, se debe prestar atención a los espacios físicos, los propios seminarios como lugares de generación de conocimiento. Para Burke (2017a) este aspecto es de tal relevancia que hace uso del término “geografía del conocimiento” (p. 80). Bajo su perspectiva, un seminario teológico se ubicaría como una sede en un micronivel que compartiría con una universidad, una biblioteca, una librería, un club literario, entre otros. En tanto que un macronivel se compone de ciudades clave cuya actividad intelectual hizo que se generaran sociabilidades que contribuyeron “en la distribución e incluso en la producción de conocimiento” (p. 81).

Para América Latina es difícil pensar en una geografía del conocimiento evangélico en una escala macro. En primer lugar, el carácter minoritario de estas comunidades en la región, sumado a su diversidad, hace que las sedes-seminario no estén del todo articuladas. No obstante, sí se puede hablar de sedes de conocimiento teológico evangélico que, bajo sus distintos intereses, conformaron un entramado que coadyuvó a incrementar, de modo paulatino, la demografía protestante. Para ejemplificar se tomará el caso de México, país en el que en 1962 se habían contabilizado 65 seminarios de diversas denominaciones. Este dato lo obtuvo el sacerdote jesuita Pedro Rivera (1962), quien realizó un estudio sobre la presencia protestante en suelo mexicano, en población, templos, colegios, agrupaciones laicas y, desde luego, en centros de formación para ministros. En sus investi-

gaciones también destacó que esta nación ocupaba el primer lugar latinoamericano en este rubro, siendo Brasil el segundo con 39 (p. 73).

Otro sacerdote jesuita que rastreó seminarios evangélicos en América Latina fue Prudencio Damboriena (1962), quien enumeró veintiocho de los que consideró los más representativos, de los cuales diez eran de Brasil, seis de México y cuatro de Argentina. Si bien realizó un listado mayor por país, lo de destacar es que varios de estos seminarios provenían de organismos misioneros anglosajones, en especial estadounidenses. Esta información la obtuvo de una compilación publicada en Nueva York sobre lugares de enseñanza teológica en América Latina, África y Asia. A partir de esta información se puede decir, bajo las premisas de Peter Burke (2017a), que América Latina fue un espacio periférico de conocimiento teológico evangélico, que en determinado periodo estuvo subordinado por lugares centrales, como Nueva York, donde la generación de conocimiento incluía “la recopilación, la comprobación, la edición, la traducción, el comentario, la crítica, la síntesis” (p. 103).

De la poca producción histórica sobre este tema, el artículo de Oswaldo Ramírez González (2017) menciona la vinculación entre los institutos educativos metodistas, en los que se ofrecía enseñanza primaria al público en general, y los seminarios, donde se formarían tanto docentes como ministros, tal como fue el caso del Seminario Metodista de Puebla, México, a principios del siglo XX. De manera bastante implícita, en el libro de Carlos Mondragón (2005) aparecen seminarios como parte de una red de circulación intelectual evangélica latinoamericana en el siglo XX. En específico refiere al intelectual mexicano Alberto Rembao,

quien fue director de la revista *La Nueva Democracia*, una publicación que circuló en América Latina y autor de libros como *Leciones de filosofía de la religión*, publicado en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba.

De un modo explícito, Juan Carlos Gaona (2023) establece una relación entre intelectuales evangélicos, su producción editorial y su formación en seminarios teológicos. Entre los centros mencionados se encuentran el Seminario Teológico Presbiteriano, de México; el Seminario Bíblico Latinoamericano, de Costa Rica, el Seminario Evangélico Unido, de México; el Seminario Evangélico de Teología, de Argentina; el Seminario Evangélico Unido de Madrid; el Seminario Teológico de Matanzas; el Seminario Teológico Presbiteriano de Princeton, de Estados Unidos; el Seminario Bautista Hispanoamericano, de Estados Unidos; el Seminario Evangélico de Puerto Rico; la Facultad Evangélica de Teología y la Facultad Luterana de Teología, ambas en Argentina, y que después se fusionaron en el Instituto Evangélico de Estudios Teológicos.

A partir de esta investigación se reconoce la importancia de los seminarios teológicos como centros de producción de conocimiento en los que se debate y se acuerda sobre el tipo de textos que deben ser producidos e impresos en casas editoriales que establecen circuitos de intercambio transnacional, tal como Gaona lo observó con las editoriales evangélicas Casa Unidad de Publicaciones, de México, y Editorial la Aurora, de Argentina. Siendo así, y bajo las premisas de Burke, se puede pensar en focos céntricos de conocimiento teológico evangélicos latinoamericanos, que son los que influyen en las agendas editoriales o en la promoción de determinados autores. Este proceso no solo da cuenta del proce-

so de autonomización de los actores evangélicos latinoamericanos respecto a los misioneros anglosajones, sino también de uno que permitió consolidar a una intelectualidad evangélica que pudiera “diseminar el ideario evangélico y la polémica con diversos competidores en el escenario de la opinión pública, como lo eran el catolicismo y otros grupos religiosos emergentes” (Gaona, 2018, p. 265).

Otro punto que exploró este autor es la conformación de bibliotecas dentro de los seminarios teológicos. Además de los espacios físicos, se produjeron colecciones de publicaciones que editaron o reeditaron determinados títulos, tal como la Biblioteca de Estudios Teológicos y la Biblioteca de Cultura Popular Evangélica. Mediante esta estrategia editorial se esperaba apuntalar temas que se nutrían de conceptos recurrentes, como por ejemplo *pueblo*, el cual apunta a una concepción doctrinal y de quehacer ministerial que pone el acento en el carácter colectivo de los creyentes. Por consiguiente, la importancia de estas bibliotecas radica en que han formado parte de un entramado que ha nutrido la producción intelectual evangélica en términos de formación y edición. En palabras de Gaona (2023):

La reconstrucción de bibliotecas y colecciones permitió evidenciar distintos órdenes simbólicos confesionales. El formato libro fue un artefacto que tuvo la finalidad de fijar, resignificar o construir nuevas tradiciones identitarias. Destacó que estos ordenamientos no tuvieron un carácter nacional; sino que se orientaron a crear comunidades imaginadas más allá de los Estados-nación, sin

negar su peso en las condiciones concretas de producción (los particulares modelos de laicidad, las dinámicas comerciales, las querellas diplomáticas). (p. 400)

La conformación de una identidad evangélica latinoamericana en común, a partir de sus intelectuales, era un reflejo de lo que ocurría con los seminarios interdenominacionales o ecuménicos, integrados por iglesias que tenían que priorizar el diálogo y consenso antes que sus particularidades doctrinales, organizativas y de aparato de gobierno. Para quienes se formaban en dichos seminarios, esto suponía una interacción con otras formas de ser cristiano protestante o evangélico, al tiempo que se mantenía un sentimiento de unidad frente a su condición de pertenencia a una minoría religiosa. Así se podría caracterizar a la Comunidad Teológica de México, una asociación de seminarios compuesta por el Seminario Bautista de México, el Seminario San Andrés, el Centro Evangélico Unido, la Facultad Latinoamericana de Teología Reformada y el Centro Augsburgo. Establecida en 1964, en la Ciudad de México, esta institución se planteó como objetivo generar conocimiento teológico, ecuménico y de alcance internacional. Para tal fin se valieron de una biblioteca que a lo largo de los años llegó a alcanzar los 20 000 ejemplares tanto de teología como de “filosofía, ciencias sociales, literatura e historia” (Comunidad Teológica de México, s. f., p. 55). A dicha colección se sumó un corpus de impresos periódicos de distintas iglesias evangélicas, mismos que podían servir para enseñar la trayectoria histórica del protestantismo latinoamericano.

Para efectos de este artículo, se parte del supuesto de que la biblioteca de la

Comunidad Teológica se constituyó como un centro de conocimiento evangélico que, a partir de sus impresos periódicos recolectados desde varios puntos de América Latina, permitió conocer las características de la cultura impresa de estas minorías religiosas. Con el fin de profundizar en esta explicación, en las siguientes líneas se dividirán en tres segmentos: el primero se aproximará a los orígenes y organización de la Comunidad Teológica de México, el segundo enumerará los impresos periódicos que contiene este centro educativo y el tercero presentará un balance general sobre sus características y se indagará sobre las influencias de esta prensa en la formación teológica de sus estudiantes.

Generación de conocimiento evangélico a través de la Comunidad Teológica de México

Desde la llegada de las primeras misiones protestantes a México existió una preocupación por la formación de ministros y predicadores locales. Con ello se esperaba que estos agentes nacionales tuvieran un mejor contacto con las poblaciones a las que querían evangelizar y adherirlas a las distintas iglesias evangélicas. De estos seminarios se destacó el Seminario Evangélico Unido, fundado en 1917 por iniciativa de los metodistas y que posteriormente se incorporaron presbiterianos, discípulos de Cristo, congregacionales y los cuáqueros. Esta institución duró 62 años, hasta que en 1979 se conformó como un Seminario Metodista que atravesó por un proceso de reacomodo institucional y físico, culminando en 1997 cuando, ya con el nombre de Seminario Metodista Dr. Gonzalo Báez Camargo, se estableció de manera definitiva en el sur de la Ciudad de México (Herrera, 2022).

En la trayectoria del Seminario Evangélico Unido, el año de 1967 es clave debido a que, tras un acuerdo, las iglesias que lo conformaban decidieron unirse a la Comunidad Teológica de México. Para ese momento esta última ya había adquirido un terreno en la zona sur de la capital mexicana, mismo que se dividiría para las distintas denominaciones. La elección de este espacio se pensó tomando en cuenta la accesibilidad y la cercanía con la Universidad Nacional Autónoma de México, lo que permitía que los estudiantes del seminario interdenominacional pudieran estudiar una segunda carrera o acceder a las bibliotecas universitarias. Gracias a ello algunos profesores seminaristas egresaron de otras carreras de humanidades o ciencias sociales, como el reverendo Sergio Carranza Gómez, licenciado en Letras, o la profesora Ruth Lawrence de Bilbao, maestra en Historia (Seminario de San Andrés, s. f.).

Esta formación teológica interdisciplinaria fue motivada por una coyuntura tanto social y política como institucional en el interior de las iglesias. Esto se observa en una serie de documentos de principios de 1970, en los que se mencionó la necesidad de formación de ministros debido a la falta de estos en la Iglesia de los Discípulos, la Iglesia Congregacional y la Iglesia Metodista. Se observó, además, que el número de congregantes de las tres se había estancado, por lo que se presentaba el problema de dónde ubicar a los graduados de los seminarios. También se cuestionaban sobre la relación entre las asignaturas que se cursaban en la Comunidad Teológica y las necesidades reales de las personas en los lugares donde harían su labor pastoral. Como ejemplo, se le preguntó a un estudiante sobre cuántas materias le habían servido para establecer una obra misionera, a lo que contestó que

posiblemente una. Dentro de las acciones que se propusieron para mejorar la preparación teológica, el profesor Juan Huegel (1972) mencionó el área de

la responsabilidad social del evangelio. Me parece que esta falla se está corrigiendo aquí en la Comunidad Teológica. A nuestros jóvenes les estamos dando una fuerte dosis de esto y están saliendo convencidos de que el evangelio tiene responsabilidades sociales y que las iglesias deben dar su testimonio en los problemas sociales de nuestros pueblos.
(p. 2)

Otra de las medidas que se pensaron fue la de aprender y vincularse con otros centros educativos teológicos, como el Seminario Presbiteriano de Guatemala y el Seminario Unido de Colombia. Si bien es cierto que los seminarios mexicanos pudieron haber tejido contactos previos con otros a nivel internacional, la mención a estos dos fue la muestra de la apertura específica a las experiencias que se estaban desarrollando en América Latina. Y aunque no hay algo que indique, de modo explícito, la influencia de estos seminarios hacia la Comunidad Teológica es posible que hayan iniciado reflexiones sobre las modificaciones a la currícula. Una de ellas se encuentra en el documento de Huegel (1972) sobre la búsqueda de un plan de estudios que vinculara su contenido con las condiciones que atravesaban tanto las iglesias como sus congregantes. De esta manera, en cursos como el seminario urbano y el seminario rural, por ejemplo, intentaron “relacionar al alumno con la realidad del medio

ambiente [para que no fueran] experiencias construidas por seis semanas dentro de un aislamiento educativo, sino que se incorporarían en la experiencia común del alumno” (p. 6).

Para 1974 se presentó un plan para la reestructuración de la Comunidad Teológica de México, a la que también se le designó Instituto Internacional de Estudios Superiores. La constitución de este nuevo nombre correspondía a que, por causa de la legislación mexicana, la educación teológica no tenía reconocimiento por parte de las autoridades educativas. No obstante, también se recalca que el ambiente en otras instituciones teológicas de América Latina se caracterizaba por dificultades económicas y falta de estudiantes. Ante esto, la Comunidad se planteó el fortalecimiento de la formación integral de sus estudiantes, que abarcara el plano personal, de fe, social y académico. En este ámbito de planteaba:

ofrecer información teórica actualizada y de alto nivel; e impulsar la investigación científica de profesores y alumnos sobre la base de la interdisciplinariedad y del contexto ecuménico, en estrecha articulación con las ciencias sociales y humanísticas, especialmente con aquellas que tengan que ver con los fenómenos religiosos.
(Comunidad Teológica de México, 1974, p. 8)

Para este fin se consideraron programas que fueran más allá de los estudios de grado, como una Maestría en Teología, la inclusión de las iglesias a través de capacitación a ministros y laicos, así como el

ofrecimiento educativo para cualquier persona interesada. Todo esto implicó el fortalecimiento y la actualización de los cursos ya existentes sobre ciencias sociales y humanidades, además de la generación de otros, acordes a las nuevas necesidades académicas. Para la biblioteca de la Comunidad esto supuso la compra de más libros y la suscripción de revistas. Aunque el documento no aporta detalles sobre los materiales adquiridos, es posible que a partir de este momento se hubiera incrementado la recopilación de impresos periódicos.

Se puede inferir acerca de la necesidad de dicho material impreso gracias a las propuestas de programas de estudio que se discutieron en la Comunidad Teológica. En la explicación de la estructura curricular para 1975 se plantearon materias no teológicas como Psicología General, Filosofía, Introducción a las Ciencias Sociales y Económicas, Sociología de las Ideas y Realidad Latinoamericana, Visión Histórica Mundial y Técnicas de Expresión Escrita y Oral; en tanto que otras se concibieron como auxiliares de la historia del cristianismo, como Historia de la Iglesia en América Latina, Pluralidad Teológica e Historia y Doctrina Denominacional (Comunidad Teológica de México, 1975, p. 3).

En el plan de estudios 1976-1979 se añadieron otras materias obligatorias: Historia de la Iglesia Hasta el Congreso de Panamá, Historia del Cristianismo en América Latina, Misiones Protestantes desde la Reforma hasta el siglo XIX, Historia del Culto Católico y Protestante, y El Protestantismo Mexicano desde la Independencia hasta el Presente. Mediante estas asignaturas se enfatizaba la necesidad de reconocer la trayectoria histórica del cristianismo en la región latinoamericana, incluida su plurali-

dad y su espíritu ecuménico que, a su vez, derivó en diálogos para la acción social. Todas estas temáticas requirieron de material bibliográfico, hemerográfico e incluso de archivo, lo cual quedó explícito en algunos de los objetivos de los cursos, como el de Historia del Cristianismo en América Latina:

Introducción general de la historia de las misiones católicas en el Imperio Español en América hasta la Independencia. Se enfatizará el pensamiento y luchas de los grandes defensores de los indios en América. Se estudiará la Iglesia después de las guerras de independencia, sus alianzas y conflictos con los nuevos Estados. La presencia del protestantismo y sus relaciones con los Liberales. Aquí se estudiarán asimismo documentos de Medellín y los Cristianos por el Socialismo. (Comunidad Teológica de México, 1976, p. 11)

Por otro lado, la adquisición de materiales impresos propició que dentro de la Comunidad Teológica de México se generaran publicaciones propias, en particular las periódicas. Una de ellas fue *Tequio Estudiantil*, cuyo primer número apareció en marzo de 1980. Como su nombre lo indica, este impreso fue el resultado de la iniciativa de estudiantes que buscaban un espacio para plasmar las reflexiones que surgían en su proceso formativo. El equipo editorial, compuesto por seis estudiantes, decidió poner el nombre *Tequio*, en alusión a la palabra en náhuatl que refiere al trabajo colectivo y en beneficio de una colectividad. Su labor editorial se dividió en un comité directivo, un equipo de reporteros y un dibujante.

En las diez páginas de este primer número, impreso en hojas tamaño carta, se publicaron escritos teológicos, caricaturas y noticias sobre la vida estudiantil y actividades académicas, entre las que destaca una conferencia del profesor Jean Pierre Bastian en la que habló de cómo entender a las diferentes figuras de Cristo a lo largo de la historia del cristianismo en América Latina: desde el Cristo de la Colonia, pasando por los Cristos obrero, liberal, neoliberal y fundamentalista, hasta el Cristo Revolucionario. Dentro del diálogo que se presentó, uno de los asistentes, John L. Groves increpó a Bastian bajo el argumento de que “si la teología es meramente un medio para la liberación del hombre, estamos perdiendo el tiempo al estudiarla, vayamos a las clases sociales y olvidémonos de la iglesia” (*Tequio Estudiantil*, marzo de 1980, p. 6).

Otro impreso periódico de la Comunidad Teológica fue *Taller de Teología*, una revista enfocada en la publicación de artículos y reseñas. Creada en 1976, su edición fue más elaborada, con una portada en cartoncillo de diferentes colores por cada número y en la que se exhibía el logo de la institución: una cruz alargada, recargada en una columna de tamaño similar; y ambas encima de un pez con la boca abierta y en posición de medialuna. De publicación anual y semestral, sus primeros números se dedicaron a la producción teológica en América Latina, enfocándose en la cuestión de la Teología de la Liberación, interpretaciones bíblicas por teólogos latinoamericanos, encuentros entre estos intelectuales y la trayectoria histórica de los evangélicos en la región.

Respecto a su línea editorial, en su primer número se publicaron debates surgidos en eventos académicos, en los que interactuaron tanto profesores como estu-

diantes, relacionados con la Teología de la Liberación frente a las teologías europeas. Entre los protagonistas se encontraban misioneros y profesores anglosajones que llevaban años en América Latina y observaban las inquietudes de los ministros y laicos locales. Uno de ellos fue el profesor bautista Jorge Pixley, nacido en Estados Unidos, pero formado en Nicaragua y con una trayectoria misionera a lo largo de la región centroamericana. En una de sus intervenciones comentó lo siguiente:

Uno de los puntos que están en juego en este diálogo es la integridad de la teología como disciplina intelectual. Ya es harto conocido que la teología ha sido un arma ideológica en la lucha de la burguesía mundial por contener la rebelión de las masas dominadas. Teólogos y jerarcas han pronunciado la incompatibilidad de la doctrina cristiana con el comunismo, y con ello han pretendido coartar la participación del pueblo en movimientos revolucionarios. Pero en el seno de la iglesia cristiana genuinamente popular en América Latina ha surgido una reflexión teológica que [...] ha tomado el horizonte utópico de la fe cristiana para instrumentalizar esa fe cristiana en pro de un pueblo en revolución. (Pixley, 1976, p. 15)

Esta base ideológica evangélica de izquierda poco a poco permeó en las investigaciones de los estudiantes de la Comunidad. En el mismo número se mencionaron las tesis más recientes con temas como: la educación cristiana en los templos locales

desde la sociología, el concepto de verdad desde el Evangelio de San Juan desde la filosofía, las relaciones familiares, interpersonales y la conflictividad en una congregación metodista, y una reflexión teológica sobre el ascenso y declive de la monarquía israelita. Este último es más cercano a un enfoque teológico de liberación, puesto que buscaba “detectar el fenómeno de la lucha de clases que se daba al interior de este periodo tan importante para la historia de Israel” (*Taller de Teología*, 1976, p. 30).

El segundo número de esta revista se publicó en 1978 debido a que el año anterior se celebró un congreso en la Comunidad Teológica de México, en donde se profundizó el diálogo entre el marxismo y la teología latinoamericana, en el contexto del proceso revolucionario en Cuba. Fue por esta razón que uno de los principales exponentes fuera Sergio Arce Martínez, rector del Seminario Evangélico de Teología de Matanzas. Entre sus alocuciones resalta el siguiente párrafo:

Hasta ahora la teología se ha empeñado en interpretar la fe en términos de la cultura. De lo que se trata ahora es interpretar la cultura revolucionaria a la fe lo que equivale a su “transformación” o “conversión”. Por eso es tan difícil la tarea teológica actual, por lo “escandaloso” que puede resultar para la Iglesia y para sus propios teólogos, encontrarse en medio de un mundo nuevo proletario y socialista que amanece, un mundo “post-cristiano”, el mundo que hemos llamado en otras ocasiones la “casa del hijo maduro”,

o del “nieto-irreligioso”, que les demanda su transformación o conversión como Iglesia cautiva del mundo burgués y capitalista que fenece, el mundo “cristiano”, el mundo que hemos llamado, en ocasiones, “la casa propia”. (Arce Martínez, 1978, p. 31)

A partir del fragmento anterior se observa una posición de la Comunidad Teológica de México como un centro de generación de conocimiento que, a partir de sus cursos, conferencias revistas y biblioteca, pensó al colectivo cristiano latinoamericano en términos de un sujeto histórico y político encaminado hacia su liberación. Bajo esta concepción, un acontecimiento como la Revolución cubana se observó como una condición de posibilidad para un horizonte de expectativas en el que los regímenes autoritarios de Latinoamérica darían paso a un protagonismo del pueblo, en particular del pueblo creyente. Esta razón explicaría el interés de los evangélicos en dialogar con los teólogos católicos, así como el poner en discusión conceptos como *liberación* o *popular*, a fin de ponerlos en práctica dentro de su labor pastoral.

Estas discusiones continuaron en el tercer número de la revista, también publicado en 1978, en el marco de un encuentro en el que se abordaron temas específicos, que iban desde la teología, con una perspectiva política y africana, hasta las más recientes discusiones teológicas producidas en Cuba, el Caribe y en Estados Unidos. Justo en el primer artículo, del profesor Jorge Pixley (1978), se mencionó la condición geográfica de las teologías, señalando que, pese a la predominancia de los seminarios estadounidenses y europeos, el desarrollo de los seminarios de México y Cuba generaba

las condiciones para devolver la “teología al pueblo creyente” (p. 8). Se argumentaba que mientras los seminarios anglosajones se dedicaban solo a la formación intelectual, desde América Latina se ofrecía una formación teológica que podía tejer vínculos más directos con la población local y las realidades que atravesaban.

La revista mantuvo su dinámica editorial, basada en la publicación de textos que habían surgido de encuentros y conmemoraciones, como el del quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero. En cuanto a las reseñas, se recomendaban obras que armonizaban con el contenido ofrecido por la Comunidad. Este segmento de la revista también fue propicio para que los estudiantes pudieran publicar por primera vez. Ese fue el caso de Nancy Paredes Muñoz (1981), licenciada en Trabajo Social por la Universidad de Chile y estudiante de Teología de la Comunidad, quien reseñó el libro de José Porfirio Miranda, *El comunismo en la Biblia*, publicado en la editorial Siglo XXI en 1981. En su lectura enfatizó la visión del autor en reconocer en el cristianismo primitivo una forma de organización no institucionalizada y que rechazaba la acumulación de riqueza, por lo que algunos textos bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento, contenían ideas semejantes al comunismo.

Más allá de dar un juicio de valor, Paredes invitó a acercarse al texto bajo una actitud de análisis crítico, esperando que la oposición a los argumentos del libro surgiese del “lector que ha comprendido el significado de las ideas que el autor plantea y no de una persona que [...] ataca irreflexivamente una postura que tiene tantas posibilidades de ser válida como muchas otras interpretaciones de la Biblia” (p. 59).

La revista *Taller de Teología* dejó de publicarse en 1984 y su número final se dedicó a la historia del protestantismo en América Latina. Sus artículos fueron el resultado de un diálogo entre la Comunidad Teológica y la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina, compuesta por historiadores confesionales católicos y protestantes que también apuntaron al estudio del cristianismo desde el punto de vista de un pueblo creyente que había sufrido de constantes despojos y que debía constituirse como un sujeto histórico en busca de su liberación.

Esta lógica se encuadra con los procesos de sometimiento de los pueblos latinoamericanos, en donde la Iglesia católica estuvo presente durante siglos. Si bien este esquema no se aplica para la historia del protestantismo latinoamericano, debido a que los países protestantes no tuvieron una incidencia directa en los procesos de colonización en la región, sí se pueden abordar las influencias ideológicas de las sociedades misioneras anglosajonas en la población local.

Lo anterior queda expuesto en los tres artículos de la revista. El primero, de Jean Pierre Bastian (1984), quien expone que los misioneros extranjeros en México fortalecieron la labor que en aquel momento realizaban antiguos sacerdotes, los cuales apelaron a nuevas formas de religiosidad basadas más en su conciencia que en las normas de la institución católica. Así mismo, el autor señala el intento fallido de los protestantes por convertir a sectores de la burguesía nacional, algo que lograron más entre una clase trabajadora que tenía un mayor acceso a ofertas ideológicas tanto religiosas como seculares.

Dicho contexto mexicano contrasta con el puertorriqueño, en el que se dio un proceso de americanización con la llegada del protestantismo. De acuerdo con el artículo de Samuel Silva Gotay (1984), la adquisición del territorio de Puerto Rico por Estados Unidos, luego de su guerra contra España, trajo como consecuencia el desmantelamiento de la organización política y económica, lo que impactó en la isla a través de un proceso de descatalogación en el que las iglesias protestantes, a través de sus impresos, acusaban al catolicismo de ser una religión de atraso. Esta misma crítica se observa en el artículo de Arturo Piedra Solano (1984), quien asoció al protestantismo en América Latina con los intereses geopolíticos de Estados Unidos, caracterizados por un férreo discurso anticomunista y por una teología enfocada exclusivamente en el individuo, lo que hacía que al protestantismo latinoamericano le fuera “muy difícil entender las causas estructurales de los problemas sociales” (p. 71).

Aunque *Taller de Teología* no fue el único impreso periódico producido en la Comunidad Teológica de México, ya que años después surgiría la revista *Oikodomein*, su acercamiento es un referente a la constitución de un conocimiento evangélico académico, interdisciplinario y que se alimentó de discusiones que tuvieron un alcance transnacional. Estas características hicieron de dicha institución un punto de referencia para la generación y almacenamiento de saberes teológicos. Al respecto, se puede suponer que la celebración de eventos y de la publicación de números de esta revista motivó la adquisición de material bibliográfico y hemerográfico, con lo que se acrecentó el acervo de la biblioteca. Indicios de esto se encuentran en el material del Seminario Evangélico de Matanzas y

los números del periódico evangélico *La Buena Lid* que empleó Bastian (1984) en su artículo (p. 30). Y pese a que no es posible ubicar los orígenes directos de cada título, se pueden analizar por sus características particulares.

La Comunidad Teológica de México: centro de almacenamiento de impresos periódicos

Antes de exponer el material periódico evangélico resguardado en esta institución es necesario hacer algunas precisiones. En primer lugar, el acervo ha padecido de cambios que han alterado su ubicación, organización y consulta. Esta condición condujo a realizar un nuevo trabajo de ordenamiento que empezó en 2024¹⁰. Como resultado de esta labor se estableció el *Fondo Documental Iglesias Evangélicas*, que comprende la documentación producida por denominaciones evangélicas y otras agrupaciones interdenominacionales. No todo este material de carácter hemerográfico, ya que además contiene correspondencia e informes varios que dan cuenta del quehacer de estas instituciones religiosas y que serán objeto de estudio para pesquisas posteriores. Para efectos de este escrito, solo se extrajeron los impresos periódicos a partir su denominación y que se presentarán según el título del impreso, su institución produc-

10 El trabajo de reorganización del archivo comprende la realización de un inventario, un cuadro de clasificación y una catalogación. En este proceso específico se hace un reconocimiento especial a Gloria Aline Boquiño Soto, a Leslye Jacqueline Reyes Martínez y a Erick Alejandro Juárez Mondragón, egresados de la Licenciatura en Historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quienes realizaron su servicio social en esta institución entre el verano de 2024 y la primavera de 2025.

tora y los años que abarcan los números almacenados en la Comunidad (Tabla 1).

De esta muestra de publicaciones se desprenden algunas características distintivas de la cultura impresa evangélica latinoamericana. La primera de ellas tiene relación con los títulos, que van desde *Boletín*, que es el de mayor frecuencia, hasta otros que buscan proyectar su compromiso y vocación informativa, como por ejemplo *Correo* o *Heraldo*. Estos detalles no son menores si se entiende que algunos impresos buscaban dejar clara su orientación editorial. A esto se añade la incorporación de logotipos con los que se buscaba dar una imagen distintiva. Otros aspectos de esta cultura impresa, como las condiciones materiales de cada publicación, desde el tipo de papel, la tipografía, hasta el tamaño de la publicación, dan cuenta de prácticas sociales vinculadas a diversos modos de leer.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en los boletines, que se publican para los cultos dominicales. Esta práctica social influye en impresos como *El Divino Redentor*, cuyo tamaño, 21,5 x 29,7 cm., a hoja doblada, facilita su lectura dentro de un contexto ceremonial organizado por acciones litúrgicas marcadas por tiempos específicos, como el canto de himnos, lectura de versos bíblicos y la predicación. En el caso de este

Otro impreso periódico de la Comunidad Teológica fue Taller de Teología, una revista enfocada en la publicación de artículos y reseñas. Creada en 1976, su edición fue más elaborada, con una portada en cartoncillo de diferentes colores por cada número y en la que se exhibía el logo de la institución: una cruz alargada, recargada en una columna de tamaño similar; y ambas encima de un pez con la boca abierta y en posición de medialuna

boletín bautista también se incluyen noticias de interés para los congregantes y un esbozo de la predicación, lo que indica una organización previa del mensaje dominical para evitar improvisaciones de parte de los predicadores.

Esta muestra también permite observar tres tipos de conocimiento evangélico: un conocimiento doctrinal, un conocimiento teológico y un conocimiento teológico interdisciplinar. En el primero se encuen-

tran publicaciones como los boletines que están enfocados en proporcionar mensajes breves para que los creyentes o posibles adherentes conozcan las orientaciones doctrinales de la denominación. El segundo comprende un saber humanístico que, a través de metodologías, problemas, categorías y conceptos, busca explicar cómo opera la revelación divina a un conjunto de creyentes. Así, por ejemplo, existen publicaciones como *El Heraldo Cristiano*, de los presbiterianos en Cuba, que daban cabida a escritos relacionados con temáticas teológicas, como la Teología de la Liberación ("La estrategia de la liberación", 1975). El tercero se encuentra en publicaciones que promovieron el diálogo con otras disciplinas y que buscaron vincularse con universidades. Este sería el caso de *Taller de Teología* o *Seminario*, del Seminario Evangélico de Puerto Rico.

Tabla 1.

Impresos periódicos evangélicos latinoamericanos de la Comunidad Teológica de México.

Denominación	Título del impreso	Institución productora	Lugar de impresión	Años
Bautista	<i>La Voz Misionera Bautista</i>	Unión Nacional Femenil Bautista Misionera de México	México	1958-1976
Bautista	<i>La Luz Bautista</i>	Convención Nacional Bautista de México	México	1959-1984
Bautista	<i>El Centinela Bautista</i>	Convención del Sur de California	Estados Unidos	1966
Bautista	<i>El Correo Bautista</i>	Coordinación Obrero Estudiantil Bautista	Cuba	1974-1996
Bautista	<i>El Nuevo Evangelista</i>	Iglesia Bautista	Iglesia Bautista de Puerto Rico	1977-1986
Bautista	<i>Boletín</i>	Primera Iglesia Bautista de Nuevo Laredo	México	1979
Bautista	<i>Boletín</i>	Primera Iglesia Bautista de Cuautla	México	1979
Bautista	<i>Horeb</i>	Iglesia Bautista	México	1979-1986
Bautista	<i>El Bautista Mexicano</i>	Iglesia Bautista	Estados Unidos	1964-1980
Bautista	<i>El Divino Redentor</i>	Asociación Bautista Central	México	1981-1983
Bautista	<i>¡Adelante!</i>	Nueva Iglesia Bautista	Nicaragua	1983
Bautista	<i>La Antorcha</i>	Convención Bautista	Nicaragua	1983-1994
Bautista	<i>Shalom</i>	Bautistas por la Paz del Caribe y Bautistas por la Paz	Puerto Rico	1999
Congregacional	<i>Enlaces</i>	Junta General de Iglesias Congregacionales	México	1996
Episcopal	<i>La Buena Lid</i>	Iglesia Episcopal Mexicana	México	1892-1992
Episcopal	<i>El Heraldo Episcopal</i>	Iglesia Episcopal	Cuba	1975-1981
Episcopal	<i>La Cruz de los Pueblos</i>	Centro Episcopal Universitario	Puerto Rico	1978
Episcopal	<i>Centro Urbano Nueva Parroquia</i>	Iglesia Episcopal San Pablo	Argentina	1972
Luterana	<i>Orientación</i>	Iglesia Luterana	Argentina	1971
Luterana	<i>Noticiero de la Fe</i>		Argentina	1970 - 1975
Luterana	<i>El Heraldo Luterano</i>	Iglesia Luterana	Argentina	1976-1981
Luterana	<i>Luteranos en Comunicación</i>	Iglesia Evangélica Luterana	Argentina	1979-1980
Luterana	<i>Intercambios</i>	Mujeres de la Iglesia Evangélica Luterana de América	Estados Unidos	2003-2006
Menonita	<i>Correo</i>	Congreso Mundial Menonita	Estados Unidos	1992-1999
Metodista	<i>Revista Fraternidad</i>	Iglesia Metodista	México	1953-1960
Metodista	<i>El Evangelista Mexicano</i>	Iglesia Metodista	México	1968-1996

Sigue >>>

Tabla 1. Continuación.

Denominación	Título del impreso	Institución productora	Lugar de impresión	Años
Metodista	<i>Boletín Semanal</i>	Iglesia Metodista de la Colonia Balbuena	México	1983
Metodista	<i>Revista Voz y Huellas de los Valientes</i>	Fraternidad de Hombres Metodistas de México	México	1983
Metodista	<i>Presencia Metodista</i>	Iglesia Metodista de México	México	1987
Metodista	<i>Avance</i>	Iglesia Metodista Boliviana	Bolivia	1978
Metodista	<i>Boletín CIEMAL</i>	Consejo de la Iglesia Metodista en América Latina y el Caribe	México	1987-1989
Metodista	<i>Boletín Metodista</i>	Iglesia Evangélica Metodista	Uruguay	1991-1992
Pentecostal	<i>La Trompeta</i>	Iglesia Pentecostal de Coahuila	México	1965
Pentecostal	<i>El Exegeta</i>	Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	México	1965-1977
Pentecostal	<i>El Consejero Fiel</i>	Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostal Independiente	México	1968-1972
Pentecostal	<i>El Mensajero Pentecostés</i>	Iglesia Independiente Pentecostés	México	1977
Pentecostal	<i>La Voz Eterna</i>	Iglesia Pentecostal en Texas	Estados Unidos	1980
Pentecostal	<i>Boletín de la Iglesia de Dios</i>	Iglesia de Dios	México	1981
Pentecostal	<i>El Testigo de la Fe Apostólica</i>	Iglesia Evangélica Cristiana Espiritual	México	1983
Pentecostal	<i>La Senda Iluminada</i>	Iglesia Pentecostal Iglesia de Dios de Texas	Estados Unidos	1984
Presbiteriana	<i>Renovaos</i>	Iglesia Evangélica Presbiteriana	Colombia	1946-1947
Presbiteriana	<i>Iglesia Evangélica Central</i>	Primera Iglesia Presbiteriana	Guatemala	1965
Presbiteriana	<i>El Divino Salvador</i>	Iglesia Evangélica Presbiteriana	Guatemala	1965
Presbiteriana	<i>Juventud Presbiteriana de Cuba</i>	Iglesia Presbiteriana	Cuba	1974-1980
Presbiteriana	<i>El Heraldo Cristiano</i>	Iglesia Presbiteriana Reformada	Cuba	1976-1983
Presbiteriana	<i>Su Voz</i>	Iglesia Presbiteriana	Cuba	1977-1978
Presbiteriana	<i>Pensamiento Reformado Hoy</i>	Iglesia Nacional Presbiteriana	México	1992
Presbiteriana	<i>Lluvias de Gracia</i>	Iglesia Nacional Presbiteriana	México	2005
Interdenominacional	<i>Boletín</i>	Federación Evangélica de México	México	1970-1971

Sigue >>>

Tabla 1. Continuación.

Denominación	Título del impreso	Institución productora	Lugar de impresión	Años
Interdenominacional	<i>La Biblia en América Latina</i>	Sociedades Bíblicas de México	México	1973-1992
Interdenominacional	<i>Nuestro Concilio Informa</i>	Concilio Evangélico	Puerto Rico	1979-1981
Interdenominacional	<i>Boletín CEVEJ</i>	Comité Evangélico Venezolano por la Justicia	Venezuela	1981-1990
Interdenominacional	<i>Nuestro Amigo</i>	Iglesia Evangélica Dominicana	República Dominicana	1982-1984
Seminarios Evangélicos	<i>El Apóstol</i>	Seminario Bautista de México	México	1965-1979
Seminarios Evangélicos	<i>Boletín</i>	Seminario Bautista de México	México	1971
Seminarios Evangélicos	<i>Seminario de Extensión</i>	Seminario de Extensión	Guatemala	1970
Seminarios Evangélicos	<i>El Evangelio Hoy en/para Latinoamérica</i>	Seminario Luterano Augsburgo	México	1974
Seminarios Evangélicos	<i>Seminario</i>	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Puerto Rico	1967-1984
Seminarios Evangélicos	<i>Seminario Evangélico Río Piedras</i>	Seminario Evangélico Río Piedras	Puerto Rico	1973
Seminarios Evangélicos	<i>SET</i>	Seminario Evangélico de Teología de Matanzas	Cuba	1946
Seminarios Evangélicos	<i>Círculo Teológico</i>	Seminario Evangélico de Teología de Matanzas	Cuba	1956-1957
Seminarios Evangélicos	<i>SEBIME</i>	Seminario Bíblico Mexicano de la Iglesia Pentecostal	México	1981
Seminarios Evangélicos	<i>Vida y Pensamiento</i>	Seminario Bíblico Latinoamericano	Costa Rica	1984-1985
Seminarios Evangélicos	<i>Servicio Evangélico de Prensa</i>	Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales	Nicaragua	1986-1987
Seminarios Evangélicos	<i>Encuentro y Fe</i>	Instituto Superior Evangélico de Estudios Superiores	Argentina	1993
Seminarios Evangélicos	<i>Boletín Informativo</i>	Seminario Bautista Latinoamericano	El Salvador	1996
Seminarios Evangélicos	<i>Kairós</i>	Fundación Kairós	Argentina	2004-2006
Seminarios Evangélicos	<i>Tequio Estudiantil</i>	Comunidad Teológica de México	México	1980
Seminarios Evangélicos	<i>Taller de Teología</i>	Comunidad Teológica de México	México	1976-1984
Seminarios Evangélicos	<i>Oikodomein</i>	Comunidad Teológica de México	México	1994-2020

Al igual que la Comunidad Teológica de México, la institución puertorriqueña se vinculó al entorno universitario a través de la Universidad de Puerto Rico. En un escrito, José David Rodríguez (1978), profesor en ambos centros educativos, resaltó que su cercanía física alentó la formación de profesores para el seminario teológico. Para otro profesor, Luis Fidel Mercado, este acercamiento posibilitaba intercambios intelectuales, pero también creaba las condiciones para atraer a estudiantes universitarios con las creencias evangélicas. En sus palabras:

Como el centro intelectual de la Iglesia, el Seminario está llamado a examinar críticamente, y con reverencia, la Biblia, la historia de la Iglesia, los sistemas teológicos de ayer y de hoy y el contexto cultural al cual se dirige el Evangelio [...] Un seminario teológico es una escuela profesional, pero es más que eso. Junto con el hincapié que se hace en administración, homilética, consejería, educación cristiana, planificación, evangelismo y otras materias, se debe dar especial atención a la formación espiritual del estudiante. (Mercado, 1978, p. 4)

Por otro lado, la evolución de los impresos periódicos refleja los cambios institucionales que atraviesan los seminarios. Esto se observa en la publicación del Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba, que comenzó como un boletín titulado *SET*, de hojas sueltas, de tamaño 21,5 x 32,7 cm, en el que se mencionaban sus actividades institucionales, para transitar a una nueva publicación, *Círculo Teológico*,

en formato de cuaderno y que publicaba conferencias y artículos de profesores. Si bien no hay datos para afirmar si se trata de una transición o una nueva publicación, es un hecho que este seminario se constituyó como un centro de conocimiento teológico que compartió vínculos más allá de sus fronteras nacionales. Gracias a estos impresos se sabe que en los inicios del seminario la planta docente se compuso de misioneros, filósofos, teólogos estadounidenses, entre quienes destaca Lorraine C. Buck, misionera en México desde 1922 a 1927. Décadas después *Círculo Teológico* publicaba la conferencia del puertorriqueño Cecilio Arrastía (1959), quien tuvo formación teológica en el Seminario Evangélico de Puerto Rico, en el Seminario Presbiteriano McCormick, en Estados Unidos, y que en ese momento fungía como ministro en la Iglesia Presbiteriana de Cuba.

Este cuadro de publicaciones permite, además, trazar una cartografía de la cultura impresa evangélica que, si bien no abarca toda la región latinoamericana, hace visibles las redes que construyó la Comunidad Teológica de México con denominaciones y países específicos, como por ejemplo con los luteranos argentinos. Otros, como las publicaciones impresas en Estados Unidos, son una breve muestra de la necesidad que se tenía por ofrecer impresos en idioma español. En tanto que los impresos de países que aparecen solo una vez, como Uruguay y Bolivia, se puede suponer que mantuvieron una vinculación más a nivel denominacional, en este caso metodista, que con el seminario mexicano.

En cuanto a la periodicidad, aunque no se puede establecer si las fechas de los impresos resguardados en el acervo de la Comunidad corresponden a la duración del intercambio postal, de donaciones o a

pérdidas de ejemplares, la importancia en tomarla en cuenta radica en que se puede ubicar el contexto social y político que envuelve tanto a la publicación como a los lectores a quienes estaba dirigido. Por ejemplo, la publicación bautista *La Antorcha*, de Nicaragua, se ubica temporalmente en el proceso de la Revolución sandinista, lo cual también se refleja en el contenido del impreso por medio de comentarios editoriales o de contenido que reflejaba su orientación teológica. En el número de febrero y marzo de 1983 se publicó una versión de la oración del *Padre Nuestro*, escrita por Julia Esquivel y presentada en una asamblea de la Convención Bautista de Nicaragua, cuyo fragmento dice lo siguiente:

Padre Nuestro que estás entre los millones de gente hambrienta de los pueblos del Tercer Mundo, Padre Nuestro que estás en la vida de todos los hombres que buscan justicia porque aman a sus hermanos y que te sirven, sirviendo y luchando con los que no tienen techo, comida, ropa y medicina [...] Padre Nuestro que estás aquí en la tierra, y cuyo nombre es tomado en vano por pastores indignos que guardan silencio y colaboran gustosos con aquellos que fabrican políticas de "derechos humanos" para continuar destruyendo Tu Imagen en el hombre empobrecido, explotado y perseguido por ellos mismos en aras del Dios Capital [...] Que venga tu Reino, Tu Reino que es Libertad y Amor, Que es Fraternidad y Justicia, que es Derecho y Vida, que es Verdad y no mentira, [...] Que se

haga tu voluntad, Señor, que es quebrantar todo yugo que oprime al hombre, tu voluntad que es Proclamación del Evangelio a los pobres, consuelo de los afligidos, libertad a los presos y fuerza a los torturados, liberación y vida a los que padecen violencia.
(Esquivel, 1983, p. 4)

En esta colección de impresos se observa también la conformación de centros de saber teológico a partir seminarios, entre los que destacan el Seminario Evangélico de Puerto Rico y el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba. Si bien para Peter Burke estos serían lugares de generación de conocimiento periférico, es importante reconocer a los actores que los componen como agentes en el proceso de intercambio y adquisición de conocimiento. Esto se sabe gracias a *Seminario*, en el que se publicó el itinerario del presidente del Seminario de Puerto Rico, Luis Mercado, cuando visitó seminarios teológicos en Estados Unidos e iglesias hispanoparlantes. Lo mismo ocurre con el seminario de Cuba, que a lo largo de su historia construyó redes de conocimiento a través de profesores y estudiantes, que de acuerdo con un informe (Comunidad Teológica de México, 1985) provenían de Puerto Rico, República Dominicana, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Colombia, Venezuela, Ecuador, Bolivia, México, Estados Unidos, Suiza, Angola y Mozambique.

Esta red de actores dentro de los seminarios evangélicos latinoamericanos generó una orientación teológica propia, caracterizada por la crítica a las condiciones persistentes en la región, mismas que se pueden leer en los impresos periódicos. Volviendo a *Círculo Teológico* de 1959, el texto

de Arrastía sobre el liberalismo teológico buscó posicionarse desde la antropología y la teología, con un enfoque en cristología, para hablar de las repercusiones de las ideologías liberales como “una reacción a la sociedad moderna, industrializada, inhumana, impersonal en la cual el hombre no es más que una pieza en un engranaje monumental” (Arrastía, 1959, p. 6). Como resultado de estas discusiones, el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas se convertiría en un punto de referencia para entablar diálogos sobre problemáticas políticas y sociales, como lo fue el Encuentro Internacional de Teólogos y Científicos Sociales en 1983, año de la invasión estadounidense a Granada.

A modo de conclusión

El acercamiento a la Comunidad Teológica de México como un centro de generación y almacenamiento de conocimiento, a partir de su acervo bibliográfico y hemerográfico, contribuyó a pensar en la diversidad de la cultura impresa evangélica de América Latina, así como en los alcances y límites de su vinculación. El hecho de que la colección no incluyese a todos los países y a todas las denominaciones evangélicas se entiende si se posiciona a la Comunidad, a través de su cuerpo docente y estudiantil, como un actor colectivo que eligió construir y fortalecer vínculos específicos, varios de los cuales se aprecian en las páginas de publicaciones como *Taller de Teología*,

Seminario y Círculo Teológico, por medio de escritos y celebraciones de eventos.

El saber teológico construido en estos seminarios partió de una base que proponía el entrecruce de la reflexión intelectual con la acción en el terreno, en contacto con las comunidades de fe que experimentaban, de modo directo, los análisis que los teólogos habían pensado. Para los casos de los seminarios de México y Puerto Rico, su cercanía con centros universitarios les permitió adquirir conocimientos filosóficos, sociológicos, antropológicos e históricos, con los cuales se enriqueció su teología. Esto explica que profesores seminaristas, como Jean Pierre Bastian, propusieran la noción de un sujeto evangélico latinoamericano que transcurre por distintas etapas históricas hasta culminar con su liberación.

Pensar en una cultura impresa periódica evangélica latinoamericana almacenada en la Comunidad Teológica, más que nacional, pone en relieve una cartografía del conocimiento evangélico que apun-tala lugares clave que fueron de interés para ciertas personas que los decidieron resguardar. Esto ocurre de modo especial

con las publicaciones evangélicas centroamericanas, cuya periodicidad coincidió con los procesos de dictaduras militares y guerras civiles que atravesaron Guatemala, Nicaragua, Honduras y El Salvador. Aunque no hay indicios con los que se pueda asegurar que estos materiales fueron leídos y utilizados para un escrito

Este cuadro de publicaciones permite, además, trazar una cartografía de la cultura impresa evangélica que, si bien no abarca toda la región latinoamericana, hace visibles las redes que construyó la Comunidad Teológica de México con denominaciones y países específicos, como por ejemplo con los luteranos argentinos.

o una conferencia, el quehacer de la Comunidad a través de su revista de teología hace suponer cierta influencia, misma que se cristalizó en la publicación de números especiales y encuentros como el de 1983, que merecen una indagación posterior.

Por otro lado, la presencia de impresos pentecostales, denominación que no formó parte de los seminarios que integraron a la Comunidad, puede ser pensada como un material para el estudio de las denominaciones evangélicas, en concordancia con los planes de estudio, por lo que estas

publicaciones coadyuvaron a generar conocimiento sobre la diversidad evangélica a estudiantes que habían crecido en una y desconocían las doctrinas y prácticas de las otras. De igual modo, esta muestra de ocho títulos habla de un aspecto poco abordado sobre los estudios sobre el pentecostalismo, su cultura impresa, lo que deja otro tema para ser profundizado. El estudio de esta y otras denominaciones particulares contribuirán a conocer más sobre las prácticas editoriales, impresas y de interacciones intelectuales.

Referencias

- Arce Martínez, S. (1978). La tarea teológica actual: una perspectiva desde la praxis cristiana y el quehacer teológico en Cuba. *Taller de Teología* (2), 19-44. Comunidad Teológica de México. <https://dn720302.ca.archive.org/0/items/cristovivoencuba00arce/cristovivoencuba00arce.pdf>
- Arrastía, C. (1959). Relámpagos homiléticos. *Puerto Rico Evangélico*, n.º 48, p. 6.
- Bastian, J. P. (1984). La penetración de las sociedades religiosas norteamericanas en México, 1872-1876. *Taller de Teología* (14), 5-30. Comunidad Teológica de México.
- Burke, P. (2017a). *Historia social del conocimiento: De Gutenberg a Diderot*. Austral.
- Burke, P. (2017b). *¿Qué es la historia del conocimiento? Cómo la información dispersa se ha convertido en saber consolidado a lo largo de la historia*. Siglo XXI.
- Círculo Teológico (1959). Seminario Evangélico de Teología de Matanzas.
- Comunidad Teológica de México (s. f.). *Plan de estudios* [Folleto]. Autor.
- Comunidad Teológica de México (1974). *Propuesta de proyecto de nueva estructura del Instituto Internacional de Estudios Superiores (I. I. E. S.)* [Documentos de archivo]. Autor.
- Comunidad Teológica de México (1975). *Explicaciones generales sobre las materias y áreas del núcleo básico de la currícula de la Comunidad Teológica* [Documentos de archivo]. Autor.
- Comunidad Teológica de México (1976). *Instituto Internacional de Estudios Superiores Comunidad Teológica de México 1976-1977* [Folleto]. Autor.
- Comunidad Teológica de México (1985). *Programa en Educación Teológica. Seminario Evangélico de Teología, Matanzas, Cuba* [Documentos de archivo]. Autor.
- Damboriena, P. (1962). *El protestantismo en América Latina: Etapas y métodos del protestantismo latino-americano*. Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.
- Esquivel, J. (febrero y marzo de 1983). Padre nuestro. *La Antorcha*, p. 4.
- Gaona, J. C. (2018). Prácticas editoriales de los evangélicos en Colombia: intentos de consolidación de una intelectualidad disidente. En A. Granados y S. Rivera Mir (eds.), *Prácticas editoriales y cultura impresa entre los intelectuales latinoamericanos en el siglo XX* (pp. 260-277). El Colegio Mexiquense,

-
- Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa.
- Gaona, J. C. (2023). Una historia del libro evangélico en Hispanoamérica: Ciudad de México y el Río de la Plata, siglo XX [Tesis doctoral]. Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular.
- Herrera, B. (2022). El seminario y su ministerio. *El Evangelista Mexicano*. <https://elevangelistamexicano.org/2022/09/15/el-seminario-y-su-ministerio/>
- Huegel, J. (1972). *Reflexiones sobre la preparación de obreros y ministros para las iglesias Metodista, Congregacional y de los Discípulos y el papel del Centro Evangélico Unido ante esta tarea*. [Documentos de archivo]. Comunidad Teológica de México.
- La estrategia de la liberación (1975). *Heraldo Cristiano* (7, 8), 22-23.
- Mercado, L. F. (1978). Columna del presidente. *Seminario*, 21(2), 4. Seminario Evangélico de Puerto Rico.
- Mondragón, C. (2005). *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*. Fraternidad Teológica Latinoamericana-Kairós Ediciones.
- Paredes Muñoz, N. (1981). Reseña bibliográfica. *Taller de Teología* (8), 58-59. Comunidad Teológica de México.
- Piedra Solano, A. (1984). La misión latinoamericana y los Estados Unidos. *Taller de Teología* (14), 57-78. Comunidad Teológica de México.
- Pixley, J. (1976). El "diálogo" de Moltamm con Miguez. *Taller de Teología*, 1(1), 15-18. Comunidad Teológica de México.
- Pixley, J. (1978). En el Encuentro de Teologías ¿Hubo encuentro? *Taller de Teología*, (3), 7-13. Comunidad Teológica de México.
- Ramírez González, O. (2017). El papel de las instituciones educativas metodistas de México, 1877-1910. *Vuelo Libre: Revista de Historia* (5), 35-45.
- Rivera, P. (1962). *Instituciones protestantes en México*. Editorial Jus.
- Rodríguez, J. D. (1978). La universidad y el Seminario Evangélico. *Seminario*, 21(1), 1. Seminario Evangélico de Puerto Rico.
- Seminario de San Andrés (s. f.). *Institución Centenaria*. El Seminario de San Andrés [Folleto].
- Silva Gotay, S. (1984). La Iglesia protestante como agente de americanización en Puerto Rico: 1898-1917. *Taller de Teología*, (14), 31-55. Comunidad Teológica de México.
- Taller de Teología (1976). Comunidad Teológica de México [Publicación periódica].
- Tequio Estudiantil (marzo de 1980). Comunidad Teológica de México [Publicación periódica].
-

LIBERTAD RELIGIOSA Y LA CONSTITUCION ITALIANA

Durante una reciente visita a Roma del Presidente de la Alianza Bautista Mundial, Rev. F. Townley Lord, éste celebró una entrevista con el Ministro del Interior, señor Scelba. El propósito de la entrevista fue reclamar ante el Ministro, en nombre de los evangélicos en general, y de los bautistas italianos en particular, esa libertad religiosa a la cual tienen derecho bajo la nueva constitución italiana. En la práctica surgen dificultades. La libertad religiosa incluye, por ejemplo, la de proporcionar a los creyentes un lugar adecuado para el culto. Pero en algunas localidades las autoridades han exigido permisos especiales para la construcción de edificios y se han producido largas demoras para obtenerlas.

El señor Scelba aseguró que su gobierno se proponía hacer efectiva la libertad religiosa contenida en la constitución y replicó afirmativamente a la pregunta del doctor Lord, "Si se produjera cualquier dificultad, pueden los bautistas italianos tener seguridad de acceso al Ministro del Interior para presentar su caso?"—S-E-P.

El Heraldo Bautista: el discurso de prensa y su ideario de lo político en el crepúsculo de la política liberal en Colombia, 1943-1946

El Heraldo Bautista: The newspaper's discourse and its political ideology at the twilight of liberal politics in Colombia, 1943-1946



Daniel Zambrano Pinargote

Candidato a doctor en Historia de los Andes por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Maestrías en Sociología e Historia. Sus investigaciones se enfocan en la historia de la prensa, las sociabilidades políticas y la formación del Estado nacional. Docente de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista del Ecuador. Correo electrónico: zambranodanielandres@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6320-8998>

Resumen

En este artículo se analiza el discurso político-religioso del periódico *El Heraldito Bautista* (EHB) en Colombia entre 1943 y 1946, en el marco de los procesos de modernización y las tensiones entre liberalismo y conservadurismo. Desde una perspectiva historiográfica, se entiende lo político como una construcción en disputa, configurada mediante discursos que buscan legitimar proyectos de sociedad.

EHB se presenta como un dispositivo cultural que no solo difundió ideas, sino que también formó un sujeto bautista orientado a la modernidad, la educación y el ejercicio ciudadano. Su discurso promovió la libertad de conciencia, la autonomía individual y la separación entre Iglesia y Estado, en sintonía con ideales de la democracia liberal.

Sin embargo, se evidencian tensiones: aunque defendía la pluralidad, tendía a posicionar la fe evangélica como referente normativo, reproduciendo lógicas excluyentes. En suma, EHB participó activamente en la configuración del ideario de lo político en la Colombia de los años cuarenta.

Palabras clave: prensa, político, modernidad, opinión pública.

Abstract

This article analyzes the political-religious discourse of the *El Heraldito Bautista* (EHB) newspaper in Colombia between 1943 and 1946, within the context of modernization processes and tensions between liberalism and conservatism. From a historiographical perspective, the political is understood as a contested construct, shaped by discourses that seek to legitimize societal projects.

EHB emerges as a cultural mechanism that not only disseminated ideas but also shaped a Baptist subject oriented toward modernity, education, and civic engagement. Its discourse promoted freedom of conscience, individual autonomy, and the separation of church and state, in line with the ideals of liberal democracy.

However, tensions are evident: although it defended plurality, it tended to position the evangelical faith as a normative reference point, reproducing exclusionary logics. In short, EHB actively participated in shaping the political ideology of 1940s Colombia.

Keywords: press, politics, modernity, public opinion.

Entre periódicos y discursos: la construcción de la opinión pública

Para Fernand Braudel, la religión constituye una estructura temporal profundamente arraigada y de difícil transformación en la sociedad. Ello se debe a que configura un entramado de valores, prácticas, modelos y representaciones sociales que se inscribe en la cultura de una civilización y, en consecuencia, desempeña una función fundamental en la preservación del orden y la continuidad de la vida cotidiana a lo largo del tiempo (Braudel, 1968, p. 132). Para la cultura colombiana, la religión predominante ha sido el cristianismo enseñado y moldeado por la Iglesia católica, la cual ha cumplido la función de ordenar la vida pública y privada de la sociedad desde el arribo de los españoles al Nuevo Mundo; pero que desde mediados del siglo decimonónico, resurgió el pensamiento de transformación estructural del monopolio religioso en manos del catolicismo, lo que llevó a conflictuar dichos modelos, valores y prácticas mediante confrontaciones ideológicas, donde el tejido social coparticipó en secundar lo establecido o lo discrepante.

Bajo esta premisa y marco contextual, la disertación del presente artículo tiene la intencionalidad de analizar el discurso político-religioso de *El Heraldo Bautista* (EHB) (Hemeroteca Digital, s. f.)¹¹ —como parte de un cristianismo divergente al constitucional— y sus implicaciones contesta-

tarias hacia la hegemonía sociorreligiosa conservadora encabezada por la Iglesia católica durante el periodo de opacidad del liberalismo político en la década de los años cuarenta del siglo pasado, en el marco ideológico de construir un Estado bajo los ideales de modernidad y modernización a través de la circulación de los impresos. No obstante, es necesario retroceder unos años para entender el contexto sociopolítico donde se desenvuelve EHB; es decir, regresar a 1930, tiempo donde el liberalismo se alza con el poder como una añoranza política por concretizar el proceso de modernidad y modernización en el país.

Para sustentar esta propuesta, se delimita el periodo 1943-1946 a partir de dos razones fundamentales. En primer lugar, se considera la consolidación formal de la circulación y edición del periódico: en 1943 inicia la publicación de *EHB*, manteniéndose durante estos años una continuidad tanto en la figura editorial como en el centro urbano de difusión. En segundo lugar, se atiende a la funcionalidad comunicativa de la prensa. En este lapso se observa una clara intención de articular un discurso que trasciende lo estrictamente religioso y moralizante, incorporando dimensiones políticas y sociales con el propósito de proyectar su andamiaje ideológico hacia sus interlocutores y el entramado social en el que circula el impreso. Esta particularidad, cabe señalar, no ha sido suficientemente abordada por investigaciones previas (Gaona, 2018a; Villamil, 2014).

Se concibe a EHB como un dispositivo cultural de representación y, al mismo tiempo, como un objeto privilegiado de indagación para la reconstrucción del discurso. En este sentido, el artículo se estructura en dos momentos. En una primera parte se expone el andamiaje teórico y metodológico que

11 Se examinaron veinticinco números y ciento cincuenta artículos de autoría publicados durante esta temporalidad. Es menester aclarar que, por deterioro de la fuente, se han perdido importantes números y fragmentos del corpus impreso. Este impreso se mantuvo circulando hasta mediados de la década de los años ochenta, pero bajo notables modificaciones en su presentación.

orienta el análisis del discurso del impreso. En una segunda se examina la funcionalidad comunicativa de EHB y su enunciación político-religiosa en torno a la ontología de lo político, en relación con otras instancias de poder en el ámbito social. A partir de ello, se plantea la siguiente pregunta de investigación: ¿De qué manera EHB contribuyó a moldear el discurso sobre la construcción de lo político en el contexto de la configuración de un Estado moderno, en el crepúsculo de la política liberal?

El discurso como interacción social

Desde el siglo XIX colombiano, las redes asociativas han sido empleadas como instancias legitimadoras para la difusión de lenguajes y discursos políticos, en el marco de estrategias orientadas a la construcción conceptual y pragmática del Estado-nación. Ante un objeto de estudio como el discurso, el investigador se enfrenta a un amplio abanico de enfoques teóricos y metodológicos que orientan su análisis. Sin embargo, no todo discurso logra incidir de manera efectiva en la sociedad; para ello, requiere captar y movilizar a las masas. En este contexto, los aportes de la Nueva Historia Intelectual permiten problematizar y comprender dichos procesos, ofreciendo herramientas para analizar las condiciones de producción, circulación y recepción del discurso. En este sentido, se entiende la Nueva Historia Intelectual como:

El estudio de las formas del lenguaje como el lugar central de construcción de los significados, dejando de lado esa noción que unía a todas las variantes anteriores que era el pensar sobre un campo de objetos-

sujetos aprehensibles por la autoconciencia. El estudio del lenguaje como centro de la nueva historia intelectual refleja una de las propuestas de re-significar las construcciones positivas en la investigación histórica. (Di Pasquale, 2011, p. 87)

Una de las ramificaciones de análisis expuestas por esta corriente historiográfica se centra en el análisis de los discursos, lenguajes y conceptos; pero, a su vez, en las condiciones sociohistóricas que permitieron que dichos discursos y lenguajes llegaran a ser transmitidos. Al mismo tiempo, la Nueva Historia Intelectual considera los mecanismos coercitivos que los individuos tuvieron para transferir su pensamiento al tejido social. Son las sociabilidades que permiten que los discursos y lenguajes políticos tomen su legitimidad en la esfera pública¹².

Así que la Nueva Historia Intelectual analiza el discurso desde las condiciones sociales que fue enunciado y desde los mecanismos asociativos que representa. El discurso viene siendo la forma más orgánica del lenguaje; es decir, el direccionamiento de diversos discursos hacia unas temáticas específicas forma un lenguaje en una época determinada. Por tanto, esta tendencia historiográfica pretende encontrar las condiciones sociosemánticas que propiciaron dichas regularidades enunciativas, las cuales hacen posible la relevancia del discurso.

¹² Desde la interpretación a los presupuestos de Maurice Agulhon, este historiador colombiano propone analizar las sociabilidades desde tres ejes: (a) la evolución del círculo social, (b) las diferentes formas de sociabilidades y (c) el sentido moderno de igualitarismo y desarraigo del dominio religioso (Loaiza Cano, 2011, pp. 20-22).

Hecha esta precisión conceptual sobre el discurso, resulta necesario analizar sus implicaciones como parte de los procesos de legitimación de sociabilidades y alianzas en la esfera pública. En este sentido, se entiende el lenguaje como una estructura comunicativa que no solo describe el mundo, sino que contribuye a configurarlo, permitiendo la construcción de la realidad y la preformación de la conciencia de los sujetos (Gadamer, 1998, pp. 195-196). Michel Foucault concibe el discurso como un componente fundamental de los mecanismos sociales mediante los cuales se establece un determinado orden; o bien, se propone un orden alternativo que, en última instancia, busca articular y ejercer formas de dominación.

Supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida, por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (Foucault, 2005, p. 14)

Este filósofo advierte una característica importante en las dinámicas del discurso y su relación con el poder. Foucault asume que la constitución de la producción del discurso tiene su génesis en la sociedad, la cual controla, selecciona y distribuye el *modus operandi* de las prácticas sociales. Pero además de eso, deja un aporte sustancial para entender el poder a partir de los mecanismos culturales, los cuales intentan dominar y condicionar el discurso en el marco de la articulación social. Dicho

de otra manera, el poder no solo se ejerce desde la posición elitista sino también desde la posición subalterna, estableciendo así unas redes en las realidades sociales, las cuales cumplen el oficio de la configuración cultural.

El poder se despliega entre los distintos agentes sociales en su interacción por influir y, en última instancia, dominar al otro. Sin embargo, estas dinámicas no son arbitrarias, sino que se estructuran a partir de los mecanismos que la cultura produce, articula y regula. Dichos mecanismos se materializan en dispositivos culturales — como los medios de comunicación— que operan como canales de transmisión de aquello que se presenta como “verdad”. En este sentido, la verdad no es un dato neutral, sino una construcción vinculada a las relaciones de poder en su interacción con los otros.

Por consiguiente, su monopolio tiende a concentrarse en aquellos sujetos, individuos o corporaciones que acumulan poder y que, mediante el discurso, la coerción y la educación, logran establecer redes de comunicación y vínculos sociales que proyectan formas específicas de dominación cultural, contribuyendo así a la instauración de un determinado orden social. (Foucault, 2017, p. 33).

Desde una mirada categórica propuesta por Foucault sobre la parresia, se puede analizar que el discurso cumple tres fases. La primera es la representación e intencionalidad del sujeto detrás del discurso, es decir lo que hace manifiesto, claro y evidente en el discurso. La segunda fase es la retórica que permite al sujeto tener procedimientos técnicos para la enunciación y de esta manera mostrar a otros la mayor exactitud de su pensamiento.

Por último, el discurso tiene la funcionalidad del convencimiento, lo que para Foucault sería el *enunciandum*, es decir, “la creencia en la cosa enunciada, de la opinión sobre aquello a lo que se refiere el enunciado” (Foucault, 2017, p. 80). En definitiva, el discurso es la materialización del pensamiento que la agencia desea transmitir, enmarcándose en los itinerarios de los lenguajes que una época contenga (van Dijk, 2000, p. 52).

La situación de la prensa evangélica y el lenguaje de modernidad potencializado por las políticas liberales entre 1930-1946

EHB se inscribe en una matriz ideológica moderna y, en ese marco, difunde un discurso de verdad articulado a un lenguaje político orientado a la modernidad y la modernización del Estado. Este proceso, iniciado en gran medida desde el conservadurismo político y posteriormente potenciado por el liberalismo, buscaba concretar la modernización del país y promover la configuración de una cultura moderna en la sociedad. En este sentido, el impreso forma parte de una regularidad discursiva propia de los derroteros sociales de la primera mitad del siglo XX colombiano; no obstante, dicha regularidad no es homogénea, sino que presenta una polifonía que permite rastrear la coexistencia de diversas concepciones discursivas en su interior.

En este marco, y en continuidad con lo anteriormente expuesto, tras la salida de los liberales radicales en 1886 se consolidó la difusión de discursos orientados a promover los ideales conservadores, enmarcados en las dinámicas regeneracionistas. Estas fueron impulsadas de manera

decisiva por la Iglesia, en articulación con el laicado conservador, las congregaciones femeninas y sectores del liberalismo moderado, configurando así un entramado discursivo que reforzó el proyecto de orden, autoridad y cohesión social propio de la época (Loaiza Cano, 2011, pp. 392-394; Plata Quezada, 2004, pp. 251-252).

Al empuje del fiero oleaje de las pasiones, y entre éstas el orgullo, la sensualidad, el epicureísmo, etc. soliviantadas y enardecidas al calor de los errores modernos, nuestros hombres, con rarísimas excepciones, no quieren librar franca y total batalla en el campo del bien [...] Nuestros hombres, así como las mujeres, quieren el catolicismo. [...] Para el periodo venidero tal vez más que para ningún otro hombre que sepa, que pueda y que quiera gobernar: un hombre que quiera, que pueda y que quiera gobernar [sic] [...] un hombre que solo tiemble y trepide ante una sola cosa: faltar a su conciencia ofender a Dios y ofender a la nación. (El Ideal Católico, 1929, pp. 1-2)

Durante la Hegemonía Conservadora existieron intentos por deshacer todo indicio de la influencia del liberalismo radical en la sociedad colombiana; sin embargo, dichos procesos lograron que las sociabilidades conservadoras tuviesen un proceso modernizador en sus estructuras sociopolíticas, las cuales propiciaron, luego del auge del café a partir de 1910, un giro del lenguaje político hacia la construcción de un Estado moderno. No obstante, continuaba cierta avenencia por satanizar todo ger-

men ideológico que evocaba a la modernidad y las tendencias políticas liberales.

La hegemonía conservadora promovió discursos orientados a una regeneración sustentada en la administración del monopolio sociocultural y político de las tradiciones hispánicas (Gaona, 2018b, p. 141). Este proyecto regeneracionista no se desarrolló de manera aislada, sino que se articuló con procesos de carácter sincrético vinculados a los ideales de modernidad y modernización, lo que permitió entablar un diálogo con diversas formas de sociabilidad. Dichas dinámicas se vieron reflejadas, entre otros aspectos, en las reformas constitucionales posteriores a la Guerra de los Mil Días, dando paso a transformaciones que apuntaban hacia la modernidad cultural y la incipiente industrialización del país a inicios del siglo XX.

No obstante, las tensiones derivadas del avance del liberalismo y el auge de las movilizaciones obreras hacia la década de los años veinte contribuyeron a debilitar la primacía política del conservadurismo. En este contexto, durante la década de los años treinta, el proyecto liberal resurgió en la esfera institucional, impulsando un proceso significativo de modernización del Estado colombiano desde una perspectiva ideológica de carácter secular. Cabe precisar que este retorno del liberalismo representó un renovado intento por consolidar un modelo de sociedad fundamentado en los principios de la modernidad para proyectarlo en la cultura nacional; sin embargo, ello no implicó una adhesión homogénea de la sociedad al ideario liberal (P. Moreno, 2010, pp. 146-148).

Entre los objetivos del vuelco de la política colombiana al liberalismo está el intento de borrar aquellos símbolos de la historia

colonial, sobre todo los que eran considerados conservadores, los cuales incomodaban y estorbaban el proyecto político que se enarbolaba en esos años (Plata Quezada, 2019, pp. 18-19; *El Evangelista Colombiano* (EEC), 1936a, p. 3). Es decir, que la política liberal ambicionó, en cierta medida, eliminar ciertas herencias hispanistas, con el fin de dar paso a nuevas formas de creencia y de vivencia sociorreligiosas debido a que esto era uno de los estandartes del proyecto moderno en materia de libertad de conciencia y de culto, procurando una sociedad desinstitucionalizada del corpus cristiano romano.

Es en este periodo donde comienza a resaltar el protagonismo del protestantismo evangélico, a partir del incremento porcentual de las misiones protestantes al país. Asociaciones que buscaban, al igual que el liberalismo político, crear nuevas relaciones asociativas y, de esa manera, divulgar su corriente ideológica sobre la modernidad. En sus ansias por incidir en la esfera pública y transmitir su pensamiento político, buscaron emprender discursos anticatólicos ciertos grupos evangélicos; discursos que tachaban a la Iglesia católica de mantener una asociación grotesca, repulsiva con la verdad, perseguidora de toda libertad y democracia, esclavizadora de la conciencia e inteligencia de los hombres (EHB, 1943e, pp. 1-2). El lenguaje moderno comenzaba a tener más cabida en las esferas políticas y jurídicas, pretendiendo eliminar, a través de la fuerza o la persuasión, cualquier rastro que implicaba la herencia hispánica en la cultura colombiana.

La denominada República Liberal impulsó la incorporación de procesos de industrialización que contribuyeron a reconfigurar las dinámicas socioeconómicas del país, especialmente a través de la progre-

siva profesionalización del trabajo en clave modernista. Las transformaciones políticas de la década de los años treinta promovieron, además, un importante desarrollo empresarial, favoreciendo la apertura de nuevos mercados y la integración de la economía colombiana a circuitos más amplios. En este contexto, se destacan innovaciones como la profesionalización de la imprenta y el surgimiento de la radiodifusión (Castriellón, 2011, p. 144).

No obstante, el momento más significativo de las reformas liberales se produjo durante el gobierno de Alfonso López Pumarejo, quien en 1936 promovió una reforma constitucional orientada a garantizar derechos fundamentales como la libertad de conciencia y de culto, la regulación y dignificación del trabajo, la profesionalización de oficios y el derecho de asociación, entre otros. En consecuencia, esta apertura en el ámbito jurídico y constitucional posibilitó que sectores sociales alternativos y periféricos adquirieran mayor visibilidad y protagonismo, contribuyendo así a la construcción conceptual y pragmática de una noción de Estado-nación enmarcada en procesos de secularización de la sociedad.

Que la iglesia como tal ejerza sus funciones esencialmente espirituales, libre de toda injerencia del Estado, y así mismo el Estado sea soberano, sintiéndose que su responsabilidad no es ante una iglesia, sino ante Dios, ya que toda autoridad es de Dios cuando legalmente ha sido constituida. (EEC, 1936b, p. 2)

Es necesario entender que el individualismo y la libertad de culto facultaban a las

personas a tener autonomía en asociarse y en elegir su creencia religiosa o filosófica mientras estas no afecten el orden público. Como lo menciona *El Evangelista Colombiano*, un periódico evangélico de corte presbiteriano, la distinción de los poderes no exime la creencia, sino que permite la autonomía institucional religiosa con respecto a las directrices políticas de un Estado, de cual se espera que regule las interacciones sociales bajo la Constitución y no bajo la religión. En términos de Beltrán (2013), ese proceso secularizador en Colombia se gestó desde la pluralización del mercado religioso y no desde declive de la religión¹³.

Por otra parte, Renán Silva (2005) plantea que esta ideología liberal hizo posible establecer una nueva generación de intelectuales que pensaron en la construcción de *nación* desde la participación activa del pueblo.

los políticos e intelectuales liberales representantes de una nueva generación intelectual en Colombia se habían propuesto como una de sus metas la transformación social y espiritual del país, acudiendo a una definición de “país” que por primera vez incluía de manera nítida al “pueblo” como agente activo del proceso de cambio, aunque ciertos rasgos

13 Es importante señalar la distinción entre “modernidad” y “modernización”. El primero radica en una transformación donde los valores de la individualización, la libertad y el racionalismo sean los portaestandartes de la sociedad; mientras que modernización son los cambios económicos e industriales que procuran una migración de una economía rural a una urbana basada en el capitalismo. Véase: Beltrán (2013).

paternalistas, que son una negación de la ciudadanía moderna, nunca hubieran desaparecido de su retórica.
(pp. 65-66)

De esta manera, la propuesta de construcción de sociedad por parte del liberalismo facilitó un progreso tanto desde la industrialización del país como desde las ideas modernas que procuraron los intelectuales y políticos liberales en materia de la autonomía del individuo, donde se incluía, en un comienzo, el valor asociativo del “pueblo”; aspecto que para el siglo XIX era visto con sospecha tanto por los liberales como por los conservadores.

Ahora bien, siguiendo la idea que nos deja Max Weber (2004) cuando advierte que la industria, la racionalización, la libertad no han sido creaciones del Occidente liberal; antes bien, en culturas pasadas conocidas ya existían sociedades que practicaban estas ideas; sin embargo, fue el capitalismo el que las reunió, las sistematizó y las divulgó por el mundo occidental (pp. 13-20). Esto no significa que el conservadurismo político no haya logrado un proceso de modernidad e industrialización en Colombia; varios casos históricos desmitifican al liberalismo como el único promotor de la modernidad. Por ejemplo, el combate hacia la modernidad por parte del catolicismo a finales del siglo XIX llevó a modernizar ciertas estructuras internas de la Iglesia (Loaiza Cano, 2011, p. 217). Por otra parte, las luchas obreras de la década de los años veinte pueden leerse, desde una perspectiva historiográfica, no solo como expresión de conflictividad social, sino como un indicador del incipiente proceso de industrialización impulsado durante la hegemonía conservadora, cuyas tensiones

estructurales comenzaron a hacerse visibles en el ámbito laboral. En este sentido, más que una ruptura absoluta, el advenimiento del proyecto liberal en 1930 supuso una reconfiguración de dinámicas previamente gestadas.

No obstante, el liberalismo en el poder resignificó estos procesos al potenciar un discurso de modernidad e industrialización articulado al ideal de la secularización, lo que le permitió, en una primera etapa, captar la atención y adhesión de sectores sociales alternativos y periféricos frente al centro de poder tradicional. Sin embargo, cabe matizar que dicha adhesión no fue homogénea ni exenta de tensiones, pues la implementación del proyecto modernizador implicó también nuevas formas de exclusión y disputa en el campo social y político.

Este panorama sociopolítico conduce a problematizar la figura del sujeto evangélico en el contexto de la apertura hacia un modelo de desarrollo moderno impulsado por el liberalismo. Dicho proceso no solo reconfiguró las estructuras institucionales, sino que también transformó las formas de sociabilidad intelectual, las cuales comenzaron a articularse en torno a la circulación y difusión de impresos como estrategia cultural para proyectar y posicionar el pensamiento político moderno en la esfera pública colombiana.

La prensa del decenio 1920 hasta aquella de fines del decenio 1950 contiene un atiborrado espectro de voces que participaron de esa discusión. El intelectual contemporáneo estaba buscando, en Colombia, situarse en un panorama convulso que contuvo, al tiempo,

procesos de institucionalización, diferenciación y especialización de formas de creación artística y de producción de conocimiento con el paso a formas de desarrollo de un capitalismo marginal, salvaje, que acentuó la fragmentación de la sociedad hasta arrastrarla a los métodos violentos que sirvieron de pilar de la modernidad reciente. (Loaiza Cano, 2014, p. 234)

Loaiza indica unas permutas paradigmáticas para concebir la intelectualidad en la primera mitad del siglo XX. Esta renovación intelectual comienza a tener un protagonismo relevante en aras de construir discursos sobre las dinámicas sociopolíticas y económicas que atravesaba Colombia frente a la emergente idea de modernidad; si bien es cierto, ya existía esta visión, no fue sino en el periodo del poder político liberal que se proyectó, exponencialmente, la modernización como una ideología socioeconómica por materializar.

Estos lenguajes políticos modernos, pronunciados por los evangélicos y por el liberalismo de turno, tuvieron una cierta semejanza; más aún, cuando se hablaba sobre la libertad del individuo, la separación Iglesia y Estado y la idea de educación laicista, aspectos que compartían y que eran acobijados por ese pensamiento moderno que estaba tomando más fuerza por los intelectuales y políticos liberales en este periodo (F. Moreno, 2010, pp. 147-148). Esto provocó una batalla de pensamiento ideológico entre el partido liberal y los grupos que simpatizaban frente a la Iglesia católica romana, el partido conservador y los grupos que se sentían identificados con ellos, creando una pugna constante por

tomar el cargo de los espacios, medios de comunicación y formas de la esfera pública colombiana.

En el marco de estas transformaciones en la configuración de la intelectualidad durante la primera mitad del siglo XX, Juan Carlos Gaona propone una periodización de la prensa evangélica como dispositivo de intervención en la esfera pública. En un primer momento, hacia finales del siglo XIX, se registran los intentos iniciales de circulación de impresos protestantes; no obstante, su impacto fue limitado, quedando más bien inscritos en una lógica de confrontación con la hegemonía católica que en una efectiva incidencia social.

Un segundo momento, correspondiente a las primeras décadas del siglo XX, evidencia el auge y progresiva consolidación de la prensa evangélica, favorecida por la profesionalización de los talleres de imprenta y las innovaciones técnicas propias de la modernización industrial. Finalmente, a partir de la década de los años cuarenta, Gaona identifica una fase de pluralización, caracterizada por una mayor circulación de impresos y por la emergencia de discursos —frecuentemente de corte anticlerical— en el contexto de un mercado religioso en expansión. Este proceso, lejos de ser lineal, refleja los efectos de las políticas liberales, que propiciaron la diversificación del campo religioso y la coexistencia de múltiples proyectos de sociedad y de modernidad en disputa (Gaona, 2018a, pp. 61-75).

A diferencia de otros países de la región, el liberalismo careció de alianzas estratégicas con el poder y el tejido social colombiano, resultando una inadmisión por parte de la sociedad, la cual llevó a un conflicto estructural con el poder del conservadurismo en cabeza de la Iglesia. Bajo esta ame-

naza, las sociabilidades conservadoras respondieron en contra de los postulados liberales y, con ellos, de sus partidarios, los evangélicos.

Durante la década de los años cuarenta el protestantismo mantuvo su crecimiento debido al surgimiento de nuevas iglesias, a la llegada de misioneros y a la difusión en nuevos territorios. Sin embargo, este auge comenzó a experimentar como un atardecer sombrío, en razón de que la intolerancia de parte de un sector del catolicismo aumentó aceleradamente. (P. Moreno, 2010, p. 163)

La configuración sociopolítica de los años cuarenta estuvo marcada por intensas disputas ideológicas en torno al control de la esfera pública. Por un lado, sectores del catolicismo, ante la pérdida de centralidad, promovieron discursos de resistencia dirigidos tanto contra las comunidades evangélicas como contra las políticas liberales vigentes. Por otro, se consolidaba un proyecto modernizador que buscaba desplazar prácticas y símbolos asociados al legado hispánico, en aras de implementar transformaciones sociopolíticas y económicas que, en comparación con otros contextos hispanoamericanos, se percibían como tardías en el país.

En medio de estas tensiones por la hegemonía cultural y el control de los medios de producción simbólica, arribó a Colombia un grupo de misioneros estadounidenses enviados por la Convención Bautista del Sur. Su presencia no solo contribuyó a la expansión institucional del protestantismo, sino que también participó en la configu-

ración de un sujeto evangélico de tradición bautista, cuya identidad se articuló a través de un lenguaje y un discurso político-religioso difundido en los impresos que promovieron.

El Heraldito Bautista y su ideario de lo político

Para introducir el análisis, se asume una perspectiva historiográfica que concibe lo político no como un ámbito dado ni exclusivamente institucional, sino como una construcción histórica en disputa, configurada a partir de lenguajes, prácticas y representaciones mediante las cuales diversos actores buscan legitimar su posición en la sociedad (Gramsci, 1971; Viotti da Costa, 2001). En este sentido, el ideario de lo político se entiende como un campo de tensiones donde convergen proyectos de orden, concepciones de Estado y nociones de ciudadanía, articulados a través de discursos que definen lo legítimo, lo verdadero y lo deseable en la vida colectiva.

Desde esta perspectiva, dichos idearios se producen en contextos concretos de conflicto y negociación, en los que intervienen actores como la Iglesia, los movimientos políticos, las élites intelectuales y las comunidades evangélicas. Así, el discurso no solo refleja una realidad preexistente, sino que contribuye activamente a configurarla, evidenciando la constante redefinición de las fronteras entre lo religioso, lo social y lo político en momentos históricos específicos.

El sujeto evangélico bautista

Serge Moscovici aborda el concepto “imagen” de acuerdo con las representaciones sociales que aparecen en la prensa francesa sobre el psicoanálisis. Moscovici

presenta que estas imágenes están permeadas por la opinión de los impresos; mostrando que las representaciones sociales son entidades casi tangibles circuladas por los medios de comunicación, los cuales trabajaban como mecanismos culturales que el sujeto utiliza para elaborar una sustancia simbólica, pero a su vez establecen unos conjuntos de prácticas que le sirven para orientarse y clasificarse en la sociedad (Moscovici, 1979, pp. 27-31). Bajo esta apertura que proporciona Moscovici sobre la imagen y representaciones sociales, es importante mencionar que el mundo evangélico mantiene un factor común: es diverso en su pensamiento y plural en sus modos organizativos.

Aunque existen varias formas de tipificar el protestantismo que llegó a América Latina, José Míguez Bonino aborda esta tipificación desde la identidad, práctica y discurso que tuvo el mundo evangélico. Este teólogo hace mención a cuatro rostros del protestantismo latinoamericano: liberal, evangélico, pentecostal y étnico. Por intereses del artículo me referiré solo a los dos primeros. El protestantismo de rostro liberal es el que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siguiente siglo, aliados a sectores del liberalismo radical; desenvuelto en una cultura elitista, se ponía al servicio de una relación factual entre Estados Unidos-América Latina, apostando a la secularización educativa; no obstante, de poca tendencia evangelizadora. Este protestantismo celebró el Congreso Evangélico de Panamá, el cual tenía la intencionalidad de reunirse bajo unos ideales liberales, modernos y de modernización con base en la educación, ideales que serían el soporte para el trabajo de las misiones en América Latina (Braga, 1917, pp. 82-86).

Mientras que el segundo es un protestantismo de rostro evangélico, o también llamado “criollo”. Proveniente de las vertientes pietistas y del resurgir misionero evangelístico decimonónico norteamericano. Posee una tendencia muy marcada al proselitismo, individualismo y subjetivismo de la salvación; establece una lectura fundamentalista de las Escrituras y, parcialmente, apoya las ideas modernas mientras estas no relativicen la veracidad del texto bíblico; no obstante, mantiene una continuidad con su predecesor liberal frente a la educación, el civismo y la separación Iglesia y Estado (Míguez Bonino, 1995, pp. 35-40).

Muchas de las asociaciones del protestantismo colombiano pertenecientes a dicha categorización son influenciadas por el Congreso en Panamá; sin embargo, ya para 1920 procura entenderse con la tendencia evangélica. Un ejemplo de ello fue el periódico *El Evangelista Cristiano*, el cual en sus inicios posee un discurso liberal, pero a mediados de 1920 su discurso tiende a “evangelicalizarse”. Ya para el caso de EHB, su propensión es más de corte evangélica que liberal.

Esta última imagen del protestantismo fue la que resaltó a lo largo del siglo XX colombiano. Aunque es menester aclarar que este rostro evangélico sufrió mutaciones con la irrupción de los movimientos pentecostales, los cuales estaban acentuándose, con mayor presencia, en el territorio nacional durante la República Liberal; dichas metamorfosis llegaron a concretizarse en las décadas posteriores (Beltrán, 2013). Lo que sí es cierto es que este rostro protestante evangélico logró una cobertura más amplia —a diferencia del rostro liberal— en la cultura colombiana en el siglo XX.

En cuanto a la génesis del movimiento y sujeto bautista, se puede decir que este movimiento surgió en el siglo XVII en Holanda y luego en Inglaterra, migrando tiempo después hacia las colonias británicas en América. Este movimiento contestario al poder de la Iglesia anglicana hunde sus raíces en los movimientos anabaptistas del siglo XVI, movimientos paralelos a la Reforma Magistral promovida por Lutero, Zwíglío y Calvino; sin embargo, posee otras influencias propias del protestantismo que los separan de los movimientos anabaptistas.

Hay que aclarar que la formación del sujeto bautista colombiano se debe a la influencia de la misión proveniente de la Convención Bautista del Sur de los Estados Unidos llegada en 1941 (EHB, 1944b, p. 3). A diferencia de otras convenciones del país norteamericano, esta era mucho más conservadora, moralista y fundamentalista en la lectura del texto bíblico, lo que provocó unas representaciones y prácticas del sujeto bautista moldeado por la corriente sociopolítica y religiosa de esta misión evangélica en particular. Uno de los objetivos que tuvo la misión bautista fue la apertura de congregaciones religiosas en las principales ciudades del país como Bogotá, Barranquilla, Cartagena, Cali y Medellín. Con su arribo procuraron también, bajo sus ideales de

servicio social y libertad del individuo, establecer instituciones que estarían a servicio de la ciudadanía (EHB, 1943d, p. 1). De esta manera, fundaron escuelas primarias, una clínica, una librería y un proyecto educativo para la preparación teológica de los líderes eclesiales nacionales que iban tomando protagonismo en la asociación bautista (Ridenour, 1991, p. 27).

El Heraldo Bautista: sociabilidades y circulación del impreso

A manera de contextualización, resulta pertinente esbozar un breve recorrido histórico del impreso y de las condiciones de su circulación en la temporalidad definida (1943-1946). Durante este periodo, la dirección del periódico estuvo a cargo del misionero H. W. Schweinsberg. No obstante, a partir del segundo año se incorporó el pastor nacional Sebastián Barrios, quien posteriormente asumiría la dirección.

Este equilibrio editorial en términos de procedencia —entre actores extranjeros y locales— favoreció la apertura a articulistas, pastores y líderes nacionales y latinoamericanos, principalmente colombianos y venezolanos, quienes constituyeron la base intelectual del proyecto y contribuyeron a su progresiva nacionalización.

Este proceso editorial posibilitó, a su vez, la diversificación temática del impreso,

A diferencia de otros países de la región, el liberalismo careció de alianzas estratégicas con el poder y el tejido social colombiano, resultando una inadmisión por parte de la sociedad, la cual llevó a un conflicto estructural con el poder del conservadurismo en cabeza de la Iglesia. Bajo esta amenaza, las sociabilidades conservadoras respondieron en contra de los postulados liberales y, con ellos, de sus partidarios, los evangélicos.

evidenciando una polifonía discursiva en torno a los ideales de la modernidad y la práctica religiosa asociativa. En este marco, los contenidos se orientaron a la formación de un sujeto bautista comprometido tanto con la institución eclesial —mediante la vivencia de la fe y la conducta moral— como con la sociedad, a través del ejercicio del deber ciudadano y la promoción de la instrucción pública.

En cuanto a su circulación, EHB se gestionó en Barranquilla, lugar estratégico para la llegada de misioneros y correspondencia del extranjero. Esta ciudad era el principal puerto colombiano para la época, donde se dinamizaba la industria, con una fuerte apertura del comercio para el resto del país (Meisel Roca, 2009, p. 203); así, se pudieron establecer redes que facilitaban la circulación a otras latitudes del territorio.

La oficina editorial se ejercía desde la Iglesia Bautista Central de la ciudad, que llevaba por descripción *Boletín Informativo de la Primera Iglesia Bautista de Barranquilla*. Para octubre de 1945 este impreso asume el papel de ser el *órgano de las Iglesias Bautistas de Colombia y Venezuela*, llevando su cobertura al vecino país. Comienza con una extensión de cuatro páginas, llegando a ensanchar su presentación a ocho páginas. Durante este periodo no había un costo representativo por la adquisición del impreso, los recursos de publicación y circulación se financiaban mediante las sociabilidades evangélicas que se encontraban en el territorio nacional y en la región latinoamericana; y, a su vez, existía una pequeña financiación por la organización foránea bautista que la patrocinaba. La cobertura, en este periodo, alcanzaba ciudades como Medellín, Cali y Bogotá, principalmente, luego Caracas y, finalmen-

te, se circulaba información recíproca hacia otras imprentas evangélicas latinoamericanas.

Entre lo político y el lenguaje moderno: análisis discursivo de EHB

Para entender lo *político* como una categoría de análisis, es necesario abordarlo desde los postulados que Carl Schmitt (2009) expone en su obra *El concepto de lo político*; y, aunque el interés no es profundizar en las ideas secundarias que existen en el texto, sí es plausible detectar ciertos axiomas que sirvan como punto de partida para este análisis. Según este filósofo prusiano, lo *político* vendría siendo la dialéctica que existe entre el “amigo” y el “enemigo”. Ahora bien, entendiendo que el “enemigo” no es un adversario privado al que se detesta por sentimientos personales, sino que es el conjunto de hombres que se oponen, *combativamente*, a otro conjunto análogo en la esfera de lo público (Schmitt, 2009, pp. 59-60); es decir, la construcción *antagonista* desde el sentido existencial de las cosas (p. 58).

Teniendo claros estos axiomas que traza Schmitt de lo *político*, se debe dilucidar que EHB, desde sus primeras publicaciones, ya se define como un agente que estima la autonomía y la libre conciencia como modo social laudable. De esta manera, se proyecta esa construcción dialéctica con el poder conservador católico, el cual, desde la mirada de Schmitt, se encuentra ese sentido existencial antagonista entre lo que es y el deber ser de la construcción de lo *político*.

Otro principio, por el cual los bautistas han luchado sin tregua es la libertad del alma,

o sea una perfecta libertad de conciencia. La mayor parte de las denominaciones están prontas para defender este principio ahora, desde que a la luz de este siglo se ve que reposa sobre un fundamento de verdad y justicia, pero mirando al pasado la historia demuestra que es un principio distintivo de los bautistas. (EHB, 1943b, p. 4)

Bajo esta premisa sociorreligiosa, el sujeto bautista se vio inmerso en la reformulación del concepto de modernidad. Es decir, formaron a sus interlocutores sobre la libertad religiosa, no obstante, produjeron unos discursos anticatólicos que iban dirigidos bajo la categoría de las “religiones extrañas que el Estado no debe permitir” (Barrios, 1943, p. 1). Se estableció un discurso dogmático que suprimía la fe católica desde el discurso de prensa, instruyendo una lucha ideológica hacia todo lo que representaba el catolicismo. A partir de este planteamiento, cabe interrogarse si el ideario de secularización promovido por EHB se orientaba a cuestionar la hegemonía de la institución católica o, en su defecto, a impugnar un modelo estatal no sustentado en principios de tradición protestante.

Todo indica que su propuesta de secularización implicaba, más que una neutralidad religiosa, un intento por desplazar parcialmente la herencia católica e instalar la fe evangélica en la esfera pública. Esta postura, en consecuencia, revela una tensión interna al contraponerse con el principio de libertad religiosa que el propio discurso defendía con insistencia.

Por otro lado, EHB se distanciaba en ciertas prácticas modernistas que tenían que ver con la racionalización del texto

bíblico. Es decir, toda práctica hermenéutica que atentaba al fundamentalismo de las Escrituras era reprochable, debido a que su base fundamental consistía en la lectura literal de la Biblia (EHB, 1945g, p. 5).

El sujeto bautista se negaba a utilizar cualquier método de lectura que pusiera en duda la veracidad de la Biblia, la tradición y el dogma; aunque se debe mencionar que se hizo un avance por instruir una lectura individual del texto, no obstante su posición hacia la modernidad y sus pilares como el racionalismo y el humanismo, eran parcialmente aceptados siempre y cuando no atentaran contra el dogma. Habría que preguntarse qué tanta similitud tuvo EHB con los discursos de ciertos sectores del catolicismo que también veían como amenazas las tendencias racionalistas y humanistas de la ideología moderna.

De este modo, se advierten ciertas continuidades con el mismo orden religioso que se pretendía cuestionar. Se trata de una concepción de la modernidad que no fue plenamente asumida ni por los misioneros ni por los actores locales. Por un lado, se evidencian dinámicas de poder orientadas a la imposición de una ideología que se presenta como portadora de verdad, excluyendo otras expresiones de fe que no se ajustaban a lo que, en términos de Carl Schmitt, podría entenderse como la lógica amigo/enemigo.

Por otro lado, si bien se promovieron avances hacia una lectura individual y racionalizada de lo religioso, esta se vio mediada por una cultura profundamente diferenciada entre la tradición oral y la escrita. En este contexto, EHB contribuyó a orientar dicha recepción hacia una interpretación de corte fundamentalista del texto bíblico,

tensionando así los propios ideales de modernidad que decía promover.

EHB articula un discurso de corte moderno en torno a la libertad de conciencia y la autonomía del individuo. Desde esta perspectiva, el individualismo —concebido como una categoría normativamente garantizada por el orden jurídico— se presenta como un elemento clave para que el Estado se configure dentro de parámetros democráticos y, en consecuencia, para la construcción conceptual y pragmática de una noción de nación con bases modernas. En este marco, el impreso proyecta una autoimagen como agente de modernidad desde un enfoque liberal anglosajón, sustentado en los principios de la democracia liberal y en una concepción específica de organización estatal (EHB, 1943c, p. 2).

Así lo evidencia la siguiente afirmación:

los bautistas poseen brillantes y nutridas páginas en su historia, relacionadas con la libertad, por lo que tanto han luchado a través de su larga y extraordinaria existencia. Ellos pueden envanecerse de que nunca oprimieron a nadie por cuestiones de conciencia. (EHB, 1944a, p. 1)

No obstante, este discurso presenta tensiones significativas al ser contrastado con su práctica discursiva. Si bien EHB reivindica la libertad de conciencia como principio fundante, su posicionamiento tiende a privilegiar una matriz ideológica específica —de raíz protestante anglosajona— como horizonte normativo deseable para la sociedad (Moros, 1945, p. 3).

En este sentido, más que promover una pluralidad efectiva, su propuesta puede in-

terpretarse como un intento de reconfigurar la hegemonía religiosa en la esfera pública, desplazando el predominio católico hacia un nuevo referente confesional (EHB, 1945f, p. 8). Así, el lenguaje de la libertad y la autonomía opera también como un dispositivo de legitimación que encubre una disputa por el control simbólico y cultural del espacio público.

El discurso se encontraba estrechamente vinculado al lenguaje político dominante del periodo. En este marco ideológico, entre 1943 y 1946 se advierte una marcada orientación a informar al individuo sobre los pormenores de las reformas constitucionales impulsadas por el liberalismo, así como sobre sus avances en materia de individualismo y autonomía.

El propósito era formar al sujeto bautista —y a sus interlocutores— desde una perspectiva racional, que le permitiera comprender y posicionarse frente a los itinerarios y transformaciones del ámbito gubernamental (EHB, 1946b, p. 6).

Otra propuesta de construcción de lo político en Colombia tuvo que ver con la incursión de una educación desinstitucionalizada por parte del Estado. EHB concebía la educación desmonopolizada por la Iglesia romana como el mecanismo más depurado para construir ciudadanos de bien, con el fin de establecer un Estado liberal colombiano (EHB, 1943a, p. 2).

Queremos contribuir a la instrucción de los pueblos, ya que la ignorancia y el analfabetismo son los mejores abonos para la superstición y el engaño; queremos establecer centros de enseñanza porque es nuestra convicción que

con ello contribuimos al engrandecimiento de la Patria mediante la formación de ciudadanos conscientes de sus hechos y del cumplimiento de sus más nobles y sagrados deberes.
(EHB, 1945a, p. 3)

Al igual que otras asociaciones evangélicas, como los presbiterianos, el sujeto bautista —en el marco de la formación de ciudadanos acordes con las exigencias del orden vigente— otorgó un lugar central a la educación. Esta se concibió como un medio fundamental para construir un ideario de ciudadanía democrática que contribuyera al progreso moderno de la sociedad (Martínez, 1945, p. 6). Esta concepción religiosa reforzaría en cierta forma, el proyecto liberal que tenía sobre la educación laica y desinstitucionalizada por el sector religioso (Silva, 2005, p. 171).

La precariedad del sistema educativo y los altos niveles de analfabetismo que caracterizaban al tejido social generaron condiciones propicias para que el discurso de EHB impulsara la creación de redes de educación formal. Estas se materializaron en la fundación de escuelas en distintos contextos locales, como el caso del barrio Robledo, en Barranquilla, una institución que se ajustaba al plan oficial de enseñanza primaria y que contaba con el aval de la Oficina de Instrucción del Departamento (EHB, 1945b, p. 6).

Estos procesos de escolarización formal, pública y obligatoria enfrentaron una fuerte oposición por parte de ciertos sectores del catolicismo, particularmente desde la prensa, como el periódico *La Voz Parroquial*. Desde este espacio se cuestionaron las iniciativas de educación secular, no solo por su carácter ideológico, sino también por

la competencia que representaban frente a los colegios católicos (EHB, 1944c, p. 2). En este contexto, dichas instituciones fueron descalificadas como “escuelas extranjeras” orientadas a la americanización del país y, más aún, como una “arma peligrosa” que debía ser combatida.

Ahora bien, aparte de la educación formal, también apuntaban, a través de su impreso y de las escuelas dominicales, a una formación del ciudadano de bien, librepensador, cívico, con valores racionales, con una temperancia que ayudaría a esa construcción del ciudadano que necesitaba una nación moderna (Díaz, 1945, p. 4; EHB, 1945e, p. 6; 1946a, p. 5). En este sentido, más allá de los aspectos estrictamente religioso-dogmáticos, EHB orientó a sus interlocutores hacia la formación de un perfil acorde con las exigencias laborales de la modernización. Esto implicaba la configuración de sujetos disciplinados, sobrios y cívicamente responsables —hombres y mujeres capaces de ajustarse a las nuevas dinámicas del sistema liberal en transformación—. Al mismo tiempo, este proyecto formativo operaba como una crítica implícita a ciertas expresiones de la cultura popular católica, asociadas desde su discurso a prácticas consideradas como viciosas o moralmente reprobables.

Finalmente, la propuesta de lo *político* radicó en la separación de poderes institucionales de la Iglesia y el Estado. EHB propagó la idea sobre la desmonopolización del poder político católico (EHB, 1945c, p. 2). Esto implicaba que el Estado no debía regirse bajo los preceptos religiosos sino bajo el consejo registrado en una constitución incluyente hacia los distintos entes sociales. Para ello, se identificaron con los discursos divulgados desde el siglo decimonónico con respecto a la implementa-

ción de un registro civil laico, donde sea ciudadano colombiano el nacido en el territorio nacional, independientemente de su confesión religiosa.

No es en vano que la evocación de los principios anabaptistas sobre el “bautismo a los creyentes” tenga un componente sociojurídico contestatario, debido a que la Iglesia católica tenía cierta injerencia en el registro ciudadano; de esta manera, enunciar que el bautismo, como práctica religiosa, se debía realizar a creyentes implicaba atentar contra el *statu quo* organizativo de la ciudadanía (EHB, 1945d, p. 8). Por tanto, el ideario político que representaba EHB residía en un Estado secularizador que propiciara, por un lado, las libertades del individuo en asociarse y escoger su creencia religiosa; y, por otro, la preparación cultural al proceso de profesionalización y modernización del trabajo, elementos esenciales para recorrer un arduo camino de modernidad en el país.

Consideraciones finales

En síntesis, el análisis del discurso de EHB permite comprender que no se trató únicamente de la exposición de ideas, sino de un proceso activo de construcción, estabilización y legitimación de premisas en el marco de una esfera pública en transformación. En este sentido, el impreso proyectó un conjunto de ideales y contribuyó a modelar un tipo de sujeto —el sujeto bautista— orientado a participar en la configuración sociocultural de un Estado moderno, en un contexto atravesado por relaciones de poder e intereses económicos derivados de las dinámicas de modernización.

Desde una perspectiva foucaultiana, se advierte una regularidad enunciativa en torno a los ideales de la modernidad; sin

embargo, dicha regularidad no es homogénea, sino que se encuentra atravesada por una notable polifonía discursiva que revela tensiones sobre las formas de concebir y materializar lo político. En este entramado, EHB mantuvo ciertas continuidades con matrices discursivas de corte regeneracionista, particularmente en su crítica a prácticas culturales asociadas a la oralidad, el sincretismo religioso y los “vicios” sociales. Esta ambivalencia evidencia que su apropiación de la modernidad no estuvo exenta de contradicciones, manifestándose en expresiones como el literalismo y el fundamentalismo bíblico, que tensionaban los propios principios de racionalidad moderna que promovía.

No obstante, el discurso político de EHB también articuló una agenda clara en torno a la reivindicación de derechos individuales, tales como la libertad de conciencia, la autonomía del sujeto, el derecho de asociación y la promoción de una educación orientada a la formación de ciudadanos acordes con el proyecto moderno. Así mismo, planteó la necesidad de una separación entre el poder religioso y el poder estatal, en favor de un orden político sustentado en principios constitucionales y en la búsqueda del bien común.

En definitiva, el ideario de lo político en EHB, comprendido desde una lectura dialéctica —en diálogo con la noción schmittiana de lo político y la teoría de las representaciones sociales—, revela un discurso complejo, atravesado por tensiones, continuidades y disputas. Si bien se identifica una regularidad temática en torno a la modernidad, también emerge una pluralidad de voces que dialogan con estructuras de poder tanto internas como externas. En este sentido, EHB no solo reflejó su contexto, sino que participó activamente en la

disputa por definir los sentidos de lo político en un momento clave de la historia in-

telectual y sociopolítica de Colombia en la década de los años cuarenta.

Referencias

- Barrios, S. (1943, octubre). No queremos religiones extrañas. *El Heraldo Bautista*, n.º 4, 1-4.
- Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia* (1.ª ed.). Universidad Nacional de Colombia.
- Braga, E. (1917). *Pan-americanismo: Aspecto religioso. Una relación e interpretación del Congreso de Acción Cristiana en la América Latina celebrado en Panamá los 10 a 19 de febrero de 1916* (E. Monteverde, Trad.). Sociedad para la educación misionera de los Estados Unidos y Canadá. https://commons.ptsem.edu/id/panamericanismoa00bragg_0?keywords=Erasmus%20Braga
- Braudel, F. (1968). *La historia y las ciencias sociales* (1.ª ed.). Alianza Editorial.
- Castrillón, C. (2011). La actividad radial colombiana a través de algunos periódicos y revistas, 1928 -1950. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1), 134-154.
- Di Pasquale, M. (2011). De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión. *Universum (Talca)*, 26(1), 79-92. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762011000100005>
- Díaz, E. (1945, julio). Demos nuestro testimonio. *El Heraldo Bautista*, 1-8. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- van Dijk, T. A. (2000). El discurso como interacción en la sociedad. En T. A. van Dijk (ed.), *El discurso como estructura y proceso* (1.ª ed., vol. 2, pp. 19-66). Gedisa.
- El Evangelista Colombiano (EEC) (1936a, marzo). El Senado adoptó la fórmula sobre la cuestión religiosa. *El Evangelista Colombiano*, 1-8. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Evangelista Colombiano (EEC) (1936b, agosto). *La Iglesia y el Estado*. 1-8. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1943a, septiembre). Constitucional Nacional. Acto legislativo n.º 1 de 1936. *El Heraldo Bautista*, 1-4. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1943b, septiembre). ¿Quiénes son? Y ¿qué creen? *El Heraldo Bautista*.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1943c, septiembre). Salud, ¡¡obreros!! *El Heraldo Bautista*.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1943d, noviembre). Los elementos extraños. *El Heraldo Bautista*. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1943e, diciembre). La hora católica. *El Heraldo Bautista*, 1-4.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1944a, febrero). Los bautistas y la libertad religiosa. *El Heraldo Bautista*.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1944b, marzo). La obra evangélica más antigua de Colombia. *El Heraldo Bautista*, 1-4. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1944c, abril). Quieren crear problema religioso: periódico de capuchinos atacan a colegios extranjeros. *El Heraldo Bautista*, 1-4. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1945a, marzo). Escuelas bautistas. *El Heraldo Bautista*, 1-4.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1945b, marzo). Los más grandes valores del cristianismo. *El Heraldo Bautista*, 1-4. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1945c, mayo). Principios bautistas. *El Heraldo Bautista*, 1-4.

- El Heraldo Bautista (EHB) (1945d, julio). Nuestro credo sobre el bautismo. *El Heraldo Bautista*, 1-8.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1945e, octubre). Autobiografía del alcohol. *El Heraldo Bautista*, 1-8. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1945f, octubre). Explicaciones. *El Heraldo Bautista*, 1-8.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1945g, octubre). La Biblia y el modernismo. *El Heraldo Bautista*, 1-8.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1946a, febrero). Quince razones en contra del baile. *El Heraldo Bautista*, 1-8. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- El Heraldo Bautista (EHB) (1946b, marzo). Ley 32 de 1936. *El Heraldo Bautista*, 1-8.
- El Ideal Católico (1929, abril 6). Quién será el futuro presidente? Época es esta de apocamiento y mediocridad. Los hombres como las mujeres. *El Ideal Católico*. <http://babel.banrepcultural.org/cdm/singleitem/collec-tion/p17054coll26/id/5642/rec/4>
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso* (A. González Troyano, Trad.; 2.ª ed.). Fábula Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. (1.ª ed.). Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método* (vol. 2). Ediciones Sígueme.
- Gaona, J. C. (2018a). *Disidencia religiosa y conflicto socio cultural: Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia (1912-1957)*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Gaona, J. C. (2018b). Representaciones del sujeto evangélico colombiano en su discurso regeneracionista durante la primera mitad del siglo XX. *Sociedad y Religión*, 28(49), 135-164. <https://www.redalyc.org/journal/3872/387260396009/html/>
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebook*. International Publishers.
- Hemeroteca Digital (s. f.). *El Heraldo Bautista*. Fundación Universitaria Bautista, Cali, Colombia. <https://script.google.com/macros/s/AKfycbyybQ6Zns9Aloz0JEhT0pM54Ab7j-vRaj2Luw9LIVJn9jLdp5eavTlofilvPMXS-5zuR5/exec>
- Loaiza Cano, G. (2011). *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación (Colombia 1820-1886)*. Universidad Externado de Colombia.
- Loaiza Cano, G. (2014). *Poder letrado: Ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XX*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Martínez, R. (1945, julio). La libertad de cultos, factor indispensable de la vida democrática. *El Heraldo Bautista*, n.º 12
- Meisel Roca, A. (2009). *¿Por qué perdió la costa Caribe el siglo XX? Y otros ensayos*. Banco de la República. https://www.banrep.gov.co/sites/default/files/publicaciones/archivos/lbr_meisel_ensayos.pdf
- Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Nueva Creación.
- Moreno, F. (2010). El desarrollo del Estado liberal en Colombia. *Papel Político*, 15(1), 135-163. <https://ru.dgb.unam.mx/items/df712a1f-75de-438f-9559-6076cd4dee8e>
- Moreno, P. (2010). *Por momentos hacia atrás... Por momentos hacia adelante: Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945*. Editorial Bonaventuriana.
- Moros, J. (1945, mayo). El proselitismo protestante y sus impugnadores. *El Heraldo Bautista*, 1-4. Hemeroteca Fundación Universitaria Bautista.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público* (N. M. Finetti, Trad.). Editorial Huemul.
- Plata Quezada, W. (2004). De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implementación del paradigma

-
- romanizador. En A. M. Bidegain (ed.), *Historia del Cristianismo en Colombia: Corrientes y diversidad* (pp. 223-286). Taurus Historia.
- Plata Quezada, W. (2019). *Vida y muerte de un convento: Religiosos y sociedad en la Nueva Granada*. Universidad Industrial de Santander.
- Ridenour, C. (1991). *Un pueblo con futuro: Una historia de los bautistas en Colombia*. Convención Bautista Colombiana.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político* (1.ª ed.). Alianza Editorial.
- Silva, R. (2005). *República Liberal, intelectuales y cultura popular* (1.ª ed.). La Carreta Editores.
- Villamil, E. (2014). Ciudadanía protestante y disidencia moral: El papel de la prensa religiosa en el debate sobre las libertades religiosas durante 1946 y 1953. *Revista CS*, n.º 13, pp. 111-144.
- Viotti da Costa, E. (2001). New publics, new politics, new histories: from economic reductionism to cultural reductionism—in search of dialectics. En J. Gilbert (ed.), *Reclaiming the political in Latin American history* (pp. 17-31). Duke University Press.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1.ª ed.). Alianza Editorial.
-



Reseña

Antonio Spadaro, S. J.
***Ciberteología: Pensar el cristianismo
en tiempos de la red***

Herder, 2014. 185 páginas. ISBN: 978-84-254-3271-2



Luis David Tabares Giraldo

Teólogo egresado de Unibautista (Cali). Especialista en Teología y Educación Clásica por Unicervantes (Bogotá). Cuenta con el grado de Master of Theological Studies por el Southwestern Baptist Theological Seminary (Texas) y actualmente cursa estudios de Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Correo electrónico: ltabares115612@umanizales.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1450-2247>

Antonio Spadaro, de Mesina (Italia) (n. 1966), pionero digital católico, sacerdote de la Compañía de Jesús, docente y doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana en 2000, en la que ha impartido docencia en su Facultad de Teología y en el Centro Interdisciplinario de Comunicación Social (La Civiltà Cattolica, 2025). Autor de los ensayos “Conexiones” (*Connessioni*); “Nuevas formas de cultura en la era de Internet y la Web 2.0” (*Nuove forme della cultura al tempo di Internet y Web 2.0*). “Redes de relaciones” (*Reti di relazione*), escritos que lo habilitan en experiencia como referente para proponer lo que será su texto de Ciberteología (Observatorio de Medios, 2014).

Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de la red se establece como una obra referente y esencial en el encuentro entre la teología y la cultura de la mediación digital. Spadaro emprende en este texto un lúcido análisis reflexivo que trasciende la mera observación de la presencia cristiana en la red. Su motivación fundamental radica en la convicción de que la red ha dejado de ser un simple canal o herramienta, para convertirse en un verdadero entorno existencial con cuestiones éticas (mirado desde lo filosófico, apoyado en escritos de P. Lévy “Cibercultura”) que permea la cultura y redefine la vivencia secular y, por defecto, la cuestión práctica religiosa contemporánea.

El autor articula tanto la dimensión teórica como la experiencia del fenómeno digital desde una perspectiva teológica/antropológica. La obra se estructura en seis capítulos, su indagación está centrada en comprender cómo la red transforma la comunicación, la vivencia humana, el pensamiento y el anuncio del cristianismo en la contemporaneidad (Spadaro, 2014, pp. 150-152).

Para Spadaro, lo digital no es exclusivamente un canal, sino un ambiente vital que transforma la experiencia humana, la concepción de comunidad y el modo en que se accede al conocimiento, a la verdad y a la trascendencia. Para ilustrar este cambio de época, en sus primeros capítulos recurre a una ilustración histórica tomada de Harold Perkin, donde los obreros que construyeron la primera línea de ferrocarril no eran plenamente conscientes de que estaban habilitando el acceso a un nuevo mundo. Al igual que ellos, los constructores y usuarios de la red digital no siempre comprenden que participan de una revolución cultural y antropológica que requiere ser analizada, y no solo utilizada (Spadaro, 2014, pp. 21-42).

El autor critica las aproximaciones funcionalistas que consideran Internet únicamente como un medio. Más bien, sostiene que nos encontramos ante una transformación del *ethos* contemporáneo, que exige a la teología una reconfiguración de sus propios métodos, lenguajes y categorías. El espacio digital aparece entonces como un “lugar teológico”, en cuanto constituye un ámbito donde se manifiesta la búsqueda del sentido.

Los seres humanos de esta época tienden a descargar textos religiosos, comprar objetos religiosos, visitar aun iglesias virtuales, cultos, emprenden ese peregrinaje digital y virtual, con esto “la opinión común de que ya no hay espacio para la espiritualidad en el mundo dominado por la tecnología queda evidentemente desmentida” (Spadaro, 2014, p. 53).

Este nuevo paradigma produce también una reconfiguración del sujeto. El ser humano se presenta como un “hombre decodificador”, inmerso en una red de sig-

nos, datos e informaciones que demandan interpretación constante. El motor de búsqueda ícono de esta cultura no es solo una herramienta técnica, sino una expresión simbólica del deseo humano de comprender, de orientar su existencia, de encontrar. Para el autor cada búsqueda en la red puede leerse como una forma laica de plegaria, una señal de apertura espiritual que amerita discernimiento (Spadaro, 2014, pp. 55-62).

El aporte mayor y significativo de Spadaro en su obra radica en la formulación y desarrollo del concepto de ciberteología, al definirla como “la inteligencia de la fe en tiempos de la red, esto es, la reflexión sobre la pensabilidad de la fe a la luz de la lógica de la red” (Spadaro, 2014, pp. 44-45). La propuesta va más allá de comprender u observar la presencia cristiana en Internet como una simple adaptación o un accesorio *a posteriori*. En su lugar, el argumento parte de que la lógica algorítmica, la interactividad y la estructura hipervinculada de la red no solo influyen en la difusión del mensaje cristiano, sino que también generan nuevas formas de reflexión teológica.

El autor en su intuición entiende que la esfera digital no es un ámbito separado de la fe, sino un contexto ineludible que afecta todas las dimensiones de la experiencia humana, incluida la espiritualidad y la cercanía del prójimo. Esta influencia se

extiende hasta la fe y la teología, pues, “cada vez más el Internet contribuye a construir la identidad religiosa de las personas” (Spadaro, 2014, p. 45).

Esta aseveración se valida empíricamente en la proliferación de espacios como periódicos digitales con foros concurrenciosos, transmisión de servicios religiosos en línea, y la organización de estudios bíblicos a través de plataformas sociales, haciendo pensar a la comunidad y la experiencia de fe en una teología modelada por la lógica digital.

En cuanto a la liturgia y las prácticas de comunidad como la Santa Cena, afirma que la experiencia religiosa virtual no puede reemplazar la corporeidad esencial de la vida sacramental. No obstante, reconoce el potencial de lo digital para la preparación, meditación y resonancia litúrgica. La “presencia virtual” puede expandir el horizonte simbólico de la gracia, siempre y cuando no contradiga

la “presencia real” intrínseca (Spadaro, 2014, pp. 119-148). Las transmisiones de celebraciones, comunidades de oración en línea y retiros virtuales pueden ser vehículos para el encuentro espiritual, pero siempre subordinados al carácter insustituible del encuentro físico, lo que exige una pedagogía teológica rigurosa (Spadaro, 2014, pp. 63-90).

Cuando el autor establece una analogía entre la cultura digital, específicamente la

Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de la red se establece como una obra referente y esencial en el encuentro entre la teología y la cultura de la mediación digital. Spadaro emprende en este texto un lúcido análisis reflexivo que trasciende la mera observación de la presencia cristiana en la red.

ética *hacker*, y la visión cristiana del mundo, concibe al “hacker” en su sentido original (no el despectivo): un individuo creativo, colaborativo, crítico y comprometido con el bien común. Esta figura resuena con el Evangelio, pues para Spadaro, el cristianismo es la “gran ética del código abierto”, donde la verdad revelada se comparte libremente y no se privatiza. Esta perspectiva desafía a la Iglesia a adoptar un modelo de comunicación de la fe más dialógico y horizontal, asemejando la evangelización a la distribución de código libre, un acto de confianza en la libertad del otro (Spadaro, 2014, pp. 91-118).

En su capítulo final aborda el desafío de la “inteligencia colectiva” para la teología, donde la red se convierte en un espacio posible para crecer mutuamente. “El Espíritu sopla también en la lógica del compartir digital”; en este sentido, la ciberteología no es solo un área temática nueva, sino un cambio de sensibilidad, de nuevos alcances de la ética reflexiva en un modo de pensar la fe desde dentro del mundo digital, reconociendo que en él se juega también la inteligibilidad y la transmisión del cristianismo en el siglo XXI (Spadaro, 2014, pp. 149-185).

Una de las fortalezas más notables del texto radica en su capacidad de motivar a leer los signos de los tiempos, desarrollar avances necesarios éticos que se pueden descubrir por medio de la visión antropológica, no como mera expresión de novedad tecnológica, sino como epifanías culturales que reclaman de la teología un cambio de paradigma.

Spadaro no incurre en reduccionismos tecnofóbicos ni tecnofílicos; su mirada, más bien, se sitúa en una tensión dialógica que le permite captar la dimensión existencial

del fenómeno digital. En este sentido, es posible decir que la obra de Spadaro es una iniciación, que se puede complementar con textos como *Teología de la tecnología*, de Mario Salvador Arroyo Martínez Fabre (2024), quien ya mira la tecnología y la teología desde la experiencia de la inteligencia artificial, entre otras.

Sin embargo, esta propuesta no está exenta de interrogantes críticos. Aunque Spadaro identifica con agudeza la mutación cultural inducida por la digitalidad, la elaboración sistemática del concepto de “ciberteología” queda aún en una fase exploratoria. El texto privilegia una reflexión abierta y sugerente, más que una consolidación doctrinal rigurosa o un desarrollo estructurado de fuentes teológicas clásicas.

En términos académicos, el libro se sitúa más cerca de la teología en clave cultural que de una teología dogmática o moral; su método es inductivo, no exegético, y privilegia la intuición y la analogía como vías de acceso a la comprensión teológica. Esta elección metodológica, aunque válida, puede dejar en suspenso a lectores que buscan una elaboración más densamente argumentada desde la tradición teológica sistemática.

Otro punto que se debe considerar es que, si bien Spadaro introduce con solvencia autores como Pierre Lévy, Harold Perkin, entre otros, la obra podría beneficiarse de una mayor confrontación crítica con pensadores que tematizan los efectos antropológicos y ontológicos de la técnica, a fin de complejizar las consecuencias que una “teología modelada por la lógica digital” puede acarrear. Pero podemos preguntarnos: ¿Hasta qué punto lo digital altera no solo los lenguajes, sino también las

estructuras del pensamiento teológico? ¿Qué se pierde cuando la inteligibilidad de la fe se adapta a los patrones del discurso en red? Estas preguntas, aunque insinuadas, no llegan a abordarse de manera sistemática en la obra de Spadaro.

En definitiva, *Ciberteología* es una provocación intelectual más que un tratado acabado, lo que puede entenderse tanto como una limitación como una virtud: invita a continuar la reflexión. Su obra aporta un lenguaje nuevo, una sensibilidad aguda y una disposición crítica que habilita el diálogo entre fe y cultura digital en clave no defensiva, sino creativa. En ese sentido, su contribución es tanto teológica, cultural como eclesial, situándolo como una de las voces más lúcidas y necesarias del pensamiento eclesial contemporáneo.

La obra es altamente recomendable para quienes deseen introducirse en el diálogo entre la teología con lo digital, para despertar su amor por la investigación ética y la cultura digital contemporánea. Su propuesta, más que ofrecer respuestas cerradas, habilita un horizonte de pensamiento crítico, creativo y teológicamente

fundamentado sobre las transformaciones en la vivencia de la fe, la comunidad eclesial y la experiencia de Dios en la era de la conectividad. El estilo accesible, aunque intelectualmente exigente, convierte este texto en una herramienta formativa ideal para estudiantes de pregrado, maestría y doctorado en teología, quienes encontrarán en sus páginas una orientación inicial para abordar con discernimiento los desafíos éticos, espirituales y pastorales que plantea el entorno digital.

La principal virtud del libro reside en la invitación a repensar la mediación digital, los lenguajes y los símbolos de la fe, en un mundo donde la red se ha vuelto espacio de vida, comunicación y búsqueda espiritual. En ese sentido, el texto no solo es pertinente, sino necesario para formar una conciencia teológica contemporánea, crítica y comprometida con el discernimiento. Su lectura es amena y rigurosa, propicia el diálogo interdisciplinar y, sobre todo, motiva al lector a continuar profundizando en una teología capaz de leer los signos de los tiempos en clave digital.

Referencias

Arroyo, M. S. (2024). *Teología de la Tecnología*. EUNSA. https://www.eunsa.es/libro/teologia-de-la-tecnologia_155700/

La Civiltà Cattolica (2025). *Antonio Spadaro*. Revista cultural de la Compañía de Jesús. <https://www.laciviltacattolica.es/autor/antonio-spadaro/>

Observatorio de Medios (9 de octubre de 2014). *La comunicación del Vaticano da un giro de*

180 grados. Pontificia Universidad Católica Argentina, Departamento de Ciencias de la Comunicación y Periodismo, Facultad de Ciencias Sociales, UCA. <https://observatoriomedios.uca.edu.ar/la-comunicacion-del-vaticano-da-un-giro-de-180-grados/>

Spadaro, A. (2014). *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Herder.

Los artículos para publicación se reciben permanentemente.

Envíelos al correo electrónico:
investigaciones@unibautista.edu.co

O vaya a la página web:

<https://kronos.unibautista.edu.co/index.php/KT/es/about/submissions/>

El registro y el inicio de sesión son necesarios para envíos en línea.

Los artículos deben estar escritos de acuerdo
con las normas APA, en su séptima edición.



KRONOS

Teológico

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA



UNIBAUTISTA
Institución Universitaria

ISSN 2145-7468



9 772145 746006