

VOL. XIX / No. 36 / ENERO-JUNIO 2023

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA

Publicación semestral del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, que pretende ser un foro de reflexión y diálogo académico, especializado y plural, sobre diversas temáticas teológicas de actualidad, desde la perspectiva latinoamericana.

revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx

Núm. 36, enero-junio, 2023

Consejo editorial

Dra. Christa P. Godínez Munguía (*Departamento Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México*), Dr. Miguel Ángel Sánchez Carlos (*Departamento Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México*), Dra. Jutta Battenberg Galindo (*Departamento Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México*), Dr. Luis Gustavo Meléndez Guerrero (*Coordinación General de Investigación e Innovación Educativa, Universidad La Salle, Chihuahua, México*), Dr. Miguel Fernández y Membreve (*Departamento Filosofía y Humanidades, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, ITESO, Guadalajara, México*), Dr. Carlos Gutiérrez Lozano (*Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México, ITAM, Ciudad de México, México*), Dr. Federico Altbach Núñez (*Facultad de Teología, Universidad Católica Lumen Gentium, Ciudad de México, México*), Dr. Raúl Cervera Milán (*Comunidad Fernán Gómez en Huayacocotla, Veracruz, México*), Dra. Edith González Bernal (*Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia*)

Equipo editorial

Departamento de Ciencias Religiosas

Directora: Dra. B. Mariana Méndez Gallardo

Coordinadora editorial: Dra. B. Mariana Méndez Gallardo

Asistente editorial: Dra. Débora Roberta Sánchez Guajardo

Comité científico internacional

Dr. Carlos Domínguez Morano (*Universidad de Granada, España*), Dra. Margit Eckholt (*Universidad de Osnabrück, Alemania*), Juan Antonio Estrada Díaz (*Universidad de Granada, España*), Dr. Michael Sievernich (*Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Alemania*).

Ediciones Ibero

Directora: Mtra. Rosalinda Martínez Jaimes

Editor: Víctor Hugo López Mohedano

Corrección de estilo: Enrique Calderón Savona y Gilda Ríos Hinojosa

Maquetación: Ma. Carolina Orozco Rodríguez

Consulte los índices de la *Revista Iberoamericana de Teología* en:

RIBET- <https://ribet.ibero.mx/>

Dialnet- <http://dialnet.unirioja.es/>

Latindex- www.latindex.unam.mx/

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGÍA, Año 19, No. 36, enero-junio 2023, es una publicación semestral editada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Álvaro Obregón, C.P. 01219, Tel. 55 59 50 40 00, ext. 7007 y 7352, revistas.ibero.mx/ribet, ribet@ibero.mx. Editora responsable: B. Mariana Méndez Gallardo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-050912461800-102 ISSN 1870-316X Licitud de título No. 13344, Licitud de Contenido No. 10917, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Diseños e Impresos Sandoval, Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3a. sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Ciudad de México, tel. 55 5793 5152. Este número se terminó de imprimir en XXXX con un tiraje de 500 ejemplares.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del editor y el Instituto Nacional de Derechos de Autor.

"La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND." <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Información para suscripciones:
publica@ibero.mx



Librería virtual:
enlinea.uia.mx/libreriavirtual

CONTENIDO

Artículos:

- “No se nace sabiendo andar juntos”. Algunas propuestas
para el camino sinodal en fidelidad al Espíritu **11**
JOSÉ SÁNCHEZ ZARIÑANA

Dossier:

- Presentación **49**
JOSÉ SÁNCHEZ ZARIÑANA

- Introducción: Apuntes para una historia de la evangelización **53**
PERLA CHINCHILLA PAWLING

- La promoción integral y creativa de la diversidad
como requisito previo para la construcción de la unidad **75**
JOSÉ SÁNCHEZ ZARIÑANA

- Evangelización-Acción y el proceso migratorio **105**
YVES BERNARDO ROGER SOLIS NICOT

- El testimonio como un instrumento de evangelización
en América Latina: una propuesta desde la psicología
histórica y la teología popular evangélica **135**
CARLOS TORRES MONROY

Reseñas:

- Desplazamientos de sentido en la poesía de Rilke **167**
PABLO GUTIÉRREZ ECHEGOYEN

- Dios cuir: nomadismos teológicos de una profeta indecente
y trascendente **171**
PRISCILA BARREDO PANTÍ

**EL TESTIMONIO COMO UN INSTRUMENTO DE
EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA: UNA PROPUESTA
DESDE LA PSICOLOGÍA HISTÓRICA Y LA TEOLOGÍA
POPULAR EVANGÉLICA**

*THE TESTIMONY: INSTRUMENT OF EVANGELIZATION IN LATIN
AMERICA. A PROPOSAL FROM HISTORICAL PSYCHOLOGY
AND EVANGELICAL POPULAR THEOLOGY*

Carlos Torres Monroy*

ENAH, Ciudad de México, México

carlos.torres02@correo.uia.mx

Fecha de recepción: 4 de julio de 2022 | Fecha de aceptación: 6 de septiembre de 2022

RESUMEN

El siguiente artículo estudia los testimonios producidos en el mundo protestante-evangélico dentro del proceso de evangelización protestante en América Latina. Con base en la prensa de estas Iglesias, se observa que la evangelización en el protestantismo se centra en modificar las actitudes y conductas de los individuos. La narración de situaciones difíciles resueltas gracias a la intervención de la divinidad produce un vínculo entre los creyentes y las Iglesias, en el que se resignifican las experiencias de vida de los primeros y se legitima la eficacia de las segundas. Este fenómeno convierte a los testimonios en objetos mentales que han estado presentes durante más de cien años, por lo que su estudio también requiere una perspectiva teológica que ponga por delante la actuación del pueblo creyente como productor de estos relatos de vida.

Palabras clave: Evangelismo protestante, América Latina, narrativa testimonial, psicología histórica, teología popular.

* Licenciado en Historia por la ENAH. Maestro y doctorante en Historia por la Universidad Iberoamericana. Profesor en la Licenciatura en Historia en la ENAH. Miembro de la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina (CEHILA-México).

ABSTRACT

The following article studies the testimonies produced in the Protestant-evangelical world within the process of Protestant evangelization in Latin America. Based on the press of these churches, it is observed that evangelization in Protestantism focuses on changing the attitudes and behaviors of individuals. The account of difficult situations resolved through divine intervention produces a link between believers and the churches, in which the life experiences of the former are resignified and the effectiveness of the latter is legitimated. This phenomenon turns the testimonies into mental objects that have been present for more than a hundred years, so their study also requires a theological perspective that puts forward the performance of the believing people as producers of these life stories.

Keywords: Protestant evangelism, Latin America, testimonial narrative, historical psychology, evangelical popular theology.

Introducción

Pensar la evangelización desde el cristianismo protestante o evangélico en América Latina es referirse a proyectos misioneros en contextos de procesos de modernidad. La paulatina laicización en los países de la región permitió que desde la segunda mitad del siglo XIX arribaran alternativas religiosas al catolicismo, en particular las misiones y los misioneros que iniciaron su labor proselitista a través de instituciones educativas, sanitarias o filantrópicas, con las que pretendían insertarse en la sociedad. La moral inculcada desde la educación se sobrepuso al ámbito de la creencia y marcó su quehacer en la esfera pública, tal como lo expuso Jean-Pierre Bastian en sus trabajos sobre la afinidad de los protestantes con modelos políticos afines al liberalismo.¹ El estudio de las distintas formas de inserción social y política de los protestantes ha dejado a un lado las maneras en que se concibió y se llevó a cabo su modelo de cristianización no católica.

¹ Véase en Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y Revolución en México* (México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1989).

Al considerar que en el protestantismo hay un énfasis hacia la búsqueda de la salvación de manera individual, se presenta un horizonte de observación y análisis histórico de la evangelización en esta rama del cristianismo en América Latina, con base en la vida de quienes se adhirieron a sus filas. Tomar esta ruta implica poner en marcha un diálogo entre la historia y la teología, disciplina que posibilita la comprensión de las maneras en que se ha formulado la relación del creyente con la divinidad. Dentro de los textos que abordan esta cuestión, se escoge el planteamiento de Joel Gajardo porque apunta a un vínculo de la salvación espiritual con una salvación “situacional”. Con base en los escritos neotestamentarios referentes a la vida del apóstol Pablo, el autor presenta a las situaciones como parte de un propósito que lleva al creyente “a tener una clara visión de sí mismo, de su verdadera situación, de su temor fundamental ante aquellos que eran sus amos; su profundo sentido de culpa, la finitud insoportable de su vida”.² En el contexto del siglo XIX, que constituye el punto de partida para el protestantismo en los países latinoamericanos, José María García Gómez-Heras apunta que las reflexiones teológicas entre los protestantes anglosajones de Estados Unidos relacionadas con la salvación estuvieron vinculadas con los temas del arrepentimiento y la conversión. En la práctica misionera esto se traducía en acciones “en el sector de la propaganda bíblica, de la evangelización popular, de la educación y de la acción social-asistencial”.³ Al margen del abanico de agrupaciones que componen al protestantismo, se puede pensar en un modelo de evangelización compuesto por actitudes ligadas al arrepentimiento, a la búsqueda de la salvación y a la aspiración de una vida cristiana a partir de la adopción de comportamientos. La conjunción de estos elementos se cristaliza en forma de estructuras narrativas conocidas como *testimonios*, mismas que pueden encontrarse en los medios de comunicación de las Iglesias o recopilarse por medio de entrevistas.

Lo que se plantea en las siguientes páginas es una reflexión en torno a los testimonios como medio para la evangelización protestante en América Latina desde el punto de vista de la psicología histórica. Esta perspectiva apunta al estudio de las diversas formas de pensamiento colectivo a lo largo

2 Joel Gajardo, “Salvación: símbolo de integración”, *Teología y Vida*, núm. 10 (1969): 9.

3 José María García Gómez-Heras, “Corrientes de pensamiento en la teología protestante angloamericana del siglo XIX”, *Diálogo ecuménico*, 4, núm. 16 (1969): 385.

del tiempo, que a su vez se cristalizan en memorias, percepciones, actitudes y afectos reproducidos en el plano del inconsciente. Aunque estas manifestaciones se circunscriben al plano individual y privado, su aprendizaje y transmisión es social; por lo que sus efectos se dispersan en lo público. Abordar la cuestión religiosa desde la experiencia personal, a través de los recuerdos con los que se alimentan los relatos testimoniales de los creyentes, implica una problematización respecto al modo en que las Iglesias y los creyentes generan una relación que activa estados psicológicos que se incrustan en las doctrinas y prácticas de las primeras, incluidas sus modos de proselitismo. En este sentido, las memorias y las vivencias afectivas de quienes narran sus testimonios dentro de las comunidades evangélicas latinoamericanas, por muy personales que sean, se encuentran objetivadas en marcos institucionales que a lo largo del tiempo han definido los modos en que las personas se reconocen a sí mismas como creyentes.

A partir de lo anterior, este artículo también propone la comprensión del testimonio desde una teología popular evangélica, entendida desde el papel activo que asumen los individuos con la difusión de sus historias de vida, mismas que retratan su sentir de haber sido alcanzados por el evangelio. Al evocar sus testimonios de manera oral o escrita, las vivencias personales se trasladan al ámbito público y llegan a transformar las actitudes de quienes deciden guiar su cotidianidad bajo los dictados de alguna de las Iglesias. Si bien esto puede suponer una relación de subordinación, en la que el sujeto creyente depende de una institución que lo avale como un genuino cristiano, los testimonios permiten observar cómo toma conciencia de su papel de agente en la obra evangelizadora. Una teología popular evangélica articula pensamientos, discursos y acciones dentro de una comunidad de fieles en torno a la idea de la salvación por la fe y los modos de llevarse a la práctica. En este sentido, la fe también puede entenderse como artefacto cultural que concentra memorias, actitudes, afectos, entre otros objetos de estudio de la psicología histórica.

El artículo se divide de cuatro apartados. En los primeros dos se hace un balance de lo que se entiende como testimonios en el mundo protestante evangélico de América Latina y su papel en la obra evangelizadora. Para ello también se muestran testimonios publicados por la prensa de estas Iglesias desde finales del siglo XIX hasta principios del XXI. La finalidad de

esto no es mostrar a los testimonios evangélicos en términos de un objeto inmóvil que ignora los contextos particulares de cada época y región, sino verlos desde una óptica que los contemple como artefactos de un pensamiento colectivo que, si bien es diverso, ha delineado una forma de entender la evangelización protestante a lo largo de más de cien años. En el tercer apartado se plantea una reflexión respecto a la psicología histórica y lo que aporta al estudio de la narrativa testimonial evangélica. Por último, se presenta una propuesta de diálogo interdisciplinar con la teología para pensar esta cuestión desde la perspectiva de los creyentes, lo cual implica el empleo del término popular para resaltar su actuar de cara a las instituciones religiosas y a los modos en que estas guían pensamientos y conductas.

Los testimonios en la historia de los evangélicos de América Latina

En la historia del protestantismo latinoamericano se han establecido periodizaciones con las que se busca analizar procesos comunes al margen de las particularidades políticas y sociales de cada país. Una de ellas, propuesta por Agustín Batlle en el marco de la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), abarca desde 1850 hasta 1919 y comprende a “las primeras sociedades misioneras” que realizaron las labores más tempranas de una evangelización organizada y gestionada desde el exterior. Para el autor, dicha temporalidad precedió al cierre de otra en la que se establecieron condiciones generales para la llegada de los protestantes, como la consolidación de Estados nacionales o las conversiones realizadas a “personas una por una, sea por la evangelización, sea por la amistad”.⁴

La agenda misionera de los protestantes también incluyó una labor editorial que, además de producir el material para sus propias necesidades litúrgicas, también les sirvió para presentarse ante el mundo exterior. Este era el caso de sus publicaciones periódicas, con las que muchas personas debieron tener contacto por primera vez con el mundo cristiano no católico.

4 Agustín Batlle, “Iglesias protestantes. Periodificación de la historia de los protestantes en América Latina”, en *Para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona: CEHILA, Editorial Nova Terra, 1975), 215.

No obstante, una cosa era ofrecer servicios educativos, sanitarios o filantrópicos, y promocionarlos en sus periódicos, y otra muy distinta evangelizar a las personas. Esta preocupación se expresó en el periódico *El Evangelista*, publicado en Uruguay y distribuido en Argentina. En un número de 1878 se mencionó que la moralización de la sociedad a través del orden y la disciplina, conseguidas por medio de la asistencia social, sería infructuosa sin las consecuentes acciones para “evangelizar a las poblaciones que ahora yacen en el indiferentismo religioso”.⁵ Aunque en el fragmento también se hace alusión a lo que consideraban fanatismo católico, el énfasis en la indiferencia es un indicador de cómo los protestantes se enfrentaban a un paulatino, pero progresivo, proceso de secularización en el que lo religioso se apartaba de la vida pública, y en algunos casos de la privada.

Para ilustrar lo anterior, el periódico publicó una historia sobre un “hombre de influencia”, pero incrédulo, que por alguna razón escuchaba junto con su hija algunos sermones de un predicador. Su actitud cambió al notar que a su niña, de siete años, le salían lágrimas debido a que entendió que Jesús había muerto por ella y se preguntaba “¿no deberé yo también amar a quien tanto me ha amado?” Luego de reflexionar, orar y asistir de nuevo al templo protestante, el hombre comentó: “Después de Dios, debo mi conversión a una niña, la que con su inocente simpleidad me convenció de que ‘debía yo amar al que tanto me amó’”.⁶ Si bien algunos detalles de la vida de este hombre fueron dejados de lado, como sus creencias previas antes de volverse protestante, queda claro que para el escritor lo importante era poner un ejemplo de cómo se debía entender la salvación. En otra nota publicada con un lenguaje directo, sin alguna disertación, se mencionaba este concepto dentro de la dicotomía “cielo versus infierno”, lugares que le esperaban a las personas después de la muerte. Frente a esta situación planteada, se animaba a que los lectores superaran dicha situación mediante el reconocimiento de Jesús de Nazaret como entidad salvadora:

5 “Notas Editoriales”, en *El Evangelista*, Montevideo: tomo I, núm. 27, 2 de marzo de 1878, 235.

6 “Él nos amó primero”, en *El Evangelista*, Montevideo: tomo I, núm. 25, 16 de febrero de 1878, 218. Se respeta la ortografía original.

Tú no puedes procurar la salvación del alma por ti mismo. Dios lo sabe; pero su *grande amor con que nos ha amado*, nos ha provisto de un *Salvador para aquellos que estaban perdidos*. El Hijo de Dios ha dejado el trono celestial y ha venido al mundo para salvar a los *pecadores* como tú. Él nos salva por su muerte expiatoria, llevando la pena que merecen tus pecados [...] así que ahora tú no tienes más que aceptar a Jesús como tu Salvador. Si confías en él con todo tu corazón serás salvo. Dios te lo promete; si te apoyas en su palabra, jamás quedarás confundido.⁷

En una observación inicial, este texto puede representar un ejemplo idóneo de lo que se consideraría como individualismo protestante: el sujeto debe salvarse por sí mismo. Sin embargo, al colocarlo como parte del contenido de *El Evangelista*, un medio de comunicación, aquel mensaje refleja la conformación de un pensamiento colectivo al interior de la comunidad religiosa. Su característica principal radica en hacer que las personas se asuman dentro de una condición de la que son incapaces de salir debido a las conductas que las Iglesias consideran pecaminosas. Tal estado requiere especialistas, llámese misioneros, ministros, reverendos, pastores o predicadores, que ayuden a entender el porqué de esa situación o cómo salir de ella por medio de Jesús, el hijo de Dios. El caso de la hija del hombre antes mencionado revela los efectos anímicos resultantes de esta operación: el miedo, las lágrimas, la empatía o la actitud de agradecimiento. Este último es importante para entender cómo los pecadores salvados asumen la tarea de compartir su experiencia y dar un testimonio de ello; tal como lo hizo el padre al reconocer el papel de su criatura en su conversión.

Este caso y demás que pueden hallarse en las páginas de *El Evangelista* son comparables con los encontrados en periódicos protestantes evangélicos de otros puntos geográficos de América Latina. En un salto de sur a norte, en el periódico *El Evangelista Mexicano Ilustrado* se observa la misma inquietud por concientizar a los lectores acerca de la salvación. En una

7 "Un momento de atención", en *El Evangelista*, Montevideo, tomo I, núm. 27 (2 de marzo de 1878): 233, 234. Énfasis originales.

nota editorial de 1903 se planteó esta cuestión a partir de la siguiente pregunta:

¿Cómo escaparemos si tuvieres en poco una salud tan grande? Lector, ¿puedes tú contestar esta pregunta? No te pregunto si intentas, deseas o esperas huir; sino si has huido ya a refugiarte en la esperanza puesta delante de ti. ¿Cómo escaparás si tuvieres en poco una salvación tan grande? Solo en Cristo se puede hallar la salvación; huye, pues a Él.⁸

Ante un texto de esta naturaleza es posible que hubiese lectores confundidos respecto a las nociones de salvación o huida. Esta última, de manera particular, conduce a una dimensión subjetiva en la que el individuo tiene que definir cuáles son las situaciones de las que debe huir. Es en esta operación reflexiva donde se visualizan los límites del sujeto para precisar aquello que requiere para superar la condición que ha asimilado como persona pecadora que necesita ser salvada. Aunque un pecador atraviese una situación individual, sus causas y efectos no se explicarían sin las relaciones sociales en las que desarrolla su vida cotidiana. Esto se puede ejemplificar en el caso de la señora Josefina C. de Garza, cuyo testimonio se publicó en *El Evangelista Mexicano Ilustrado* de 1906. Tenía un hermano que había asistido a las reuniones de unos misioneros y, luego de aceptar el “Evangelio”, ofreció una parte de su casa, que hasta entonces había sido habilitada como casino, para celebrar cultos. Eventualmente los padres y las hermanas de Josefina también asistieron a las reuniones y trataron de convencerla para que también se uniera, pero fue en vano. Cambió de opinión cuando su hermano quedó convaleciente por un accidente que le dañó la vista, situación que motivó a la mujer a asistir a uno de los cultos, donde comentó lo siguiente:

Al principio me sentía muy asustada, tenía miedo a pesar de que estaba sentada en medio de mis dos hermanas, las que no perdían tiempo en quitarme las manos de mis oídos, para que oyera el precioso

⁸ “¿Cómo escaparemos?”, en *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, México, tomo XXV, núm. 22 (15 de noviembre de 1903): 176.

mensaje que Dios me había enviado. Yo creo que aquella noche estuvo revestido del Espíritu Santo el [predicador] Díaz, pues cuando apenas iba a la mitad de su predicación mis hermanas advirtieron mis lágrimas y me dijeron ¿qué tienes? y les dije no cabe duda que todo es verdad y no pude hablar más [...] Desde aquel día mandé decirle al Sr. Cura que me borrara de la lista pues era hija de María y hermana del Sacramento y tenía que ir a velar cada tercer día y dar una mensualidad para el altar al que pertenecía. Hoy le doy gracias a mi Padre Dios porque no solo me eligió para ser su oveja, sino que me concedió un esposo cristiano, que con sus diarias exhortaciones me acerca cada día más y más a mi Creador y pido a Dios que mis dos queridos hijos sean propagadores de su santo Evangelio.⁹

Si bien el relato muestra que el hermano consiguió aliviarse, lo resaltable para propósitos de este trabajo son las actitudes que tomó esta mujer después de aceptar el credo evangélico. En primer lugar, renunció a las prácticas que la unían al catolicismo y que formaban parte de su vida social. En segundo lugar, al adherirse a las formas de asociación que ofrecían los protestantes pudo reconocerse como una creyente fiel o, en sus propias palabras, una “oveja”. Y, finalmente, la actitud que tomó como parte de una familia protestante al comprometerse a transmitir su nueva forma de vida a sus hijos.

Ambos casos, distantes entre sí, muestran la relación entre un modelo de pensamiento deseado para los adherentes de las agrupaciones protestantes y los efectos de la evangelización en la vida cotidiana. En los dos relatos sus protagonistas se integraron a una Iglesia y vieron necesario contar su experiencia ante un público. Su ingreso al mundo evangélico tuvo como punto de inflexión común una situación que escapaba a su control y los alteraba mentalmente. Una vez superada la situación, el retorno a su cotidianidad quedó marcado por la incorporación de nuevas actitudes con las que manifestaron, para sí mismos y para sus allegados, su identidad como evangélicos.

⁹ Josefina C. de Garza, *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, México, tomo XXVIII, núm. 17 (1 de septiembre de 1906): 140.

Otro aspecto a recalcar es que sus relatos se insertaron en un proceso donde el monopolio del catolicismo en la vida social comenzaba a dar paso a una incipiente, pero gradual, pluralidad de creencias. Esto, sin embargo, no estuvo exento de resistencias y tensiones que marcaron a los conversos al protestantismo. En el periódico mexicano *El Faro* de 1912 se publicó el siguiente testimonio:

Hace ocho años era yo sacristán de esta población de Atoyac, Jalisco, y recuerdo con gran dolor en mi corazón que yo quemé más de 500 volúmenes de este precioso libro en el cual Dios nos dio el tierno retrato de su Hijo Unigénito. El sacerdote romanista del pueblo me dijo ¡Quema esas Biblias condenadas! [...] Yo a escondidas tomé una para saber lo que decía. Dije para mí: “¿Por qué tanto odio contra estos libros?” [...] ¡Oh, hermanos! Las palabras que yo leí en ese libro fueron causa de mi conversión al verdadero Cristianismo. Todavía están en mi corazón esas frases de amor [...] I Cor. 6:9-10. “No sabéis que los injustos no poseerán el reino de los cielos?” [...] Estas palabras fueron las que hablaron a mi corazón, pues yo, hermanos, era el hombre más malvado. Pero ahora que trabajo por Cristo y para Cristo, siento tristeza en mi corazón cuando recuerdo que aquellas Biblias que yo quemé, eran otros mensajes de Dios a los pecadores que están muriendo en sus iniquidades; pero siento en mi alma que Cristo ya me perdonó. ¡Bendito sea mi salvador!¹⁰

La historia de este hombre estuvo anclada a la de su país, en donde la secularización estuvo marcada por una separación entre la Iglesia y el Estado mexicano, legalizada en su Constitución de 1857, y que ocasionó el enfrentamiento civil conocido como la Guerra de Reforma de 1857 a 1861. Aunque en el papel se garantizó la libertad de creencias, persistió una mentalidad que continuó legitimando el rol del catolicismo como único articulador de los modos de ejercer la religión. Esto explicaría el hecho de que los sucesos narrados por el señor Rebollo hayan ocurrido en 1904, varias décadas después de promulgarse dichas leyes.

10 B. Y. Rebollo, “Confesión importante”, *El Faro*, México, tomo XXVIII, núm. 41 (11 de octubre de 1912): 641.

Por otra parte, en la formulación de estos relatos aparece un ejercicio de construcción del recuerdo personal que se subordina a la situación difícil, que para el caso anterior fue la quema de biblias, y se alimenta con el vocabulario que el sujeto aprendió tras años de socialización en el grupo religioso. La distancia temporal que separa al acontecimiento de su publicación indica que las experiencias que influyen en el cambio religioso, o conversión, se reinterpretan de manera continua a través de narraciones orales o escritas alimentadas por la terminología bíblica, y también conducen a la adopción de nuevas actitudes, como el rechazo al catolicismo y a la necesidad de hacer proselitismo. La experiencia narrada y la actitud adoptada fueron elementos esenciales para que estos creyentes determinaran su comportamiento cotidiano. Esto explica por qué el protagonista anterior no dio tantos detalles sobre su vida, ya que lo importante era presentarse como un hombre “malvado” que requería auxilio. La incorporación de un versículo bíblico y de la palabra *hermanos* muestra que su intención fue ante todo reiterar a otros conversos la ineficacia del catolicismo como religión; algo que ellos, a su vez, debían transmitir a otros. En esta empresa evangelizadora, la biblia y los periódicos sirvieron como recursos que le darían forma a una cultura protestante caracterizada por el uso de testimonios.

Esto último queda claro haciendo otro salto geográfico, esta vez a Puerto Rico a partir del periódico *La Voz Evangélica*, donde la difusión de los relatos testimoniales formaba parte de sus actividades litúrgicas. En uno de sus números, correspondiente a noviembre de 1907, se publicó que los miércoles, a las dos de la tarde se celebró un “culto de testimonio”, en el que “hablaron de su cambio de vida, por la influencia que ejerció Cristo en ellos, los hermanos Rudd, Pedro Gil Jaca, Arturo Salguero Font, E. A. McDonald, Julio D. Ramo y el doctor Guzmán”.¹¹ Aunque no se conocen los detalles de lo mencionado por estas personas, la nota destapa el interés de esta Iglesia protestante por hacer que sus integrantes compartiesen sus historias de vida, sin que la preparación doctrinal fuera un impedimento. En la nota publicada por este impreso de 1907 quedó plasmada esta postura:

11 *La Voz Evangélica*, Mayagüez, año II, núm. 22 (16 de noviembre de 1907): 171.

La falta de educación no es motivo para no dar testimonio por Cristo. Con los discípulos, esta falta servía solo para confirmar sus testimonios y aumentar la gloria de Cristo. La experiencia personal es el testimonio más seguro. Las opiniones pueden ser equivocadas y la razón poca, pero lo que uno ha visto y oído es seguro para uno mismo e influye poderosamente en los demás. Los antiguos sabían que su tarea era la de ser testigos al mundo y no la de persuadir. La creencia en el corazón y la confesión con la boca, esto es lo que constituye un testigo.¹²

El énfasis en lo subjetivo, como recurso para demostrar la eficacia del mensaje evangelizador de los protestantes, tuvo como ventaja otorgarle valor a la experiencia de los fieles, lo que podía reforzar su sentimiento de arraigo en la comunidad religiosa. Los llamados cultos de testimonio, además, podían servir para preparar a los creyentes en la reelaboración de sus recuerdos y hacer significativos momentos clave para que sirvieran de ejemplo al momento de contar su historia. En las páginas de este periódico, sin embargo, no se publicaron relatos completos con los cuales contrastar esta reflexión. Una razón se encontraría en el propio relato que, al estar mediado por la subjetividad de los individuos enfrentados a situaciones consideradas por ellos complejas, podía ser demasiado extenso como ocupar un espacio recurrente en las páginas de estos impresos. También había la posibilidad de que los recuerdos presentaran contradicciones entre la enseñanza bíblica y el modo en que los creyentes lo interpretaban, algo que podía ocasionar confusiones entre los lectores. No obstante, sí hubo otros grupos protestantes que se interesaron por la publicación de testimonios, los pentecostales.

Los testimonios de sanación

El movimiento pentecostal, originado a finales del siglo XIX, se caracterizó por defender la doctrina de los dones del Espíritu Santo otorgados a los discípulos de Jesucristo durante la festividad judía del Pentecostés, como

12 "Notas", *La Voz Evangélica*, Mayagüez, año II, núm. 25 (7 de diciembre de 1907), 200.

la glosolalia, o hablar en lenguas desconocidas, y la sanación por medio de la oración y el toque al cuerpo enfermo.¹³ En la práctica de estas Iglesias, el último don adquirió mayor importancia puesto que colocaba a las enfermedades dentro de una situación extrema común y constante. La superación de esta dificultad, al margen de corroborar si en verdad se erradicó la enfermedad en cuestión, hacía del cuerpo un elemento testimonial. Para ilustrar lo anterior se hará otro salto geográfico, hacia Chile, donde se imprimió el periódico *Chile Pentecostal*, que publicaba testimonios como este:

Antes de conocer a mi Señor Jesús mi vida fue muy molesta a causa de los sinsabores que tenía que experimentar. Mi cuerpo y mi alma enfermos, mi cerebro debilitado y mi ser totalmente molido, hacían mi vida insufrible [...] los doctores nada pudieron hacer porque no tenía fe en ellos y aunque me abstuve de licores alcohólicos, no tenía más salud [...] tuve que abandonar el pueblo en que vivía y trasladarme a Santiago, donde me encontré con un hombre de mi oficio [...] evangélico [...] le manifesté mi enfermedad y me dijo: “El hombre, creyendo en Dios de corazón, no pasa enfermo” [...] Por fin, fui a la casa de Dios por tres días y el primer Domingo conocí el poder de Dios obrando en mí; me sentí mejorado de mi enfermedad [...] el Martes recibí el poder de perdonar a mis enemigos y en ese día el Señor me presentó con señales de que yo era perdonado, llenándome de gozo inefable. [...] Varias veces que los vecinos me vieron, dijeron que yo estaba malo de la cabeza [...] Se quedaron pasmados porque nunca habían visto cosa semejante, pero yo no me podía contener de gozo y me reía de alegría.¹⁴

En esta historia se observan dos elementos presentes en los testimonios anteriores: la persona creyente que llevó al enfermo a su iglesia y la actitud de este último al sentirse sanado. Aunque en el resto del texto no aparece de manera explícita, es muy posible que el hombre les contara a sus vecinos el

13 En el texto bíblico de *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 4, verso 30, se menciona que a los siervos de Dios se les dio la potestad de hacer “sanidades, milagros, y prodigios” en el nombre de su hijo Jesús.

14 “Testimonio”, *Chile Pentecostal*, Concepción: año II, núm. 25 (18 de septiembre de 1912): 5.

motivo de su alegría y alivio. Aunque el testimonio se inserta en el plano de lo escrito, es posible que se transmitiera de manera oral en múltiples ocasiones: en el templo, con sus familiares, con sus compañeros de trabajo o con sus vecinos. Se trata, pues, de una historia objetivada y relaborada de acuerdo con determinados momentos. En este sentido, los testimonios evangélicos no se tendrían que observar desde lo falso o lo verdadero, sino desde lo verosímil dentro de su propio contexto que les da sentido.

Otro periódico evangélico chileno que publicaba testimonios relacionados con la sanación milagrosa era *Fuego de Pentecostés*. En su número de marzo de 1931 se publicó el relato de un hombre que había padecido una enfermedad hacía más de 15 años:

Como en el mes de marzo de 1913 cogí una afección de la vejiga, la cual me postró de tal manera que los doctores me indicaron como único tratamiento hospitalizarme para operarme. Pero una señora evangélica me hablaba con insistencia que en su iglesia [...] se hacían muchas maravillas [...] Una vez entrado en la iglesia [...] llamó el pastor Umaña a los que se sentían enfermos que se arrodillaran alrededor del altar. Yo fui uno de ellos [...] Me conmovió la fervorosa oración del pastor y mi cuerpo se estremeció [...] vino sobre mí un gran bochorno en todo mi cuerpo y un sudor en mi frente, y en la parte enferma un gran ardor, el que se fue disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer por completo.¹⁵

Este testimonio fue citado por el sociólogo Miguel Ángel Mansilla para analizar cómo las comunidades pentecostales chilenas habían ganado adeptos gracias a la preocupación colectiva hacia los extraños. La “atención afectiva”, señala, era lo “que cautivaba, ya que sin ser familiares mostraban una preocupación profunda que se manifestaba en los ritos de oración, visitas de hogar de los enfermos”.¹⁶ No obstante, el relato de sanación no termina en ese momento:

15 “Un testimonio”, *Fuego de Pentecostés*, Valparaíso, núm. 39 (marzo de 1931): 4.

16 Miguel Ángel Mansilla, *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX* (México: Editorial Manda, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Arturo Prat, 2014), 196.

Sin embargo, después fui infiel con mi Señor, andando a medias con las cosas del mundo y de Dios; y al fin se cumplió otra profecía del pastor: que si yo no era fiel al Señor me daría otro azote más cruel; y así fue [...] El año 1924 en junio una gran rueda en el malecón de Valparaíso me tomó un pie, triturándomelo de tal manera que yo pedí que los doctores me lo cortaran. No me lo hicieron, pero estuve un año en cama y otro con muletas [...] Cuando llevaba cinco meses de cama un día domingo me puse a orar y a clamar a mi Dios por mi rebeldía, pues comprendía que era fruto de mis pecados; y en medio de mi angustia y dolor clamé al Señor que me diera respuesta por su santa Palabra. Me dio Rom. 1:18 al abrir la Biblia esperando su dirección. Efectivamente había detenido la verdad con la injusticia.¹⁷

Pese a que el hombre no sanó del pie, tampoco puso en duda la eficacia de la religión evangélica, ya que comprendió que sus acciones, relativas a “las cosas del mundo”, lo llevaron a terminar en una situación que él no esperaba; y que no tenía que padecer debido a que era un evangélico que, incluso, experimentó una sanación milagrosa. No obstante, su historia refleja cómo los pentecostales colocaron a las enfermedades, en particular a las dolencias, dentro de las narrativas testimoniales. Los detalles respecto a las malas conductas dieron paso al cuerpo enfermo o vulnerado como un testigo de lo que podía ocurrirle a quién no guiara su pensamiento y acciones conforme a lo normado por estas Iglesias.

Un caso similar ocurrió con una creyente de Colombia, cuyo testimonio se publicó en el periódico *El Herald de la Verdad* de 1957. De nuevo, el relato hace referencia a un suceso pasado, ocurrido en 1950, cuando la mujer fue evangelizada. Sin embargo, comentó que:

[...] a pesar de haber yo conocido el Evangelio yo no tuve ningún cambio de vida. En el año pasado [1956] se presentó en nuestro lugar el hermano Cristóbal Ospino y por este medio llegué a conocer

¹⁷ “Un testimonio”, *Fuego de Pentecostés*, 5. El texto bíblico de Romanos, capítulo 1, verso 18, dice: “Porque manifiesta es la ira de Dios del cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que detienen la verdad con injusticia”. Se toma la traducción de la biblia protestante, versión Reina Valera de 1909. Tomado de Church Ages, <https://churchages.net/es/bible/rom/1>.

todo el Evangelio que transforma [...] También fui azotada por varias enfermedades, pero fui sanada en el Glorioso Nombre de Jesucristo. Nunca jamás podré olvidar todo lo que el Señor ha hecho por mí. En mi boca siempre había palabras sucias, palabras descompuestas, pero hoy, gracias a Dios, en mi boca solo hay palabras de alabanza y gratitud por todas las abundantes bendiciones que ha derramado en mi vida.¹⁸

A la luz de los últimos testimonios, resulta pertinente reflexionar sobre los efectos de la evangelización protestante, en general, y pentecostal, en particular. Por un lado, estas narrativas revelan que solo la adhesión al grupo religioso no es suficiente para cambiar comportamientos. Sin embargo, estas muestras de aparente debilidad de carácter tenían el potencial de generar empatía y hacer que posibles lectores se sintiesen identificados con quienes compartían sus testimonios. Por otro lado, la resignificación de la enfermedad, mediante su asociación con las malas conductas, activa recuerdos que en otros contextos no tendrían razón de ser. Es así como los recuerdos personales son mediados por las Iglesias pentecostales, por sus liderazgos, por sus miembros, hasta volverse parte de su quehacer institucional. En la agrupación brasileña Asamblea De Dios, a través de su periódico *A Seara (La Cosecha)*, no solo se publicaban testimonios, sino que además comenzaban con un preámbulo que resumía las dificultades de las personas. Véanse los siguientes ejemplos, publicados en 1957:

La hermana Regina Mendes, residente de la calle Projetada, 86, Carandirú, S. Paulo, agradecida con Jesús testifica de su misericordia, curándola de enfermedades, de las cuales, a pesar de que hizo de todo para verse liberada, no tuvo alivio mientras recurría a la medicina [...] El hermano Alcebiades Reism en Venda das Pedras – Estado de Río, cuando regresaba de la hacienda en la que trabajaba (hace unos pocos meses) fue picado por una serpiente, quedando desesperado. Entre-

18 Nicolasa E. de Cabarcas, "Testimonios", *El Heraldo de la Verdad*, Bucaramanga: año II, núm. 11 (julio de 1957): 5, 8.

tanto, buscó a la congregación de Venda das Pedras para avisar de lo que le ocurría, a lo que fue enviado un hermano para orar por él.¹⁹

Aunado a esto, los lineamientos editoriales de *A Seara* establecían que no se publicarían testimonios que no hubieran sido atestiguados por un pastor de la Iglesia o por uno de los miembros.²⁰ Si bien es factible suponer que las publicaciones periódicas hasta ahora presentadas establecían criterios de publicación, el periódico brasileño destaca porque muestra hasta qué grado esta institución medió en el pensamiento de los creyentes, no solo en sus recuerdos, sino también en sus estados de ánimo. Al finalizar el testimonio de la señora Regina Mendes, el siguiente párrafo invitaba a las personas que la conocían a sentirse “jubilosas” por su sanación y estar “sumamente agradecidos al Señor por su infinita misericordia”.²¹

Conforme transcurrió el siglo xx, los testimonios ya no solo se difundían de boca en boca, en los templos o en los periódicos, sino que también se celebraban en eventos masivos destinados a la sanación. En uno de ellos, celebrado por el reverendo T. L. Osborn y su traductor David García, en San Antonio, Texas, en 1954, una de las asistentes comentó que:

Noche tras noche, al aire libre, multitudes de 3 a 5 mil almas escuchaban atónitas el mensaje de salvación y sanidad divina [...] Mi corazón engrandecido casi me ahogaba, y a cada momento mi vida estaba en un hilo. Después de operada, hemorragias que ninguna inyección contenía (soy enfermera), agravaban mis condiciones físicas. Mi hija sanó de alergia digestiva; hoy come todo. Hemos sido sanadas por la gracia y el poder sanador de Jesucristo nuestro Señor. Yo vi caminar cojos de nacimiento, oír a sordos, hablar a mudos; a niños de polio, con muletas, saltar corriendo [...] No escribo esto para contradecir las opiniones de nadie; sino para que se lea por muchos para edificación de la fe.²²

19 “Testemunhos”, *A Seara*, Río de Janeiro, volumen III, núm. 1 y 2 (enero-abril de 1957): 11. Traducción al español realizada por el autor.

20 *A Seara*, Río de Janeiro, volumen III, núm. 1 y 2 (enero-abril de 1957): 42.

21 *A Seara*, Río de Janeiro, volumen III, núm. 1 y 2 (enero-abril de 1957): 11.

22 *El Pastor Rural* (15 de marzo de 1954): 8.

En esta clase de escenarios la evangelización vía los testimonios se hizo más importante. Los síntomas de dolor expresados por los desahuciados se volvieron el motor de estas narrativas. La gran cantidad de personas involucradas en estos eventos relegaba otros episodios de la estructura testimonial: acciones, circunstancias o comportamientos. Aunque es posible que se mantuviesen en otros momentos y para personas específicas, su ausencia fue casi total en los cultos masivos de sanación. Lo mismo ocurrió en aquellos lugares donde las Iglesias podían usar medios de comunicación electrónicos. El teólogo brasileño Hugo Assmann reconoció esto a partir del surgimiento de agrupaciones como la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, dirigida por el predicador Romildo Soares desde la década de 1980, que se valieron de la televisión para la difusión de testimonios. Gracias a que Assmann transcribió una de las transmisiones, se puede entender la evangelización electrónica y el papel que cumplían los testimonios:

A nuestros amigos que están esparcidos por todo este inmenso Brasil, sea quien fuese, hombre, mujer, católico, evangélico, espiritista, de cualquier religión, acepta mi invitación para que continúes en nuestra compañía [...] Nosotros vamos a formar una verdadera cadena de oración como hacemos todas las mañanas y yo tengo la seguridad de que la mano de Dios, que no está encogida, sino por el contrario, que está extendida manifestándose, sanando, liberando, bendiciendo a las personas donde quiera que ellas se encuentren [...] en este mes ahora, cuatro personas que yo recuerdo, que dieron testimonio, dos señoras con cáncer y dos niñas que estaban desahuciadas, ya condenadas a morir, fueron *operadas* aquí en la Iglesia de Duque de Caixas [Río de Janeiro].²³

Aunque en la transmisión no aparecen personas que de modo directo compartieran sus testimonios, se observa el mismo modelo de mediación presente en los periódicos, creyentes que moldean sus recuerdos en función de los términos promovidos por las Iglesias. Posiblemente así sucedió

²³ Hugo Assmann, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina* (San José: Departamento Euménico de Investigaciones, 1987), 78, 80.

con las últimas personas mencionadas, quienes debieron asumir que fueron “operadas” para comprender lo que les había ocurrido. El empleo de esta y otras palabras también pudieron interiorizarse en sus mentes para usarlas al momento de relatar sus experiencias de sanación con otros individuos.

El uso de los medios electrónicos para compartir testimonios evangélicos se ha mantenido en las primeras décadas del siglo XXI. En la región latinoamericana se destaca la Iglesia Universal del Reino de Dios, de matriz brasileña y catalogada como neopentecostal, para separarla de otras Iglesias pentecostales. Junto a su trabajo mediático en los canales de televisión de varios países de la región, esta agrupación también dedica esfuerzos desde la prensa. En México publican el semanario *Centro de Ayuda Espiritual Noticias*, donde se publican testimonios, algunos incluso con las fotografías de sus autores. En uno de sus números de 2018, se publicaron 12 testimonios como el siguiente:

Cuando mi hijo falleció me hundí en la tristeza y no podía dormir. A pesar de que llegué a la Terapia del Amor [culto semanal ofrecido en esta iglesia] deprimida, Dios consoló mi corazón, me dio paz y pude dormir bien. Al poco tiempo logré embarazarme de nuevo y tengo otro hijo. A pesar de mi pérdida, pude hacer mi vida.²⁴

Al fijarse en los otros 11 testimonios que aparecen en el impreso, se comprende su difusión en términos de un proceso que recoge vivencias y actitudes individuales para luego agruparlas en una identidad colectiva. Aunque no podría considerarse como un rito de paso, puesto que se trata de un acto no obligatorio, relatar el testimonio sintetiza un proceso de abandono de un estilo de vida a otro que atañe significados para un colectivo y que conlleva la toma de acciones, entre las que destaca el hacer que otros comprueben la eficacia del mensaje evangélico. Dicho actuar, sin embargo, se subordina al grado de importancia que le otorgue cada denominación protestante. Pueden existir agrupaciones que, como la Iglesia Universal, difunden testimonios en la prensa y la televisión, en tanto que otras limitan

²⁴ *Centro de Ayuda Espiritual Noticias*, México, año XIX, edición 800 (14 octubre de 2018): 7.

su propagación a unos breves momentos durante los cultos dominicales o en determinadas actividades de evangelización, lo que permite comprender las especificidades culturales del universo evangélico.

Hacia una psicología histórica de los testimonios evangélicos

En esta exhibición de relatos a través de saltos temporales y geográficos, y en la que por cuestiones de espacio se omitieron otros periódicos evangélicos consultados durante las pesquisas, aparece una constante, un modelo de pensamiento caracterizado por hacer que los sujetos reconstruyan ciertos momentos de sus historias de vida a fin de servir de ejemplo a otros y quede legitimado el credo protestante evangélico. Se ha visto cómo, a pesar de las diferencias que pudieron existir entre estas Iglesias, y de los soportes en los que se difundieron testimonios, este modelo ha continuado a lo largo de décadas.

Como objetos de estudio para las ciencias sociales, los testimonios han llamado la atención de la antropología que intenta analizarlos desde la función que cumplen dentro de los grupos evangélicos. Patricia Fortuny Loret de Mola, por ejemplo, realizó recorridos de campo en la región sureste de México. En cierta comunidad conversó con un ministro que “había invocado a diversos personajes de la Biblia en un sinnúmero de ocasiones”.²⁵ Se había encontrado con el lenguaje religioso interiorizado de los creyentes que aparece en la prensa protestante, pero desde el plano de la oralidad. A partir de su trabajo etnográfico, la antropóloga planteó un esquema dramático de los testimonios dividido en tres momentos: la tragedia, causada por factores malignos, como el consumo de alcohol que aquejaba al individuo que entrevistó; el arrepentimiento de la persona y su acercamiento a la divinidad, momento que al narrarse se impregna de un “emotivo y nítido lenguaje religioso mezclado con el hablar cotidiano de forma tal que éste a la vez les permita a sus fieles identificarse con el narrador”;²⁶ y por último, la vocación y su posterior quehacer como predicador.

25 Patricia Fortuny Loret de Mola, “Dramatización en la narrativa del converso”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 43 (enero-abril de 1999): 72.

26 Loret de Mola, “Dramatización”, 76.

De igual modo el antropólogo Carlos Garma, desde sus observaciones en Iglesias pentecostales de la Ciudad de México, propuso explicar los testimonios a partir de la función que cumplen en el proceso de “transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes”.²⁷ Desde esta perspectiva, la incorporación al mundo evangélico supone un proceso de reordenamiento de experiencias por medio de una narración que involucra a lo divino como un factor de cambio, lo que lleva al individuo a compartir esa vivencia con otros.

Ambas propuestas, sin embargo, conciben a los testimonios desde un marco que reduce las experiencias individuales a lo subjetivo. Y si bien esto es importante para comprender el mundo de estas personas, de acuerdo con sus concepciones únicas y ubicadas en un espacio y tiempo específicos, poco aportan a la comprensión de ese modelo que, bajo ciertos matices, se repite de manera constante. En este sentido, una de las propuestas para tratar de resolver esta cuestión la aporta la llamada psicología histórica, una perspectiva que mira los hechos históricos como hechos psicológicos que tienen cierto nivel de duración temporal.

Entre los primeros historiadores que abordaron esta cuestión se encuentra Marc Bloch, quien —desde sus estudios sobre los modos de pensar y sentir en la Europa feudal— abordó la pertinencia de caracterizar a una época según sus estados psicológicos. Para el historiador francés, los cambios a nivel político y social que marcaron el final del imperio romano y el ascenso de señoríos cristianos produjeron una “inestabilidad de sentimientos” colectivos.²⁸ Si bien Bloch también presentó su argumento en términos de una atmósfera mental que caracterizó a aquella sociedad, también mencionó a una gama de grupos distintos entre sí y que reprodujeron distintas operaciones mentales: recuperación de la memoria, control de los impulsos emocionales, surgimiento de actitudes, entre otros. A la distancia, y con reflexiones más recientes, se puede sostener que la psicología histórica aspira al estudio de las maneras de pensar presentes a lo

27 Carlos Garma Navarro, *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza y Valdés Editores, 2004), 204.

28 Marc Bloch, *La sociedad feudal* (Madrid: Akal, 2017), 95.

largo de un determinado tiempo, en las que se pueda ver más allá de los fenómenos visibles a través de un documento o una observación etnográfica. En palabras de Pablo Fernández Christlieb, en la psicología histórica “los individuos desaparecen y el pensamiento ya no puede consistir en su interacción, y en su lugar aparece un pensamiento colectivo, que tiene una duración más detenida y estable dentro de la cual se subordinan los pensamientos actuales o individuales”.²⁹

De este modo, tratar a los testimonios evangélicos como objetos mentales, que en conjunto tienen una duración mayor al instante en que fueron producidos, lleva a considerar la presencia de un ambiente mental que caracteriza a los evangélicos de América Latina desde finales del siglo XIX hasta los primeros años del XXI. Se trataría de un ambiente caracterizado por la condición minoritaria de estas agrupaciones, inmersas dentro de sociedades donde el catolicismo ha permeado en varios ámbitos de la vida política, social y cultural. En dicho entorno, las sociedades protestantes no solo podían recurrir a la persuasión doctrinal, sino que también necesitaron las experiencias de vida de sus integrantes para mostrar que se podía vivir como evangélico. Por lo tanto, la conversión a la religión evangélica, desde la psicología histórica, tendría que comprenderse desde el desmantelamiento y la reconfiguración constante de modelos de pensamiento.

Al respecto, el historiador Philippe Ariès ha planteado algo similar al estudiar las actitudes colectivas frente a la vida y la natalidad a partir de la explosión demográfica ocurrida en Francia del siglo XVII al XIX. Mientras que para otros lo significativo se halla en los datos estadísticos, para Ariès lo importante radica en las formas en las que cambiaron los modos de pensar y actuar a consecuencia de la disminución de la mortalidad producida por las guerras, las hambrunas y las enfermedades; lo que implica una búsqueda y un análisis de fuentes históricas que den cuenta de “la intensidad de la transformación que produjo el comportamiento psicológico”.³⁰

Para considerar a los testimonios protestantes como fuentes para el estudio de la psicología histórica es necesario preguntarse cómo dichas

29 Salvador Iván Rodríguez Preciado, Pablo Fernández Christlieb y Rodolfo Suárez Molnar, *Alguna psicología social histórica* (México: Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, 2021), 73.

30 Philippe Ariès, “Actitudes ante la vida y la muerte en los siglos XVII al XIX”, en *Ensayos sobre la memoria, 1943-1983* (Buenos Aires: Waldhunter Editores, 2016), 322.

creencias determinan el comportamiento cotidiano. Ariès formuló una interrogante similar en torno a la manera en que las transformaciones económicas determinaron el tiempo de los individuos, desde las jornadas laborales hasta los tiempos de alimentación y ocio. Aunque resulta complicado indagar sobre estos aspectos a través de las experiencias individuales, es posible acercarse a ellas mediante fuentes en las que se observe la organización del tiempo: manuales, calendarios, horarios de transportes, entre otros. De esta manera, se puede entender por qué “todo cuanto afecta a las repeticiones tribales de la existencia se convierte en rasgo esencial de la mentalidad”.³¹ Entre los creyentes protestantes, lo cotidiano y lo repetitivo se concentra en la interiorización del vocabulario religioso, los modos de sociabilidad que ofrecen las distintas Iglesias y la necesidad de compartir su experiencia para hacer que otros adopten el mismo credo.

Pensar el testimonio dentro de una teología popular evangélica

Hasta este momento se ha visto que los testimonios protestantes conforman un fenómeno de psicología colectiva de amplia envergadura temporal y que se ha registrado tanto en medios impresos como en relatos orales, e incluso en medios electrónicos. Su comprensión, no obstante, quedaría incompleta sin la consideración del factor teológico. Si en términos generales, se puede asociar a la teología con un discurso concerniente a la salvación, entonces resulta necesario comprender los relatos testimoniales como un discurso evocador de la salvación cristiana y por lo tanto como un artefacto esencial en el proceso de evangelización.

Como ya se ha visto, el testimonio constituye un objeto mental, una forma de pensamiento que es reproducido por personas que, en su gran mayoría, se encuentran al margen de la estructura institucional de las Iglesias. Aun los que pertenecen a ella, como ministros, pastores, predicadores laicos, ayudantes, entre otros, dejan de lado su papel en el aparato eclesial.

31 Philippe Ariès, “La historia de las mentalidades”, en *Diccionarios del saber moderno. La nueva historia*, editado por Jacques Le Goff et al. (Bilbao: Ediciones Mensajero, 1988), 472.

y se concentran en narrar sus experiencias de vida cotidiana. El carácter subjetivo de los testimonios hace que tengan cabida en el terreno de las prácticas religiosas populares, al menos en aquellas que no rompen con la institución de origen.

Lo popular en el mundo evangélico, a través de estas historias de vida, refiere entonces a una relación de interdependencia entre las Iglesias y los creyentes. Mientras que las primeras promueven, norman y gestionan la producción y difusión de testimonios, los segundos son los que toman la iniciativa y deciden enunciarlos, escribirlos, elaborarlos con vocabulario bíblico, enfatizar ciertos aspectos por encima de otros. En otras palabras, pensar en una dimensión popular de los evangélicos conduce a observarlos desde su posición como agentes que asumen la labor de evangelización en paralelo al resto de las acciones que se hagan al interior de las instituciones.

Para ampliar esta reflexión es necesario pensar en otras concepciones de teología popular. En el mundo católico, por ejemplo, desde el Concilio Vaticano II y el papa Francisco, se ha pensado en la religiosidad popular en términos de un “lugar teológico” donde la Iglesia reconoce a la fe “vivenciada en los pueblos de América Latina”.³² El teólogo Pablo Sudar cristalizó este pensamiento mientras realizaba su ministerio pastoral en la ciudad de Rosario, Argentina. Allí trabajó con una hermana llamada Paula Márquez, quien dirigió varios proyectos para la “promoción humana integral” en un barrio y con ello su “evangelización”.³³ En este tenor, para Federico Aguirre, otro lugar teológico lo constituyen las festividades religiosas, compuestas por objetos, prácticas y gestos alejados de la liturgia. Más allá de pensar en estas manifestaciones desde un espacio físico, este autor propone analizarlas como parte del “ámbito de discernimiento de la experiencia de la fe cristiana”.³⁴ Además de implicar el abandono de los prejuicios hacia las expresiones de la llamada religiosidad o piedad popular, esta postura invita a considerar dichas acciones como creadoras de cultura con las que

32 Pablo Sudar, “La religiosidad popular como lugar teológico en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de Su Santidad Francisco, en *100 años de la Facultad de Teología: memoria presente y futuro*, editado por José C. Caamaño, Juan G. Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Buenos Aires: Ágape, 2015), 459.

33 Sudar, “La religiosidad popular como lugar teológico”, 459.

34 Federico Aguirre, “La fiesta como lugar teológico”, *Teología y Vida*, núm. 62 (2021): 183.

el pueblo ya no es solo un “objeto de evangelización sino también agente de su propia evangelización”.³⁵

En esta suerte de pueblo católico evangelizador de sí mismo, se puede pensar en un pueblo evangélico como agente de su propia evangelización en la medida que sus historias de vida, relatadas a partir de testimonios, condensan memorias y sentimientos con los que le dan sentido a su experiencia cristiana. Bajo esta óptica, más que en lugares, se tendría que pensar en el testimonio evangélico como un artefacto teológico que opera a través de soportes orales o escritos y en distintos momentos: en el culto dominical, en un culto de sanación masivo, en la conversación con un familiar, con un conocido o con una persona extraña. El uso del lenguaje bíblico en las narrativas también demuestra que los testimonios-artefactos se nutren de las vivencias de quienes los producen y comparten.

Lo vivido como eje de la narrativa testimonial evangélica se refiere a situaciones extremas que los individuos no pueden resolver por sí mismos. Al superar esas dificultades y contar cómo lo hicieron, los creyentes procuran empatizar con otros, con cualquiera que esté en complicaciones similares a las que ellos atravesaron. Es así como el testimonio, desde su carácter de artefacto teológico, se activa en contacto con los semejantes, cuando los evangélicos asumen la tarea de tejer lazos fraternales en sus entornos cotidianos. Respecto a este punto, Hugo Assmann también hizo hincapié en lo fraternal para entender los testimonios como “creadores de Evangelios”, de constructores de puentes simbólicos que ayudan a “señalar las referencias para aprender a creer en el amor, tener esperanza del sentido de nuestros esfuerzos, perder el miedo a entregarnos a los demás con amor efectivo”.³⁶ Lo planteado por el teólogo brasileño delinea un cuadro explicativo donde el testigo constituye un creador de evangelios, de mensajes liberadores frente a circunstancias difíciles y cuyos efectos se manifiestan en el sentimiento de la esperanza y en la puesta en marcha de acciones que reflejen lo experimentado.

Una línea similar de pensamiento la comparte la teóloga pentecostal Laura Saá, quien relaciona el discurso de la salvación, presente en el Nuevo

35 Aguirre, “La fiesta como lugar teológico”, 180.

36 Assmann, *La iglesia electrónica*, 142.

Testamento, con la liberación espiritual y moral de los individuos. Esto es importante porque reconoce la presencia de un mensaje que apunta a la redención del alma de cara al más allá, pero también frente a lo que ocurre en el aquí y el ahora. Si en el plano terrenal las personas se enfrentan con problemas que alteran su andar cotidiano y su relación con los demás, entonces la salvación actúa como punto de ruptura con el que el sujeto “puede iniciar una vida transformada por el poder del Espíritu y continuar viviendo abundantemente por su gracia”.³⁷ En los testimonios evangélicos la vida abundante se presenta en los instantes donde se menciona la resolución de aquello considerado como irremediable. Entre los protestantes de la rama pentecostal, esto es más visible debido a que enfatizan a las enfermedades como algo que opera al margen del control humano, lo que explica que muchas de estas Iglesias prioricen la difusión de testimonios que involucren la sanación del cuerpo.

No obstante, como se ha visto con algunos relatos en los que los evangélicos vuelven a caer en situaciones incontrolables, se requiere volver a la reflexión de Joel Gajardo acerca de lo que llama salvación “situacional”. A partir de su explicación, junto con las contribuciones de los demás autores, resulta viable pensar en los testimonios como artefactos teológicos que intervienen cuando los creyentes recuerdan momentos en los que experimentaron la salvación a lo largo de las distintas etapas de sus vidas. Con ello se reconoce una condición humana que, debido a su naturaleza pecadora, precisa de una constante intervención divina. Cuando los testimonios narran dos o más situaciones remediadas, dejan ver una religiosidad que resignifica las experiencias y las transforma en aprendizajes para el beneficio de otros.

A modo de conclusión

A la luz de más de cien años de presencia protestante evangélica, y más de quinientos años de presencia del cristianismo en el territorio llamado América Latina, en este breve escrito se buscó abonar al debate sobre la evangelización y sus efectos en la vida de los pueblos de la región. En este

37 Laura Saá, “Hacia una hermenéutica pentecostal sobre el tema de la salvación”, en *Voces del pentecostalismo latinoamericano II. Identidad teológica e historia*, editado por Daniel Chiquete y Luis Orellana (Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, 2009), 157.

sentido, el análisis de los testimonios como un objeto mental y como un artefacto teológico sirvió para pensar en los modos en que las comunidades protestantes, pese a sus diferencias y de manera inconsciente, configuran un modelo de pensamiento colectivo en el que sus integrantes asumen la tarea de llevar su versión del mensaje evangélico basados en sus experiencias personales.

Es por esta razón que se dejó a un lado el análisis particular de los grupos protestantes. Su estudio, para una historia comparada de los grupos evangélicos de América Latina, está a la espera de investigaciones posteriores. Los testimonios presentados, si bien responden a un proceso general de debilitamiento del monopolio católico en la esfera pública, también adquieren sentido en el contexto de cada país. Mientras que unos testimonios dan cuenta de las tensiones entre católicos y protestantes, como en México, otros se relacionan con la oleada migratoria o con distintos modos de creer, como en Uruguay o Argentina. Otros, en cambio, reflejan los cambios en las dinámicas sociales causados por la dominación extranjera, como en Puerto Rico. Y otros, como los de Brasil, no pueden ser ajenos a la inestabilidad política.

Este análisis también permitió contemplar matices en la forma de pensamiento colectivo protestante a partir de los testimonios emanados de las Iglesias pentecostales. Su creencia en la sanación por medio de la oración configuró una estructura narrativa en la que el cuerpo humano adquirió un protagonismo que otras agrupaciones evangélicas no le otorgaron. La enfermedad no solo se convirtió en un elemento narrativo constante, sino que también ayudó a configurar un nuevo modo de vivir y compartir la experiencia cristiana. Esto podría abonar a la explicación y a los debates suscitados en torno al crecimiento del pentecostalismo en América Latina. Se trata de otro modelo de pensamiento evangélico que inscribe al cuerpo enfermo en un estado de desesperación y materializa al cuerpo sano en una condición de esperanza que debe ser atestiguada.

Bibliografía

Aguirre, Federico. “La fiesta religiosa como lugar teológico”. *Teología y Vida*, 62 (2021): 177-179.

- Ariès, Philippe. “La historia de las mentalidades”. En *Diccionarios del saber moderno. La nueva historia*, editado por Jacques Le Goff, 460-480. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1988.
- . “Actitudes ante la vida y la muerte en los siglos XVII al XIX”. En *Ensayos sobre la memoria, 1943-1983*, 321-329. Buenos Aires: Waldhunter Editores, 2016.
- Assman, Hugo. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1987.
- Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Batlle, Agustín. “Iglesias protestantes. Periodificación de la historia de los protestantes en América Latina”, en *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, 209-218. Barcelona: CEHILA, Editorial Nova Terra, 1975.
- Bloch, Marc, *La sociedad feudal*. Madrid: Akal, 2017.
- Gajardo, Joel. “Salvación: símbolo de integración”. *Teología y Vida*, 10 (1969): 7-13.
- García Gómez-Heras, José María. “Corrientes de pensamiento en la teología protestante angloamericana del siglo XIX”. *Diálogo ecuménico*, 16 (1969): 385-412.
- Garma Navarro, Carlos. *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza y Valdés Editores, 2004.
- Loret de Mola, Patricia Fortuny. “Dramatización en la narrativa del converso”. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 43 (1999): 71-80.
- Mansilla, Miguel Ángel. *La cruz y la esperanza. La cultura evangélica en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. México: Editorial Manda, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Arturo Prat, 2014.
- Mora Duro, Carlos Nazario. “La secularización individual: un modelo sobre la transmisión internacional de la religión”. En *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*, editado por Luis de Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa Ramírez, 389-416. México: El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablos Editor, 2016.

- Rodríguez Preciado, Salvador Iván, Pablo Fernández Christlieb y Rodolfo Suárez Molnar. *Alguna psicología social histórica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, 2021.
- Saá, Laura. “Hacia una hermenéutica pentecostal sobre el tema de la salvación”. En *Voces del pentecostalismo latinoamericano II. Identidad teológica e historia*, editado por Daniel Chiquete y Luis Orellana, 139-159. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, 2009.
- Sudar, Pablo. “La religiosidad popular como lugar teológico en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de Su Santidad Francisco”. En *100 años de la Facultad de Teología: memoria, presente, futuro*, editado por José C. Caamaño, Juan G. Durán, Fernando J. Ortega y Federico Tavelli, 453-463. Buenos Aires: Ágape, 2015.

“La Revista Iberoamericana de Teología es una publicación de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND.” <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>”

