

**MISIÓN PARA LA GENTE Y
MANTENIMIENTO DE
IGLESIA: EL ORIGEN Y EL
DESARROLLO DE LAS
IGLESIAS Y LAS MISIONES
PRESBITERIANAS Y
REFORMADAS EN
AMERICANA LATINA Y EL
CARIBE (1528-1916)**

Por: Dr. Cornelio Hegeman

Disertación doctoral para:

American University of Biblical Studies

Atlanta, GA., EEUU, 2002

En colaboración con el programa doctoral de:

Miami International Seminary

Miami, FL., 2006

PREFACIO

Para observar al progreso de la reforma cristiana en América Latina y el Caribe (ALC) comencé a acumular datos sobre la historia y la misión de las iglesias. Encontré varios estudios sumamente interesantes pero no halló un estudio comprensivo sobre las iglesias y las misiones de los presbiterianos y los reformados en ALC. ¿Por qué había tal escasez de materiales sobre el tema cuando estas iglesias y misiones reformadas habían ministrados más de 450 años en ALC? Al preguntar sobre esto dilema a un director de misiones él me dijo que era casi imposible encontrar a estadísticas confiables para iglesias y misiones en América Latina. “Bueno” pensé, “eso va a cambiar.” Se espera que este estudio sea un comienzo para cambiar tal mentalidad.

Al iniciar los estudios sobre los reformados en ALC comencé a sospechar al silencio de los hijos religiosos de Juan Calvino y Juan Knox sobre lo que paso en ALC. Descubrí algunos “secretos familiares” que no son frecuentemente mencionados. Encontré lo que el Dr. J.M. vander Linde llama “el capítulo más oscuro del la historia de las iglesias reformadas.” El se refiero al tráfico de esclavos en las colonias holandeses. El sistema de esclavitud americana, el tráfico de esclavos en sí era malísimo, pero el pecado singular más profundo para los reformados era no amar, no evangelizar a los afro-caribeños e indo-americanos para que vivieran como personas, familias, iglesias y organizaciones sociales cristianas. El silencio causado por el “*schult motif*” (guilt motive), así llamado por misioneros holandeses, debe ser roto para buscar una reconciliación auténtica que sea transparente y honesta. El capítulo 5 habla de eso.

El estudio comienza con información encontrado durante mis visitas a México (1977-1979) con el programa estudiantil,

Summer Training Session de Reformed Bible College (Grand Rapids). En otra oportunidad misionera-estudiantil, nuestra familia fue asignada por World Missions of the Christian Reformed Church para volver por un verano a México (1980). Al ser llamado a la obra misionera a tiempo completo, World Missions nos envió por 8 meses a la Escuela de Lenguas en San José, Costa Rica (1981). Por ende, la misma institución nos envió a la República Dominicana para ayudar en iniciar la Iglesia Cristiana Reformada en la República Dominicana (1981-1993). En 1993 volvimos a Canadá pero mantuve mis contactos hispanos por visitar a la RD y por participar un centro de estudio en Toronto. Este centro, dirigido por Rvdo. Brigido Cabrera y Rvdo. Andrés Serrano, llegó a ser un centro prototípico para el inicio del Seminario Internacional de Miami, que hoy en día funciona en 40 naciones con más de 1,500 estudiantes estudiando en más de 75 centros de estudios.

El primer estudio doctoral (D.Min.), por medio de Westminster Theological Seminary en Philadelphia, trato sobre el entrenamiento de líderes de pueblos marginados en la República Dominicana. Al terminar este estudio en 1985 inicié otro estudio doctoral con la Universidad de Utrecht en Holanda. Este libro es parte de los resultados de la investigación que por fin fue cumplida en la forma de una disertación para el Ph.D. en Pensamiento Cristiano realizado con la American University of Biblical Studies en Atlanta, Georgia. La traducción en español fue realizada en el contexto del programa doctoral del Seminario Internacional de Miami (MINTS). El estudio fue convertido en un curso para estudiar la historia de la misión (www.mints.edu/ English o Spanish)

Al partir de 1986 visitas de investigación fue iniciada en Holanda y por toda América Latina. Los costos fueron auto-financiados. Con la ayuda voluntaria y el apoyo técnico del

Dr. Raymundo Brinks, Dr. Johan Hegeman, Dr. Jan Jongeneel y el Dr. Sidney Rooy, el manuscrito fue preparado en inglés. Georgina Rebeca Aquino y Paulina Aquino, estudiantes mexicanas en Dordt College (Sioux Center, Iowa) tradujeron la mayor parte del manuscrito al español. Eufemio Ricardo ayudó con el capítulo 3 y el Dr. Ismael Quintero era el lector final

Por la motivación dada por el Dr. Bill Iverson, la investigación fue presentada para la Ph.D. en Pensamiento Cristiano de la American University of Biblical Studies (Atlanta). El comité de revisión consistía del Dr. Dean Beal (Cruzada Estudiantil), el Dr. Ricardo Ramsay (FLET), y el Dr. Daniel Levi (LAM). La entrevista final fue el 17 de noviembre, 2001. El capítulo 5 es el producto de las discusiones de esta reunión. Por fin, la disertación fue presentada y aceptada el día 8 de marzo, 2002, en la presencia del Dr. Iverson, el Dr. Mark Gutzke, el Dr. Thomas A. McIntire y un grupo de estudiantes doctorales.

Quisiera expresar mi gratitud a todos los misioneros y los líderes nacionales que apoyaron en el proyecto. La colaboración, las correcciones y la confianza mostrada nunca va ser olvidado por el autor. También, una acción de gracia especial para la bibliotecaria, Helena Wybinga, de la Universidad Nacional Evangélica en Santo Domingo, para su gran ayuda con la bibliografía.

Y para mis colegas y los estudiantes del Seminario Internacional de Miami, que este estudio histórico y misiológico sea una evidencia más que a pesar todos los pecados de comisión y omisión de parte de las iglesias y las misiones, la gracia soberana de Dios triunfará en misión cuando haya evangelización, la predicación del evangelio bíblico, y la fe es puesta en práctica para la gloria de Dios.

Espero que los graduados de MINTS colaboren conmigo para escribir una historia sobre los años 1917-2017.

Estoy más que agradecido por el apoyo espiritual y personal de mi esposa, Sandra. Nuestros hijos: Jonathan, Katrina y Melinda nacieron al comenzar estos estudios y todavía ven a su papa investigando y escribiendo sobre este tema. Ellos tienen razón al decir: “Papi nunca va a terminar escribiendo su tesis.”

Mi madre, Gertrude Hegeman y mi suegra, Katrine Slotegraaf, no pueden leer el manuscrito en español, pero por su fe y vida cristiana han sido parte de la formación de una visión para una reforma espiritual en las Américas.

Por fin, que el Dios trino sea glorificado en todo, que las iglesias edificadas y la misión realizada en cada área de la vida, según la Gran Comisión.

“Y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin.” (Mt. 24:14).

Cornelio Hegeman
enero, 2006

ÍNDICE

PREFACIO

INTRODUCCIÓN

- 0.1. INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA CONCEPTUAL**
 - 0.1.1. Origen y propósito
 - 0.1.2. Metodología y panorama
 - 0.1.3. Estructura
 - 0.1.4. Archivos y bibliotecas
 - 0.1.5. Repaso nación por nación
 - 0.1.6. Bibliografía
- 0.2. CONCLUSIÓN**

CAPÍTULO 1

MOVIMIENTOS DE REFORMA EN LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA EN EL CARIBE Y LATINOAMERICA

- 1.1. INTRODUCCIÓN**
- 1.2. CRISTIANDAD IBEROAMERICANA Y MOVIMIENTOS DE REFORMA DE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA EN ALC (1492-1971)**
 - 1.2.1. Introducción
 - 1.2.2. Reforma social
 - 1.2.3. Reforma teológica
 - 1.2.4. Reforma eclesiástica
 - 1.2.5. Conclusión
- 1.3. CRISTIANDAD IBEROAMERICANA Y MOVIMIENTOS DE REFORMA EN LA COLONIAS Y REPÚBLICAS EN ALC (1791-1916)**
- 1.4. CONCLUSIÓN**

CAPÍTULO 2

IGLESIAS Y MISIONES REFORMADAS EUROPEAS EN LA ERA DEL CONGRESO PREPANAMAL (1555- 1956)

- 2.1. INTRODUCCIÓN**
- 2.2. LA REFORMACIÓN DE GINEBRA Y LA
EXPEDICIÓN DE
VILLEGaignON A COLIGNY, BRASIL
(1555 -1567)**
 - 2.2.1. Introducción
 - 2.2.2. La expedición de Villegaignon a Coligny
 - 2.2.3. Conclusión
- 2.3. IGLESIAS REFORMADAS Y MISIONES EN
ALC (1555-1916)**
 - 2.3.1. Introducción
 - 2.3.2. Iglesias y misiones francesas reformadas (1555-
1916)
 - 2.3.2.1. Introducción
 - 2.3.2.2. Florida (1562-1565)
 - 2.3.2.3. Guayana Francesa (1624-1916)
 - 2.3.2.4. Haití (1626-1652)
 - 2.3.2.5. Martinica (1635-1916)
 - 2.3.2.6. Guadalupe (1635-1916)
 - 2.3.2.7. Surinam (1686-1783)
 - 2.3.2.8. Anguilla, St. Eustatius y St. Martín (1762-
1916)
 - 2.3.2.9. Conclusión
 - 2.3.3. Iglesias reformadas y misiones de los Países
Bajos (1616-1916)
 - 2.3.3.1. Introducción
 - 2.3.3.2. Guayana (1616-1860)
 - 2.3.3.3. Brasil (1630-1654)
 - 2.3.3.4. Curazao (1635-1916)

- 2.3.3.5. Surinam (1668-1916)
- 2.3.3.6. Las Antillas (1630-1916)
- 2.3.3.6.1. Introducción
- 2.3.3.6.2. St. Eustatius (1630-1850's)
- 2.3.3.6.3. Tobago
- 2.3.3.6.4. St. Martín (1631-1792)
- 2.3.3.6.5. St. Thomas (1657-1916)
- 2.3.3.6.6. St. Kitts (1722-1792)
- 2.3.3.6.7. Saba (1736-1816)
- 2.3.3.6.8. St. John (1750-1828)
- 2.3.3.6.9. Aruba (1754-1916)
- 2.3.3.6.10. Bonaire (1816-1916)
- 2.3.3.6.11. Conclusión
- 2.3.3.7. Conclusiones
- 2.3.4. Iglesias y misiones valdenses (1856-1916)
- 2.3.5. Otras iglesias y misiones reformadas (1827-1916)
- 2.3.6. Conclusión
- 2.4. **CONCLUSIÓN**

CAPÍTULO 3

IGLESIAS Y MISIONES PRESBITERIANAS EN LA ERA DEL CONGRESO PRE-PANAMEÑO (1609-1916)

- 3.1. INTRODUCCIÓN**
- 3.2. PRESBITERIANOS EN EL CARIBE (1609-1916)**
- 3.2.1. Introducción
- 3.2.2. Presbiterianos ingleses, irlandeses y escoceses en el Caribe (1609-1916).
- 3.2.2.1. Introducción
- 3.2.2.2. Bermuda (1609-1916)
- 3.2.2.3. Antigua y Bahamas (siglo 17- 1916)
- 3.2.2.4. Jamaica y Gran Caimán (1800-1916)
- 3.2.2.5. Granada (1830-1916)
- 3.2.2.6. Trinidad (1836-1916)

- 3.2.2.7. Conclusión
- 3.2.3. Presbiterianos de los Estados Unidos en el Caribe (1750-1916)
 - 3.2.3.1. Introducción
 - 3.2.3.2. Bermuda (1750-1831)
 - 3.2.3.3. Saba (1755-1771)
 - 3.2.3.4. St. Martin (1770)
 - 3.2.3.5. Trinidad (1884-1916)
 - 3.2.3.6. Cuba (1884-1916)
 - 3.2.3.7. Puerto Rico (1899-1916)
 - 3.2.3.8. República Dominicana (1911-1916)
 - 3.2.3.9. Conclusión
- 3.2.4. Presbiterianos canadienses en el Caribe (1865-)
 - 3.2.4.1. Introducción
 - 3.2.4.2. Trinidad (1865-1916)
 - 3.2.4.3. St. Lucia (1896-1916)
 - 3.2.4.4. Conclusión
- 3.3. **PRESBITERIANOS EN AMERICA CENTRAL Y SUDAMERICA (1815-1916)**
 - 3.3.1. Introducción
 - 3.3.2. Presbiterianos ingleses y escoceses en América Central y Sur (1815-1916)
 - 3.3.2.1. Introducción
 - 3.3.2.2. Guayana Británica (1815-1916)
 - 3.3.2.3. Argentina (1829-1916)
 - 3.3.2.4. Belice (1840-1916)
 - 3.3.2.5. Perú (1916)
 - 3.3.2.6. Conclusión
 - 3.3.3. Presbiterianos de los EEUU (1853-1916)
 - 3.3.3.1. Presbiterianos del norte EEUU (1853-1916)
 - 3.3.3.1.1. Introducción
 - 3.3.3.1.2. Argentina (1853-)
 - 3.3.3.1.3. Colombia (1856-)
 - 3.3.3.1.4. Brasil (1858-)
 - 3.3.3.1.5. México (1872-)
 - 3.3.3.1.6. Chile (1873-)

- 3.3.3.1.7. Guatemala (1882-)
- 3.3.3.1.8. Venezuela (1897-)
- 3.3.3.1.9. Conclusión
- 3.3.3.2. Presbiterianos del sur EEUU (1869-1916)
- 3.3.3.2.1. Introducción
- 3.3.3.2.2. Brasil (1869-1916)
- 3.3.3.2.3. Colombia (1873-1916)
- 3.3.3.2.4. México (1874-1916)
- 3.3.3.2.5. Conclusión
- 3.3.3.3. Iglesia Presbiteriana Reformada Asociada (1877-)
- 3.3.4. Presbiterianos canadienses en Guayana Británica (1880-)
- 3.4. **CONCLUSIÓN**

CAPÍTULO 4

ANÁLISIS MISIOLÓGICO

- 4.1. INTRODUCCIÓN**
- 4.2. CONTEXTO DE LA MISIÓN**
 - 4.2.1. Introducción al contexto de la misión
 - 4.2.2. La extensión de iglesias y receptividad cultural
 - 4.2.3. Los efectos de asociaciones entre iglesia y esclavitud y el desarrollo de la iglesia
 - 4.2.4. El papel de las sociedades misioneras en misiones trans-culturales
 - 4.2.5. El papel de la nacionalización en el desarrollo de la iglesia
 - 4.2.6. Conclusión del contexto de la misión
- 4.3. AGENCIA MISIONERA**
 - 4.3.1. Introducción a las agencia misionera
 - 4.3.2. La prioridad del pastorado reformado y los ministerios misioneros
 - 4.3.3. La prioridad de del pastorado presbiteriano y los ministerios misioneros
 - 4.3.4. Idiomas trans-culturales y misiones reformadas

- 4.3.5. Idiomas trans-culturales y las misiones presbiterianas
- 4.3.6. Asociaciones misioneras
- 4.3.7. Conclusión acerca de las agencias misioneras
- 4.4. MOTIVACIÓN MISIONERA**
- 4.4.1. Introducción a la motivación misionera
- 4.4.2. El papel de la teología reformada
- 4.4.3. Ortodoxia y ortopraxis reformadas
- 4.4.4. Ortodoxia y ortopraxis presbiterianas
- 4.4.5. Justificación reformada de las misiones
- 4.4.6. Justificación presbiteriana para las misiones
- 4.4.7. Conclusión de la motivación misionera
- 4.5. **CONCLUSIÓN**

CAPÍTULO 5

MISIONES PARA LA GENTE Y MANTENIMIENTO DE LA IGLESIA: UN CHOQUE DE COSMOVISIONES

- 5.1. INTRODUCCIÓN**
- 5.2. MISION PARA LA GENTE Y EL MANTENIMIENTO DE LA IGLESIA**
- 5.2.1. Introducción
- 5.2.2. Mantenimiento de la iglesia reformada y misiones de la gente en ALC
- 5.2.3. Mantenimiento de la iglesia presbiteriana y misiones para la gente en ALC
- 5.2.4. Conclusión
- 5.3. RECONCILIACIÓN ENTRE IGLESIA Y MISIÓN**
- 5.3.1. Introducción
- 5.3.2. Reafirmación de la unidad del trabajo en el reino
- 5.3.3. Arrepentimiento de la práctica de teología pecaminosa

- 5.3.4. Responsabilidad de cumplir con la Gran Comisión
- 5.3.5. Conclusión
- 5.4. CONCLUSIÓN**

**APÉNDICE
BIBLIOGRAFÍA**

INTRODUCCIÓN

0.1. INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA CONCEPTUAL

0.1.1. Origen y propósito

Cristianos del trasfondo teológico reformado han sin involucrado en la América Latina y el Caribe (ALC) desde el año 1528. Ahora, más de 475 años más tarde, la reforma continúa por toda la ALC. Algunas naciones, tales como Brasil y México, ya tienen iglesias y misión dinámicas. En otras naciones, el testimonio reformado casi ha desaparecido. ¿Qué paso?

Este estudio trata de documentar a los datos históricos sobre el origen y el desarrollo de las iglesias y misiones de los presbiterianos y los reformados en ALC desde 1520 y hasta 1916. Un análisis misiológica será presentada sobre el contexto, la agencia y la motivación de las iglesia y las misiones. Al final, una recomendación será formulada para ayudar a las iglesia y las misiones reconciliarse con su pasado, ser más fiel a la Gran Comisión en el presente y para preparar a líderes para el futuro.

El estudio es único en varios sentidos. Primero, es la primera vez que hay una documentación extensiva sobre la historia de la reforma en ALC de 1528-1916. Hay historias regionales pero no ha sido publicado un estudio comprensivo.¹ En segundo lugar, este estudio es el único

¹. Los estudios principales sobre el protestantismo temprano son: M. Aires, *Protestantismo en Latino América*, (1981); G. Báez-Camargo, “Evangelical Faith and Latin American Culture,” *The Ecumenical Era in Church and Society* (1959), pp. 126-147; Pierre Bastian,

estudio misiológico sobre los presbiterianos y los reformados durante esta época.² Por fin, la relación entre las iglesias trans-plantadas que trataron de mantener a la cultura europea y las iglesias nacionales que eran más contextualizadas, serán examinadas. Atención especial será dada a la asociación de las iglesias reformada, con la cultura colonial holandesa y con el tráfico de esclavos.

La historia poca conocida de los presbiterianos y los reformados en ALC se debe, en parte, al número limitado de instituciones teológicas en ALC. Por eso, una razón para este estudio es proveer más materiales para investigación histórica y misiológica con el propósito de motivar a más reflexión, investigación y colaboración académica e investigadora. La segunda razón por la cual el tema bajo consideración no es bien conocido es porque el movimiento reformado es muy pequeño en ALC. Por fin, las historias de las iglesias y las misiones, las estadísticas sobre las iglesias, los misioneros y los proyectos, tales como la documentación de eventos culturales, históricos y religiosos ayudará en la colaboración para la investigación académica.

Historia del protestantismo en América Latina (1989); P. Damboriena, *El protestantismo en América latina* (1962-1963); Pablo Deiros A., *Historia del Cristianismo en América Latina* (1992); H. H. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Latein-Amerika* (1978); J.H. Sinclair, *Protestantismo in Latin America: a Bibliographical Guide* (1967).

² Al final del siglo 19 y al principio del siglo 20 varios estudios históricos y analíticos fueron hechos: John MacKay, *The Validity of Protestant Missions in Latin America* (s.f.); *That Other America* (1935); Robert Speer, *Missions in South America; South American Problems* (1912); Coble, A.O. *The Justification of Protestant Missionary Work in South America* (1940).

0.1.2. Metodología y panorama

El repaso histórico y el análisis misiológica usan tres categorías misiológicas para la observación de los eventos de la iglesia y la misión. Estas tres categorías son divididas en sub-categorías particulares. Estos responden a preguntas básicas, tales como: ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿por qué? ¿qué? y ¿quién? Tal metodología interrogativa fue usada por el misiólogo pionero holandés, profesor Gisbertus Voetius (1580-1676), uno de los fundadores de la primera universidad protestante en Europa, la universidad de Utrecht, y quien fue, además, un gran promotor para las misiones reformadas internacionales.³

La primera categoría, el contexto de la iglesia y de la misión, se trata del origen, la historia, el desarrollo y la cultura. Se preguntan y contestan la interrogativa, ¿cuándo y donde? El origen o la introducción del cristianismo reformado en una región particular están frecuentemente relacionados con un evento histórico el cual permita su entrada o exija su salida.

³ Jan A.B. Jongeneel, *Missiologie: Zendingswetenschap* (1986), p. 120; “De Protestantse Missionaire Beweging tot 1789”; *Oecumenische Inleiding in the Missiologie; Voetius’ Zendingstheologie. De Eerste Comprehensive Protestantse Zendingstheologie* (1989), p. 6. “The Missiology of Gisbertus Voetius,” “The First Comprehensive Protestant Theology of Missions,” *Calvin Theological Journal*, 26.1., (abril, 1991), pp. 47-79; Van Oort, *et al.*, *De Onbekende Voetius* (1989). Las seis preguntas de Voetius son: 1) ¿Quién envía? 2) ¿A quienes son enviados? 3) ¿Dónde son enviados? 4) ¿Qué tipo de personas son enviadas? 5) ¿Cómo son enviados? y 6) ¿A cuales cosas debe el misionero prestar atención? Jongeneel, *op. cit.*, p. 55.

Una vez establecida en el contexto, observemos al crecimiento de la iglesia y la influencia de la misión en la sociedad. Geografía, demografía, sociología, religión y otras consideraciones culturales son parte del contexto de la iglesia y la misión.

La segunda categoría habla de la agencia misionera. Esta categoría contesta la pregunta, ¿quiénes van?, ¿A dónde son enviados? ¿con quienes van? ¿cómo se realizan la misión? y ¿qué metodología misionera se usan?

La pregunta, ¿quienes envían? se refiere a las agencias a que “los enviados” responden. Los instrumentos humanos y sociales usados para enviar personas o grupos de personas a campos misioneros son considerados. Pueden ser concilios de iglesias, la iglesia local, agencias misioneras, o asociaciones particulares de cristianos realizando algo en particular en misiones.

¿Quiénes van? Señala a la(s) persona(s) ó al grupo de personas quienes realizan la actividad misionera. Desde la óptica tradicional, ellos son los misioneros internacionales. Sin embargo, los misioneros nacionales deben ser reconocidos y no solo los “de ojos azules y pelo blanco.”

¿A quienes? Habla de las personas quienes son los recipientes de las actividades misioneras. Términos tales como paganas, impíos, salvajes y no-civilizadas han sido cambiados por designaciones tales como pueblos no-alcanzados, poblaciones nativas, nacionales o recipientes.

¿Con quienes? Designa a los compañeros y a los socios en misiones. Muchas agencias misioneras colaboran con las iglesias locales, con las iglesias a nivel nacional y con agencias misioneras. Instituciones sociales, tales como el gobierno, los militares, los negocios, las estructuras

educativas, la familia y asociaciones de personas, son en una manera directa o indirecta co-labradores u obstáculos en misiones.

Los medios para realizar la misión son parte de la pregunta, ¿cómo? Los medios son distintos para cada iglesia y misión. Hay mucha variedad en las diferentes épocas históricas. Los medios utilizados incluyen a actividades tales como las conquistas militares, el control y la influencia política, los negocios mercantiles, la formación educativa u otras actividades culturales.

Los estudios históricos y misiológicos se dependen de los datos colectados por las iglesias y las misiones tales como los bautismos (incluyendo a las personas bautizados como niños), la lista de los miembros en plena comunión (personas que son miembros y activos en su iglesia), la lista de pastores nacionales ordenados, los misioneros, las congregaciones y los campos nuevos (un grupo pequeño de nuevos creyentes).

La tercera categoría tiene que ver con la motivación misionera. Hay que considerar a los principios y el mensaje de las iglesias y las misiones. Por los principios misioneros se preguntan ¿por qué? Estas razones son expresadas en los testimonios personales, en los documentos y actas de las asambleas eclesiásticas y en los credos y las constituciones de las iglesias.

Por la pregunta ¿qué? se explora al contenido y al impacto del mensaje y la acción comunicada al recipiente de la misión. ¿Cuáles son las teologías, las ideologías y la cosmovisión operando? ¿Qué impacto tiene la “praxis” cristiana?

En la conclusión de cada capítulo, la información de las categorías mencionadas será usada para formular observaciones apropiadas.

0.1.3. Estructura

Un repaso de la página de índice muestra que el estudio es organizado en cuatro divisiones: 1) la introducción y el paradigma conceptual; 2) el repaso histórico de los movimientos de protesta dentro la ICR y también una descripción de las iglesias y las misiones presbiterianas y reformadas (capítulos 1-3); 3) un análisis misiológica del estudio histórico (capítulo 4); y 4) las observaciones finales y las conclusiones (capítulo 5).

0.1.4. Archivos y bibliotecas

Recursos académicos primarios y secundarios fueron usados para el repaso histórico y el análisis misiológico de las iglesias y las misiones presbiterianas y reformadas en ALC.

Los recursos primarios escritos incluyen a las actas de los concilios de iglesias; las historias escritas por miembros y líderes de las iglesias y las misiones; los documentos de estrategia misionera; los periódicos de las iglesias y las misiones; las cartas misioneras; y las estadísticas recolectadas por las asambleas de las iglesias.

La mayoría de los recursos se encuentran en los archivos y las bibliotecas asociadas con los pastores, misioneros e iglesias locales. Las iglesias presbiterianas en Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, México, y en general donde la iglesia presbiteriana nacional se ha establecida, tienen sus propios archivos y recursos bibliotecario.

La obra monumental del David Barrett, *World Christian Encyclopedia* (1982) fue usado como un estandarte general

para la información sobre las iglesias nacionales. El historiador, Justo González, cuyas obras en español han sido traducidas al inglés, es una autoridad reconocida para la historia de la iglesia y la misión en ALC. Los presbiterianos, ni los reformadores, tienen un historiador y misiólogo principal para ALC. Hay autores que son expertos en la reforma en su región u nación.

La traducción de la tesis de inglés al español significa que la mayoría de la investigación fue realizada con recursos inglesas. Cuando haya una contraparte en español, esta edición no ha tratado de cambiar la cita a la versión en español. Esta tarea queda para futuras ediciones.

0.1.5. Repaso nación por nación

Los países en ALC con una presencia presbiteriana y reformada antes de 1916 son: Anguila, Antigua, Argentina, Aruba, los Bahamas, Belice, Bermuda, Bonaire, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Curazao, República Dominicana, Guayana Británica Guayana Francesa, Gran Caimán, Grenada, Guadalupe, Guatemala, Haití, Jamaica, Martinica, México, Perú, Puerto Rico, Saba, St. Eustatius, St. John, St. Kitts, St. Lucia, St. Martin, St. Thomas, Surinam, Tobago, Trinidad, Uruguay y Venezuela.⁴

Este estudio usa las siglas ALC (América Latina y Caribe) para designar a todo el Caribe, México, América Central y América del Sur. Estas siglas tienen limitaciones, siendo que hay varios países en América del Sur y del Caribe que no son

⁴ Los nombres ingleses para St. Eustatius, St. John, St. Kitts, St. Lucia, St. Martin y St. Thomas son preservadas en ingles para no confundir con otros lugares.

latinos. Sin embargo, identificaciones más inclusivas no fueron encontradas.

La acumulación de bibliografía para este estudio implica un recolecta extensiva de materiales la cual está archivada en la oficina del autor. Además, durante el tiempo de investigación (1985-2000) el autor pudo visitar y hacer investigaciones particulares en Argentina, Aruba, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Curazao, República Dominicana, Gran Caimán, Haití, México, Perú, Puerto Rico y Venezuela.

0.1.6. Bibliografía

Un avance considerable fue realizado cuando la señora Helena Wybinga, un bibliotecario profesional, publico *la Bibliografía de Estudios Reformados en América Latina y el Caribe* (Santo Domingo, 1992).

La investigación misiológica y reformada en ALC será promovida cuando se establezcan un centro de investigación para archivar documentos; hacer investigaciones y publicar materiales de interés. La Alianza Mundial de Iglesias Reformadas ha publicado *The Reformed Family Worldwide* (Grand Rapids, 1999) y tiene un repaso de las estadísticas sobre muchas iglesias presbiterianas y reformadas en ALC.

0.2. CONCLUSIÓN

El autor viajó a varias naciones entre 1980-2000 para fines de investigación. Por la buena participación de los mentores, las personas para leer, y sobre todos los líderes de iglesias nacionales y agencias misioneras, el estudio tuvo éxito. El acceso libre a las bibliotecas denominacionales, institucionales y personales fue de gran provecho. Este estudio histórico y misiológico tiene la necesidad de ser constantemente revisado y ampliado. Dejo esta

responsabilidad a mis estudiantes.

CAPÍTULO 1

MOVIMIENTOS DE REFORMA EN LA IGLESIA CATOLICA ROMANA EN EL CARIBE Y LATINOAMERICA

1.1. INTRODUCCIÓN

La reforma protestante del siglo XVI en Europa se caracteriza por sus reformas teológicas y eclesiásticas. En contraste, los movimientos de reforma dentro de la Iglesia Católica Romana (ICR) en la América Latina y el Caribe (ALC) se expresan en el área de asuntos sociales. Los protestantes de América Latina, comúnmente conocidos como los *evangélicos*, han permanecido eclesiásticamente separados de la iglesia católica romana tradicional y tiene más en común con la ICR popular, enfrentando el desafío de las necesidades sociales y espirituales en ALC y reaccionando mutuamente al catolicismo romano tradicional.

El capítulo 1 está dividido de acuerdo a tres eras mayores en la ICR y su historia misionera en ALC: 1) era de la cristiandad ibérica (1492-1791); 2) era de la cristiandad colonial (1791-1962); y 3) era pluralista y ecuménica del post Vaticano III (1962-...)¹. Se enfatizará el esfuerzo de reforma hecho al final del siglo XV y durante la primera mitad del siglo XVI. La reforma protestante todavía no se había establecido en ALC durante ese periodo, sin embargo, para 1520, la reforma empezó a ser más institucionalizada en Europa. Mientras tanto, en ALC, los primeros “luteranos” se establecieron en Venezuela en 1528 y los hugonotes franceses vagaron por el mar caribeño y las costas al este norteamericano durante los mismos años.

¹ Resumen general tomado de *La Historia de la Iglesia en América Latina* (1981). Dussel empieza la segunda era en 1808, mientras que este estudio coloca el inicio de las revoluciones nacionales en ALC con la revolución de Haití en 1791.

1.2. CRISTIANDAD IBERO-AMERICANA Y MOVIMIENTOS DE REFORMA DE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA EN ALC (1492-1971)

1.2.1. Introducción

La cristiandad católica romana llegó al Caribe en 1492, a Sudamérica en 1500 y a México en 1519. La ICR llegó con los poderes imperiales portugueses y españoles y dominó el hemisferio sur de América; Centro América y Sudamérica por más de trescientos años. Remontándose a 1493, las bulas papales otorgaban poder político y religioso a España y Portugal para que Brasil se convirtiera en una jurisdicción de Portugal y el resto de América fuera responsabilidad de España. Los inmigrantes protestantes no fueron capaces de penetrar el corazón del imperio ibero-americano y por lo tanto se establecieron en las islas del Caribe bajo la protección del gobierno colonial holandés, inglés, danés y aun francés.²

² Los británicos llegaron al Caribe temprano en el siglo XVII: Bermuda (1609), Barbados (1626), Belice (1638), Jamaica (1655), Trinidad (1797), Granada (1783). Véase Justo González, *Historia...*, pp. 142,189, 209-211; David Barrett (ed.) *World Christian Encyclopedia* (1982), pp. 162, 174, 335, 417, 678; Jean Bastian, *op. cit.*, pp. 23-24. Los holandeses llegaron a Curazao en 1634 y a Surinam en 1668. Jan M. van der Linde, *Surinaamse Suikerheren en hun Kerk* (1966), pp. 13s. y A.H. Algra, *Disperrert Niet* vol. 5 (Franeker, s.f.), pp. 278-281. Los daneses llegaron a St. Kitts, St. Thomas, y St. John. Véase K.S. Latourette, *The Great Century: The Americas, Australia and Africa*, vol. 5 (1978), p. 49. Los franceses tomaron Martinica, Guadalupe. Los hugonotes franceses se instalaron en St. Thomas, St. Kitts, Surinam, Guayana Británica y Guayana Francesa. González, *op. cit.*, pp. 142s referente a las bulas papales.

Preguntas, denuncias y defensas acerca de la naturaleza cristiana de la “primera evangelización” en América requieren una profunda investigación, de lo cual este capítulo es incapaz debido al tiempo y a consideraciones temáticas. Sin embargo, temas generales relacionados con la reforma social, teológica y la reforma eclesiástica en relación con la monolítica ICR en ALC necesitan ser mencionadas para poner las reformas protestantes y los crecientes evangélicos en una perspectiva histórica. Además, en esta sección se dará una pequeña introducción a los esfuerzos de reforma dentro de la ICR en ALC.

Historiadores han escrito más de 500 libros acerca del descubrimiento de América dirigido por Cristóbal Colón (1451-1506). Varias de las biografías de Cristóbal Colón traen a relucir los motivos religiosos para la conquista de América y los defienden.³ Ha aparecido una cantidad significativa de literatura cuestionando los motivos religiosos de los primeros conquistadores y la gran exploración.⁴

Un historiador dominicano protestante, Alfonso Lockward, defiende en su libro *Algunas Cruces Altas* (1992) la tesis que afirma que Colón fue dirigido por la palabra de Dios, especialmente por la profecía de Isaías en el Antiguo Testamento. Defendiendo los orígenes judíos de Colón, el autor da evidencia de que la última visión de Colón era el hacer las exploraciones económicamente accesibles y así poder apoyar una cruzada para recapturar Jerusalén. La primera tentativa de evangelización de los indios estaba incluida en los planes de exploración de Colón. Esto implicaba el traer indios a España, enseñarles español, catequizarlos en la doctrina católica, y enseñarles sobre la cultura y las tradiciones ibéricas. Colón no estaba

³ Carlos Esteban Deive, *Heterodoxia e Inquisición en Santo Domingo-1492-1822* (1983); Francisco Álvarez Seisdedos (trans), *Libro de las Profecías de Cristóbal Colón* (1984); Salvador de Madariaga, *Vida del Muy Magnífico Señor Don Cristóbal Colón* (1984).

⁴ *500 Años de Presencia Cristiana en América Latina y el Caribe* (1991).

complacido en lo absoluto con el trato que los indios recibían de manos de los colonizadores, pero el también era conocido por su brutalidad, no solo con los indios rebeldes sino también con los mismos miembros de su tripulación.⁵

Durante el segundo viaje de Colón (1493), Bernardo Boil y 12 trabajadores religiosos le acompañaron a Española. Román Pané empezó a trabajar con los indios en 1496. El fue la primera persona en aprender el idioma taíno y el primer europeo en búsqueda de su conversión al cristianismo.⁶

Previo a la llegada del siglo XVI, se erigieron capillas de la ICR y se empezaron a celebrar misas en lo que hoy es Santo Domingo. Para 1502, un grupo de franciscanos fundó la primera escuela primaria para hijos de colonizadores en la Vega de Española.

Sin duda, la cristiandad de la ICR de Europa fue transplantada a ALC. Los colonizadores fueron capaces de continuar con sus tradiciones religiosas. ¿Sería posible que la cristiandad beneficiara a los no colonizadores?

Lockward apunta a los esfuerzos de evangelización entre los indios en Hispania llevados a cabo por los primeros misioneros de la ICR y los trabajadores religiosos. Historias católicas apuntan a confesiones de indios tal como fue registrado por Román Pané:

“El primero que fue asesinado después de ser bautizado, fue un indio llamado Gauticava, quien después recibió el nombre de Juan. El fue el primer cristiano que sufrió una muerte cruel, y estoy seguro que fue martirizado. Pues he sabido por medio de aquellos que estuvieron presentes en su muerte,

⁵ Alfonso Lockward, *Algunas Cruces Altas* (1992).

⁶ Véase Ramón Pané, *Relación Acerca de las Antiquedades de los Indios* (1988).

que el dijo: “*Dios naboria daca, Dios naboria daca*” que significa, “Yo soy el siervo de Dios.”⁷

¿Habrán sido estas conversiones hechas de manera forzada, o habrán sido conversiones que realmente inclinaron a los indios a alabar, proclamar y servir al Dios cristiano? Gonzáles escribe acerca del cautivo jefe indio cubano Hatuey, al cual se le ofreció una reducción en su pena de muerte en el fuego a muerte inmediata si aceptaba el bautismo católico para ir al cielo. Hatuey preguntó si había españoles en el cielo. Dijo que prefirió no ir allá. Las Casas y otros protestaron en contra de bautismos forzados y las formas violentas de evangelización.⁸ **Look up quote.**

La historia registrada por los apologistas y reformistas de la ICR es oscurecida, o silenciada completamente, por la exterminación total de la población indígena convertida e inconversa en Española para 1545 o poco después. Genocidios similares o parciales ocurrieron a lo largo de ALC. El historiador de la iglesia católica dominicana Frank Moya Pons bajo el título “La Impresión del Descubrimiento” dice:

“Me pregunto a mi mismo si los más de 400,000 indios asesinados no eran seres humanos. ¿Acaso no tenían alma? ¿No eran ellos también hijos de Dios? ¿Porqué las

⁷ Pedro de Córdoba, *Doctrina Cristiana y Cartas* (1988). Lockward cita a Fernando Colón, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón* (1984), p. 211.

⁸ Justo L. González, *La Era de los Conquistadores* (1980), p. 28. Rodolfo Blank, *Teología y Misión...* (1996), presenta el enfoque no-violento de Las Casas al igual que los “franciscanos espirituales” como una influencia positiva no-violenta para la gente indígena. Es digno de mención el hecho de que el enfoque franciscano contextualizado estuvo ausente entre los protestantes hasta los moravos en el siglo XVIII y las sociedades misioneras protestantes en el siglo XIX. Las observaciones de Blank respecto de las misiones de la ICR merecen ser estudiadas más.

explotaciones y los asesinatos son hoy justificados y celebrados como si fueran un sumario de trabajo de una época y no algo que fue hecho por malos cristianos?”⁹

Una de las principales producciones literarias, junto con *Historia de las Indias* (1547) de Bartolomé de las Casas, fue *Doctrina Cristiana para la instrucción e información de los indios por manera de historia* (1544) de Pedro de Córdoba (1482-1521). Ambos, Las Casas (1474-1566) y Córdoba, junto con Antón de Montesinos (¿?- 1528) protestaron vigorosamente el trato de los colonizadores hacia los indios.

Uno de los objetivos primordiales de las protestas de los reformadores fue la *encomienda*, “un sistema semi-feudal de tributo en el cual los nativos fueron distribuidos como siervos a los españoles.” Las Casas enfrentó y argumentó con las autoridades españolas acerca de la abolición de las *encomiendas*. Su petición fue otorgada por Carlos V en 1542 pero fue revocada para apaciguar la protesta de los colonizadores españoles en 1545. Las Casas y otros más continuaron luchando por una reforma social.¹⁰

En Sudamérica, las *reducciones* jesuitas fueron establecidas para traer a los indios bajo el doblez de la ICR mientras se les ofrecía protección comunal en contra de los abusos de las *encomiendas*, las cuales duraron hasta 1768. Las *reducciones* representan un experimento muy significativo de la cristiandad católica en ALC. Quizás era la comunidad cristiana más semejante al protestantismo.¹¹

Entre las figuras religiosas de la ICR uno encuentra hombres de espíritu libre como Francisco Solano quien dedicó los

“Moya pregunta porqué celebran matanza los indios,”
Última Hora (marzo 30 de 1992), p.4. (Look it up)

¹⁰ Luis Lugo, “Christianity and the Spanish Conquest of the Americas,” (1991), p.8. Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* (1985), vol. 11, pp. 548s.

¹¹ Titus G. Funk, “Jesuitas y menonitas: dos modelos asincrónicos de obra misionera integral en el Paraguay,” *Boletín Teológico* (41), pp. 31s.

últimos 20 años de su vida (1590-1610) a la evangelización de indígenas en la región de Tucumán (Argentina). Se dice que momentos antes de su muerte el dijo:

“Yo voy a ir al reino, sí; pero no por mis méritos, pues yo soy jefe de pecadores, sino por los méritos de Jesucristo.”¹²

Así que el catolicismo del siglo XVI y principios del siglo XVII ofreció una amplia motivación para la misión: sea que esta era una mezcla de imperialismo (Colón), o para el evangelismo (Córdoba), o un apoyo a favor de los derechos de los indios (Las Casas) o una combinación de estas tres cosas. El valiente testigo presentado por misioneros heroicos, quienes arriesgaron su vida y su vocación por evangelizar, no puede ser usado por la ICR como justificación por su empresa cristiana de sus inicios. Muchos de los eficientes misioneros de la ICR eran una excepción dentro de la ICR y fueron decisivos en sus prácticas. Era mucho más común para la iglesia tradicional y los poderes del estado el extinguir genuinos esfuerzos de reforma que el promoverlos durante los siglos XVI y XVII, tal como es evidente en las *reducciones*.

La interrelación entre la ICR y la corona española y portuguesa le dio suficiente poder a la ICR para resistir la oposición protestante. Las fuerzas de la Inquisición, instituidas en México y en Perú para 1569, mantuvieron bajo control la influencia interna de los movimientos de reforma.¹³ Bajo estas condiciones, en las cuales los

¹² Daniel Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX* (1969), p. 28.

¹³ Gonzalo Báez-Camargo, “Evangelical Faith and Latin American Culture,” *The Ecumenical Era in Church and Society* (Edward Jurij, ed.), (1959), p. 34. G. Báez-Camargo, “The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America,” *Church History XXI* (1952), p. 135. Los escritos de Las Casas, Vitoria, y Zumárraga fueron prohibidos en algunas regiones por la Inquisición. González, *La Era de los Conquistadores* (1980), pp. 63, 67. Véase José

gobernantes de la tierra menospreciaban la reforma religiosa, era difícil para las fuerzas de reforma el establecerse en la mayoría de las sociedades de ALC. La Inquisición, entre otros factores, era tan efectiva que para finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, el número de casos había disminuido considerablemente.

Los vientos de reforma habían estado soplando a través de las tierras ibéricas desde antes del descubrimiento del Nuevo Mundo en 1492. Todas las señales de una reforma de la iglesia a gran escala estaban tomando forma hasta que la iglesia y el estado eliminaron las luces de una posible reforma con el uso de fuerza militar. Hubo un resurgimiento de interés en la traducción, estudio e interpretación de la Biblia. La renovación teológica fue seriamente considerada entre los sacerdotes así como por los movimientos monásticos. Figuras proféticas tales como el humanista holandés Desiderio Erasmo (1466-1536) tenían seguidores en España y en el Nuevo Mundo. Hubo una apreciación renovada hacia la imitación del cristianismo primitivo en los movimientos monásticos.¹⁴ ¿Qué sucedió con el fresco

Toribio Medina, *Historia del tribunal de santo oficio de la inquisición en México* (1905), y Bastian, *op. cit.*, pp. 15-16; González, *Historia...*, pp. 144-163. En 1569, el Santo oficio de la inquisición se estableció en México, y Perú, John MacKay, *The Other Spanish Christ* (1932), pp. 49-51. G. Báez-Camargo, *Protestantes Enjuiciados por la Inquisición en Ibero América* (1960); Camargo reporta que durante los siglos XVI y XVII, hubo 310 juicios, y 58 casos de sospecha fueron vistos por la Inquisición. Hubo 27 ejecuciones. Richard Greeleaf, "The Mexican Inquisition and the Enlightenment," *New Mexico Historical Review* *XLI*, 3, (1966), p. 190.

¹⁴ G. Báez-Camargo, "Evangelical..." pp. 129-135. Véase MacKay, *The Other...* Bastian, *op. cit.*, 20-21. Latourette dice que la mayoría de los que disintieron no eran lo que nosotros llamaríamos evangélicos. Eran seguidores de humanismo de Erasmo. Algunos como Serveto, eran ante-trinitarios y otros unitarios.

viento de reforma? El historiador protestante mexicano, Gonzalo Báez-Camargo declara: (look up Sp.quote)

“El gran despertar evangélico – como quizás puede ser llamado- del alma ibérica en el siglo XVI fue entonces aplastado por una combinación fatal de adversarios- la coalición de absolutismo eclesiástico e imperialista, de la cual la Inquisición fue una herramienta exitosa; el crecimiento de la orden jesuita y la poderosa contrarreforma que dirigieron; la expulsión de los moros y judíos que selló el destino de la libertad religiosa en la Península; y la severa irrevocabilidad del Concilio de Trento en materia de orden y fe.”¹⁵

Los fuegos de libertad religiosa y reforma cristiana no fueron apagados por los conquistadores en ALC. Los indios y africanos fueron obligados a unirse a las filas de la ICR. La espada del gobierno, los fuegos de la Inquisición, y la violencia de muchedumbres fueron usadas libremente hasta el siglo XIX. El nacionalismo fue oportuno para el protestantismo en ALC.¹⁶

“The Early Evangelical Missionary Movement in Latin America,” (1961), p. 4.

¹⁵ Báez-Camargo, *op. cit.*, p.135.

¹⁶ González, *La Era...*, pp. 53-155. José Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (1980), pp. 4-9. Tiene un interés misiológico el hecho de que hasta que la poderosa alianza entre iglesia y estado se rompió fue difícil ser un cristiano no-católico. Los colportores de la Biblia, misioneros laicos, y sociedades misioneras eran los que llevaban a cabo las misiones protestantes en la cristiandad protestante latinoamericana. Los moravos fueron los primeros protestantes en combinar la comunidad de la iglesia y misiones en un contexto que no era controlado por su propio gobierno. Véase Orlando Costas, *Christ Outside the Gate* (1982), pp. 60-61.

1.2.2. Reforma social

Durante los primeros años de la ICR en ALC hubo ejemplos de reforma socia-religioso. Este trabajo tomó lugar principalmente en el margen de la sociedad, es decir, entre indios y africanos.

Antón de Montesinos, un trabajador dominicano en la isla caribeña española, será recordado por su denuncia profética de la opresión de los indios por los colonizadores españoles. La siguiente cita está grabada bajo su estatua, localizada cerca del puerto de Santo Domingo en la Republica Dominicana: (original quote?)

“Díganme, ¿con qué derecho o justicia mantienen a estos indios en tan cruel y horrible servidumbre?... ¿Por qué los mantienen tan oprimidos y fatigados, sin darles suficiente de comer y sin atenderlos en sus enfermedades? Pues con el excesivo trabajo que demandan de ellos, caen enfermos y mueren, o más bien ustedes los matan con su deseo de extraer y adquirir oro cada día... ¿No son ellos hombres? ¿No tienen ellos almas racionales? ¿Qué no sienten la necesidad de amarlos como se aman a ustedes mismos? Estén seguros de que en tal estado como este, no pueden ser mas salvos que los moros o los turcos.”¹⁷

Bartolomé de las Casas también sirvió en la República Dominicana y por años toleró el maltrato de los indios. Sin embargo, en el doceavo año de su ministerio, bajo la influencia de Montesinos, se convirtió en un crítico de los crímenes coloniales en contra de los indios. Las Casas representaba la causa de los indios ante los españoles y los gobernantes religiosos.¹⁸ El argumentaba que la evangelización de los indios podía hacerse sin violencia.¹⁹ Las Casas trabajó para erradicar las opresivas *encomiendas*, que eran comunidades en las cuales los indios eran forzados

¹⁷ Véase Dussel, *A History...*, p. 47.

¹⁸ González, *La Historia...*, pp. 61-63; MacKay, *The Other...*, pp. 45-49; Dussel, *A History...*, pp. 48-49.

¹⁹ González, *La Historia...*, p. 62.

a trabajar y aprender la doctrina católica.²⁰ El enseñó que las personas eran iguales y no nacidas esclavas por naturaleza, como era deducido de la doctrina aristotélica del hombre sobre la esclavitud.²¹ Las Casas continuó su disputa en contra de los abusos de colonialismo español, a través de escritos y comunicación personal hasta su muerte. Después de su muerte, sus trabajos literarios fueron prohibidos en algunos países de Latinoamérica como Perú. Para mediados del siguiente siglo, la Inquisición prohibió sus escritos en España.²²

A pesar de sus esfuerzos a favor de los indios, Las Casas no fue un gran héroe ante los ojos de los afro-americanos. Las Casas recomendó que se trajeran africanos al Nuevo Mundo para reemplazar a los trabajadores indios más débiles. Después de que Las Casas vio el horrible abuso de los esclavos africanos, el lamento su perspectiva previa.²³

Una tercera voz de protesta en contra de los abusos de la conquista en siglo XVI surgió de Francisco de Victoria (muerte en 1575), maestro dirigente de la Universidad de Salamanca en España. Victoria estaba preocupada con definir los derechos de los colonizadores y los derechos de los indios en el Nuevo Mundo. El escribió siete posiciones a favor de los indios y siete posiciones a favor de los conquistadores. Los siguientes, son algunos puntos de vista expresados en sus posiciones.

La primera tesis trataba acerca de los derechos de los indios de poseer tierras, poseer sus propias casas, y el encargarse sus asuntos como sociedad. Victoria argumentó a favor del derecho de los indios de encargarse de sus propios asuntos. Las razones de pecado mortal, idolatría e insuficiencias

²⁰ Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (1975), p. 172; Dussel, *op. cit.*, p. 86.

²¹ F. Du Base, ed., *Classics of Christian Mission* (1979), p. 213.

²² González, *La Era...*, p. 63.

²³ Carlos Deive, *La Esclavitud del Negro en Santo Domingo* (1980), p. 61.

mentales dadas por los conquistadores para encargarse de los asuntos de los indios fueron desafiadas por Victoria.²⁴

La segunda tesis retaba la autoridad del Papa de ejercer su autoridad sobre los asuntos no cristianos y seculares. El Papa solo debía ejercer autoridad sobre cuestiones cristianas y espirituales. Según Victoria, la guerra santa en contra de los indios no era justificada solo porque ellos no creían como los católicos.²⁵

Los conquistadores reclaman que los derechos del descubrimiento no consideraban los derechos de los indios a la misma tierra. Así como con los otros derechos de los indios, este punto de vista estaba basado en la primera tesis, en la cual los indios son otorgados responsabilidad sobre sus propios asuntos.²⁶

¿Deberían los indios perder sus derechos sociales y de propiedad si no se convertían al cristianismo? Victoria simpatizaba con la vacilación de los indios de convertirse al cristianismo en luz de la manera violenta y corrupta en la que se les enseñaba. De nuevo, Victoria enfatizó que el cristianismo no debía ser un requisito para gozar del derecho a tener propiedad.²⁷

Algunos colonizadores justificaban la conquista reclamando que era parte del castigo por el pecado de los indios.²⁸ Otra justificación era ver el Nuevo Mundo como Caná y a los conquistadores como el pueblo de Dios heredando la nueva tierra.²⁹ Victoria negó estos reclamos con bases teológicas y bíblicas.

²⁴ González, *La Era...*, p. 64.

²⁵ *Ibid.*, p. 65.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 66.

²⁹ *Ibid.*

¿Habían realmente pedido los indios que los españoles fueran señores sobre ellos como algunos habían afirmado? Victoria cuestionó las dinámicas de las opciones sugeridas.³⁰

Victoria también dio siete razones apoyando la conquista y el uso de armas. Este se justificó cuando se garantizaron otros derechos como viajar, comerciar, existir como iglesia cristiana, prevenir a los indios de matarse entre ellos y mediar en los conflictos entre tribus cuando alguna lo pedía. El orden español que se ejercía sobre los indios era aceptable si los indios lo pedían o si ellos mostraban ser incapaces de mantener el orden.³¹

El reconocimiento de algunos de los derechos de los indios habría reducido algunos aspectos de la violencia y los abusos en su contra, pero Victoria seguía justificando el progreso de la conquista de ALC.³²

Historiadores han destacado algunos esfuerzos heroicos del clero católico al defender a los indios de los abusos de los conquistadores. Por ejemplo, el historiador presbiteriano, John MacKay, cita al jesuita José de Anchieta (1534-1597) y Manuel da Lóbrega entre los mayores partidarios de los indios. Ellos intercedieron por los indios con los soldados portugueses en Brasil y ofrecieron sus vidas como una promesa en beneficio de los indios, forzando a los soldados a detener los abusos.³³ Enrique Dussel, historiador católico romano, consideraba a Antonio de Valdivieso (muerte en 1556?) aun superior que Las Casas por su defensa y martirio en beneficio de los indios. Valdivieso buscó la manera de parar las injusticias e informó al Rey y a las autoridades de la iglesia acerca de los abusos. Los colonizadores trabajaron en su contra hasta que fue eventualmente asesinado por los conquistadores.³⁴ Otros, tales como el primer obispo de México, Juan de Zumárraga (1528-1547); Cristóbal de

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.* pp. 66-68.

³² *Ibid.*, p.68.

³³ MacKay. *The Other...*, p.38.

³⁴ Dussel, *op.cit.*, pp. 52-53.

Pedraza (1545-1583 en Honduras) obispo de Honduras; Juan del Valle (muerte 1661) obispo de Popayán; el sucesor de Valle, Agustín de la Coruna (1565-1590) y Pablo de Torres (1547-1554 en Panamá) obispo de Panamá, también podrían ser mencionados como abogados de la reforma social entre los indios.³⁵

La alianza entre la ICR y los conquistadores no era precisamente santa debido a los medios injustos usados para someter a indios, africanos y protestantes al sistema religioso, social y económico de los colonizadores ibéricos. Los reformistas ya mencionados, en conjunto con otros, demuestran que existía una conciencia social entre una minoría de los líderes en la iglesia aunque la iglesia como institución jerárquica fue lenta en implementar cambios concretos.³⁶

A través de las protestas de Montesinos, Las Casas, Córdoba, Victoria y miembros del clero, se prestó atención a los derechos de los indios. Pero ¿qué con los derechos de los esclavos africanos que fueron transportados al Nuevo Mundo y forzados a trabajar y desarrollarse para el crecimiento del imperio colonial? Pedro Calver (1581-1654), un jesuita de Cartagena, Colombia, trabajó entre los esclavos africanos que llegaban por millares en barcos de esclavos. Muchos de ellos se encontraban en condiciones físicas y espirituales muy pobres. Un número inaudito de esclavos habían muerto encadenados a los barcos o estaban a punto de morir. Calver había construido un pequeño hospital al servicio de los esclavos. El subía a bordo con un grupo de trabajadores y procuraba aliviar a los esclavos en sus apuros. También les enseñó el cristianismo básico y bautizó a decenas de millares de africanos. Calver murió a causa del mal de Parkinson, el cual era un mal común entre los esclavos en ese tiempo.³⁷

Las tentativas de reforma llevadas a cabo, en conjunto con las estructuras políticas y eclesiásticas existentes fueron muy

³⁵ *Ibid.*, pp. 53-54.

³⁶ *Ibid.*, pp. 47-50

³⁷ González, *La Era...*, pp. 122-126.

lentas. Las *reducciones*, las comunidades indias reorganizadas, fueron establecidas en un principio por los franciscanos, después por los dominicanos y muy extensamente por los jesuitas, no solamente en Brasil, sino también en México, Colombia, Venezuela y Paraguay. Las *reducciones* ofrecían una oportunidad de practicar una forma primitiva del cristianismo, separado parcialmente de las parroquias regulares. En muchos casos, se enseñó el idioma de los indios, se empezaron a hacer diccionarios y libros de gramática y se tradujeron porciones de la Biblia. Las *reducciones* eventualmente desaparecieron debido a la falta de apoyo de la iglesia, el estado y los colonizadores. Los jesuitas fueron expulsados de territorios portugueses en 1755 y de áreas controladas por los españoles para 1767.³⁸

La separación semi-estructural de las órdenes monásticas del sistema eclesiástico de la ICR, proveyó de tiempo para el desarrollo de las inspiradas por los jesuitas. Sin embargo, como las comunidades protestantes en Sudamérica, las *reducciones* fueron eventualmente destruidas por los sistemas absolutistas religiosos y políticos.

La conquista de la Espada y la Cruz católica dejó a los indios y africanos en una posición en la cual ellos tenían que adaptarse. El surgimiento del cristo-paganismo, la mezcla de religiones indias y africanas con la creencia católica romana, puede ser atribuido a las evangelizaciones forzadas de los no colonizadores.³⁹

La falta de sacerdotes y trabajadores religiosos condujo a una iglesia institucional estática y continuamente dominada por

³⁸ Gerald. M. Costello, *Mission to Latin America* (1979), p. 20; Dussel, *op. cit.*, p. 59.

³⁹ Alfred Metraux, *Voodoo in Haiti* (1959); George Eaton Simpson, *Black Religions in the New World* (1978); William Madsen, *Christo-Paganism: A Study of Mexican Religious Syncretism* (1957); Dussel, *op. cit.*, pp. 82-86.

fuerzas políticas y sociales. El lento desarrollo del liderazgo nativo en ALC ofreció un dominio extranjero a la ICR.⁴⁰

La oleada de nacionalismo del siglo XIX y las revoluciones prematuras del siglo XX tuvieron una dimensión anticatólica, que en cambio dio oportunidad a los protestantes de penetrar profundamente en ALC.

La pregunta permanece si el progreso y la reforma política social habrían aumentado con la separación de los reformadores protestantes de las estructuras eclesiásticas de la ICR para formar su propio estilo de vida alternativo. Ciertamente, tal como descubrieron los protestantes del siglo XVI, tendría que hacerse en áreas fuera de los impedimentos del fuego de la Inquisición y la espada Iberoamericana.

1.2.3. Reforma teológica

El descubrimiento europeo del Nuevo Mundo coincide con las reformas teológicas y políticas del norte de Europa. Aunque la conquista ibérica precede a la reforma Europea, la conquista del Nuevo Mundo no puede ser divorciada de las influyentes doctrinas protestantes. Durante el siglo XVI en ALC hubo algunos intentos para realizar una reforma teológica.

La operación de la Inquisición desanimó los esfuerzos hacia una reforma teológica. Mientras tanto, los escritos de Las Casas, Victoria, Zumárraga entre otros, fueron eventualmente prohibidos por la Inquisición en las regiones de ALC. Sin embargo, a pesar de las condiciones violentas y opresivas en la ICR, hubo notorios intentos de una reforma teológica.

Pedro de Córdoba (1482-1521) escribió un simple tratado católico, *Doctrina Cristiana* para explicar las bases de la fe católica a los indios. No es claro si los indios fueron eventualmente instruidos por este libro, si podían leer o entender español o si los trabajadores religiosos hablaban el

⁴⁰ Gerald Costello, *op. cit.* (1979), pp. 23-25.

idioma de los indios con suficiente soltura para comunicar el contenido del folleto.⁴¹ El genocidio de la población india en Española hace de esta pregunta algo secundario.

El primer obispo de México: Juan de Zumárraga estaba interesado en traducir de la Biblia, en preparar materiales para la instrucción religiosa y promover la producción de literatura para los indios. El creía en el entrenamiento de líderes indios. La primera imprenta en el Nuevo Mundo se le atribuye a Zumárraga, quien también estableció varias escuelas así como la primera universidad en México. Después de la muerte de Zumárraga, su famoso libro *Doctrina Cristiana* fue considerado una herejía ante de la Inquisición.⁴²

Los intentos de reformadores de traer vientos de reforma teológica dentro de la ICR, como se experimentaron en el norte de Europa, fueron rápidamente sofocados por la Inquisición. Gonzalo Báez-Camargo reportó que durante los siglos XVI y XVII, la oficina de la Inquisición manejó 310 juicios y 58 casos de sospecha.⁴³ Hubo 27 ejecuciones de las cuales no todas fueron por razones teológicas, por supuesto, pero la adherencia al luteranismo y el calvinismo se encontraban entre los motivos de las ejecuciones.

La Biblia *Casidoro de Reina*, completada en Europa en 1569, fue introducida en ALC poco tiempo después. Se informó que el obispo Agustín Dávila Padilla (1599, llegó de México a Santo Domingo) tomó 300 copias de la Biblia protestante en 1599 y mandó quemarlas en publico.⁴⁴ El

⁴¹ José Miguez Bonino, *op. cit.*, p. 7. Córdoba, *op. cit.*

⁴² González, *La Era...*, p. 93; *La Historia...*, pp. 146, 149.

⁴³ Báez-Camargo, *Protestantes Enjuiciados...*; Richard Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Enlightenment," *New Mexico Historical Review* XVI, 3, (1966), p. 190.

⁴⁴ Antonio Camilo González, *El Marco Histórico de la Pastoral Dominicana* (1983).

Concilio de Trento (1563) prohibió que el laicado leyera la Biblia.

A través de ALC, se empezó a desarrollar el culto a la Virgen María mientras se citaban sus apariciones. Hubo intentos de parar la creciente marea de sincretismo entre el espiritismo indio y las tradiciones católicas romanas. Por ejemplo, algunos líderes religiosos hablaron francamente en contra de la tradición popular que rodeaba la aparición de la Virgen de Guadalupe en México. Bustamante de México (1556) argumentó dar validez a la visión del joven indio Juan Diego, representaba un paso atrás hacia el paganismo del cual los indios habían sido liberados.⁴⁵ El debate acerca de la autenticidad de la Virgen de Guadalupe continuó y eventualmente fue aceptada como parte de la tradición católica.⁴⁶

Ya que las doctrinas básicas de la reforma protestante no fueron bienvenidas en la ICR, aquellos que las sostenían fueron matados ó expulsados, ó cuando era posible se unieron a las iglesias protestantes en los territorios protegidos.

A diferencia de los esfuerzos sacrificatorios de algunos católicos al defender y evangelizar a la población indígena, la historia no registra martirio católico en defensa de las verdades teológicas. Aunque los luteranos y especialmente los hugonotes franceses enfrentaron los fuegos de la Inquisición dentro de las filas de la ICR, pocos líderes fueron disciplinados por razones teológicas. ¿Sería porque las fronteras en América y el Caribe eran lo suficientemente anchas para que los protestantes religiosos optaran por llevar

⁴⁵ Báez-Camargo, *op. cit.*, p.138. Espiritismo es una mejor descripción de la actividad sobrenatural de los indios y religiones nativas de África en vez de paganismo. El animismo sufre de tendencias evolucionistas. El primitivismo no hace justicia a las prácticas contemporáneas de actividades similares.

⁴⁶ Madsen, *op. cit.*, pp. 105-180. Louis Luzbetak, *The Church and Cultures* (1981), p. 7.

su visión a otros lugares? En un sentido esto explica el deseo puritano de alcanzar el norte de América. ¿Cómo habría sido la cristiandad en ALC si la verdad teológica hubiera sido defendida hasta la muerte dentro de la ICR?

1.2.4 Reforma eclesiástica

Las órdenes religiosas llegaron al Nuevo Mundo inmediatamente después de la conquista original. A Bernardo Boil, el primer representante de la iglesia, se le dio el título de Primer Delegado Apostólico de los indios. El llegó a la República Dominicana (1493-1494) junto con 12 trabajadores religiosos en 1493. Boil fue luego seguido por los franciscanos para finales del siglo y por los dominicanos para 1510. Los jesuitas llegaron a ALC en 1549.

La autoridad romana tenía control directo sobre la ICR en las islas de habla francesa. En las colonias españolas se estableció el sistema del patrocinio, por lo cual el gobierno español estaba a cargo de la ICR y sus misiones.

La ICR en ALC se atrincheró en un molde tradicional en el que la iglesia procuró preservar su identidad medieval, tradición papal y teología del Concilio de Trento. Las iglesias alternativas fuera de la ICR no fueron aceptadas con disposición. Los hugonotes franceses en Coligny, Brasil (1555-1567), y los protestantes en todas las colonias españolas y portuguesas fueron removidos en la mayoría de los casos por medio de fuerza militar. No fue hasta mucho después de que nuevas repúblicas nacionales fueron formadas durante el siglo XIX y XX que los protestantes fueron protegidos por constituciones que reconocían la pluralidad religiosa.

1.2.5. Conclusión

La reforma dentro de la ICR fue más social que teológica y eclesiástica. La reforma social de órdenes religiosas, misioneros y laicos tuvo un profundo efecto en ALC.

1.3. CRISTIANDAD IBERO-AMERICANA Y MOVIMIENTOS DE REFORMA EN LA COLONIAS Y REPUBLICAS EN ALC (1791-1916)

La revolución haitiana contra de los colonizadores franceses en 1791 en conjunto con la ruptura de las relaciones papales y haitianas, fue muestra de la historia de ALC durante el siglo XVIII y XIX. El republicanismo aseguró la soberanía nacional y el pluralismo religioso en muchos países.

La decadencia del catolicismo romano en ALC en el siglo XVIII y XIX abrió las puertas religiosas y políticas para el establecimiento del protestantismo y el evangelismo en América Central y América del Sur. En ese tiempo las Antillas menores en el Caribe tenían una precedencia protestante significativa.

Puesto a que a la ICR no le era posible responder a las vastas necesidades religiosas y culturales de la América Latina, el pluralismo cultural se convirtió en una cuestión crucial para las nuevas republicas durante las guerras de independencia y la adopción de sus nuevas constituciones. En algunos países, la ICR retuvo el privilegio de ser la religión del estado, pero su influencia política fue limitada en gran manera. El deseo por el regreso de la uniformidad en la cultura Iberia sigue siendo hoy en día un tema fuerte entre los católicos romanos en ALC. Las guerras de independencia y la intrusión del protestantismo son vistas como parte del carácter occidental europeo y norteamericano, colonial y neo-colonial.⁴⁷

Los vendedores la Biblia fueron los primeros protestantes en establecerse dentro el territorio de la cristiandad católica romana. A pesar del fuerte antagonismo católico romano, hubo gran apertura en un número de países por parte del

⁴⁷ Dussel, *op. cit.*, pp. 132-133.

clero católico romano y protestantes que alguna vez pertenecieron al clero.⁴⁸

En términos de evangelización, desde la conquista original, la mayoría de los latino-americanos eran nominalmente católicos romanos pero no siempre seguían la teología, ética y liturgia de la ICR. Esto llevó a la formación de lo que algunos llaman la “religión mezclada” y lo que otros llaman “paganismo cristiano.”⁴⁹

Enrique Dussel nos da un resumen de cómo dio lugar el declive del poder cultural de la ICR que empezó en 1808 en la cristiandad colonial. El observa con optimismo una tendencia renovadora.

El principio de este periodo en la historia de la iglesia fue testigo de la transición entre el sistema de *Patronato* -en el cual el estado y oficiales del gobierno español tenían a su cargo a la iglesia y sus misiones- y el sistema secular en el cual la iglesia recuperó su libertad de acción y fue capaz de enfocarse en la modificación en las estructuras injustas para así poder recuperar la ayuda y la confianza de las multitudes. Al mismo tiempo uno puede observar la transición de una cristiandad en la cual la iglesia disfrutaba del apoyo del sistema político-y donde todas las demás expresiones religiosas eran excluidas del cuerpo- a un sistema plural en el cual se requiere que la iglesia dependa de sus propios recursos y medios en un ambiente de libertad religiosa. En esta segunda etapa la iglesia ya no puede tirar de cuerdas legales a través de su relación con el estado sino debe de trabajar por medio de instituciones cristianas. El nacimiento de estas instituciones nos permite ver el comienzo de la renovación que estamos contemplando hoy en día.

Esto también significa que la iglesia de América Latina inició una relación directa con Roma, un contacto que fue interrumpido por el sistema de *Patronato*, que a su vez permitió una abertura no solo para Europa sino para el

⁴⁸ Véase Arnoldo Canclini, *Diego Thomson* (1986).

⁴⁹ Dussel, *op. cit.*, p.66.

mundo entero mientras que los vestigios del imperio español fueron abandonados.⁵⁰

La cristianad denominacional reformada y protestante en ALC durante los primeros 350 años de la conquista tuvo una relación antagonista con el catolicismo romano. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX varios católicos romanos de mentalidad reformadora en el clero se unieron al nuevo movimiento protestante. Este factor, combinado con la venida de sociedades misioneras y misiones denominacionales norteamericanas y europeas occidentales le dio a la gente una alternativa eclesiástica a la cristiandad católica romana.

El congreso protestante de Panamá de 1916 reveló un fuerte anti-catolicismo. Mientras que en la conferencia de Edimburgo (1910) los protestantes europeos habían considerado a ALC como un lugar cristianizado, esta actitud fue refutada por agencias misioneras norteamericanas y líderes religiosos de ALC. La persecución física de protestantes, las restricciones sociales y legales implementadas en contra de los protestantes en muchos países de ALC, y la continuación de desviaciones bíblicas y teológicas dentro de la ICR, motivó tal anti-catolicismo.

1.4. CONCLUSION

Contexto de la misión. El catolicismo ibérico y tradicional esta históricamente relacionado con la colonización e inmigración de España, Portugal e Italia. El protestantismo creció entre los inmigrantes del norte de Europa en ALC. Las colonias portuguesas y españolas, así como las del norte europeo se establecieron para finales del siglo XVI. No se permitió que vivieran personas teológicamente reformadas en las colonias hispanas, tal como sucedió en la parte norte de Europa, hasta la llegada del nacionalismo del siglo XIX.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 73.

La aristocracia ibero-americana y los terratenientes formaban una pequeña pero muy poderosa elite a lo largo de ALC. La mayoría de las multitudes pobres eran formadas por indios, negros, mulatos, y mestizos. Desde la conquista, el catolicismo romano formó una hegemonía con los gobernadores coloniales y el ejército para poder mantener la unidad colonial y un fuerte común contra sus enemigos. El papel de la ICR en la hegemonía de las colonias hispanas fue desafiado por los movimientos nacionalistas en búsqueda de la independencia de Portugal y España durante el siglo XIX. La grieta en el blindaje hispano-americano permitió la entrada completa del protestantismo.

El crecimiento del imperialismo económico y político de los Estados Unidos para finales del siglo XIX trajo cambios, especialmente en el Caribe. El dominio católico romano fue contestado en islas españolas como Cuba, la República Dominicana y Puerto Rico.

Agencia de misiones. El número agobiante de clero religioso de la ICR de ALC vino de España. Históricamente, se ministró principalmente a cuatro grupos: 1) los colonizadores españoles; 2) la elite colonial y luego nacional; 3) la clase trabajadora; y 4) la población esclava. Estas agrupaciones sociales pueden ser estratificadas en la forma de una pirámide, con el pequeño grupo de colonizadores hasta arriba y la clase trabajadora y los esclavos hasta abajo. El clero de la ICR llegó con los colonizadores españoles. Los sacerdotes de la parroquia trabajaron con los colonizadores y la población en general mientras que los trabajadores de la misión trabajaban con los pobres. Debido a que la misión dependía del clero extranjero más que del clero nacional, había una gran escasez de sacerdotes y misioneros.

Con la llegada del protestantismo y el énfasis en la contribución del liderazgo laico en la congregación local, un significativo número de católicos romanos bautizados se sumarían al movimiento protestante y se convertirían en promotores activos de la cristiandad en la sociedad.

Motivación de la misión. La motivación de las misiones de la ICR de siglo XVI y XVII es resumida en la frase usada por Justo Gonzáles, “la cruz y la espada.” La sumisión al dogma y al liderazgo católico romano se consideraba tan importante que se estableció la Inquisición para garantizar esta en 1569. Sin embargo, líderes religiosos escrupulosos como Las Casas y Montesinos protestaron en contra del uso de la espada para la evangelización.

El siglo XVIII y XIX puede ser etiquetado como “la cruz y la constitución”. A pesar del pequeño número de sacerdotes y la decadente influencia de la ICR en ALC, esta le fue posible mantener su estatus como la religión oficial del estado reconocida constitucionalmente en la mayoría de las colonias hispanas formadas en ALC. Tal reconocimiento fue desafiado al tiempo que las colonias se debilitaban pero mantenían la enunciación de las constituciones nacionales. A pesar de la progresiva influencia política en los países hispanos, la libertad de religión fue otorgada a la mayoría de los países.

Motivaciones militares, políticas y sociales eran predominantes durante los primeros 400 años de presencia de la ICR en ALC pero testigos como Las Casas, Montesinos, Zumárraga, Pané, Calver, Solano y otros no mencionados, muestran una preocupación evangélica que los protestantes podrían envidiar. ¿Si el protestantismo del siglo XVI hubiera sido dirigido por líderes de este calibre, hubiera sido su futuro más prominente?

El dominio religioso y sociopolítico de la ICR durante los primeros 400 años en ALC no provocó ninguna reforma teológica protestante dentro de la misma ICR. Para finales del siglo XVI la Inquisición y los poderes coloniales habían limitado la reforma teológica y eclesiástica de manera significativa. El ascenso del protestantismo fue inevitable. Piratas, mercaderes, colonias y autoridades civiles protestantes apoyaron el transplante de iglesias protestantes al Nuevo Mundo. De entre las primeras iglesias que llegaron estaban las iglesias reformadas. Esto lo estudiaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2

IGLESIAS Y MISIONES REFORMADAS EUROPEAS EN LA ERA DEL CONGRESO PRE-PANAMAL (1555-1956)

2.1. INTRODUCCIÓN

Las incursiones protestantes en ALC eran esporádicos ates de mediados del siglo XVI. La primera influencia protestante en América del Sur se le atribuye los Welsers, banqueros de Hamburgo, Alemania. A pesar de que no eran católicos, los Welsers tenían permiso otorgado por Carlos V de establecerse en Venezuela. La expedición de "los Welsers" duró de 1528 a 1546, cuando fue mermada por el antagonismo español, la rebelión de esclavos, las enfermedades tropicales, y el encarcelamiento de sus líderes por los españoles. Las misiones entre los indios no fueron procuradas. Se informa que aún desde 1538, el corsario francés hugonote Jacques de Sores celebró un culto en su barco y distribuyó biblias en la Habana, Cuba. Los hugonotes franceses fueron la segunda presencia protestante en ALC. Ellos llegaron a Coligny, Brasil en 1555. La colonia en Coligny existió hasta 1559, cuando el último hugonote fue martirizado en 1567.¹

¹ Samuel Vila explica que Carlos V tenía deudas con las familias como los Chigis, los Fuggers, y los Welsers. Para pagar al banquero Welser, le dió parte de Venezuela. El gobernador, de Darien y Bálzares, según Vila, tenía sentimientos luteranos. El historiador luterano, Lars Qualben, escribe que por el año 1532 toda la colonia ha aceptado la fe luterana. *Enciclopedia ilustrada de historia de la Iglesia* (1979), p. 179. Véase Pablo Deiros, *Historia del Cristianismo* (1986), pp. 166-167. Deiros pone las fechas en 1529-1550. Véase también Irene Wright, *Early History of Cuba* (1970). Sidney Rooy, in "¿La llegada de los "luteranos" a Venezuela?" *Iglesia y Misión* #37 (julio-sept., 1991), pp. 28-29, contradice la perspectiva de Qualben.

Los primeros protestantes en ALC encontraron una fuerte oposición de parte de los católicos romanos. El historiador Jiménez Rueda observó que tanto los calvinistas como los luteranos eran juzgados por la Inquisición romana. Para 1564 se estableció un tribunal no oficial en Nicaragua. Felipe II estableció tribunales oficialmente en 1569. Los tribunales fueron establecidos en Perú (1570), México (1571), Cartagena (1609).²

En el siglo XVI los hugonotes franceses estaban a la vanguardia de la expansión protestante en América. Después llegaron los holandeses, los ingleses y los alemanes. En el estudio del inicio de la participación reformada en ALC, es importante reconocer la herencia europea en los planes de misiones para América. Por lo tanto, este capítulo iniciará con una breve descripción de las expediciones desde Ginebra y de Francia a Coligny, Brasil.

2.2. LA REFORMACIÓN DE GINEBRA Y LA EXPEDICIÓN DE VILLEGaignon A COLIGNY, BRASIL (1555 -1567)

2.2.1. Introducción

Ginebra se convirtió en un centro para la reforma protestante en Europa durante el siglo XVI, así como en un centro para un movimiento internacional de misiones a lo largo de Europa e incluso América. La teología y liderazgo de Juan Calvino (1509-1564) contribuyó no solo a la reforma protestante, pero también a los esfuerzos de reforma del siglo XVI. La expedición francesa a Brasil (1555-1567) incluyó a hugonotes franceses que estaban directamente relacionados con la iglesia ginebrina y la academia de Calvino.

² Batlle, *op.cit.*, pp. 212-213. Rooy nota que la Inquisición oficial se estableció en Perú (1570), México (1571), y Cartagena (1609). Pablo Deiros, *op.cit.*, p. 165, identifica la primera tribunal en 1568.

Es significativo mencionar la rápida expansión de la iglesia reformada en Europa así como su pronta llegada a la zona sur del hemisferio occidental. Es igualmente importante analizar el fracaso de la expedición a Brasil y el final de las actividades misioneras consecuentes.

2.2.2. La expedición de Villegaignon a Coligny

La expedición francesa a Brasil fue dirigida por el almirante segundo Nicholas Durand de Villegaignon (1510-1571). Esta expedición fue patrocinada por el almirante francés, Gaspard de Chatillon, almirante de Coligny (1519 a 1572), el cual simpatizaba con la causa hugonota. Villegaignon había sido un estudiante con Juan Calvino mientras los dos se encontraban en Paris. Mientras que Villegaignon se convirtió en un hombre de guerra, Calvino se enfocó en el estudio de la ley. Después de su conversión religiosa, Calvino dedicó sus esfuerzos al avance de la reforma protestante. Los dos compatriotas tenían un contacto limitado a través de cartas.³

Villegaignon estaba interesado en involucrar a los hugonotes franceses en la expedición a Brasil. Como el historiador francés Marc Lescarbot describe:

“Puesto que tal empresa no podía llevarse adecuadamente a cabo sin el reconocimiento, la cooperación, el

³ Recursos primarios son: Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Bresil* (1975); *Journal de bord de Jean de Léry en la terre de Bresil 1557, presente et commente por M.R. Mayeux* (1975); y Baum Guilielmus *et. al.* (eds) *Corpus Reformatorum* (1877), pp. 278 s., 434 - 443. Recursos secundarios son: Oliver Reverdin, *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous, histoire d'une mission genevoise au Brasil (1556 - 1558)* (1957); J. Vanden Berg, "Tragedie op de Kust van Brasilie," *De Heerbaan* (sept./oct., 1958), pp. 179 - 184; Justo González, *Historia de las Misiones* (1970), pp. 376 - 377; William Muller, "Brasil," *Lengthened Cords* (ed. Roger Greenway) (1975), pp. 101-104.

consentimiento y la autoridad del señor almirante, quien en ese tiempo era Gaspard de Coligny, un hombre saturado con las ideas de la tan mencionada religión reformada, dicho señor admirante junto con varios aristócratas y otros de la famosa reforma demandó que entendieran, ya sea hipócritamente o no, que el tenía desde hacia un tiempo el deseo de trasladarse a alguna tierra lejana donde el pudiera servir a Dios con libertad y sinceridad de acuerdo a la pureza del evangelio; pero también que el deseaba establecer ahí un refugio de la persecución que en ese tiempo era muy violenta para con los protestantes de ambos sexos y de diferentes rangos a lo largo de todo el reino de Francia, los cuales eran quemados vivos y sus bienes eran confiscados por edictos del rey y por la decisión del tribunal supremo del parlamento.”⁴

El primer viaje a Brasil (1555) fue autorizado por el rey francés Enrique II. Él proporcionó tres barcos, dinero y el permiso para reclutar de entre los prisioneros ya que era muy difícil encontrar voluntarios. Varios hugonotes, un ex monje, prisioneros y soldados hicieron la larga y difícil travesía a lo largo del Océano Atlántico y llegaron a lo que hoy se conoce como Río de Janeiro en 10 de noviembre de 1555. Ellos decidieron habitar una pequeña isla por la costa, donde se construyó un fuerte que fue nombrado Coligny en honor al admirante.

Pronto, Villegaignon tenía un motín en sus manos. Hubo varias quejas. Muchos resintieron el duro trabajo de construir la colonia, otros querían tener compañía femenina y otros mas deseaban tener mas contacto con los indios. El motín fue suprimido por la fuerza. Villegaignon hizo una apelación por carta al Almirante Coligny y a Juan Calvino pidiendo por más hugonotes colonizadores y por pastores que instruyeran a los colonizadores en la religión cristiana y que “trajeran a los salvajes al conocimiento de su salvación.”⁵

⁴ Marc Lescarbot, *History of New France* (tr. W.L. Grant), (1907), I, p. 148.

⁵ Para una descripción histórica por un historiador Hispano véase G. Baez-Camargo, "The Earliest

Tanto Calvino como la iglesia en Ginebra recibieron la carta con agradecimiento. Se planeó que se mandarían once artesanos, dos pastores y un líder de expedición. Los dos pastores eran Pierre Richier y Guillaume Chartier. En las notas de agosto 25 de 1556 de la iglesia de Ginebra se lee:

“El martes 25 de agosto a consecuencia del recibimiento de una carta solicitando a esta iglesia que se manden ministros a las nuevas islas que los franceses conquistaron, M. Pierre Richier y M. Guillaume Chartier fueron elegidos. Estos dos fueron encomendados subsecuentemente al cuidado del Señor y fueron enviados a ustedes con una carta de esta iglesia.”⁶

Las cartas de correspondencia relacionadas con Calvino y los líderes de la iglesia ginebrina muestran que se buscaban y valoraban los consejos de Calvino.⁷

Las tres embarcaciones partieron para hacer el segundo viaje, el cual transportaba poco más de 300 pasajeros. Entre ellos se encontraban mujeres solteras, las cuales eventualmente se

Protestant Missionary Venture in Latin America," *Church History* XXI (1952), pp. 135 - 145. Véase Pablo Deiros, *op. cit.*, pp. 167-168. Deiros identifica al 11 de octubre, en vez del 10 de noviembre como el día de llegado. Habla de 14 estudiantes enviados. Lescarbot, *op. cit.*, p. 157; Léry, *Journal...*, p. 51; *Corpus Reformatorum* XLIV, 442, carta 2613. La respuesta por carta de parte de la iglesia en Ginebra, tal como la recepción de los Hugonotes por Villegaignon es suficiente evidencia para sospechar a la teoría de A. Perbal que la carta de Calvino a Villegaignon era un fraude. A. Perbal, "Non-Roman Catholics in Latin America," *International Review of Missions* 41 (1960), pp. 455 - 459.

⁶ Phillip Huges, *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin* (1966), p. 317.

⁷ *Corpus...*, cartas 2612, 2613.

casarían con colonizadores, y jóvenes que vivirían con los indios y después se convertirían en intérpretes. El líder de la expedición era M. Philippe du Pont de Corguilleray, un amigo cercano de Calvino y Coligny. También a bordo se encontraba un estudiante de teología, Jean de Léry, quien luego escribió una historia acerca de esta expedición y de su trágico final. Este barco arribó en marzo de 1557.⁸

Léry observó que Villegaignon les dio una bienvenida a los hugonotes franceses con los brazos abiertos. Cuando M. du Pont afirmó que ellos habían venido para “establecer aquí la iglesia reformada de acuerdo a la palabra de Dios.” Villegaignon respondió:

“Es mi intención el crear en este lugar un refugio para los fieles que están siendo perseguidos en Francia, España, y en otros lugares al otro lado del mar, de manera que ellos puedan, sin temor a emperadores, reyes o cualquier otro potentado, servir a Dios en pureza, de acuerdo a su voluntad.”⁹

Por varios meses la relación entre la iglesia y el administrador de la colonia, Villegaignon, floreció. Se condujeron los primeros cultos protestantes en América del Sur. Las primeras dos bodas fueron ministradas por Richier el 3 de abril de 1557. La Santa Cena fue celebrada el 21 de

⁸ Báez-Camargo, *op. cit.*, pp. 135 - 136. Sidney Rooy, "La llegada de la fe reformada a Brasil," (1991), p. 24, menciona a 10 artesianos: Pierre Bourdon, Matthieu Verneuil, Jean du Bourdel, André La-Fon, Nicolás Denis, Jean Gardien, Martín David, Nicolás Raviquet, Nicolás Carneau, y Jacques Rousseau. Cuando se añade de Léry, llegamos al mismo número mencionado por Báez-Camargo. Pablo Deiros, *op. cit.*, menciona a 14 estudiantes teológicos. Aparentemente, los 11 artesianos fueron entrenados en teología como visto en el escribir la Confesión de Fe. Esta confesión se llama *Confessio Fluminense* por Pablo Deiros, *op. cit.*, p. 168

⁹ Léry, *Histoire...*, pp. 64 - 65.

marzo de 1557. Villegaignon y los otros ministros respetaban la autoridad y las posiciones de los demás. Pero la “luna de miel” sólo duró un corto lapso. Villegaignon se reconvirtió al catolicismo llegando a ser un grande enemigo de la iglesia reformada.¹⁰

Villegaignon había recibido cartas del Cardinal de Lorraine instándolo a renunciar al apoyo a las herejías de Calvino. Uno de los colonizadores, Jean Cointac, quien previamente había renunciado a su catolicismo, se convirtió de nuevo en católico. Él convenció a Villegaignon de que adoptara la doctrina de la transubstanciación de la Santa Cena y que aceptara la práctica de la mezcla de aceite, sal y saliva con el agua del bautismo. Villegaignon empezó a contradecir ante la iglesia a los pastores reformados e intervenía en el orden y la disciplina de la iglesia. La iglesia tomo la decisión de mandar al pastor Chartier a Ginebra para que consultara a Juan Calvino.¹¹

El viaje de Chartier fue en vano. No había pasado mucho tiempo desde que Cartier emprendió su viaje, cuando Villegaignon declaró que Calvino era un herético y entonces tomó el control de la iglesia. Los hugonotes no pudieron tolerar su apostasía. Du Pont y Richier confrontaron al líder de la colonia, indicando que, debido a su comportamiento, ellos ya no lo consideraban como el líder temporal y por lo tanto ellos partirían en el siguiente barco.

Villegaignon se vengó tratando de matar de hambre a los hugonotes, pero estos tenían escondido un almacenamiento de comida debido a sus relaciones comerciales con los indios. Para octubre de 1557, Villegaignon ordenó que los hugonotes abandonaran el fuerte. Ellos se trasladaron al continente donde se habían establecido unos colonizadores franceses que previamente habían abandonado Coligny. Ellos habían establecido relaciones amistosas con los indios tupinambos quienes preferían a los franceses en lugar de los portugueses. Por lo tanto los hugonotes franceses estaban

¹⁰ Léry, *op. cit.*, pp. 65 - 67.

¹¹ Léry, *op. cit.*, p. 68.

forzados a establecer sus primeros contactos evangélicos y sociales con los “paganos salvajes.”¹²

La primera impresión que los hugonotes tuvieron de los indios fue **aturdidora**. Los líderes hugonotes estaban horrorizados con la práctica de canibalismo, la creencia en los espíritus malignos y el estilo de vida “inmoral” de los indios. Richier escribe: “No mantenemos ninguna esperanza de que los ganemos completamente para Cristo, aunque esto sea realmente lo más importante de todo.”¹³

Mientras el encuentro inicial se fue olvidando, Richier sonaba mas positivo:

“Ya que es el Altísimo quien nos a colocado esta tarea tan grande, nosotros debemos tener confianza en que esta tierra se convertirá en la futura posesión de Cristo.”¹⁴

Los esfuerzos evangelistas fueron conducidos a través de contactos personales con los indios. Léry describe dos de estos encuentros.

En una ocasión los hugonotes estaban con los indios y ellos oraron por los alimentos. Los indios preguntaron porqué los hugonotes habían hecho eso. Léry y sus acompañantes explicaron que la oración era para el Dios creador quien hizo todas las cosas y quien creó al hombre a su imagen. Debido a que el hombre estaba hecho a la imagen de Dios, para Él era desagradable el comer carne humana. Después de una larga plática los indios expresaron su deseo de orar y sugirieron que ellos renunciarían al canibalismo.¹⁵

En otra ocasión Léry estaba excursionando por la selva en compañía de los indios en su búsqueda por comida. Al contemplar la belleza natural Léry empezó a cantar el Salmo

¹² Báez-Camargo, *op. cit.*, p. 138.

¹³ *Corpus...*, cartas 2609, 2612.

¹⁴ *Corpus...*, carta 2612.

¹⁵ Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France* (1609), p. 323

104. Cuando el terminó de cantar los indios le preguntaron acerca de la canción. Esto le dio a Léry la oportunidad de hablar de Dios. La reacción de los indios fue el mencionar la leyenda de un Dios que habían escuchado hacía mucho tiempo de un desconocido hombre blanco. Esta información fue desconcertante para Léry quien consideró la posibilidad de que uno de los apóstoles había visitado el Nuevo Mundo al principio de la era.¹⁶

La estancia de los hugonotes por seis meses no dejó ningún registro histórico de las conversiones de los indios. Léry escribió que si Villegaignon no se hubiera opuesto a los hugonotes, la cristiandad se hubiera arraigado más entre los indios.¹⁷

Cuando el barco 'Le Jacques' llegó durante el mes de enero en 1558, estaba preparado para llevar a quince hugonotes de regreso a Francia. Apenas había comenzado el viaje cuando fue necesario enviar a cinco hombres de regreso a la costa en botes salvavidas. La embarcación apenas se mantenía a flote. Los demás hugonotes realizaron el difícil viaje de regreso a Francia y muchos de ellos apenas sobrevivieron el viaje.¹⁸

Los cinco hombres que regresaron a la costa fueron recibidos por Villegaignon con la condición de que no hablarían de su religión con ninguno de los otros colonizadores. La amnistía duró poco tiempo debido a que Villegaignon empezó a sospechar de los hugonotes y ordenó que fueran aprisionados. Para que pudiera iniciar el juicio, los hugonotes tuvieron que hacer una declaración escrita acerca de sus creencias. De esta manera la primera declaración de fe reformada se levantó en tierra latino-americana. Los autores aficionados que redactaron los 17 artículos, el cuál era similar al catecismo ginebrino, fueron Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil, Pierre Bourdon y André La Fon. Bourdel,

¹⁶ Báez-Camargo, *op. cit.*, p. 141. Tal creencia india es semejante al concepto mormón del siglo 19.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 143.

¹⁸ Jean Crespin, *Acts des martyrs* (1564), pp. 881-898, como reportado por Léry.

Verneuil, y Bourdon fueron declarados culpables y luego estrangulados y arrojados al mar. Ellos fueron los primeros mártires en América Latina. La Fon se salvó debida a que su servicio como sastre fue requerido por Villegaignon, el “Caín de las Américas.”¹⁹

Otros colonizadores habían escapado de Coligny y fueron encontrados entre colonizadores portugueses. Jean Boles vivió con los portugueses y luego fue encarcelado por predicarles el evangelio. Fue colgado en Río de Janeiro en 1567.²⁰

Villegaignon regresó a Francia en 1559 y los portugueses se apoderaron de la colonia de Coligny con ayuda de fuerza militar en 1567. Villegaignon trató de comunicarse con Calvino con intenciones de justificarse pero este no le respondió.²¹

2.2.3. Conclusión

El descubrimiento protestante del Nuevo Mundo, consumado a la sombra de la conquista católica romana e ibérica de 1492, encaró un obstáculo insuperable de fuerzas anti-

¹⁹ La confesión se encuentra en Jean Crespin, *Historie des martyrs persecutes et mis a mort pour verite del Evangile*, II, pp. 510 - 513. Rooy, *op. cit.*, menciona que 4 personas fueron estranguladas. Sin embargo, si La Fon llegó a ser un sastre y La Balleur se escapó a tierra firme, pues Bourdon, du Bourdel Veneuil fueron martirado. Le Balleur, el mártir #4, fue martirado en 1567.

²⁰ Henry Beets, *Triumfen van Het Kruis* (s.f.), p.79. Beets identifica al hugonote escapado como Jean Boles. Posiblemente, Boles es la misma persona como le Balleur. Boles es posiblemente la misma persona como Le Balleur. Rooy, *op. cit.*, nota que Le Balleur continuo predicando en Brasil. Fue encarcelado y ejecutado en julio, 1562.

²¹ Reverdin, *op. cit.*, p. 108.

protestantes no solo de afuera, pero gravemente de adentro de la colonia francesa con la traición de Villegaignon.

Las misiones se originaron dentro del contexto del conflicto católico-hugonote en Francia y terminó con la persecución, traición, derrota y regreso de los hugonotes a Francia. La tentativa de misión era típica de lo que había sucedido con los hugonotes franceses en el Caribe (que incluía Florida en aquel tiempo).²²

La expedición de Villegaignon resultó en un medio indigno para plantar la iglesia. Villegaignon asumió un control unilateral sobre la colonia y la nueva iglesia y produjo el fracaso de ambas. Irónicamente, la expulsión de los hugonotes al continente causó el primer contacto con los indios. Los hugonotes no estaban preparados para hacer los trabajos de misión entre los indios a pesar de que se demostraba una preocupación acerca de su destino eternal.

El almirante Gaspard de Chatillon, el reformador Juan Calvino y los hugonotes de la expedición habían expresado su esperanza de encontrar un lugar o refugio para que los hugonotes pudieran dejar atrás los conflictos de su patria y pudieran establecer la iglesia reformada. Lo que ellos descubrieron fue que los mismos conflictos se habían transplantado y arraigado al Nuevo Mundo y continuaron de manera intensa.

2.3. IGLESIAS REFORMADAS Y MISIONES EN ALC (1555-1916)

2.3.1. Introducción

Durante los siglos XVII y XIX varios grupos protestantes que compartían un trasfondo teológico reformado estuvieron

²² Jean Bastian, "Protestantismo y Colonia en América Latina y el Caribe: 1492 - 1838," *Taller de Teología* (1981), p. 24.

involucrados en el Caribe y Surinam.²³ Las fronteras nacionales y las diferentes compañías mercantiles acentuaron las diferencias y permitieron que las denominaciones transplantaran iglesias coloniales al Nuevo Mundo.

Esta sección comenzará con las iglesias francesas reformadas y sus misiones. Después continuará describiendo a las iglesias holandesas reformadas y sus misiones y finalizará con la mención esfuerzos nacionales más pequeños.

El proyecto de la misión francés hugonote más significativo fue la expedición de Coligny (1555-1567). Los hugonotes franceses también intentaron establecer colonias en la Florida, Guayana Francesa, Haití, Martinica, Guadalupe, Surinam, Anquilla, St. Eustatius, y St. Martin.

También trataremos de las iglesias holandesas reformadas en Argentina, Guayana, Brasil, Surinam, y las Antillas.

Los valdenses de Italia emigraron a Uruguay y Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX. Sudafricanos e inmigrantes holandeses llegaron a Argentina y Brasil a finales del siglo.

Los americanos estuvieron mayormente involucrados en St. Thomas y las Islas Vírgenes.

²³ Bastian, *op. cit.*, pp. 16 - 17. Otras iglesias y misiones protestantes también tenían influencia en la región. Los episcopales y los presbiterianos llegaron a Bermuda en 1609. Francis Osborne y Geoffrey Johnson, *Coastlands and Islands* (1972), p. 57. Jan van der Linde, *Het Visioen Van Hernhut En Het Apostolaat Der Moravische Broeders In Suriname* ((1956), pp. 14 - 16; González, *La Historia...*, pp. 188, 200.

2.3.2. Iglesias y misiones francesas reformadas (1555-1916)

2.3.2.1. Introducción

Los franceses estuvieron muy activos en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI. El historiador Philippe Guéritault registra los movimientos hugonotes después de Coligny. Robert de Larrey llevó a La Réale a Perú en 1573 y 1574. Jean Scot vino a América en 1580. Entre 1595 y 1597 Alonso Le Buroys hizo tres viajes, de los cuales el último tuvo un desenlace desastroso en la costa de Bahía. Los franceses también comerciaron en la costa norte de Brasil. Las expediciones fueron realizadas por Riffauet en 1594, y por Des Vaux y La Ravardière, enviados por Enrique IV, en 1604 y 1610. René Marie de Montbarrot intentó establecerse en la amazona brasileña y en Trinidad en 1604 y 1610.²⁴

Los inmigrantes franceses tenían una relación única con el gobierno francés. Un gobierno católico francés les otorgó a los hugonotes franceses el permiso de establecer colonias en el Nuevo Mundo por. Hubo muy poco esfuerzo de parte de las fuerzas imperiales para proteger a los franceses protestantes. Se convirtieron en víctimas fáciles para las fuerzas militares portuguesas y españolas. Luego de que el Edicto de Nantes fuese revocado en Francia (1685), causando una persecución masiva de los hugonotes franceses, muchos vinieron a ALC vía Holanda. Los hugonotes franceses finalmente encontraron refugio en las islas de los ingleses, holandeses y daneses.

En Florida y Haití se hicieron intentos de colonia temporales. Se mantuvo una presencia más permanente en Martinica, Guadalupe, y Guayana Francesa.

²⁴ Vincent Huyghues-Belrose, "Mission et missionnaires en Guyane: XVII-XX siècles," *Histoire de la Guyane, Grande Encyclopédie de la Caraïbe* Vol. 7, (1989), pp. 1-3; J. Metzler (ed.) *Sacrae congregationis de propaganda fide memoria rerum 1622-1972* (s.f.), vol. 2, pp. 1131-1161.

2.3.2.2. Florida (1562-1565)

Considerando que Florida era parte del imperio español durante el siglo XVI, las colonias hugonotas en Florida serán también mencionadas. En 1562, se estableció una colonia de hugonotes franceses en Florida bajo la dirección de Jean Ribaut. Dos años más tarde René de Laudoniere estableció otra colonia francesa.

Amabas colonias fueron destruidas por los españoles en 1565, dejando solo una puñado de sobrevivientes. Fuentes indican que algunos contactos evangélicos se hicieron entre la población no francesa.²⁵

2.3.2.3. Guayana Francesa (1624-1916)

Las primeras expediciones francesas a Guayana incluyeron a los franceses protestantes. La mayoría de las actividades eran comerciales antes que eclesiásticas. La ocupación francesa duro de 1624 a 1654.

Guayana Francesa se convirtió en una colonia francesa en 1667. En el mismo año, la ICR inició su trabajo en la colonia. La isla de Cayenne se hizo famosa durante el siglo XIX y XX por su prisión para los criminales franceses. La población francesa era pequeña, siendo menos del 50% de la población en general. No fue sino hasta la llegada del siglo XX que si inició alguna iglesia indígena en Guayana Francesa.²⁶ Algunos contactos de misiones se hicieron entre

²⁵ Bastian, *op. cit.*, p. 20; González, *La Era...*, p. 163; Vincent Huyghues-Belrose, "Mission et Missionnaires...", pp. 1-3. Sidney Rooy, "La legada de los hugonotes a Florida (parte I)" y "...Parte II...", *Iglesia y Misión*, #40-41 (julio-sept, oct.-dic, 1992), pp. 26-27,31-33.

²⁶ Barrett, *op. cit.*, pp. 303-304; Philippe Gueritaul, "Les Huguenots de la fin du XVIe à la moitié du XVIIe siècle," *Histoire de la Guyane, Grande Encyclopédiè de la Caraibe*, vol. 7. (1989), p. 12-17; González, *Misión...*, p. 180.

la población “marrones” india y africana a comienzos del siglo XVII, pero no resultó en la fundación de una iglesia. Es sabido que los protestantes ayudaban a los criminales así como a oponentes políticos.²⁷

2.3.2.4. Haití (1626-1652)

Influencias calvinistas en la costa norte de la Española (hoy día Haití y República Dominicana) fueron denunciadas por el arzobispo de Santo Domingo, Nicolás de Ramos, en 1594. El centro de atención era la pequeña isla de Tortuga en la parte norte de lo que hoy es Haití. Se informa que en 1626, un tal Le Vasseur, que era conocido como un hugonote francés, se encontraba estacionado en la isla de Tortuga mientras los franceses estaban ahí. No le fue posible fundar una iglesia.

Bucaneros franceses fundaron una colonia “puritana” bajo el liderazgo de Anthony Hilton durante los años 1631-1635. Los españoles de Santo Domingo se apoderaron de la isla en 1635, matando y haciendo esclavos a más de 600. Los dominicanos dirigieron a los seguidores de Le Vasseur (1640-1652), quien había construido su propio imperio independiente en la isla de Tortuga. Después de haberse rebelado en contra de los franceses, los enemigos de Le Vasseur informaron que el había establecido su propio imperio y que había sido asesinado por una de sus amantes.²⁸

²⁷ A.W. Marcus, *De Geschiedenis van the Ned. Hervormde Gemeente in Suriname* (1935), p. 24.

²⁸ Manual A. Peña Batlle, *La isla de la Tortuga* (1988), pp. 55s, documenta la influencia Calvinismo en la Tortuga. Tales influencias fueron reportadas tan temprano como 1594. Jacques Pannier y Gustave Mondain (ed.) *L'expansion française outre-mer et les protestants français* (1931); González, *Misión...*, p. 415. J. Metzler (ed) *Sacrae Congregationis ...*, pp. 1131-1161. Arthur Newton, *The European nations in the West Indies* (1933), pp. 171-175.

La isla Tortuga, al norte de Haití, les había servido a los piratas ingleses y holandeses como una punta de lanza para los ataques contra los españoles en la parte oriental de la isla y como un centro para el contrabando.

Cuando a finales del siglo XVII los colonizadores franceses fueron derrocados en Haití, la minoría francesa continuó menguando. Las posibilidades de establecer una iglesia protestante francesa eran reducidas. La razón fue que la mayoría de las iglesias hugonotas francesas, como otras iglesias protestantes, eran iglesias transplantadas que servían primeramente a los colonizadores europeos. No se reporta ninguna actividad seria de intercambio cultural.

2.3.2.5. Martinica (1635-1916)

Los franceses se establecieron en Martinica en 1635. Para 1674 fue adjuntada a Francia. A pesar de que algunos hugonotes ya se habían establecido para 1635, no fue sino hasta 1674 que esto fue mas habitual. No existió ninguna iglesia inmigrante para los protestantes franceses hasta el siglo XX. La naturaleza transitoria e inmigrante de los reformadores franceses, así como su relación precaria con el gobierno francés durante los siglos XVII al XIX, no fue conveniente para establecer una gran comunidad protestante o hacer trabajo misionero con los habitantes.²⁹

2.3.2.6. Guadalupe (1635-1916)

Guadalupe fue fundada por los franceses al mismo tiempo que Martinica. La isla está poblada en su mayoría por gente de descendencia africana, asiática, judía y mulata. Así como sucedió en Martinica y Guayana Francesa, los calvinistas franceses se unieron a otros protestantes para formar la *Eglise Evangélique de la Guadeloupe* (EEG).

Los hugonotes franceses no eran muchos en número para finales del siglo XVII. Gérard Lafleur menciona a Tronchin, hermano de un famoso doctor ginebrino, y a un tal Conway

²⁹ Barrett, *op. cit.*, pp. 481-482.

como personas que se sumaron al calvinismo en Guadalupe. Para poder conducir abiertamente la vida de la iglesia reformada era necesario ir a St. Kitts, St. Thomas o St. Eustatius. Los expedientes históricos en revisión no mencionan el trabajo emprendido entre los habitantes de Guadalupe.³⁰

2.3.2.7. Surinam (1686-1783)

Los holandeses reformados llegaron a Surinam en 1667. Posteriormente, por cerca de cien años (1686-1783), una iglesia hugonota francesa estuvo operando en Paramaribo, Surinam. Por lo menos catorce ministros sirvieron en esa congregación.³¹ A pesar de que la iglesia servía en su mayoría a los colonizadores franceses, también trabajó un poco con los indo-americanos. Se reporta que el Rvdo. P d'Alvas (Surinam: 1683-1684) y el Rvdo. J. Fauvarque (Surinam: 1708-1710) trabajaron con los indo-americanos. El Rvdo. Pierre Terson (Surinam: 1693-1697) fue enviado desde Holanda para ser un misionero a los indios de Arawak. Sin embargo, no se fundó ninguna iglesia indígena.³²

La iglesia francesa reformada no tenía relaciones amigables con la administración colonial holandesa ni con la iglesia reformada de los países bajos. El edificio de la iglesia reformada de los países bajos era usado también por los franceses para los servicios de su iglesia.³³

Con la disminución de la influencia francesa en Surinam, los colonizadores franceses dejaron de inmigrar. La iglesia fue oficialmente cerrada en 1783 y el edificio regresó a manos de los holandeses. Los moravos continuaron el trabajo misionero en conjunto con los esclavos y marrones.

³⁰ Barrett, *op. cit.*, pp. 336-337; Gerard LaFleur, "The Methodist Church in the Frenchpart of St. Martin," ((1987), p. 6.

³¹ *Ibíd.*, pp. 23-24; Van der Linde, *Suikerheren...*, pp. 47-48.

³² *Ibíd.*, p. 24.

³³ *Ibíd.*, p. 24.

2.3.2.8. Anguilla, St. Eustatius y St. Martin (1762-1916)

El historiador, Gérard LaFluer, menciona la presencia de familias hugonotas francesas viviendo en Anquilla, St. Eustatius y St. Martin durante el siglo XVII.

En 1789, varios hugonotes franceses fueron casados en Anquilla por el Rvdo. anglicano Jonathan Fleming. Se mencionan nombres tales como Derrick, Hassel, Gumbs, Richardson, Howell, y Lack. Fue en 1762 que se comenzaron a registrar bautizos de niños hugonotes franceses.

Hugonotes franceses de Inglaterra fueron unidos en matrimonio en St. Eustatius en 1778.

Las influencias protestantes predominantes en St. Martin fueron de los Países Bajos reformados, de los anglicanos ingleses y posteriormente de los metodistas.

Los registros históricos examinados no mencionan ninguna actividad misionera por parte de los hugonotes franceses en las islas ya mencionadas.³⁴

2.3.2.9. Conclusión

El origen y desarrollo de la presencia de los hugonotes franceses en ALC está directamente relacionado con la inestabilidad sociopolítica de los hugonotes franceses en Europa. Ellos eran una iglesia dispersada. Sólo bajo la protección de la amistosa Compañía de las Indias Occidental (CIO por sus siglas en inglés, West Indies Companies) les fue posible desarrollarse en Surinam durante los siglos XVII y XVIII. No fue sino hasta el siglo XX que se llegó a acuerdos formales con el gobierno francés permitiendo iglesias protestantes y capellanes en el caribe francés.

³⁴ Lafleur, *op. cit.*, pp. 1-9.

Hubo obras misioneros muy fuertes de parte de la iglesia católica romana en las colonias francesas del Caribe de 1700 a 1815. Mientras que las islas españolas tenían el sistema de patrocinio, en cual ellos tenían una relación indirecta con la Congregación Sagrada para la Propagación de la Fe en Roma, los franceses estaban relacionados directamente con la ICR. Después de 1700, los Jesuitas, Dominicanos, Capuchinos, Carmelitas, y los Hermanos de San José vinieron a las islas francesas. La revolución francesa casi paraliza la obra misionera de la ICR en las islas.

Los franceses reformados establecieron relaciones no solo con los reformados de los países bajos en Surinam, pero además con los ingleses anglicanos en St. Kitts, los luteranos daneses en las Islas Vírgenes, y los metodistas en St. Martin. Los miembros de la iglesia hugonota ocasionalmente se unían a las iglesias previamente mencionadas. Era un hecho que se establecería una. iglesia francesa reformada donde pudiera ser establecida.

El principal método misionero de los primeros hugonotes fue la espontánea dispersión de emigrantes a lo largo del Caribe, Surinam, y las Guayanas. La lucha por su supervivencia y la incapacidad de establecerse limitó su capacidad de organizar actividades misioneras.

Los motivadores principios de las actividades misioneras de los hugonotes franceses pueden ser observados en el caso de la expedición de Coligny, donde los diarios de los viajeros y colonizadores fueron preservados. Debido a la corta existencia de la presencia hugonota francesa en Brasil, Florida y otras islas del Caribe, no hubo suficiente tiempo para llevar a cabo acciones y organizaciones concretas, excepto en Surinam (1686-1783), y en el caribe francés después de 1916.

Para finales del siglo XVII el Rvdo. Pierre Terzon trabajó con los indios de Arawak en Surinam. Ninguna iglesia indígena fue fundada por los protestantes franceses antes de 1916.

2.3.3. Iglesias reformadas y misiones de los Países Bajos (1616-1916)

2.3.3.1. Introducción

La IRPB (la Iglesia Reformada holandesa, por sus siglas en holandés,; NHK: *Nederlandse Hervormde Kerk*) en ALC estaba fuertemente relacionada con la formación de actividades de la CIO (1621). La decisión de CIO de involucrarse en el comercio de esclavos dejó una marca definida en las actividades misioneras de la IRPB. Los hugonotes franceses y la IRPB primitiva en Brasil coexistieron pacífica y amigablemente con los indios y los africanos. Sin embargo, el comercio y el adueñamiento de esclavos pronto crearon una barrera social y racial entre los colonizadores de los Países Bajos y la población indo-africana. Estas barreras serán descritas en el transcurso de este estudio.

Las iglesias y misiones reformadas de los Países Bajos se esparcieron por Guayana, Brasil, Curazao, Surinam, y las Antillas debido a la colonización. Inmigración, desasociada de las colonias francesas, inició en Argentina y Brasil a la vuelta del siglo XX.

La participación de las iglesias reformadas fue realizada con una variedad de motivos. En el siglo XVI, Gisbertus Voetius, habló del papel del estado en el progreso y protección del evangelio. Al comienzo del siglo XVII, el papel de las compañías mercantiles, tales como la Compañía de las Indias Orientales y la CIO, fue escudriñado por los teólogos holandeses Jean Taffin Jr. Y Johannes Polyander. A pesar de que los classis y los sínodos holandeses mostraron resistencia a la fuerte influencia del liderazgo de la CIO sobre las misiones de las iglesias, la historia misionera muestra claramente que las intenciones y los planes a

ejecutar de la CIO tuvieron el papel primordial y la misión de la iglesia tomaron un papel secundario.

2.3.3.2. Guayana (1616-1860)

La presencia de la IRPB fue traída por los primeros inmigrantes holandeses, los cuales llegaron en 1616. La primera iglesia fue construida en 1720 a la boca del río Wieronie.

La iglesia reformada se convirtió en la iglesia del estado, la cual fue apoyada económicamente con los impuestos coloniales. Así que para 1736, el primer ministro, Johannes Fronderdorff (Guayana: 1736-¿?), fue designado para servir en Berbice. Otras iglesias fueron construidas en Fort Island en el río Essequibo y Demerara. La presencia de la IRPB disminuyó rápidamente cuando los ingleses tomaron el poder. Cuando el gobierno de la Guayana Británica retiró el apoyo de los impuestos para la IRPB en 1860, la iglesia dejó de existir.

Un historiador de la iglesia presbiteriana de Guayana, Rvdo. D. A. Bisnauth, indicó que aunque se tomaron algunas medidas legales en contra del consumo de bebidas y apuestas, los miembros de la comunidad de la IRPB no mostraron tener altos estándares morales.

La resistencia a la integración racial de parte de la iglesia holandesa reformada estaba relacionada al gobierno colonial. En 1794, la petición de la sociedad metodista de Londres de trabajar con los africanos en Demerara fue negado por los estados generales en Holanda “debido a las fuertes objeciones expresadas por el gobierno colonial.”³⁵

³⁵ D. A. Bisnauth, *A Short History of the Guyana Presbyterian Church* (1970), pp. 10-11; Winston Mc Gowan, "Christianity and Slavery: Reactions to the work of the London Missionary Society in Demerara, 1808-1813," *A Selection of Papers* presented at the Twelfth Conference of the Association of Caribbean Historians (1980). En la página 23 el cita al *National*

La membresía de la iglesia fue constantemente absorbida por las iglesias presbiterianas y anglicanas, de tal forma que para 1860 ya no quedaban iglesias reformadas en Guayana.

Mientras que la IRPB en Guayana no les permitió a los africanos ser miembros en plena comunión de la iglesia, la iglesia presbiteriana tomó un enfoque diferente y les dio la bienvenida a los negros y a los indios orientales. El ambiente de segregación creado por parte de la IRPB no permitió la creación de iglesias indígenas africanas o iglesias indias del este en Guayana.

2.3.3.3. Brasil (1630-1654)

William Usselinx (1567-1647) fue uno de los fundadores de la CIO, la flota mercantil holandesa. Él expresó su inquietud por la necesidad de la conversión de los paganos. Usselinx era un reformista leal. Él trabajó en Brasil y el Caribe. Las regiones de las Guayanas y las costas de la zona norte de Brasil eran atractivas para las compañías holandesas, porque eran áreas desoladas las cuales no tenían población española o portuguesa. Usselinx tenía intenciones de usar a los africanos como trabajadores que recibirían sueldo en lugar de esclavos. Él consideraba que la esclavitud era inmoral y perjudicial para la economía. Él expresó la esperanza de utilizar la colonización como un medio para la evangelización. Sin embargo los ideales filantrópicos y cristianos de Usselinx fueron ignorados en las prácticas de la CIO.³⁶

Archives of Guyana and the Minutes of the Court of Policy of the Colonies of Essequibo and Demerary and their independent districts, April 27, 1808.

³⁶ Catherine Ligtenburg, *Willem Usselinx* (1913), p. 62. El recurso principal usado en este estudio sobre los holandeses en Brasil viene de la tesis de F. L. Schalkwijk, "Geschiedenis van de Classis Pernambuco der Gereformeerde Christelijke Kerk in Hollands Brasilië," tal como la versión inglesa, "Colonial Reformed Brasil," (1977). En 1986,

La relación entre el consistorio, el classis, el sínodo, y miembros del gobierno de la iglesia reformada con los líderes de la CIO, como es descrito por Leendert Jan Joosse, revela un interés por parte de la CIO de emplear a predicadores y a consoladores de los enfermos. Parte de las iglesias holandesas, en cambio, buscaban traer el evangelio los brasileños. A pesar de que la iglesia reformada envió predicadores y misioneros, la CIO tenía la última palabra en las actividades misioneras.³⁷

La CIO se formó en 1621 con el propósito de representar a los intereses políticos, económicos, militares, y religiosos de los Países Bajos en el Atlántico. La CIO escogió la parte norte de Brasil como su punto de entrada en el país. La primera invasión fue en Bahía, la ciudad capital de la colonia. Fue tomada en 1624, pero fue perdida en 1625 cuando la flota partió. Durante esos dos años, 7 predicadores sirvieron al ejército y a los mercaderes siendo el Rvdo. Enoch Sterthemius (1624-1625) el primero de ellos. Recife fue capturado en 1630 y se convirtió en una colonia holandés permanente hasta 1654.³⁸

Schalkwijk completa, *Igreja e Estado no Brasil Holandes, 1630-1654* (1986). En 1992, el '*Scoone dingen zijn swaere dingen*' (1992), una tesis doctoral. José realiza un estudio magistral y documenta a las motivaciones y las actividades de la IRPB durante la primera parte del siglo 17. La contribución principal es el repaso de las actas de los consistorios, classis, sinodos y administradores de CIO: los que enviaron a los misioneros. Joosse nota la importancia de Usselinx (pps. 216-223). La CIO rechazó las ideas religiosas y humanitarias (anti-esclavitud) de Usselinx.

³⁷ L.J. Joosse, '*Scoone Dingen zijn Swaere Dingen*' (1992), pp. 213-223.

³⁸ Schalkwijk, *Igreja...*, pp. 59-61; Schalkwijk, "Geschiedenis...", pp. 9 - 10. William Muller, "Brazil," *Lengthened Cords* (1975), pp. 103s.

La respuesta positiva de la gente de los alrededores sería de gran importancia para los intereses de los colonizadores holandeses y para la continuación de su colonia. Los judíos, quienes vinieron con los portugueses y holandeses, junto con los judíos cristianos, se sumaron de manera parcial a la causa holandesa. La población judía tenía lazos más fuertes que los indios y africanos con los holandeses. Los indios estaban divididos en cuanto a la lealtad.³⁹

Las conquistas subsiguientes de la CIO agregaron Pernambuco, Tamarica, Paraíba, y Río Grande. Así que para 1637, la compañía pudo mandar al gobernador Johan Maurits van Nassau.⁴⁰ Él permaneció hasta 1644. Durante su gobierno él logró el fortalecimiento del ejército de los Países Bajos y la cohesión entre los colonizadores. La cultura holandesa comenzó a florecer en Mauricia. Artesanos, líderes eclesiásticos y políticos, crearon escuelas, hospitales, canales, puentes, casa y protección militar superior. Los ciudadanos fueron animados a casarse legalmente. Se otorgó libertad de religión, primeramente a la iglesia reformada pero también a los católicos romanos y a los judíos. Era la primera sociedad pluralista en Sud América. Sin embargo, cuando Maurits partió en 1644, la colonia y la ciudad vinieron rápidamente en decadencia y eventualmente los portugueses se posesionaron de ellas en 1654. La CIO se retiró a confines más seguros de las islas del Caribe y las colonias en Guayana y Surinam.⁴¹

La CIO pagó y mando a las colonias a predicadores y a trabajadores religiosos de la IRPB. Por lo tanto, predicadores, candidatos al ministerio, maestros de escuela, consoladores de enfermos, y otros estuvieron presentes aunque no en grandes cantidades. Los trabajadores religiosos

³⁹ Schalkwijk, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁰ Parte de la promesa de Maurits era “promover la religión reformada y propagarla lo más posible entre los paganos (heathens) ciegos.” P.J. Bouman, *Johan Maurits de Brasiliaan* (1949), p.80.

⁴¹ Schalkwijk, "Geschiedenis...", p. 19. C.R. Boxer, *The Dutch in Brazil* (1957), pp. 242 - 243.

atendieron a las necesidades de los colonizadores. Sin embargo, algunas de las iglesias que se formaron, incluyendo su liderazgo, tenían la visión de hacer trabajo misionero con los europeos no holandeses, los indios y los africanos.⁴²

Se organizaron iglesias locales entre los colonizadores. Se mantuvieron lazos cercanos con las iglesias reformadas en los Países Bajos. Los colonizadores formaron los classis regionales Paraíba en 1636 y Pernambuco en 1642. Eventualmente el sínodo brasileño se formó en 1643. La mayor fuerza de alcance misionero vino de los localidades en Brasil.⁴³

Los trabajos misioneros más extensos los hicieron los classis brasileños con los indios. Se hicieron contactos con los indios que tenían alianza con la CIO y con los que estaban relacionados por matrimonio.⁴⁴ De los siete predicadores que trabajaron en el classis Pernambuco de 1630 a 1654, seis eran misioneros y el otro trabajó como administrador de la misión.⁴⁵

El Rvdo. Vincentius Joachimus Soler (Brasil: 1636-1644) fue el primer pastor misionero de tiempo completo de la IRPB para Brasil. El comenzó a trabajar de medio tiempo dividiendo su atención entre los colonizadores franceses y los indios de Recife. El primer misionero de tiempo completo fue Rvdo. David Dooreslaer (Brasil: 1638-1643) quien fue al área Paraina-Goiania. El fue seguido por el Rvdo. Johannes Eduardus (Brasil: 1639-1643). El Rvdo.

⁴² Schalkwijk, "Colonial...", pp. 238 - 240. Los primeros ministros llegaron como capellanes. Más tarde fueron llamados y contratados por la iglesia local. Schalkwijk nota que de los 30-40 pastor trabajaron por un tiempo con los indios. La mayoría de su tiempo era con los colonos. González, *La Historia...*, p. 190.

⁴³ Schalkwijk, "Colonial...", pp. 240 - 242; Joosse, *Ibíd.*, p. 457.

⁴⁴ Schalkwijk, "Geschiedenis...", pp. 64 - 65.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 66.

Tomás Kempius (Brasil: 1638-1636; 1641-1654) y el Rvdo. Dionísio Biscareto (Brasil: 1640-1648) vinieron como maestros a la región de Parabia, donde también comenzaron a predicar en las iglesias. El Rvdo. Gilbertus Vau (Brasil 1640-1648) ministró a los colonizadores franceses en Recife y a los indios en Goiania. Estos misioneros poseían tres nacionalidades: holandesa, francesa y española. El trabajo general de la misión era conducido en holandés, inglés, francés, portugués, así también como en idiomas indios y africanos.⁴⁶

F. Schalkwijk, un historiador holandés en Brasil quien escribió acerca de esta época, dividió el trabajo misionero y la metodología de la Iglesia Reformada de los Países Bajos en cinco periodos distintos. 1) probando el terreno (1636 - 1638); 2) del suelo para arriba (1638 - 1640); 3) la expansión (1640 - 1642); 4) marchitando (1642 - 1644); y 5) la paciencia (1644 - 1654). Él explicó que durante estos años hubo una evolución en la congregación local de una iglesia militar a una iglesia civil. Posteriormente la iglesia comenzó a convertirse a una iglesia misional.⁴⁷

Los indios vivían en las *aldeias* (aldeas) y eran nómadas. Por lo tanto era muy difícil mantener la continuidad. Los indios habían tenido contacto con los jesuitas previamente y muchos vivían en comunidades formadas por estos. No era fácil mantener relaciones pacíficas con ellos en una situación tan explosiva como esta. Los misioneros tuvieron que experimentar muchas cosas antes de poder establecer una estrategia de trabajo.

Durante el periodo inicial (1636-1638), los misioneros usaron la famosa estrategia de “invernadero”. Niños indígenas y más adelante adultos, eran dejados al cuidado de cristianos quienes les enseñaban acerca de la cristiandad mientras hacían trabajos manuales y domésticos. Hubo un éxito moderado ya que ciertos indios fueron enseñados y otros fueron llevados a Holanda por la CIO. Entre ellos se

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Schalkwijk, "Geschiedenis...", p. 69.

encontraba Pieter Poty, quien demostró tener cualidades de liderazgo con un compromiso cristiano y quien fue luego entrenado para ser anciano de la iglesia. Sin embargo, la estrategia de “invernadero” fue abandonada con el interés de trabajar directamente con la gente de las comunidades indígenas.⁴⁸

El classis Pernambuco empezó a reconocer la necesidad de enseñar y predicar en medio de los indios. La naturaleza nómada de las tribus lo hizo más complicado y a muy pocos misioneros les fue posible llevar esto a cabo.⁴⁹ La mayor cantidad de contacto era a través de colonizadores casados con indígenas o que habían establecido buenas amistades.

La petición de bautismo por parte de los indígenas era mínima. Muchos habían sido previamente bautizados por la ICR. Así que la cuestión era si los católicos bautizados podrían tomar parte de la Santa Cena. No fue requerido un rebautizo pero sí una profesión de fe. La Santa Cena fue celebrada por primera vez en Paraíba en 1640 y esto incluía a los indígenas.⁵⁰

El segundo periodo misionero, según Schalkwijk fue de 1638 a 1640. El classis Pernambuco tomó un rol agresivo en el trabajo misionero entre los indios. El classis recomendó que la predicación de la Palabra de Dios, la administración de los sacramentos, y la disciplina de la iglesia fueran también hechos disponibles para los indios. Los maestros y predicadores que hablaban español y portugués fueron

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 69 - 70.

⁴⁹ Actas III.1.14. (1637) como en F. Schalkwijk, "Geschiedenis...", p. 69.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 70 - 71; Actas VII, 3.2. (1640); In 1635, Jodocus a Stetten, un predicador IRPB escribió a los oficiales de la compañía en Zeeland que él había bautizado al primer “pagano” en Brasil y que otros estaban recibiendo al conocimiento verdadero de Dios. El también mostró interés en trabajar con los portugueses y pidió por biblias portuguesas. Joosse, *Ibid.*, p. 545.

enviados a enseñarle a aquellos que leían, escribían y entendían las Escrituras.⁵¹ El Rvdo. Van Dooreslaer fue enviado, con la aprobación del gobierno, a trabajar en Paraiba.⁵² El Rvdo. Van Dooreslaer y el Rvdo. Soler trabajó en la preparación de un catecismo de tupí para la enseñanza doctrinal.

El classis Pernambuco tuvo que lidiar con la materia del divorcio y segundo casamiento. Trabajando en cercana cooperación con el gobierno, el classis decidió que el gobierno colonial debía publicar un edicto requiriendo el regreso de del esposo o esposa que partió. El otro esposo o esposa tenía la liberta de divorciarse en caso de que el edicto no fuera obedecido.⁵³

El tercer periodo misionero fue de expansión (1640-1642). El Rvdo. T. Kempius fue a Paraiba. El Rvdo. J. Eduardus fue enviado a Tamarica. En el oeste, Biscarreto, un maestro de descendencia española fue designado para enseñar. Congregaciones de distintas ciudades estaban conectadas con el trabajo misionero de la región. La expansión se detuvo después de dos años, debido a la guerra, la continua migración de los indios, y las luchas progresivas del gobierno colonial.⁵⁴

El cuarto periodo misionero, fue un tiempo de retiro, de acuerdo al análisis de Schalkwijk. En 1643 Van Dooreslaer fue a Holanda y en 1644, Eduardus y Soler hicieron lo mismo. En 1642, sin embargo, dos maestros de descendencia brasileña fueron colocados en las escuelas. Ellos eran Belchior Francisco y Joao Goncalves.⁵⁵

Durante el quinto y ultimo periodo misionero (1644-1654), el trabajo misionero llego a su fin. Los portugueses se rebelaron y en 1654, tomaron la colonia. Este proceso fue

⁵¹ *Ibíd.*, p. 71; Actas III. 1.15 (1638).

⁵² *Ibíd.*, pp. 71 - 72; Actas III. 5. 10. (1638).

⁵³ *Ibíd.*, p. 72; Actas IV. 5.1.3. (1638).

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 73.

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 77 - 79.

acelerado cuando el gobierno de los Países Bajos decidió no defender la colonia y la cedió a Portugal.

Los convertidos reformados y los simpatizantes, fueron dejados a la merced de los anti-protestantes portugueses. A diferencia de la condición de pluralismo religioso ofrecida por el gobierno de Maurits, los portugueses buscaron la uniformidad religiosa, esto es, catolicismo. Ellos persiguieron, forzaron a retractarse, y mataron a los creyentes protestantes. Pieter Poty fue capturado, el probablemente murió en una embarcación portuguesa mientras era llevado a Portugal.⁵⁶

La decisión de los Países Bajos de salir de Brasil no era un asunto de perder la guerra. Para 1640, las relaciones políticas entre los Países Bajos y Portugal estaba cambiando. Portugal se estaba alejando de la hegemonía española. Un acuerdo favorable con las poderosas flotas de los Países Bajos fue benéfico para Portugal. Sin embargo, el espíritu del acuerdo diplomático entre Portugal y los Países Bajos no fue extendido hacia los brasileños reformados que se habían convertido y quedado atrás.

Las actas del *classis* Pernambuco muestran una estrategia y motivación trans-cultural distinta. El trabajo misionero entre los indígenas se llevo a cabo en conjunción con el gobierno. Esta directamente relacionado a las locales regionales y a las iglesias locales. Una variedad de ministros y trabajadores religiosos fueron enviados. Se aprendieron y utilizaron los idiomas apropiados, se trataron las diferencias culturales. Cerca del final de los esfuerzos misioneros, el liderazgo brasileño era usado en algunas iglesias y escuelas. Las

⁵⁶ La conquista de Pernambuco, Olinda y más tarde Paraíba era parte de la conquista total de los portugueses. La mapa del historiador Enrique Dussel's mostrando los datos de la conquista indica como las costas fueron conquistadas comenzando en 1549. *A History of the Church in Latin America* (1981), p. 348.

iglesias influenciaron al gobierno cuando se trataron asuntos legales como leyes de casamiento y mejoras sociales.

Pero aún había un revés mayor para la continuación de la iglesia. Cuando los Países Bajos se fueron, el futuro del bienestar de los convertidos no estaba asegurado apropiadamente. Los cristianos holandeses dejaron a los brasileños convertidos a la merced de la espada portuguesa y de la inquisición católica romana. Las misiones transculturales se habían llevado a cabo de maneras loables, pero su continuación no se valoró.

Aunque William Usselinx había estado expuesto al uso de trabajos forzados, no pudo detener el comercio de esclavos. La CIO, la cual trabajaba en Brasil, no solo había traído de los Países Bajos a los colonizadores, el clero, los maestros y los consoladores de los enfermos sino también a los esclavos africanos. De los 600,000 africanos que se estiman fueron traídos a Brasil en el siglo XVII, cerca de 23,000 vinieron durante el colonialismo holandés en los años 1630 a 1654.⁵⁷

El classis Pernambuco deliberó en materias relacionadas a la presencia de esclavos africanos y a la conducta de los colonizadores en relación a la esclavitud.⁵⁸

La liberación de esclavos dependía de la voluntad de su dueño. Algunos esclavos fueron liberados después de años de servicio fiel. También se hace mención de esclavos que se convirtieron al cristianismo y por esa razón fueron librados. Esto, sin embargo era la excepción antes que una regla.⁵⁹

En 1638 el classis Pernambuco lidió con el problema del matrimonio y ruptura familiar entre los esclavos. Este prescribía: “que en la compra y en la venta hay que tener

⁵⁷ Watjen, Hermann Julius Eduard, *Das Hollandische Kolonial Reich in Brasilien* (1921), p. 311 como citado en Van der Linden, *Suikerheeren...*, pp. 83 – 86.

⁵⁸ Schalkwijk, "Colonial...", p. 156.

⁵⁹ *Ibíd.*

cuidado que en personas casadas legalmente no sean separadas.”⁶⁰ El classis de Pernambuco buscó oponerse a las uniones maritales interraciales, pero no era un caso de disciplina de la iglesia. Si uniones maritales interraciales eran llevadas a cabo, estas tenían que ser sancionadas legalmente.⁶¹

Los esclavos eran instados a observar el domingo cristiano. Sin embargo, la asistencia de la iglesia era esporádica. Los dueños y los esclavos violaban las restricciones con respecto al domingo por igual.⁶²

La religión Yoruba-Xangó, traída del oeste de África, fue muy practicada por los esclavos. Aunque esta práctica religiosa no fue alentado por el gobierno colonial holandés, continuó existiendo en secreto.

Los dueños de esclavos eran exhortados a animar a sus esclavos a asistir a las clases de catecismo. Eran también instados a tratar a los esclavos bautizados como hermanos en el Señor. Las Actas del classis Pernanbuco muestran que no muchos esclavos fueron bautizados.⁶³

La educación formal de los esclavos comenzó en 1645. La primera escuela para africanos en ALC fue iniciada por los holandeses en Recife. Esta fue conducida en un idioma africano. La CIO proveyó a los maestros.

Ministros y sus asistentes fueron mandados por el classis Pernambuco a trabajar con la población angolina. El Rvdo. Nicolás Ketel fue enviado durante un año (1642-1643) a trabajar en la región de Luanda con los negros angolinos.

En comparación con los portugueses, los holandeses mostraron tener más consideración hacia los esclavos mientras fueron sus dueños. Es difícil confirmar la exactitud

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 160.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 158.

⁶² *Ibíd.*, p. 160; Actas III. 4.5.; XI.18. (1638).

⁶³ *Ibíd.*, p. 163.

de tal declaración. Cuando los portugueses atacaron a los holandeses, una gran porción de los africanos estaban del lado de los holandeses. Mas los esclavos también se pusieron del lado de los portugueses cuando estos les prometieron darles libertad.⁶⁴

Los intentos del classis Pernambuco en continuar con los trabajos misioneros entre los esclavos africanos muestran la tensión que implica el estar atrapado entre los ideales del mensaje cristiano y los intereses de instituciones socioeconómicas políticas. A pesar de que el medio, el método, y la motivación de las misiones eran nobles y efectivos, estos no tuvieron resultados a largo plazo. El desarrollo de misiones fue socavado por las decisiones y acciones sociopolíticas. Es una materia de especulación el preguntarse que hubiera pasado si la iglesia hubiera estado en contra de la esclavitud y si una iglesia indígena se hubiera plantado.

Cuando los colonizadores holandeses tuvieron el control de la colonia Recife, se otorgo pluralismo religioso. Algunas veces se expresaban miedos por lo que representaba el otorgar muchas libertades a los católicos romanos. El Rvdo. Soler y otros predicaban en portugués.

Las misiones entre los judíos no comenzaron. Los judíos vivían en la colonia y mantenían relaciones amistosas con la administración. Sin embargo, había muchos judíos cristianos que adoraban en la iglesia reformada.⁶⁵

Cuando los holandeses partieron de Brasil en 1654, los trabajos misioneros que existían entre la población no holandesa llegaron a su final.

En conclusión se puede decir que el classis Pernambuco, estuvo involucrado en actividades misionera efectivas con los indígenas y los africanos en Brasil. Se usaron una gran cantidad de medios para llevar a cabo los trabajos misioneros

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 242, 167; Boxer, *Brazill...*, pp. 168s.

⁶⁵ Schalkwijk, "Geschiedenis...", pp. 64 - 65.

y de evangelismo. Un puñado de iglesias comenzaron a crecer y el liderazgo indígena en iglesias y escuelas estaba en desarrollo. Siete misioneros fueron ordenados a laborar diligentemente en seis idiomas distintos. Sin embargo, la abrupta partida de las autoridades holandesas y la falta de protección militar en las iglesias y escuelas ocasionaron su final. La asociación cercana de la iglesia y la CIO, su comercialización de esclavos y el gobierno holandés estorbaron la continuación de misiones trans-culturales en el siglo XVII.

¿Fue el rol de la CIO determinante en la continuación de las misiones trans-culturales reformadas? Si este es el caso, ¿de que manera?

El trato cauteloso, pero positivo, de Joosse hacia el rol de la CIO hace énfasis en el hecho de que 55 predicadores fueron enviados por las iglesias holandesas, se establecieron iglesias, y hubo trabajo misionero. Cuando uno se fija únicamente en el Brasil reformado de 1630 a 1654, uno se puede dar cuenta de varios signos positivos de las misiones. Cuando uno mira el año 1645 y las cuestiones éticas del abandono forzado del trabajo misionero, entonces serias preguntas deben hacerse con respecto al valor del auto propagación, auto gobierno y auto apoyo en las misiones. El Brasil reformado del siglo XVII no cumplió con los estándares básicos de las misiones por su relación de vida o muerte con el colonialismo mercantil.

Con Schalkwijk se debe preguntar ¿porqué la CIO y los holandeses buscaron establecer su colonia en la parte noroeste de Brasil en lugar de fortalecer la colonia en Guayana? ¿Hubieran podido mantener la continuidad las actividades y motivaciones de las colonias si hubieran estado fuera del alcance de España y Portugal?

El motivo del imperialismo holandés, tal como el motivo de la CIO, permitió que IRPB realizara algunas obras misioneras. Pero el contexto misionero estaba determinado por intereses políticos, económicos y militares y no por intereses religiosos. Esto es evidente, no solo en la

constitución de la CIO sino también en la luz de la rápida retirada de la CIO al Caribe. Los intereses filantrópicos de Usselinx no cupieron dentro de la cosmovisión de CIO.⁶⁶

2.3.3.4. Curazao (1635-1916)

Luego de que los Países Bajos tomaran Curazao de los españoles en 1643, la IRPB fue traída a Curazao por iniciativa de la CIO. La IRPB comenzó en 1635 y continuó hasta 1825, cuando el rey William I ordenó la unión con la iglesia luterana creando así a la Iglesia Protestante Unido (VPGC por sus siglas en holandés) la cual continúa hasta el día de hoy.⁶⁷

El Rvdo. Fredericus Vitteus (Cur:1635-1639) fue traído a Curazao por la CIO como el primer predicador para los colonizadores en 1635. El dio sus servicios de 1635 a 1639. Una gran lista de predicadores fueron enviados después de el.

Así como con Brasil, esta sección va a tratar el tema de los esfuerzos misioneros de la IRPB entre los indígenas, los africanos, y otras poblaciones no holandesas las cuales cohabitaron con los holandeses en estas islas.

Era la misión de CIO el cristianizar a los muchos cientos de indígenas en las islas. Los administradores de la compañía de los Países Bajos le escribieron al director de la compañía en Curazao que el debía hacer todo lo posible para liberar a los “indígenas segados” de sus “costumbres barbaries” y convertirlos en “sujetos civilizados”. Esto debía llevarse a cabo a través de la conversión de los indios a la fe reformada, es decir, al conocimiento del Dios trino y verdadero.⁶⁸

⁶⁶ Joosse, *Ibíd.*, pp. 450s; Schalkwijk, *Igreja...*, pp. 459s.

⁶⁷ Jan Hartog, *Mogen de eilanden zich verhuegen. Geschiedenis van het Protestantisme op de Nederlandse Antillen* (1969), p. 1-2.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 51 - 52.

El deseo expresado por los administradores de convertir a los indígenas no se hizo realidad. La población indígena había estado bajo la influencia católica romana desde 1526. Aún antes de ese tiempo, los indígenas habían sido transportados a otras islas donde habían tenido contacto con el catolicismo romano.⁶⁹ Los sacerdotes católicos trabajaron con facilidad con los indígenas en el área de idiomas y en el contexto de la cultura indígena. Cuando los Países Bajos asumieron el control, los indios no renunciaron al catolicismo, el cual se había convertido en parte de su cultura, tampoco pudieron relacionarse a las iglesias protestantes de los colonizadores. Eventualmente, los holandeses transportaron a los indios a América del Sur no por razones religiosas sino por razones económicas.

El historiador Jan Hartog registró varios intentos de evangelizar a los indígenas. Rvdo. Johannes C. Backer (Cur:1642-1649) trajo a dos niños indígenas a su hogar para enseñarles acerca de la cultura holandesa y las doctrinas reformadas. Su partida en 1649 trajo el proyecto a su final.⁷⁰

En 1649 el Rvdo. Charles Rochefort, un ministro que estaba de visita en Tortuga, bautizó a varios blancos, a quince indígenas y a varios africanos adultos.⁷¹ Sin embargo, no hay registros de ninguna membresía de individuos no europeos en la iglesia reformada ya que no se hicieron registros antes de 1659.⁷² Hartog también menciona que el Rvdo. Wilhelmus Volckringth (Cur:1664-1668) quien llegó en 1664, trabajó con los indígenas en el idioma español.⁷³ Al comienzo de 1649, se hicieron esfuerzos por legalizar las uniones maritales de los indígenas. Esto estaba relacionado con el bautizo de niños. Sin embargo, no existen registros de membresías de indígenas adultos en la iglesia reformada.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 51.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 52.

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 10, 53.

⁷² *Ibíd.*, p. 251.

⁷³ *Ibíd.*, pp. 11.

El bautismo de hijos de quienes no eran miembros de la iglesia, de los “paganos” para ser más específicos, era un asunto delicado. Este asunto se había tratado en el sínodo de Dordrecht (1618 -1619). El sínodo llegó a la conclusión de que los hijos de los paganos no podían ser bautizados hasta que no recibieran instrucciones religiosas y tuvieran la edad para discernir. Esto desalentaría la práctica del bautismo solo por sí. Se requirió un compromiso adulto de los “paganos”. Aparentemente, por la falta de evidencia por parte de los registros de la iglesia, muy pocos niños indígenas en Curazao llegaron a esta etapa de desarrollo religioso en el contexto de la iglesia reformada.⁷⁴

De acuerdo al análisis de Hartog sobre las primeras iglesias reformadas, no hay registro de evangelismo africano. Hartog explicó que la iglesia reformada se asoció con una pequeña clase gobernante blanco que no incluyó a los indios y africanos en la confraternidad de la iglesia.⁷⁵ Los primeros africanos llegaron a Curazao en 1638. Eran muy pocos. Para 1641, el comercio de esclavos había comenzado a crecer. Muchos vinieron a Curazao, no tan solo para quedarse sino también para ser vendidos a otras islas.

Como mencionado anteriormente, el Rvdo. Rochefort vino a bautizar a varios africanos adultos en su visita a Curazao durante la mitad del siglo XVII. En ese tiempo el Rvdo. Adrianus van Beaumont (Cur:1659-1663), un africano bajo el nombre de Johannes dio clases religiosas a niños indígenas.⁷⁶

El historiador holandés A. H. Algra nota que los esclavos africanos no pudieron pertenecer a la misma iglesia de los colonizadores:

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 53.

⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 53,54

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 53.

“El temor existió que como cristianos, si ellos pertenecieron a la misma iglesia, perderían el respeto...ellos verían a sus maestros como herejes.”⁷⁷

Algra lamenta las condiciones de los esclavos. A menudo los esclavos tenían prohibido casarse y familias eran separadas. Los cuerpos de los esclavos eran objeto de abuso, y su herencia africana y comunidad eran suprimidas. Los holandeses fueron una de los últimos poderes coloniales en el Caribe en emancipar a los esclavos. Esto se llevo a cabo en 1863.

La voz profética en contra de las políticas y las prácticas de los que manejaban a los esclavos era rara vez oída desde los pulpitos coloniales de la IRPB. Desde el inicio de la IRPB en Curazao, los predicadores tenían prohibido hablar mal de la compañía por el contrato con esta. Hasta el final del siglo XVIII, el director de la compañía había sido el presidente del concilio de la iglesia. La iglesia reformada era una iglesia de la compañía; más capellanía de la compañía que una parroquia regular.⁷⁸ La asociación cercana de la iglesia reformada con la CIO cerró virtualmente las puertas de la iglesia a los esclavos africanos y luego a los esclavos liberados. Se puede entender la razón por la que los esclavos estaban más atraídos hacia la ICR.⁷⁹

El interés de integrar a la población indígena dentro de la membresía y liderazgo en la iglesia reformada durante 1825 fue mínimo. Una excepción notable fue el Rvdo. Johannes Ellis (Cur:1751-1758), quien nació en St. Eustatius en 1729.

La familia Ellis estaba bien establecida en St. Eustatius. El padre de Johannes nació en Curazao y trabajo como secretario de compañías en St. Eustatius. Johannes se entrenó en Leiden, los Países Bajos, y llamado a servir en Curazao en 1751, donde él trabajó hasta 1758.⁸⁰

⁷⁷ A.H. Algra, *Dispereert Niet* (vol. 5) (1972), p. 297.

⁷⁸ Hartog, *op.cit.*, pp 13 - 15.

⁷⁹ N. Smith, *Living Stones* (1985), pp. 54.

⁸⁰ Hartog, *op. cit.*, p. 40.

El Rvdo. Ellis se mudó de regreso a St. Eustatius en 1785 y aceptó un segundo llamado en 1769. Después que él fue instalado por la iglesia local, una carta fue enviada por el classis Ámsterdam indicando que ni ellos, ni los directores del CIO, se les pidieron su consentimiento. Esto se enmendó, para que en 1770 el Rvdo. Ellis fuese contratado oficialmente por la compañía y el classis que lo supervisaba. El sirvió en la congregación de la iglesia de Fuerte hasta su muerte en 1784.⁸¹

El nacimiento de *Curacaosche Petroleum Industrie Maatschappij*, después conocida como Shell en 1915, marco una nueva era para Curazao. Esto provocaría un mayor ingreso de inmigrantes. Los antillanos y otros podrían recibir empleo y prestaciones sociales de la gran presencia de Shell.

En conclusión, para el año 1916, los miembros de la Iglesia Reformada formaban parte del VPGC. El Rvdo. Neville Smith ha investigado la historia del protestantismo en Curazao y divide la historia en cuatro diferentes etapas, de las cuales dos perteneces a la era estudiada en esta sección: 1) establecimiento del protestantismo (1635 - 1795); 2) el desarrollo entre la iglesia y el estado (1796 - 1914).⁸²

Sin embargo, la constante inmigración de los holandeses, continuó ocupando el tiempo de los líderes de la iglesia. La membresía de la iglesia reformada fluctuó a 3742 en 1896 y 1409 en 1915. Usualmente había dos predicadores reformados sirviendo a la congregación.⁸³

⁸¹ *Ibíd.*, p. 42.

⁸² Smith, *op. cit.*, p. 3. La Era de la Iglesia Inmigrante (1915-1969) y la Iglesia en la Era del Camino Cruzado (1970-1985) son mencionadas.

⁸³ *Ibíd.*, p. 59; Van Alphens, *Nieuw Kerkelijk Handboek* (1985).

2.3.3.5. Surinam (1668-1916)

Justinianus Weltz (1621-1668) vino en 1666 a Surinam.⁸⁴ El tenía raíces luteranas y trató esforzadamente en despertar a la iglesia luterana en sus responsabilidades de misión. Aunque la gente estaba dispuesta a escucharlo en los Países Bajos, no le fue posible convencer a la iglesia luterana de hacer misiones en Surinam. El fue eventualmente a Surinam y murió en un lapso de dos años.⁸⁵

Los labadistas holandeses y los hugonotes franceses eran contemporáneos de la IRPB en Surinam, la cual fue establecida en 1667. Los labadistas era un grupo pequeño de colonizadores hugonotes holandeses, alemanes, y franceses con lazos reformados. Vinieron a Surinam como granjeros y se establecieron allí a partir de 1668 -1732. J.M. van der Linde observa que muchos de los colonizadores eran religiosos, y que se tomaron en consideración las misiones con los no-cristianos. La misión fallo eventualmente debido a enfermedades, ataques de los marrones y errores humanos. Sin embargo, cuando los labadistas se retiraron, los moravos pudieron tomar el poder.⁸⁶ Ambos grupos eran independientes de la CIO en lo concerniente al control de la iglesia.

Los moravos llegaron a Surinam en 1735. Ellos eran de descendencia checoslovaca, holandesa, suiza y alemana; tenían una visión apostólica para predicar el evangelio alrededor del mundo.⁸⁷

⁸⁴ J. M. van der Linde, *Het Visioen...*, es el recurso principal para este parte del estudio. Van der Linde, *op. cit.*, pp. 14-16; González, *La Historia...*, p. 188.

⁸⁵ Van der Linde. *op.cit.*

⁸⁶ Van der Linde, *Het Visioen...*, pp. 16 - 19. A.W. Marcus, *De Geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Gemeente in Suriname* (1935), p. 17.

⁸⁷ Bastian, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁸ L. Knappert, *Schets van eene Geschiedenis onzer Handelskerk* (1928), p. 128.

Así como los países bajos, Surinam se convirtió en un refugio para grupos religiosos en busca de alivio de la persecución católica romana.

La IRPB que vino a Surinam consideraba la obra misionera como una extensión del mercantilismo tanto para la iglesia. Los oficiales de la iglesia deberían servir a los blancos tal como un grupo pequeño de mulatos. Trabajo entre los africanos no fue considerado parte de su oficio. La iglesia de la compañía no fue establecida como una iglesia misionera.⁸⁸

La CIO y los colonos holandeses justificaron el uso de esclavos en Surinam. Ellos consideraron que:

“...la colonia no puede continuar sin el uso de los esclavos oscuros o negros. Pues solo la Compañía en estos países esta equipado para obtener esclavos desde África....Así la Compañía tiene la obligación a la colonia entregar al número de esclavos que se necesitan.”⁸⁹

La esclavitud fue una devastación para el africano en Surinam tanto como fue en otras colonias. Según el historiador holandés, L. Knappert:

“En Surinam, la mayoría fueron a la finca para trabajar todo el día, sin un día de reposo, sin ningunos derechos, castigados severamente por los crímenes insignificantes, las señoritas no fueron protegidas contra la crueldad de sus amos o la tortura de las celosas damas. Sin matrimonio, sin un hogar familiar, sin educación.”⁹⁰

⁸⁹ J. Wolbers, *Geschiedenis van Suriname* (1861), p. 834. Como mencionado por Van der Linde (p. 30) y traducido por Hegeman.

⁹¹ Van der Linde, *op. cit.*, pp. 23 -24; A. Paasman, *Reinhart: Nederlandse Literatuur en Slaverij ten Tijde van de Verlichting* (1984), pp. 157-158. El autor da un repaso sobre la literatura holandesa sobre la cristianización de los esclavos en Surinam. Otro recurso interesante son los escritos del puritano

La justificación por los líderes del CIO y algunos pastores reformados, tanto de la esclavitud como la evangelización de los esclavos fue contradicho por aprobar al tráfico de esclavos. William Ussenlinx consideraba que físicamente los esclavos no eran libres pero pudieron ser libres espiritualmente. ¿Hasta que punto eran libres? El Rvdo. Udemans (1638) era de la opinión que los esclavos cristianos pudieron estar libres siete años después de su conversión. El Rvdo. De Raad (1665) reconoció que a pesar de las ideales altas de la CIO y los colones hacer cristianos de los esclavos, poco fue hecho para ellos en los barcos y en las haciendas. Recomendaba que los esclavos deban ser enseñados orar, leer la Biblia y aprender el catecismo. El Rvdo. Hondius (1679) lamentaba que el uso del nombre de Cristo por la Compañía era una provocación para los no-cristianos maldecid al nombre de Dios.⁹¹

La iglesia reformada de la compañía presentó una visión misionera contradictoria para la gente no-holandesa en la colonia. Por un lado pretendían de traer la salvación cristiana a los no-creyentes y sacar a los paganos de su oscuridad y por otro lado les esclavizaban. Estas motivaciones necesitaban una justificación antropológica y sociológica. Algunos preguntaban si de verdad los africanos y los indios eran plenamente humanos que necesitaba y debía ser salvo. Otros preguntaron se preocupaban sobre los resultados socio-económicos: ¿si los esclavos fuesen librados, quedarían en las haciendas? Había algunas consideraciones hermenéuticas. Según la “teología de Cam” fue pensado que Cam era negro y que fue maldecido. En base de la maldición de Dios de Cam, los descendientes de Cam deberían servir a los descendientes de Jafet, que supuestamente eran blancos. Esta teología, sin embargo, no enfoque en la maldición de Dios sobre Adán que afectó a toda la humanidad por causa

inglesa, John Oxenbridge (1666), quien escribió "A Seasonable Proposition of Propagating the Gospel by Christian Colonies in the Continent of Guaiia," (London: British Museum).

del pecado sino presta atención a la raza de una persona. La teología de Cam tampoco explique como un hijo de Noe puede ser negro y el otro blanco siendo que tiene la misma madre y el mismo padre.⁹²

Los historiadores, en general, están de acuerdo que aunque la Compañía hablo de misiones, no actuaba a favor de las misiones. La iglesia era para los colonos. El compromiso de la iglesia con la economía de la colonia, la falta de predicadores, y la degeneración de la espiritualidad de los colonos eran factores para la ausencia de misiones.⁹³ La iglesia estaba cautivada a las estructuras oprimidas de la clase dominante de la colonia. Eso es visible en el ministerio del primero pastor reformado, el Rvdo. Johannes Basseliers (Sur: 1667-1673). El historiador, Van der Linde, da una descripción profunda y pensador de la vida y el ministerio de Basseliers. Las cartas y los documentos asociados con Basseliers muestran su participación en el desarrollo socio-económico de la sociedad de Surinam. Las cartas revelan que el pastor debía sostener si mismo siendo que había pocos miembros y oficiales en la iglesia. No había apoyo financiero del classis en Holanda. Basseliers llegó hacer dueño de una hacienda de azúcar y también dueño de esclavos.⁹⁴

Van der Linde escribe:

“Para Weber y Troeltsch, Basseliers hubiera sido un ejemplo clásico del calvinismo de la época de oro: un hombre que vino de una cultura urbana, desde la clase media mercantil, con ojo en la organización capitalista y análisis del mercado, apreciando a los valores económicos sin prejuizar su estimación como siervo de la Palabra de Dios.”⁹⁵

⁹² *Ibid.*, pp. 34 - 42.

⁹³ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁴ J.M. van der Linde, *Surinamés Suikerheren...* pp. 74-77; Basseliers tuvo por lo menos 74 esclavos y 1170 acres de tierra.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

Había conflictos entre los líderes de la iglesia y los administradores de la colonia. Los predicadores estaban preocupados sobre la pureza de la iglesia reformada mientras que los administradores estaban buscando la paz y la armonía entre los grupos religiosos en la colonia. Los predicadores prestaron atención al mandato original en la formación de la sociedad de Surinam cuando fue iniciado en 1683. Eso dijo que la colonia debía mantener a la religión y a la iglesia reformada verdadera. Sin embargo, en práctica, los intereses socio-económicos sobre pasaron a los principios del acuerdo.⁹⁶

El gobierno de la colonia tenía más influencia sobre la iglesia que al contrario. El gobierno estaba involucrado en escoger a los ancianos y los diaconas locales y en llamar a pastores desde Holanda. Los pastores debían jurar para apoyar al gobierno de la colonia. El gobierno pudo intervenir en las decisiones de las asambleas de la iglesia. La edificación de las iglesias y la distribución de los fondos diaconales fueron organizadas por medio de la policía. Los edificios de la iglesia pudieran ser vendidos según la perspectiva del gobernador.⁹⁷

Por otro lado, el gobierno tomo algunas decisiones a favor de la comunidad cristiana en la colonia. Los Diez Mandamientos fueron aplicados. Había pena capital por asesinar, hacer revolución, por robar de la iglesia u otras formas de robo, por golpear a sus padres, por mal usar el nombre de Dios, y por adulterio. Los que violaban la

⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 98 - 99.

^{97.} *Ibid.* p. 100.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 102 - 103. También, días especiales para oración pudiera ser establecida por el gobierno y la iglesia. En tiempos de guerra, pestilencia, persecución de la iglesia, y por otros tiempos de dificultades, la iglesia tenía el derecho de pedir al gobierno establecer días especiales de oración y de acción de gracia. Los amos y los esclavos fueron prohibidos trabajar en estos días especiales.

observación del domingo, sea amos, siervos o esclavos, fueron multados.⁹⁸

El diario y las cartas de Basseliers demuestran que difícil era la obra pastoral en las colonias nuevas. El número de los fieles eran pocos y la espiritualidad de los colonos era pesisimo. Basseliers queja sobre los borracheros y las blasfemias de los colonos. Los colonos no quisieron un compromiso plena con la Palabra de Dios y sus obligaciones financieros hacia la iglesia no fueron realizados fielmente. El gobierno intervino en los asuntos de la iglesia. El edificio de la iglesia en Thozasica fue vendida mientras que la congregación estaba en operación todavía, aunque con pocos miembros. Basseliers se apartó de la administración de la colonia y fue para vivir en su hacienda. Llegó a ser unas de las haciendas más grandes y dejó vencer a sus credenciales ministeriales.⁹⁹

Los administradores de la colonia registraban juntos a la IRPB y la iglesia hugonote Walonian hasta el año 1695. Van der Linde reporta que entre 1696 – 1718, 360 niños fueron bautizados en la IRPB y 127 en la iglesia Walonian. En 1692 había 48 miembros en la IRPB. Desde 1693 y hasta 1700 había un aumento de 26 hombres y 40 mujeres, principalmente inmigrantes desde Holanda.¹⁰⁰

La IRPB en Boven y Beneden Commewijne registró a 40 matrimonios entre 1693-1700. La iglesia en Boven Commewijne bautizó a 18 niños, todos de descendencia europea.¹⁰¹

En todo, había seis iglesias. La iglesia en Thorarica era la primera y la más pequeña. Una iglesia pequeña fue establecida en 1691 por predicadores holandeses en Cottica-

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 113 - 117.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 118.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pp. 118 - 119.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 119.

Perica.¹⁰² Había iglesias en Paramaribo y una iglesia Walonian en Boven y Beneden Commewijne.¹⁰³

Durante los primeros treinta años de la existencia de la colonia, veinte pastores fueron enviados. En el principio, el classis de Middelburg, Zeeland, Holanda, era responsable para enviar los ministros. En el año 1683, el classis de Ámsterdam y la Sociedad de Surinam asumió esta tarea.¹⁰⁴

¿Y que en cuanto a la estrategia misionera de las iglesias de la compañía? Hay que hacer una distinción entre: 1) el mandato misionero de la colonia; 2) la práctica actual de las iglesias de la compañía, y 3) los esfuerzos de líderes y miembros individuales, tales como Basseliers.

Basseliers tenía conocimiento de las ideas del profesor Gijsbertus Voetius de la Universidad de Utrecht en Holanda. Junto con Voetius, Basseliers prestó atención a la conversión del no-creyente, al establecimiento de la iglesia y la manifestación del nombre y la gloria de Dios en todo.¹⁰⁵ Sin embargo, entre las ideales y la práctica, había muchas discrepancias para los colonos reformados. Se hablaban y escribieron sobre la evangelización de los africanos pero en práctica los africanos fueron esclavizados. Según Van der Linde, para cumplir su mandato apostólico, la iglesia tuvo que escoger entre la azúcar y la salvación de los esclavos. Los amos europeos escogieron azúcar.¹⁰⁶

Basseliers era un predicador y un plantador de azúcar, pero nunca fue misionero. El no comprendió la religión de los indios ni de los africanos. No intento de aprender los lenguajes ajenos. Al contrario, como era la costumbre, él y otros enseñaron a los niños de los indios y africanos hablar

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 121.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 131.

¹⁰⁵ J.H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (1960), p. 155.

¹⁰⁶ Van der Linde, *op. cit.*, p. 156; Marcus, *op. cit.*, pp. 6-9.

¹⁰⁷ Van der Linde, *Surinaamse...*, pp. 164 - 165.

holandesa. El cristianismo fue compartido a nivel personal pero no hay indicaciones que fueron invitados para ser participantes en las iglesias. Antes de 1700 no había evidencia del bautismo de niños de los indios o africanos.¹⁰⁷

El primer miembro entre los indios fue recibido en 1730. Pieter de Vrije (Pedro el libre) fue aceptado como miembro en plena comunión, 63 años después de la llegada a Surinam del primer predicador.¹⁰⁸

El sínodo en Arnhem (Holanda) de los Walonianos fueron los primeros para pedir por un misionero para ser enviado a los indios en Surinam. Pierre Saurin respondió y fue mandado para estudiar la nueva lengua y trabajar entre los indios. Al llegar a Surinam llegó a trabajar con la congregación francesa.¹⁰⁹

Obra misionera entre los africanos era mínima. Mantener la esclavitud era más importante que la evangelización. ¿Había una voz profética dentro la comunidad reformada sonando contra la esclavitud? Van der Linde señala a un pastor controversial, el Rvdo. Jan Willem Kals (Sur: 1731-1733).

A pesar de las protestas de los administradores de la colonia, Kals vio la necesidad de tener una reforma religiosa y social en Surinam. Por casi dos años el trabajo dentro el contexto de los colonos de la colonia, ministrando a las necesidades espirituales de los colonos. Su condenación de los abusos de la esclavitud no fue aceptada. Había esfuerzos hechos para silenciarle. Después de ministrar por un poco menos de dos años concluyó que muchos de los colonos eran más ignorantes en su adoración a Dios que muchos de los esclavos.¹¹⁰

Kals volvió a Holanda para limpiar su nombre en cuanto a las acusaciones de los administradores de Surinam. Sin

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 165.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 163.

¹¹⁰ Van der Linde, *Het Visioen...*, pp. 34 - 35.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 42.

embargo, el gobierno colono no le permitió volver. En Holanda, Kals, semejante a De las Casas del siglo 16 en España, jugó un papel importante en condenando a los abusos de la esclavitud.¹¹¹

Kals no había totalmente condenado a la esclavitud o a los dueños de esclavos. Como los moravos luchó en contra de los abusos de la esclavitud. También, estuvo a favor del movimiento británico de la emancipación de los esclavos.

La voz profética de Kals no llegó inmediatamente a una reforma dentro la comunidad reformada en Surinam. Los cultos de la iglesia no fueron asistidos bien por los miembros colonos de la iglesia, ni por los esclavos bautizados. Los pastores tenían mucha razón por ser frustrados. El Rvdo. Hermanus Rosinus (Sur: 1688-1695) escribió una carta al classis de Ámsterdam quejando que el edificio de la iglesia se estaba usando como un estable para caballos y que también fue usado para vender bestias y esclavos.¹¹²

En el año 1721, la primera miembro africana, Isabela, fue registrada en la iglesia de Cottica-Perica. Algunos niños nacidos fuera del matrimonio y mulatos fueron bautizados en 1696. Ya por la mitad del siglo 19, algunos esclavos y mulatos llegaron a ser miembros.¹¹³ En Nickerie (1849), 158 personas libres y 1671 esclavos fueron reconocidos como miembros. Por 1855, 55 libres y 686 esclavos fueron registrados. Los números cambian pero una cantidad significativa fueron reportadas.¹¹⁴

Fue para los moravos, que vinieron in 1735, para hacer misiones que la iglesia de los colonos no hubiesen realizados. Los moravos, a pesar de estar involucrados en asuntos económicos y políticos, trataron de mantener el discipulado de toda la gente como una prioridad. Tal como

¹¹² *Ibíd.*, p. 35.

¹¹³ Van der Linde, *Surinaamse...*, p. 168.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 167; Van Dissel, *op. cit.*, p. 9.

¹¹⁵ González, *La Historia...*, p. 191.

en otras naciones, así en Surinam, la norma misionera era un estilo de vida humilde.¹¹⁵

Las actas de la IRPB muestran que entre 1747-1749 algunos africanos llegaron a ser miembros de la iglesia y niños mulatos fueron bautizados. Los padres de los niños mulatos eran reformados o luteranos. Este crecimiento de la iglesia no era tan fruto de la evangelización sino de matrimonios interraciales. La conversión de Benjamín era una excepción. Aunque poco es conocido sobre su lugar de nacimiento y su vida, A.W. Marcus, un historiador de la Iglesia Reformada de Surinam escribe:

“Sobre la obra de convertir a los esclavos no-creyentes y el pueblo de los bosques poco cosas se han dicho. Eso es invendible. Los predicadores enviados por los holandeses no fueron preparados para esta tarea. El ambiente social, el lenguaje, formó distancia. Los amos de los esclavos trabajaron en contra de la idea que el amo y el esclavo pudieron ser parte de la misma iglesia.”

La educación religiosa era esporádica. La mayoría de los estudiantes no pudieron leer. Con la ayuda de un pequeño libro holandesa (un catecismo), preparado con preguntas y respuestas, los candidatos presentados o fueron leídos las preguntas, hasta que pudieron memorizar a las respuestas.

Pues así, Benjamín, un negro domestico, fue confirmado como miembro de la Iglesia Reformada el 1 de julio, 1747. El gobernador y otros visitantes se honoraban la ocasión con su presencia. Frente a una multitud grande, el Rvdo. Ijver y el Rvdo. De Ronde, recibieron la confesión de fe de Benjamín. El contestó a las preguntas correctamente, con claritud y para la gran satisfacción de todos los presentes.

Antes de liberación de los esclavos, membresía de los esclavos no era muy común. Se lee sobre un maestro llamado

¹¹⁶ A.W. Marcus, *De Geschiedenis...*, p. 33.

Picarna preguntando por y recibieron el permiso de la libertad de su esclava, Elizabet y su tres hijos.¹¹⁶

Según Marcus, el gobernador Van de Meer (1775) hizo un desafío a la iglesia para trabajar entre los esclavos tal como estaba haciendo los moravos. No había una respuesta. Casi cien años más tarde, en 1846-47, la iglesia reformada en Paramaribo propuso al gobernador tener el Señor Boekhoudt como asistente al predicador, para predicar en “inglés negro.” La petición fue negada.¹¹⁷

A pesar de que ya por el año 1820 los miembros africanos eran participantes regulares en la santa cena en Paramaribo y Nickerie eso fue mas una excepción que la regla. La iglesia morava era conocida como la iglesia de los africanos y los esclavos mientras que la Iglesia Reforma como la iglesia de los colonos.¹¹⁸ Los moravos hablaban y predicaban el inglés creole, lenguaje de los africanos, mientras que la IRPB continuo usando el holandés hasta el siglo veinte.¹¹⁹

La *Afscheiding* (separación) ocurrió en la IRPB en Holanda en 1834. Desde 1863-1865, la obra misionera en Surinam fue realizada por la iglesia separada. El Rvdo. Cornelis De Best y el Rvdo. Berend Veenstra llegaron en 1863. No fueron bien recibido por la iglesia IRPB en Paramaribo. No intentaron trabajar entre los indios. Un pequeño colegio para fines de evangelizar al pueblo en la ciudad fue iniciada, pero la IRPB se fue en contra. Después de dos años los ministros volvieron a Holanda.

Al final del siglo 19 la iglesia Reformada quedo como una iglesia para colonos y con poca obra misionera. La obra misionera fue dejado para los moravos. Tal como en Curazao, la obra entre los africanos fue dejado para la ICR,

¹¹⁷ Van der Linde, *Het Visioen...*, pp. 54 - 55; S. van Dissel, *Eenige Bijzonderheden betreffende de Christelijke Gemeente te Paramaribo* (1877), p. 9.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁰ Van Dissel, *op.cit.*, p. 9.

la iglesia Reformada se mantuvo como una iglesia de los colonos.

En resumen, la IRPB de Surinam tiene la distinción de ser la única iglesia reformada en ALC que ha continuada como una iglesia reformada desde su inicio en el siglo 17 hasta 1916. La razón principal para su continuación era la inmigración desde Holanda.

El énfasis de la iglesia de la compañía era servir a los colonos holandeses. Según Marcus, más de 50 predicadores fueron enviados, del cual un 20% murieron dentro los 10 años estar en Surinam. Las causas para cada muerte no son conocidas pero las enfermedades tropicales son parte de las razones.

La existencia y la misión del la IRPB en Surinam no dio luz a una iglesia entre los africanos o los indios. No hubo evidencia de liderazgo no-colono en estas iglesias reformadas antes de 1916.

Por la mitad del siglo 19, ya los esclavos y los mulatos llegaron a ser miembros de algunas iglesias reformadas en Surinam. En Nickerie (1849), 158 personas libres y 1671 esclavos fueron registrados. Por el año 1855, 55 libres y 686 esclavos fueron registrados.¹²⁰

En conclusión, hay por lo menos cuatro patrones misiológicos observables: 1) la implementación de la administración colonial de algunos valores de la IRPB; 2) la recepción de miembros no-colonos por medio del matrimonio inter-racial o relaciones domésticos; 3) los esfuerzos de individuales y grupos pequeños para testificar a nivel personal; y 4) los esfuerzos comunal de los moravos para trabajar específicamente entre los africanos y los indios. La conclusión obvia a esta sección es que el modelo número 4 muestra más integridad cristiana y fruto misionero.

¹²¹ L. Knappert, *Geschiedenis van de Nederlandse Bovenwindsche eilanden in de 18 de eeuw* (1932), p. 205.

2.3.3.6. Las Antillas (1630-1916)

2.3.3.6.1. Introducción

Al retirarse de Brasil y conquistar varias islas de las Antillas mayores y menores al inicio de los 1630's, las fuerzas imperiales de los países bajos se establecieron en el Caribe. Las islas, Tobago, St. Martin, St. Thomas, St. Kitts, Saba, St. John, Aruba y Bonaire serán consideradas en orden cronológico. El orden es de acuerdo al establecimiento cronológico de la IRPB. Aunque Curazao es parte las bajas antillas, se discute de la isla de forma separada debido a su pasado único e historia continua.

2.3.3.6.2. St. Eustatius (1630-1850's)

Classis Walcheren mando al candidato van Meija a St. Eustatius en 1630, lo cual fue una indicación prematura de la formación de una comunidad IRPB en la isla. La primera iglesia fue construida en 1672. Fue destruida por un huracán en 1742 y reconstruida en 1755. Otro huracán destruyo este edificio en 1772.¹²¹

El primer ministro en servicio en St. Eustatius, Johannes Osodorius (S.E:1699), llegó en 1699 pero solo se quedo cinco meses. Los siguientes ministros permanecieron por más tiempo: Anthony Kowan (1701-1740); George van Essen (1742-1764); Rvdo. Johannes Ellis (1758-1768); Rudolf Wildrik (1765-1778); Conrad Schwiars (1778-1780); Johan Hendrik Reneman (1785-1787) Roelof Brill (1789-1792) y el Rvdo. E. W. H. Loret (1856-1860). Por cerca de 100 años estos ministros fueron designados por la IRPB en los países bajos para servir en pequeñas estaciones.¹²²

La CIO pagó parte del salario, pero la congregación debía pagar la mayor parte. Los ministros vivían en el fuerte de la

¹²² *Ibíd.*, pp. 161 - 164.

¹²³ *Ibíd.*, p. 173.

compañía y ocasionalmente recibían provisiones del la tienda de la compañía.¹²³

St. Eustatius también recibió maestros. Lukas Soez llegó de Ámsterdam en 1757 y permaneció en St. Eustatius hasta 1784, cuando Martines Hartman tomó su lugar.¹²⁴

El maestro de escuela recibía un salario para cumplir diversas funciones. Como maestro de escuela y líder de música en la iglesia la remuneración era de 150 gulden. Como portero de la iglesia, recibía 50 gulden. Los gastos de hospedaje eran gratuitos. También se le pagaba por lo siguiente: 150 gulden por leer los sermones, 5 gulden por tocar la campana en los funerales y 60 gulden para pagarle aun africano para hacer las tareas domésticas. El salario de la escuela se pagaba con la colegiatura de los estudiantes. El diaconado de la iglesia pagaba la colegiatura de los estudiantes que no podían hacerlo. Algunos maestros también implementaron sus ingresos cavando tumbas.¹²⁵

La membresía de la iglesia fluctuó a 90 en 1713 a causa de las guerras, enfermedades y las condiciones para cambiar de compañía. Para 1775 había 70 miembros y 50 niños bautizados.¹²⁶

St. Eustatius también fue un paso al comercio de esclavos a las islas inglesas. Para 1699, habían 399 blancos y 385 esclavos registrados en la isla. Para 1740, habían 706 blancos y 1277 esclavos.¹²⁷

Ministros y miembros de la iglesia eran dueños de esclavos y algunos trataban de evangelizar a los esclavos. El Rvdo. Anthony Kowan tenía siete esclavos en 1720. Archivos de la iglesia muestran que el había bautizado en su iglesia a tres

¹²⁴ *Ibíd.*, pp. 179 - 180.

¹²⁵ *Ibíd.*, pp. 180 - 181.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 181.

¹²⁷ *Ibíd.*, pp. 92 - 93.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 101.

esclavos que habían sido liberados.¹²⁸ El Rvdo. George van Essen bautizó a ocho esclavos y mulatos liberados. Algunos eran hijos de padres blancos. Van Essen también bautizó a varias familias esclavas.¹²⁹

La práctica de bautizar hijos de colonizadores y mujeres esclavas, así como el bautizo de hombres esclavos de los hogares de los colonizadores aparece en varias ocasiones en los archivos de la iglesia. Aunque no hay evidencia o testimonio de parte de los africanos de haber adquirido la fe cristiana, se puede asumir que en alguna medida hubo evangelización en los hogares de algunos colonizadores con respecto sus esclavos.¹³⁰

Los metodistas de St. Eustatius no se limitaron, como los reformados, a desarrollar iglesias colonizadoras. Se condujeron reavivamientos entre esclavos y negros liberados. Empezando en 1787, el gobernador, Johannes Runnels, prohibió a metodistas la ejecución de reavivamientos. Los reavivamientos eran conducidos por un esclavo llamado Harry, quien se había convertido en metodista durante su estancia en Norteamérica. El gobernador prohibió reuniones de oración de blancos y negros y finalmente trató de detener la predicación del misionero Thomas Coke. Para 1792, el odio del gobernador hacia los metodistas había incrementado a tal punto que dos mujeres esclavas fueron azotadas en público por atender una reunión metodista. A pesar de esto, los metodistas tenían cientos de seguidores de entre los esclavos.¹³¹

St. Eustatius fue el lugar de nacimiento del primer predicador reformado de las Antillas. Su nombre era Johannes Ellis (1758-1768) y nació en 1729. El sirvió en Curazao de 1751 a 1758 y de nuevo en 1769 hasta 1784. Su

¹²⁹ *Ibíd.*, pp. 101 - 103.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 104.

¹³¹ *Ibíd.*, pp. 112 - 116.

¹³² Hartog, *op. cit.*, p. 42.

padre era director de la CIO en St. Eustatius. Se le conocía por defender la práctica de la venta de esclavos.¹³²

Miembros registrados de la IRPB sumaban 266 en 1896, 143 en 1900, 81 en 1905, 87 en 1910 y 48 en 1915.¹³³

2.3.3.6.3. Tobago

No se sabe mucho acerca del trabajo de reforma hecho en Tobago, excepto que el *classis* Reformada de Walcheren en Holanda mandó a Johannes Petrus Mijlyser (Tobago 1630) para asistir a los colonizadores holandeses en la isla. No hay indicios en los archivos históricos de que se hayan llevado a cabo actividades misioneras en la isla.¹³⁴

2.3.3.6.4. St. Martin (1631-1792)

Los holandeses llegaron a St. Martin desde 1631. Ministros atendieron a las necesidades de los colonizadores. Fuentes no mencionan ninguna obra entre los no holandeses. La IRPB en St. Martin tuvo 6 ministros de 1739 a 1789. Varios habían servido antes en St. Eustatius.

La isla fue dividida entre los franceses y holandeses en 1648. La iglesia reformada trabajó con la CIO hasta 1791, cuando el estado holandés conquistó la compañía. Para 1792, la IRPB había clausurado. Los inmigrantes que se quedaron, atendieron servicios en otras iglesias. En el anuario de la IRPB en Holanda, Van Alphen identificó a 2739 personas con afiliación a la IRPB en St. Martin en 1896 y 2344 en 1915.¹³⁵

¹³³ *Ibíd.*, pp. 124-126; Van Alphens, *Nieuw Kerkelijk Handboek* (1985), pp. 335f.

¹³⁴ Smith, *op. cit.*, p. 37.

¹³⁵ Van der Linde, *Suikerheeren...*, p. 13; Las actas del IRPB identifica a 2739 miembros holandeses en 1896 y 2344 en 1915 en St. Martin.

¹³⁶ Hartog, *op. cit.*, p. 39; 121; Smit, *op.cit.*, p. 58.

Debido a las barreras entre los idiomas holandés, francés e inglés durante la década de 1770, Rvdo. Barak Houwink invitó al ministro presbiteriano Rvdo. John Runnels de St. Eustatius para predicar dos veces al mes en St. Martin. Desafortunadamente surgieron discrepancias teológicas de los sermones de Runnels acerca de predestinación, pecado original, autonomía y salvación. El consistorio local prohibió a Runnels predicar en la iglesia reformada local. Runnels llevó el asunto hasta el *classis* de Ámsterdam en Holanda con tal de asentar su posición.¹³⁶

La iglesia reformada se desvaneció con la desaparición de la cultura colonial holandesa.¹³⁷

2.3.3.6.5. St. Thomas (1657-1916)

La IRPB fue instituida por empleados holandeses de la CIO en 1657. St. Thomas también servía como refugio para los hugonotes franceses que venían de St. Kitts en 1672. St. Thomas fue renombrada por ser el asentamiento misionero de los moravos que llegaron en 1732.¹³⁸

De 1730 a 1785, St. Thomas tuvo nueve ministros reformados. Los más notables fueron Rvdo. Johannes Borm (San T: 1737-1744), quien era moravos, y Rvdo. Johan Brand, quien se luchó en contra del ministerio a los esclavos del Rvdo. Henricus Muller de St. Kitts.¹³⁹

Cuando los moravos iniciaron su ministerio entre los esclavos de St. Thomas, Johannes Borm se convirtió abiertamente en enemigo de los moravos. Esto llegó a tal grado que se encarceló a esclavos cristianos por sus asociaciones religiosas con los moravos. Los moravos apelaron al gobierno danés, el cual apoyó su apelación y aquietó a Borm.

¹³⁷ Knappert, *op. cit.*, p. 115. Van Alphens menciona que los miembros de la IRPB fueron ministrados por misioneros wesleyanos metodistas (1895), p. 400.

¹³⁸ Hartog, *op. cit.*, p. 118.

¹³⁹ Knappert, *op. cit.*, pp. 166 - 167.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 106 - 107.

El trabajo misionero de los moravos inspirado por el Conde Nicolas L. Zinzendorf (1700-1760) tuvo una considerable respuesta. Para 1787, el número de esclavos creyentes incluía: Antigua, 5,465; St. Kitts, 80; Barbados y Jamaica, 100; las Antillas danesas, 10,000; y Surinam, 400.¹⁴⁰ En St. Thomas y en Surinam los moravos enfrentaron ardua resistencia de parte de los colonizadores holandeses reformados, quienes intentaron detener la obra que los moravos estaban haciendo entre los negros. En un principio, los moravos fueron dispuestamente tolerados por las colonias anfitrionas, sin embargo para mediados del siglo XX, los moravos habían obtenido el apoyo de iglesias hermanas y administraciones gubernamentales.

La resistencia al ministerio cristiano entre los esclavos de St. Thomas e islas vecinas tomó proporciones severas. De hecho, los esfuerzos reformados de la obra misionera transcultural entre los esclavos fueron estancados debido a la resistencia. Cuando el Rvdo. Muller de St. Kitts siguió el ejemplo de los moravos de ministrar entre los esclavos, el enfrentó la oposición de Johan Brand, sucesor de Borm. El racismo de Brand era bastante obvio al considerar a los esclavos como una raza bruta e inferior, no digna de recibir educación para sus hijos y peligrosa por tener una influencia negativa en niños blancos de escuelas mixtas.¹⁴¹

La IRPB en St. Thomas fue entregada a la Iglesia Reformada de América (RCA: 1827). Ellos continuaron con sus servicios en inglés. La iglesia reformada en St. Thomas existe hasta hoy.

La iglesia reformada en St. Thomas fue hábil en descubrir contactos misioneros en Puerto Rico. Justo Gonzáles concuerda con la observación de que el protestantismo en Puerto Rico se inició con los contactos descubiertos en 1870

¹⁴¹ *Ibíd.*, pp. 108 - 110.

¹⁴² González, *La Historia...*, p. 427, *The Development of Christianity in the Latin Caribbean* (1967), pp. 103 - 104.

por el ministro de la iglesia reformada de St. Thomas, Johannes Waldemar Zechune. Esta obra fue después continuada por los episcopales. El inicio de la obra presbiteriana en Puerto Rico también está relacionado con los contactos de Antonio Badillo Hernández, quien obtuvo una Biblia y fundó congregaciones de “creyentes del mundo” en Aguadilla. La iglesia jugó un papel muy importante en el desarrollo de las misiones presbiterianas a la vuelta del siglo XX.¹⁴²

2.3.3.6.6. St. Kitts (1722-1792)

Inmigrantes ingleses llegaron a St. Kitts en 1722 con relación a la CIO. El Rvdo. Henricus Muller sirvió como punto culminante en obra misionera reformada en las islas caribeñas. Muller tomó el ejemplo de los moravos de St. Thomas e incluyó africanos en su ministerio. Su iglesia de 200 miembros incluía hasta un tercio de africanos en su membresía.¹⁴³

El historiador de iglesias Knappert informa que Muller tuvo que enfrentar muchas cuestiones difíciles en relación con la membresía africana en su iglesia. ¿Debería bautizar a los esclavos con o sin el consentimiento de sus amos? ¿Era aceptable el bautismo católico romano? Si un esclavo era condenado a morir, ¿podría recibir el bautismo y la Santa Cena? Muller presentó estas preguntas a su *classis*.¹⁴⁴

La disposición positiva de Muller hacia los esclavos fue fuertemente atacada por Johan Brand de St. Thomas. Muchas de sus preguntas acerca del esclavismo nunca tuvieron respuesta.

El asunto de la esclavitud fue desafiado en St. Kitts. El gobierno holandés, la CIO, y el clero holandés no estaban

¹⁴³ Knappert, *op. cit.*, p. 107; Barrett estaba equivocado que los moravos fueron los primeros protestantes que vinieron en 1777.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 108.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 99, 221.

preparados para desafiar radicalmente el asunto de la esclavitud como los metodistas ingleses y otros partidarios de la emancipación. Había muchos intereses concedidos en la institución de la esclavitud; toda la economía colonial dependía de la institución del esclavismo. Los Países Bajos fueron el último poder europeo que emancipó a sus esclavos en el Caribe. Los ministros reformados prácticamente se mantuvieron callados en cuanto al llamado a la emancipación de los esclavos negros.

En palabras de Knappert, los cristianos reformados holandeses en las Antillas eran los peores enemigos del cristianismo. Muy poco se hacía para evangelizar a los esclavos. Como gobernador, John Maurice de Nassau de la colonia Recife del siglo XVII dijo:

“El mal ejemplo que los amos dieron a sus esclavos mostró que la conversión de los colonos debía suceder antes de que hubiera alguna esperanza de que los esclavos se convirtieran.”¹⁴⁵

La IRPB trato de responder algunas preguntas que surgieron del contexto de la esclavitud. Por ejemplo, la pregunta acerca del bautismo de hijos de esclavos llevo al classis de Ámsterdam en 1666. El classis, de acuerdo con las enseñanzas del sínodo de Dordt, respondió:

“Los hijos de paganos no deben ser bautizados, a menos que fueran enseñados en la religión cristiana y hayan hecho su confesión de fe. De ninguna manera deben ser bautizados antes de haber alcanzado responsable uso de conciencia.”¹⁴⁶

La IRPB se convirtió en una congregación de la Iglesia Reformada en América (RCA) en 1774. El Rvdo. R. van Vlierden vino a ser su ministro. En 1792 la iglesia fue cerrada.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 103.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 115.

2.3.3.6.7. Saba (1736-1816)

Knappert informa que en 1699 habían 322 blancos y 131 esclavos en la isla. Para 1715 habían 336 blancos y 176 esclavos. Entre los blancos había un pequeño número de gente reformada y presbiteriana.

El Rvdo. Josias Jacques, ministró en la IRPB de 1736 a 1739 antes de mudarse a St. Martin. En 1755, el Rvdo. Hugh Knox, un ministro presbiteriano de Nueva York, llegó a Saba. Permaneció allí hasta 1771, cuando se cree que falleció.¹⁴⁷ Ambos ministros eran un préstamo de otras denominaciones, ya que no había los ministros holandeses disponibles que hablaban inglés.

El edificio de la IRPB fue cerrado en 1816. Otras denominaciones, como los metodistas, continuaron con el ministerio cristiano. Van Alphen ha identificado a 69 personas relacionadas con la IRPB en 1891 y 1414 en 1915. Pastores metodistas y anglicanos atendieron a los miembros restantes.¹⁴⁸

2.3.3.6.8. St. John (1750-1828)

St. John tuvo tres ministros de los Países Bajos de la década de 1750 hasta finales de la década de 1780.¹⁴⁹ Con respecto a las otras islas, ellos ministraron las necesidades religiosas de los dueños de las plantaciones de descendencia holandesa. De acuerdo con Knappert, había 190 dueños de plantaciones con 1087 esclavos. Debido a las leyes severas, St. John se convirtió en el sitio de las rebeliones de esclavos. Con la ayuda de los franceses, los motines fueron detenidos por la administración colonial.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Hartog, *op. cit.*, p. 128; Van Alphen libro identifica a 69 almas en 1891; 1309 en 1896; 1435 en 1900; 12144 en 1910 y 1414 en 1915.

¹⁴⁹ Knappert, *op. cit.*, p. 169.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁵¹ Hartog, *op. cit.*, p. 92.

En cuanto a las otras islas antillanas mencionadas en esta sección, la IRPB desapareció junto con la clausura de la CIO y la partida de los colonizadores holandeses. No hay fuentes que mencionen si los no holandeses se unieron a las iglesias.

2.3.3.6.9. Aruba (1754-1916)

Una combinación de familias luteranas y reformadas se asentó en Aruba en el año 1754.¹⁵¹ Para 1822 se organizaron servicios en la iglesia. Se hizo un censo en Aruba en 1816: 279 de los 1732 habitantes declararon ser reformados. Solo había 211 blancos, muchos de los cuales eran o luteranos o católicos. Cerca de mil indios declararon ser reformados. ¿Sera que la conversión de los indios ocurrió sin una iglesia reformada oficial organizada? ¿Estaban los indios mas asociados con la cultura colonial que con la religión y la iglesia colonial?¹⁵² En 1860, la iglesia empezó oficialmente su obra entre los indios.

En 1825, solo tres años después de su organización oficial como iglesia, la IRPB vino a ser parte de la VPG. Lo mismo sucedió en la vecina Curazao. La mayoría de los miembros de la iglesia eran reformados, una minoría tenía un pasado luterano.

El idioma papiamento se usó desde 1858, gracias al aliento expresado por el Rvdo. Nicolaas Kuipéri (Aruba: 1858-1871). La iglesia fue capaz de funcionar con el uso de holandés, alemán y papiamento.¹⁵³

En 1860 se construyó una iglesia en Canashito con predicaciones hechas en papiamento. Esta fue entre las primeras iglesias asociadas con los colonizadores reformados que fue construida fuera de las ciudades y asentamientos coloniales. El Rvdo. Nicolaas Kuipéri también buscó la forma de atraer a los trabajadores de las minas de oro. Debido a conflictos con la iglesia católica romana, el edificio

¹⁵² *Ibíd.*, pp. 85 - 87.

¹⁵³ *Ibíd.* p. 92; Smith, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁴ Hartog, *op. cit.*, p. 94.

de la iglesia fue destruido por ataques de incendios en 1879. Otra iglesia fue construida en Canashito y Piedra Plata.¹⁵⁴

El primer pastor trabajando en la VPG en Aruba fue también su primer misionero. Sin embargo, por conflictos con el concilio local de la iglesia, quienes exigieron que el ministro trabajaría a tiempo completo en el ministerio pastoral, el Rvdo. Kuipéri salio en 1871.¹⁵⁵

Los colonos de Aruba tuvieron dificultades en conseguir ministros para sus iglesias pequeñas. El Rvdo. Richard van den Brink (Aruba: 1902-1907), vino en 1902 y el Rvdo. Gerrit J. Eybers (Aruba: 1908-1917) llegó en 1908. Ambos hablaron papiamento. El Rvdo. Eybers comenzó la traducción del Nuevo Testamento a papamiento.

Para 1916, la VPG estaba bien establecida en esta pequeña isla (19.6 millas por 6 millas). La iglesia fue forzada fuera del molde de la IRPB gracias a la unión con luteranos. Esto ayudo a la iglesia a contextualizarse con el lenguaje, la cultura y la gente de la isla.

2.3.3.6.10. Bonaire (1816-1916)

Los holandeses capturaron Bonaire en 1636 y maestros religiosos visitaban la isla de vez en cuando. De acuerdo con el Doctor Neville Smith hay escasos datos históricos disponibles acerca de la temprana historia religiosa de Bonaire.¹⁵⁶

En 1816, había informes de que existían 64 holandeses reformados y 27 luteranos en la isla. El primer servicio

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 95. Los documentos de la IRPB menciona que había 443 almas en 1891; 520 en 1896; 661 en 1900; 407 en 1905; 358 en 1910; 348 en 1915. Desde 1887, un predicador sirvió a 2 congregaciones.

¹⁵⁶ Smith, *op cit.*, p. 56.

¹⁵⁷ Hartog, *op cit.*, pp. 103-104.

religioso en la iglesia fue en 1843.¹⁵⁷ Se construyó una iglesia en 1847 y ministros de Aruba visitaban la isla cada año.¹⁵⁸

Los archivos de la iglesia indican que varios niños esclavos fueron bautizados. Durante el tiempo de la CIO, la IRPB en Curazao no bautizó a esclavos ni a sus hijos para mantener la distinción entre esclavos y no esclavos. Esta práctica discriminatoria fue ignorada en Bonaire ya que el 31 de agosto de 1849 y el 16 de mayo de 1851 se bautizaron niños esclavos.¹⁵⁹

Bonaire recibió al primer instructor religioso de tiempo completo de nombre Willem Frederik Meinhart en 1849. El era antillano de nacimiento. Sin embargo, la lectura de sermones que se realizaba en la IRPB en ausencia de un predicador oficial no era lo suficientemente estimulante para atraer a más gente a la iglesia.

El primer ministro fue Willem Frederik Henrik Laret, quien sirvió de 1860 a 1868. De otro modo, había visitas anuales de otros ministros de Aruba y Curazao en ausencia de un predicador permanente.

En 1896, Meinhart falleció. Él había sido un miembro del concilio de la iglesia por más de 50 años. Por dos periodos él dirigió a la congregación como instructor religioso. Su ministerio de proclamación se limitaba a leer sermones previamente aprobados.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 105; La IRPB identifica a 141 almas en 1891; 146 en 1896; 143 en 1900; 81 en 1905; 87 en 1910; y 48 en 1915

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶⁰ Van Alphens, *op. cit.* PARubam es en referencia a Paramaribo; Cura se refiere a Curazao; Nickerie y Paramaribo están en Surinam. Cuando los ministros pastorean en más de una congregación, son identificado con la primera congregación (*).

2.3.3.6.11. Conclusión

Los colonizadores holandeses reformados se dedicaron con persistencia a construir iglesias en las islas que inhabitaban, ya fueran estas controladas por daneses, holandeses, ingleses o franceses. La iglesia reformada en las Antillas generalmente no se contextualizó con la cultura dominante. La mayoría de los servicios en la iglesia eran organizados para la minoría holandesa. Las tradiciones religiosas holandesas se seguían de cerca. La iglesia pertenecía a un classis en los Países Bajos y las dediciones finales eran tomadas allá. Aunque se esperaba algún apoyo local hacia el ministerio, los ministros eran mandados de classis holandesas y apoyados por la CIO. La mayoría de las iglesias no eran activas en la propagación del evangelio y el desarrollo de la iglesia fuera de la comunidad blanca en la iglesia. La CIO desmoralizó el bautismo de esclavos y sus hijos. Las iglesias de la IRPB fueron plantadas como iglesias coloniales y desaparecieron como las iglesias coloniales o sobrevivieron en la forma de iglesias unidas. Solo en Surinam se mantuvieron las iglesias de la IRPB como se habían plantado.

Sin embargo, había excepciones a esta regla. En St. Thomas y St. Kitts, la iglesia reformada continuó como la IRA. El clero y miembros de la iglesia de St. Thomas hicieron varios contactos misioneros en Puerto Rico y eventualmente dirigieron el establecimiento de la iglesia presbiteriana en Puerto Rico.

Se hicieron varios contactos con los presbiterianos ingleses, como el caso del Rvdo. John Runnels, en St. Eustatius y St. Martín. Sin embargo, estas relaciones no fueron duraderas.

En Saba, St. John y Tobago, los contactos de la IRPB desaparecieron con la evaporación de la influencia de la colonia holandesa.

La iglesia reformada en Aruba, Bonaire y Curazao se transformo en la VGP. Esto no fomentó misiones entre indios y africanos en general, pero si dirigió el camino de la

iglesia Aruba para usar hablar el papiamento. Esto prefijó la traducción del Nuevo Testamento al papiamento y aún más contactos con los no holandeses o alemanes. Sin embargo, esta influencia no floreció antes de 1916.

La postura de la CIO con referencia al bautismo de “niños paganos” era más drástica que la decisión del classis de Ámsterdam en 1666. La Compañía no permitió el bautismo de esclavos ni el de sus hijos, para mantener la distinción entre esclavos y no esclavos. Los líderes de la iglesia, con muy pocas excepciones, mantuvieron la tradición mercantil y la voz profética en contra de la esclavitud era rara vez escuchada.

Ministros como Henricus Miller, George van Essen y Jan K. Waals rompieron con tales tradiciones. Bajo continua presión colonial, eventualmente fueron forzados a dejar sus ministerios trans-culturales.

La indigenización o antillanización del liderazgo de la iglesia reformada era muy limitado y esporádico antes de 1916. Las excepciones eran el Rvdo. Johannes Ellis de St. Eustatius y Willem Frederik Meinhart, instructor religioso en Bonaire. Ambos eran partidarios del status colonial y ninguno representaba a la población no holandesa en sus respectivas islas.

Para 1916 todas las IRPB habían dejado de existir como iglesias denominacionales aisladas. Los miembros de la iglesia reformada continuaron como la VPG en las Antillas holandesas. La desaparición de las iglesias coloniales coincide con la desaparición de la CIO y la reducción del imperialismo holandés en el Caribe.

2.3.3.7. Conclusiones

En esta sección se harán conclusiones acerca de la IRPB y misiones en ALC de 1616 a 1916. No se repetirán las conclusiones en 2.2.3; 2.3.2.9 y 2.3.3.6.11. Se prestará atención a una presentación más sistemática de la conclusión.

El origen de la IRPB y las misiones en ALC estuvo directamente relacionado con los intereses mercantiles holandeses en Brasil como fue llevado a cabo por la CIO. La colonial brasileña que fue establecida bajo el gobierno de Johan Maurits van Nassau fue conveniente para los intereses misioneros de la IRPB. Los entusiasmados inicios fueron abruptamente detenidos cuando los holandeses decidieron retirarse a las islas caribeñas para proteger sus intereses imperialistas y mercantiles. Los intereses de la CIO en ALC eventualmente incluyeron el comercio de esclavos. Consecuentemente, se reprimieron las misiones entre indios y africanos por el comercio de esclavos de la CIO.

En los inicios de la participación de la CIO en las misiones de la IRPB, el servicio y evangelismo entre la población indígena y africana era alentado por el gobierno colonial y la compañía mercantil. A la vuelta del siglo XVIII, las colonias de la CIO y la IRPB se habían convertido en una sociedad similar a la que hoy se le conoce como “sociedad *apartheid*”. Además de las discriminaciones sociales, legales y culturales ejercitadas en contra de los indios y africanos, los cristianos reformados les privaban de membresía y participación plena en la iglesia. El *apartheid* que se dispersó en Sudáfrica no excluía a otros del desarrollo de sus iglesias y misiones. Sin embargo, ninguna iglesia reformada africana, india o no europea se estableció en ALC antes de 1916. Figuras proféticas como Ch. de Rochefort, W. Volckringth, Jan Kals, Henricus Muller y George van Essen retaron el *apartheid*, pero fueron marginados por el sistema colonial. La desaparición de la CIO, la emancipación de los esclavos y el surgimiento del republicanismo en ALC rompieron el dominio del mercantilismo en las colonias y en las misiones e iglesias.

La IRPB de los Países Bajos se mantuvo en contacto con miembros, ministros y misioneros inmigrantes de las iglesias en ALC por medio de los pastores y los misioneros enviados. Por cientos de años las iglesias asociadas con la IRPB en el Caribe eran prácticamente una extensión de la denominación en los Países Bajos.

En la Gráfica 2 miembros asociados de la IRPB, que asistían a otras iglesias, siguen enlistados como miembros de la IRPB. Para 1916, solo Surinam tenía una iglesia reformada.

La IRPB mandó a 205 ministros ordenados de 1630-1916 (vea Gráfica 2). El mayor número de ministros se mandó a Paramaribo, Surinam (53:1667-1916; 56 contando a otros ministros que sirvieron en otras congregaciones de Surinam); Curazao (47:1634-1916 incluyendo a ministros en la IRPB que fueron enviados a través de la VGP); Brasil (55: 1624-1654, incluyendo a siete pastores misioneros). Estos países representan los lugares donde la IRPB tuvo sus primeros compromisos coloniales.

En Brasil del siglo XVI, siete misioneros labraron en la obra misionera. En 1636, se llevó a cabo entre los indios la primera obra misionera a cargo del Rvdo. V. J. Soler. Los misioneros hablaban portugués, en vez de holandés, para 1640. Se practicaban los sacramentos del Bautismo y la Santa Cena. Después del experimento brasileño, la IRPB envió pocos misioneros ordenados. Periódicamente se mandaban maestros y consoladores de los enfermos. La Sociedad Misionera de Holanda envió al misionero F. A. Wix (Surinam 1823-¿?) por algún tiempo. El afán misionero de la IRPB en el contexto colonial de ALC no fue muy evidente de 1654 a 1916.

Indios y africanos fueron bautizados en Curazao en 1649 por el Rvdo. Ch de Rochefort. Niños mulatos fueron bautizados en la IRPB de Surinam en 1696. Para 1721, el primer miembro africano, Isabela, fue registrada en la iglesia Cottica- Perica en Surinam. Además de los miembros indios de la iglesia reformada brasileña del siglo XVI, en 1730 fue registrado el primer indio en la IRPB en Surinam. El Rvdo. George van Essen (1742-1764) de St. Eustatius bautizo a ocho esclavos liberados, a mulatos y a varias familias esclavas. Sin embargo, no hubo una iglesia indígena formada por africanos o indios que fuera duradera, ni hubo entrenamiento para líderes indígenas que pudieran tomar el lugar de los misioneros.

La membresía de la iglesia fue repartida entre Surinam y otras seis islas durante el siglo XIX hasta 1916. La Gráfica 2.3.3. indica el número de personas asociadas con la IRPB en Aruba, St. Martin, Saba, Curazao, y Surinam de 1896 a 1915.¹⁶⁰

Las motivaciones misioneras de las iglesias de la IRPB y la CIO incluyen oficialmente obra misionera entre los paganos. Mientras que las iglesias holandesas buscaban servir a los miembros dispersos de sus iglesias y hacer obra misionera entre la gente que no asistía a la iglesia, la CIO tenía en mente la estabilidad social y cultural.

Los esfuerzos misioneros holandeses contenían motivos religiosos muy definidos. Teólogos holandeses del siglo XVI en adelante, como Gisbertus Voetius y Johannes Polyander, habían enfatizado el motivo misionero del conocimiento del Dios verdadero (como se implica en la introducción al Padre Nuestro); llevando su nombre de una manera santa (santificado sea Tu nombre), así como la oración y el trabajo para la venida del reino de Dios y el seguimiento de Su voluntad (Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad). El reino vino a través de la conversión de los paganos, el establecimiento de la iglesia y la manifestación de la gracia de Dios en todos los aspectos de la vida diaria. Los motivos religiosos estaban centrados eclesiásticamente. La iglesia reformada colonial era el enfoque central, a excepción de los esfuerzos misioneros en Brasil en el siglo XVII.

Usselinx buscó el uso de la colonización como una forma de establecer la iglesia y de evangelizar a los inconversos. Sus ideales socio-religiosos no eran aceptados por la CIO.

¹⁶¹ *Ibíd.* Marcelo Dalmas, *Historia de los Valdenses en el Río de la Plata* (1973); Prien, *op. cit.*, pp. 421-422. Véase también Ernesto Tron y Emilio H. Ganz, *Historia de las Colonias Valdenses Sudamericanas en su primer centenario (1858-1958)* (1958); *La Iglesia Evangélica Valdense Ayer y Hoy* (1979).

Los misioneros reformados holandeses tuvieron muchas iniciativas misioneras trans-culturales. En Brasil siete misioneros laboraban en seis idiomas diferentes. Se entrenó a líderes indígenas para tomar el liderazgo. Se abrieron escuelas. Se desafiaron las prácticas coloniales que eran perjudiciales para los indígenas y africanos. Estas iniciativas tuvieron su final en 1654. No fue hasta mediano del siglo XIX que se registran iniciativas similares.

En 1858, el Rvdo. Nicolaas Kuipéri inicio trabajo de traducción en el idioma papiamento en Aruba. Este trabajo de traducción fue completado y sigue bajo revisión hasta este día. En Aruba se llevaron a cabo servicios en Canashita en 1860.

De las iniciativas ya mencionadas, los servicios en papiamento, la traducción de la Biblia al papiamento y la iglesia reformada en Surinam permanecen hasta ahora.

2.3.4. Iglesias y misiones valdenses (1856-1916)

Los valdenses llegaron a Sudamérica alrededor de 1856-61. En 1887 se establecieron iglesias en Argentina y Uruguay. Es importante mencionar esta tradición que es precede por cientos de años a la reforma calvinista en Europa. Desde 1532, en el Sínodo de Chanforán, se consideran reformados.¹⁶¹ La confesión de fe de los valdenses (1655) era similar a la confesión francesa de Rochelle (1571).

De acuerdo al historiador valdense, Marcelo Dalmas, los primeros grupos numerosos de valdenses llegaron a Uruguay en 1856. Había aproximadamente 40 familias. La mayor parte de los pobladores fueron a la comunidad del Rosario oriental. El reverendo anglicano inglés, Pendleton, planeó que los valdenses estuvieran bajo el cobijo de Gran Bretaña. El protectorado incluía futuro salario para un pastor.

El primer pastor, Miguel Morel (Uruguay: 1860-1865) fue asignado por el comité valdense (Tavola Valdese) y

¹⁶² Dalmas, *op. cit.*, p. 20.

aprobado por el sinodo valdense en Italia. Dalmas nota que Morel fue entrenado en la Academia Teológica en Ginebra. Morel trató de establecer leyes civiles tal como había hecho Calvino en Ginebra.¹⁶² Eso no quedó bien con el Rvdo. Pendleton y pronto Morel fue expulsado y la iglesia fue cerrado temporalmente.

Junto con el venido del primer pastor, el maestro Juan Daniel Costabel llegó de Italia en 1861. El establecimiento y mantenimiento de colegios llegó a hacer parte de la tradición valdense. Al final del siglo 19 varias organizaciones para jóvenes fueron fundadas.

El segundo pastor, Juan Pedro Michelin Salmon (Urg: 1870-1874) fue el primero de varios pastores. De 1860 a 1916 hubo un total de 13 pastores.

Los valdenses vivían en colonias rurales y se empezaron a esparcir por todo Uruguay. Algunos fueron a Argentina durante la década de 1850.

Para 1883, se inició la obra inter-denominacional con los metodistas, especialmente en el área de educación teológica y cristiana. En 1891, se formó la Unión Cristiana Valdense de América del Sur. En 1898, el pastor valdense Benjamín A. Pons empezó a trabajar con la *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera*. Se mudó a Buenos Aires. La Unión de Jóvenes Cristianos (UJV) local se inició en 1906 y la Asociación de Jóvenes Cristianos (AJV) en 1921. El programa de escuela dominical se inició en 1912 y la Sociedad Femenil en 1914.

Los líderes valdenses asistieron al seminario del Congreso Pre-Panamá en Buenos Aires en 1916, y se expresó el deseo de que Uruguay fuera evangelizado con la presencia de los valdenses en ese lugar.

La Iglesia Evangélica Valdense encuentra sus raíces en 1859, con la llegada de los valdenses de Italia. La primera iglesia

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 11-73. Carta del pastor pensionado Ricardo C. Ribeiro. Diciembre, 1992.

fue formada en Colonia Belgrado (Santa Fe) en 1887 y organizada en 1891. Es parte de la iglesia valdense de Uruguay.

La congregación valdense se inició en Santa Fe. Para 1893, la iglesia en Colonia Alejandra, Santa Fe, se traspasó a los hermanos y luego a los metodistas. La iglesia en Rosario de Tala, Entre Ríos, existió de 1876 a 1891 y se convirtió en una iglesia metodista. La iglesia en Venado Tuerto, Santa Fe, fue valdense de 1892 a 1907, hasta convertirse en metodista. Para 1910, se estableció la iglesia en La Pampa y se convirtió en la primera congregación continua en reducir a dos el número total de congregaciones.

La membresía de la iglesia aumentó de 40 familias en 1860 a 1026 miembros en 1910. Las familias se servían de una escuela valdense en 1861, lo cual aumentó a seis para el año 1883.

Hasta 1930, todos los ministros ordenados eran italianos, excepto por Enrique Beux. En la década de 1940 y 1950 se incrementó el número de ministros nacionales.¹⁶³

Previo a 1930, la iglesia valdense consistía, mayormente de inmigrantes italianos hasta que generaciones más jóvenes empezaron a contraer nupcias con no italianos.¹⁶⁴

2.3.5. Otras iglesias y misiones reformadas (1827-1916)

A principios del siglo XVIII, los luteranos daneses capturaron las que hoy se conocen como Islas Vírgenes. St. Thomas y St. Kitts se convirtieron en un lugar de refugio para hugonotes (1672) y moravos (1732) por igual. Los moravos trabajaron en cercanía con la IRPB, a pesar de no se establecieron lazos eclesiásticos hasta el siglo XX.

¹⁶⁴ *Iglesia del Transplante*, pp. 120s, Dalmas, *op. cit.*
¹⁶⁵ Van der Linde, *Het Visioen...*, p. 22; *Suikerheren...*, pp. 195-196; Costas, *Christ Outside the Gate*, p. 59.

La influencia calvinista estuvo presente en iglesias anglicanas, bautistas, congregacionales y presbiterianas. Miembros de iglesias reformadas que no tenían iglesias a las cuales ir, asistían a estas iglesias. La IRPB reconoció la importancia de otros grupos protestantes y fue pronta en buscar sindicalización (1825) y formas de cooperación.¹⁶⁵

Con excepción de St. Thomas, la RCA tuvo muy poca influencia en el Caribe. La mayor influencia en ALC durante los siglos XVII al XIX fue europea, y particularmente holandesa.

En 1827, la IRPB en St. Thomas fue entregada a la RCA. Ya se llevaban a cabo servicios en inglés. Además, los miembros en St. Thomas habían hecho contactos en Puerto Rico, los cuales se convirtieron en la formación de la Iglesia Episcopal en Puerto Rico.¹⁶⁶

Miembros de varias iglesias evangélicas en Alemania vinieron a Río de Janeiro, Brasil en 1827. Llegaron a Buenos Aires en 1843 y a Sao Paulo en 1858 de iglesias de unión luteranas y calvinistas. Se establecieron congregaciones evangélicas alemanas en Uruguay (1857), México (1861), Chile (1867), Caracas (1899), Lima (1899), Bolivia (1923) y Guatemala (1919). Las iglesias evangélicas alemanas, como la iglesia evangélica en Río de Plata, consistían de una minoría de miembros reformados (10%).¹⁶⁷ Por esta razón no se discute de ellas junto con las denominaciones reformadas.

Inmigrantes de los Países Bajos y Sudáfrica empezaron a llegar a Argentina y Brasil antes de la vuelta del siglo XX. Se mantuvieron los contactos con iglesias reformadas en sus países pero también con la Iglesia Reformada Cristiana en

¹⁶⁶ González, *The Development...*, p. 102.

¹⁶⁷ Hans-Jurgen Prien, *Die Geschichte...*, pp. 749-750. Villalpando (ed.) *et. al. Las Iglesias del Transplante...*, p. 99.

Estados Unidos. Los inmigrantes holandeses y *Boers* formaron el núcleo de las iglesias reformadas de Argentina.

2.3.6. Conclusión

Las iglesias y misiones reformadas fueron mandadas de una variedad de países europeos. Cada introducción era una extraordinaria asociación de la cultura de los inmigrantes y la cultura de los grupos recipientes. Iglesias coloniales, inmigrantes y étnicas se establecieron en culturas controladas por las culturas conquistadoras. Solo hasta el nacimiento de las repúblicas modernas, fue que las iglesias y misiones reformadas avanzaron a la indigenización en la cultura recipiente.

2.4. CONCLUSION

Para la conclusión de este capítulo, se mencionara el triple análisis misiológico, que son el contexto misionero, la agencia misionera, y la motivación de la misión.

Contexto misionero. La primera congregación reformada fue fundada por los hugonotes franceses en Coligny en el siglo XVI. Desde entonces, y hasta 1916, el total de las estadísticas suman 54 o más congregaciones en 19 países. 258 ministros trabajaron en las congregaciones y por lo menos 11 trabajaron con los indígenas y africanos. Se fundaron dos congregaciones francesas en dos diferentes países de ALC: Brasil y Surinam. La RCA trabajó con dos congregaciones (St. Thomas y St. Kitts). Los holandeses trabajaron en 44 congregaciones y los italianos valdenses en 10.

Muchos miembros de la iglesia reformada que emigraron de Europa se dispersaron en alrededor de las islas donde la iglesia reformada no existía. Esta tendencia fue primero establecida por los hugonotes franceses. Se dispersaron (de manera cronológica) en Brasil, Florida, Haití, Guayana Francesa, Martinica, Guadalupe, Anquilla, St. Eustatius, St. Martin, y St. Thomas, sin fundar ninguna iglesia antes de 1916. Esto ocurrió levemente diferente con la iglesia

reformada de los Países Bajos. La iglesia reformada se estableció en algunas islas; pero debido a la pequeña cantidad de miembros, a la presencia de otras iglesias protestantes, y a las políticas de la compañía mercantil y la IRPB, los miembros de la iglesia fueron animados a ser parte de otras iglesias. Esto ocurrió en Aruba, Bonaire, Guayana Británica, Saba, St. Eustatius, St. Johns, St. Kitts, St. Martin y Tobago. Sin embargo, los inmigrantes holandeses, en Argentina y Brasil, establecieron sus propias iglesias. Los valdenses quines vinieron como inmigrantes, establecieron sus iglesias y eventualmente, sus escuelas.

Se fundaron varios tipos de iglesias. Los hugonotes franceses establecieron iglesias que servían de refugios por un breve lapso de tiempo. Estas iglesias no recibieron el apoyo completo del país donde estaban localizadas. La mayoría de ellas, como la de Brasil, Florida y Haití, fueron destruidas por poderes ibéricos.

Las iglesias coloniales fueron establecidas por los holandeses a través de la cooperación con la CIO mercantil. La CIO ejerció un alto grado de control sobre el empleo y desempleo de los ministros así también como la administración de las finanzas de la iglesia.

Las iglesias de la Unión, conocidas como las iglesias protestantes unidas, se establecieron en las Antillas de los Países Bajos después de 1825.

Las iglesias inmigrantes, libres del control mercantil europeo, ofrecían mas libertad eclesiástica a los miembros y ministros de la iglesia.

Para 1916, iglesias apoyadas, gobernadas, y propagadas por nacionales estaban siendo creadas en Argentina, Curazao, Surinam, y Uruguay. Existió cierta cantidad de dependencia eclesiástica entre las iglesias europeas y las iglesias en ALC.

El estilo de misiones también variaba. Se reportan contactos misioneros espontáneos hechos por los miembros de la iglesia y ministros pronto como sucedió la expedición de

Coligny. La IRPB envió diez misioneros a Brasil en el siglo XVII. Ellos trabajaron bajo la jurisdicción del *classis* brasileño con un énfasis *plantatio ecclesiae*. Las iglesias francesas enviaron un misionero a Surinam durante el siglo XVII. La Sociedad Misionera de los Países Bajos envió un misionero a Surinam en el siglo XVII para trabajar con los indígenas. Antes de 1916, la IRPB en Surinam no respondió de manera entusiasta al trabajo con las sociedades misionera y los moravos. Los valdenses mostraron mayor interés en trabajar más allá de las barreras eclesiásticas de sus colonias. Se enviaron tres misioneros, un ministro trabajó con la Sociedad Bíblica Inglesa y Extranjera y se llevaron a cabo varias organizaciones cristianas para jóvenes, estudiantes y ancianos.

Las actividades misioneras de la comunidad reformada de ALC pudieron haber sido limitadas debido a la lucha continua por la estabilización. La dificultad de los colonizadores en establecerse fue definida por si misma. Las tendencias de inmigración muestran que un grande número de colonizadores regresaron a su país de origen o se mudaron a América del Norte. Para finales del siglo, la nueva ola de inmigrantes de Europa y Sudáfrica tenía otras intenciones. Ellos pretendían quedarse y vivir en áreas donde había un amplio espacio para trabajos agrícolas y desarrollo urbano pionero.

La iglesia reformada aun mantuvo su enfoque interno. Para 1916, no se había fundado ninguna iglesias indígena, africana, o no blanca por misiones de iglesias reformadas americanas, holandesas francesas, e italianas.

Agencia misionera. La agencia misionera mas importante era la congregación local. Más de 54 congregaciones fueron establecidas y gozaron del servicio de más de 258 ministros ordenados. Se enviaron 11 misioneros durante ese periodo. Las necesidades de los colonizadores sobre las necesidades de los demás era el obvio énfasis.

La IRPB estableció relaciones de trabajo por con los luteranos en Curazao y Surinam; y la IRA con los

presbiterianos, previo a 1916. La IRPB mantuvo contactos de la iglesia con los anglicanos, metodistas y presbiterianos en las Antillas mayores, debido a que miembros de la iglesia visitaban estas iglesias en la ausencia de iglesias reformadas.

Ninguna de las iglesias reformadas fueron representada en el Congreso de Panamá. Los valdenses en Uruguay y Argentina asistieron a una reunión regional previa al Congreso de Panamá. Solo la IRPB en Surinam y los valdenses en Uruguay y Argentina continuaron hasta el Congreso de Panamá y después de este en 1916.

Las iglesias reformadas servían bien a los colonizadores y a la población inmigrante. Había un impulso tenaz en mantener los servicios de la iglesia en la mayoría de los países donde existían miembros europeos de la iglesia reformada. Las iglesias previas al Congreso de Panamá no serán generalmente conocidas como agentes del evangelio de Jesucristo para los indígenas, africanos y toda persona fuera de sus propias barreras eclesiásticas.

La Motivación Misionera. Todas las iglesias reformadas se adhirieron a las confesiones reformadas y al orden de la iglesia. En varias ocasiones, hubo choques con la interpretación arminiana como fue atestiguado por el Rvdo. presbiteriano John Runnels.

Como mencionado anteriormente, Rvdo. Jan Willem Kals en Surinam; Rvdo. George van Essen en St. Eustatius; Rvdo. Henricus Muller en St. Kitts; and Rvdo. Nicolaas Kuipéri en Aruba fueron radicales notables quienes denunciaron las contradicciones de los colonizadores. La nueva ola de inmigrantes que vino después de la emancipación y después de la decadencia del colonialismo, creó un ambiente más saludable, el cual fue más conducente a las misiones. Es interesante ver que propósito profético religioso estaba cercanamente relacionado con el propósito del evangelismo. Los mismos ministros y misioneros que expresaron su preocupación acerca de las condiciones depravadas y degeneradas de la vida colonial también estaban bastante

preocupados por la degeneración espiritual de la gente y por la necesidad de trabajo misionero.

El propósito evangelístico de alcanzar a las personas del ALC fue expuesto por Usselinx y fue puesto en práctica por los misioneros holandeses en Brasil en el siglo XVII. Esto duro 24 años. Surgieron otros esfuerzos evangelísticos por cortos periodos de tiempo como el trabajo hecho por van Essen, Muller y Kuipéri.

Mientras que las iglesias reformadas transplantadas de Europa mantuvieron una cultura europea, los presbiterianos estuvieron mucho más influenciados por el movimiento misionero de Norteamérica el cual formo nuevas iglesias. El siguiente capitulo va a tener un resumen de las raíces misiológicas e históricas de las primeras iglesias y misiones presbiterianas. Estas son similares a las iglesias reformadas y fueron frecuentes compañeros de misiones.

CAPÍTULO 3

IGLESIAS Y MISIONES PRESBITERIANAS EN LA ERA DEL CONGRESO PRE-PANAMEÑO (1609-1916)

3.1. Introducción

Los presbiterianos y los reformados en ALC son teológica y eclesiásticamente muy similares. Se crearon numerosas asociaciones en misiones de ALC durante el siglo XX.

Este capítulo está dividido de acuerdo a consideraciones geográficas y cronológicas. Las áreas geográficas de donde las misiones presbiterianas vienen incluyen ALC, Inglaterra, Irlanda, Escocia, Canadá, y los Estados Unidos.

3.2. PRESBITERIANOS EN EL CARIBE (1609-1916)

3.2.1. Introducción

Los primeros presbiterianos en llegar al ALC fueron entre los ingleses y los escoceses. Sus orígenes comienzan en Bermuda en 1609. Los presbiterianos canadienses llegaron alrededor de 1865 y desarrollaron trabajos misionero en lugares donde los escoceses ya habían trabajado. Para 1750, ministros presbiterianos de los Estados Unidos visitaron y trabajaron en conjunto con otras iglesias protestantes en el Caribe. Esta sección trata de su participación en el Caribe de 1609 a 1916.

3.2.2. Presbiterianos ingleses, irlandeses y escoceses en el Caribe (1609-1916)

3.2.2.1. Introducción

Los presbiterianos llegaron por primera vez a ALC con los colonizadores ingleses y escoceses. Bermuda fue tomada por

el capitán Sussex Cammock de la Compañía de la Isla de Somers en 1609. Los ingleses tomaron San Andrés y poco después, Tortuga. Esta pequeña isla en la costa norte de Española (ahora Haití), fue capturada en 1630. Antigua y Bahamas también fueron ocupadas.

Granada y Trinidad recibieron inmigrantes escoceses durante el siglo XIX. Los servicios religiosos protestantes en Granada iniciaron en 1833. Presbiterianos de Escocia, Irlanda y Nueva Escocia (Canadá), y Estados Unidos llegaron a Trinidad en la década de de 1830 y 1840.

Los ingleses, irlandeses y escoceses se asentaron en el Caribe inglés. El ambiente amigable les permitió que iglesias se establecieran. Algunos se extendieron entre los habitantes no europeos de las islas.

El presbiterianismo en el caribe previo a 1916 llegó en tres etapas: 1) a través del mercantilismo (1609- en adelante); 2) a través de sociedades misioneras (1880- en adelante); y 3) a través de la expansión de misiones nacionales (1845- en adelante).

3.2.2.2. Bermuda (1609-1916)

El primer ministro en Bermuda fue el Rvdo. Richard Bucke de la iglesia de Inglaterra. El primer ministro presbiteriano fue el Rvdo. George Keith (Ber: 1609-¿?) de Escocia. Keith había sido entrenado como un presbiteriano en Escocia, pero sirvió en Bermuda a través de la iglesia de Inglaterra.¹

¹ Peter J.C. Smith, "Early Religious History," *Presbyterianism in Bermuda* (1984), p. 1. Smith pone el dato de la conquista de Bermuda por los ingleses en 1609 mientras que Bastian en, "Protestantismo y Colonia en América Latina y el Caribe," *Taller de Teología* (1981), pp. 22-24, menciona 1625. En este estudio el dato 1609 es usado siendo que Smith está escribiendo sobre Bermuda en particular mientras que la fecha de Bastian es más general. Véase también Arthur Newton, *The European nations in the West Indies* (1933), p. 191.

El Rvdo. Lewis Huges (Ber:1613-1620;1622-1625) fue el segundo ministro en Bermuda. El comenzó a usar el sistema de gobierno de la iglesia presbiteriana.² Para 1620 la forma de gobierno de la iglesia y el orden de culto en Bermuda mostró una influencia presbiteriana distinta.³ La influencia presbiteriana dentro de la iglesia de Inglaterra continuo en Bermuda hasta el comienzo del siglo XVII.⁴

En 1644 una separación dentro de la iglesia de Inglaterra en Bermuda tuvo lugar. Los ministros presbiterianos continuaron siendo presionados a usar el libro de oración y la liturgia episcopal. Como resultado, tres ministros se fueron y se formó una pequeña congregación presbiteriana. La iglesia se congregaba en un lugar llamado Mite bajo la dirección del Rvdo. Nathaniel White (Ber: 1644-¿?).

La primera iglesia Presbiteriana establecida fue la iglesia de Warwick en 1719. El Rvdo. James Paul (Ber:1720-1750) sirvió en esta iglesia de 1720 a 1750. El segundo ministro, el Rvdo. John Maltby (Ber:1750-1768), le pidió al presbiterio de Nueva York que lo recibiera dentro de su confraternidad eclesiástica. Maltby era un aventurero y era conocido por su participación en la exploración de las islas de Turcos.⁵

La congregación de Warwick siguió llenándose de pastores de varios presbiterios como los de Nueva York, Inglaterra, Edimburgo, y Baltimore. El Rvdo. Enoch Matson (Ber: 1771-1831) vino de Baltimore y sirvió como un instrumento para invitar a los metodistas a Bermuda. El también permitió el acceso a personas afro-caribeñas en la membresía de la iglesia.⁶

² Smith, *op. cit.*, pp. 4-5.

³ *Ibid.*, pp. 11-13. Las perspectivas reflejan posiciones tradicionales.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, pp. 40-42.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

Además de los presbiterianos de los países previamente mencionados, la Sociedad Misionera Glasgow (GMS por sus siglas en inglés: establecida en 1796) envió al Rvdo. George Galloway (Ber:1796-1834) a Bermuda. El llevo a cabo con éxito escuelas dominicales y predicación congregacional.⁷

Para 1820, la colonia comenzó a subvencionar a la iglesia presbiteriana. La congregación pagaba parte del salario del ministro.⁸

Durante la década de 1830 la congregación se adhirió a la Iglesia Presbiteriana de Escocia (CS por sus siglas en inglés). Siguiendo las pautas de separación de las iglesias presbiterianas de Escocia, se adhirieron a la Iglesia Libre de Escocia (FCS) en 1845. Para 1900 la iglesia presbiteriana en Bermuda (PCBer) formó parte de la Iglesia Unida y Libre de Escocia (UFCS). En 1929 formaron parte de la CS.⁹ En 1874, una congregación más pequeña, la iglesia de San Andrés, se adhirió a la Iglesia Presbiteriana de Canadá (PCC).¹⁰

Las actividades misioneras fueron escasas porque básicamente era una iglesia para los colonos. La PCBer estableció contactos trans-culturales, pero trabajó mayormente con otros colonos y visitantes. A finales del siglo XVII, sin embargo, se aceptaron afro-caribeños dentro de la iglesia. La GMS envió misioneros los cuales tenían a su cargo la escuela dominical para niños afro-caribeños. Otras denominaciones, como la metodista, se sintieron atraídas para trabajar en la isla.

En 1890, la Iglesia Reformada de Inglaterra (RCE por sus siglas en inglés) estableció una congregación, la cual luego se convirtió en la Iglesia Episcopal Reformada. Para 1600 tenía 64 miembros. La membresía era en su mayoría afro-caribeños.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

3.2.2.3. Antigua y las Bahamas (siglo XVII- 1916)

La iglesia presbiteriana llegó a Antigua y las Bahamas con los colonizadores escoceses e ingleses.¹¹ La iglesia no se desarrolló en grandes proporciones. Su historia no es mencionada por los historiadores en los documentos consultados sobre la historia de la iglesia.¹²

3.2.2.4. Jamaica y el Gran Caimán (1800-1916)

Es mencionado que una de las primeras presencias presbiterianas en Jamaica ocurrió en 1688, cuando presbiterianos y miembros de otras denominaciones adoraban juntos en Port Royal.¹³ El trabajo no se estableció hasta 1800, cuando la Sociedad Misionera escocesa (SMS por sus siglas en inglés) envió al Rvdo. George Bethune (Jam:1800-¿?) y a dos catequistas a Jamaica. Unos de los catequistas murió poco después de su llegada, pero el otro, Ebenezer Reid (Jam:1800-¿?) fundó una escuela para niños afro-caribeños en Kingston. La oposición al trabajo de los dos misioneros por parte del gobierno y los colonizadores fue tan grande que esta escuela fue el único proyecto misionero afro-caribeños que sobrevivió hasta 1824.¹⁴

El Rvdo. George Blyth (Jam:1824-¿?) llegó de Escocia en 1824. El ayudó al avance del trabajo afro-caribeño para así

¹¹ David Barrett, "Bahamas," *World...*, pp. 145-146; Latourette, *A History of Christianity*, vol. 2, (1975), p. 951.

¹² "Histories of the Presbyterian Churches in the Caribbean," *The Caribbean Presbyterian*, vol. 1, n. 1, (nov., 1958), p. 1

¹³ Richard S. Dunn, *Sugar and Slaves: the rise of the Planter Class in the English West Indies 1624-1713* (1972), p. 182.

¹⁴ Elizabeth Hewat, *Vision and Achievements: 1796-1959: A History of the Foreign Mission of the Churches united in the Church of Scotland* (1960), pp. 14-15.

incluir la plantación de iglesias. Varios dueños de esclavos simpatizaron con la idea y pronto se construyó una iglesia. Los reportes misioneros de 1830 dicen que 800 personas de convirtieron al cristianismo.¹⁵

La esclavitud en Jamaica se abolió entre 1834 y 1838. Los ex-esclavos estaban muy agradecidos con los misioneros por su participación en la búsqueda de la emancipación. Elizabeth Hewat escribe:

“El 1 de agosto de 1838 fue un día memorable, cuando 60,000 personas fueron libradas de los últimos restos de la esclavitud. El Rvdo. Hope Waddell nos da una reseña gráfica de esto. Reuniéndose antes de subir el sol en sus propiedades para la acción de gracias y oraciones, la gente tenía dos carteles grandes, el de la iglesia tenía el signo de la cruz con las palabras “Por esta conquista”, mientras que el cartel de la escuela tenía el lema, “A través de la educación cristiana, deja que Jamaica prospere...” gritos ensordecedores siguieron después del llamado de los lemas de los carteles, “No mas ligaduras pero la ley”; “Estos son los mandamientos del Señor”; “Trabajaremos por nuestras esposas e hijos”; “Salarios son mejores que azotes”; “La libertad cristiana es la mejor libertad”. El sermón se basó en el texto, “Donde está el Espíritu de Dios, ahí hay libertad.”¹⁶

Para 1836, los misioneros estaban trabajando en seis iglesias grandes y en ocho estaciones de predicación. El Presbiterio Misionero Jamaicano fue formado por la Iglesia Unida de la Secesión (USCS) y la SMS. La Academia Presbiteriana en la Bahía de Montego se inició ese mismo año. La academia empezó a graduar misioneros jamaicanos en la década de 1840.¹⁷

Después de considerar la proposición de los misioneros de involucrar a los jamaicanos en África Occidental, la SMS envió al misionero Hope Waddell a Calabar, África occidental en 1846. Catequistas, maestros, carpinteros y un abastecedor de medicinas jamaicanos, fueron junto con él. Se fundó una iglesia en Nigeria y muchos jamaicanos

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

prestaron sus servicios en lo que ahora es la Iglesia Presbiteriana Nigeriana.¹⁸

En Jamaica, la era post-esclavitudina mostró ser muy difícil. Las prácticas de *obeah* y *myall*, magia blanquinegra, estaban en aumento. Había pocas uniones matrimoniales legales. Se carecía de educación y las condiciones de trabajo seguían siendo pobres.

De 1838 a 1865, Jamaica experimentó una crisis social severa la cual tuvo su clímax en la "Rebelión Jamaíquina". El gobierno y la gente no trabajaban juntos. En St. Thomas, al Este, se incendió una corte de justicia, 18 colonizadores murieron y 31 resultaron heridos. Las autoridades respondieron duramente matando 800 afro-caribeños y quemando más de 1000 casas. El gobierno inglés intervino, seleccionando un nuevo gobernador y restableciendo el orden. A lo largo de los días turbulentos en Jamaica, los proyectos misioneros y la iglesia continuaron creciendo. La SMS se adhirió al trabajo misionero denominacional de la Iglesia Presbiteriana Unida (UPC por sus siglas en inglés) en 1847. En 1847 se reportó la existencia de cuatro iglesias presbiterianas, 26 estaciones de predicación, cuatro ministros jamaíquinos, y alrededor de 5,000 miembros con una aportación económica considerable.¹⁹

Con la ayuda de la iglesia escocesa, la iglesia jamaíquina se decidió a sostenerse económicamente por sí misma. Los esfuerzos por sostenerse eran desafiados continuamente por factores económicos y climáticos. Los bajos ingresos ocasionaban que los presupuestos se mantuvieran abajo. Alborotos climáticos como el ciclón de 1903, el terremoto de 1907 y los vientos huracanados de 1912 provocaron daños

¹⁸ *Ibid.*, p. 18; Clement Gayle, "The Church in the West Indies-Bondage and Freedom," *Caribbean Journal of Religious Studies*, vol. 3, n. 1, (abril, 1980), pp. 16-27; Brian Gates (ed), *Afro-Caribbean Religions* (1980), p. 43; D. A. Rothnie, "The Presbyterian Church of Jamaica," *The Caribbean Presbyterian* (nov., 1958), pp. 25-26

¹⁹ Hewat, *op. cit.*, p. 24.

considerables en los edificios de la iglesia, así también como de los lugareños.

Para finales del siglo XIX, la iglesia mantenía a 32 catequistas, no solo para sus propias congregaciones, pero también para misiones en hogares. Esto incluía un trabajo trans-cultural con los indígenas del este de Jamaica. También se llevaron a cabo otras actividades misioneras. Ministros ordenados de la Iglesia Presbiteriana de Jamaica (PJC por sus siglas en inglés) sirvieron como misioneros en Calabar y Rajputana, en cooperación con el Comité Extranjero de Misiones de la Iglesia Presbiteriana en Edimburgo.²⁰

La capacidad de la iglesia jamaicana de sostener a catequistas mientras no le era posible sostener a ministros ordenados de tiempo completo, pudo haber ayudado a los miembros de la iglesia y a los ministros a llegar a la conclusión de que estos debían trabajar de medio tiempo. Sin embargo, el patrón ya estaba establecido. Con la presencia de misioneros ordenados y no ordenados, ambos asalariados, y pastores ordenados nacionales bajo salario (algunos pastores habían recibido salario de parte del (Comité Extranjero de Misiones), la idea de regresar al sistema en que miembros del clero recibían un pago parcial o no recibían pago no fue aceptado por la iglesia.

La PJC será reconocida durante mucho tiempo por sus iniciativas misioneras. Los misioneros jamaicanos que trabajaron en Nigeria fueron los primeros misioneros presbiterianos no-europeos del Caribe interesados en África. Sumándose a estos grandes esfuerzos, se desarrolló una estrategia misionera para el uso de indios orientales presbiterianos en Trinidad con los indios orientales en Jamaica. Los catequistas indio-orientales presbiterianos de Trinidad trabajaron fielmente entre los hindúes en Jamaica.

Después de su llegada a Jamaica, los primeros misioneros escoceses comenzaron a trabajar con la población afro-caribeña. De inmediato se cruzaron las barreras culturales y

²⁰ *Ibid.*

lingüísticas. En lo relacionado al a lucha en contra de la esclavitud, los misioneros tenían una posición a favor de la emancipación. Las actividades trans-culturales de evangelismo alcanzaron las necesidades sociales y espirituales de la población afro-caribeña. Lo mismo se puede decir de los hindúes que vivían en Jamaica.

3.2.2.5. Granada (1830-1916)

La Iglesia Presbiteriana en Granada (PGC por sus siglas en inglés), de acuerdo a J.C. MacDonald, se originó en 1830. Esto tuvo lugar cuando varios inmigrantes escoceses comenzaron la planeación de la construcción de un edificio para la iglesia. Los servicios iniciaron en 1833. La iglesia recibió los servicios de ministros de la CS durante el siglo XIX.²¹

En 1844, se inicio el trabajo misionero entre indios orientales, los hindúes y los musulmanes. Catequistas de la PCC en Trinidad fueron a ayudar a la PCG. También se nombraron catequistas locales. MacDonald reportó que toda la comunidad migratoria se involucró en la iglesia de una manera u otra.²²

La identidad de la iglesia de Granada se asoció con la Iglesia Presbiteriana de Trinidad (Iglesia Presbiteriana en Trinidad y Grenada: PCTG por sus siglas en inglés).

La habilidad de la iglesia presbiteriana de ir más allá de la comunidad de la iglesia de los colonizadores para así poder evangelizar a toda la isla, se logró a través de misioneros e iglesias. Los trabajadores religiosos de Trinidad fueron enviados en repetidas ocasiones a trabajar con las poblaciones indio-orientales. Por esta razón no es sorprendente que los presbiterianos de Granada eran predominantemente indios orientales quienes estaban relacionados muy de cerca con la Iglesia Presbiteriana en Trinidad. La evangelización de los indios orientales, quienes

²¹ J. C. MacDonald, "The Church of Scotland in Grenada," *The Caribbean Presbyterian*, vol.1, n.1 (nov. 1958), pp. 29-30.

²² *Ibid.*, p. 30.

permanecieron en el Caribe por más tiempo que los escoceses y los canadienses, llevó a la construcción de una iglesia que no fue dependiente de la comunidad europea o norteamericana.

3.2.2.6. Trinidad (1836-1916)

Los inicios y contactos presbiterianos se remontan a 1836. Antes de esta fecha, una cantidad de eventos significativos dieron pauta a la formación religiosa de esta pequeña isla.

La imposición española tuvo su fin en Trinidad en 1797. La esclavitud afro-caribeña fue abolida en 1807, aunque la esclavitud logró sobrevivir hasta 1834. Esto provocó una escasez de trabajadores en la isla, ya que los esclavos liberados establecieron sus propias tierras. En 1845, se descubrieron trabajadores hindúes que estaban dispuestos a venir desde la India. Para 1871, los indios orientales constituían el 25% de la población y para 1911 ya formaban más del 33% de la población. La representación protestante predominante entre los colonizadores ingleses en la isla era la Iglesia Anglicana. Los presbiterianos de Escocia, Irlanda, Canadá, y los Estados Unidos estuvieron presentes pero a un menor nivel.

El Rvdo. Alexander Kennedy (Trin:1836-1850), de Glasgow, Escocia, vino al puerto de España en 1836, representando a la Iglesia Unida de la Secesión de Escocia. La iglesia fue llamada la "Greyfriars". Kennedy trabajó con la comunidad escocesa en Trinidad. Debido a su crítica hacia el trato que los colonizadores les daban a los antes habían sido esclavos, la estancia de Kennedy no fue fácil. El se mudó a Canadá en 1850. También se fue otro escocés que había participado junto con Kennedy, el Rvdo. George Brodie.

El primer presbiterio se formó en 1845. El liderazgo estaba constituido por un anciano y dos funcionarios eclesiásticos. El segundo funcionario eclesiástico fue James Robertson (Trin:1845-¿?), quien fue ordenado por el recién formado Presbiterio como misionero.

En 1846 un pastor portugués, el Rvdo. Henrique Vieira (Trin:1854-¿?) fue ordenado por el nuevo presbiterio. Así fue

como se inició el trabajo en portugués entre los portugueses. La congregación creció hasta alcanzar 70 miembros para 1864.²³

3.2.2.7. Conclusión

Los orígenes de las iglesias y misiones presbiterianas inglesas, irlandesas y escocesas en el Caribe están asociados con las actividades mercantiles. Los presbiterianos siguieron las tendencias de las conquistas y de los colonizadores en el Caribe. Algunas iglesias continuaron trabajando de cerca con los administradores de las colonias mientras que varios grupos misioneros hicieron una interrupción radical con los colonizadores.

Es importante observar varios factores contextuales. La SMS encabezó la tarea del derecho de las misiones desde el inicio de su trabajo. A pesar de la resistencia de los colonizadores, ellos aguantaron y prosperaron. La tendencia a trabajar con los marginados de la sociedad se convirtió en el sello del joven presbiterio jamaicano.

Los jamaicanos fueron incitados a hacer trabajo misionero en África. Se fundó una Iglesia Presbiteriana de Nigeria, África con la ayuda de estos misioneros afro-caribeños.

Los misioneros de la SMS estuvieron dispuestos a negar parte de su herencia colonial para así poder trabajar con los afro-caribeños marginados. Esta negación voluntaria de la cultura dominante fue instrumental en el desarrollo de la iglesia en una cultura oprimida. Los afro-caribeños redescubrieron sus raíces históricas y culturales en tierras africanas cuando, en compañía de otros misioneros escoceses, iniciaron su trabajos en Nigeria.

El presbiterianismo en Jamaica estaba asociado con la emancipación de la esclavitud. Mientras que las iglesias reformadas de los Países Bajos en las Antillas estaban

²³ Graeme S. Mount, *Presbyterian Missions to Trinidad and Puerto Rico: the Formative Years, 1868-1914* (1983), pp. 27-31; 55-56; Sarah Morton, *John Morton of Trinidad* (1916), pp. 7-10.

fuertemente asociadas con el sistema de comercialización de esclavos, los presbiterianos jamaquinos estaban a favor de la emancipación.

Se puede observar en Jamaica la relación entre la postura cultural de los misioneros y las actividades misioneras. Los misioneros de la SMS renunciaron parte de su cultura escocesa para así evangelizar y desarrollar una iglesia entre comunidad afro-caribeña marginada.

El desarrollo de la iglesia presbiteriana, previamente mencionada, en el Caribe evolucionó de las tres siguientes maneras. Algunas iglesias transplantadas mantuvieron la estructura y mentalidad eclesiástica de su patria. En Bermuda, por ejemplo, la iglesia de la colonia cambió su afiliación eclesiástica de la CS (1644) a la CS (en la década de 1830), a la FCS (1845) a la UFCS (1900), y eventualmente otra vez a la CS en 1919. Otras iglesias transplantadas, como la de Granada, asumieron la cultura nacional. Varias iglesias asumieron un carácter nacional prácticamente desde el principio. La iglesia presbiteriana plantada por la SMS en Jamaica era de este tipo de iglesias.

De los tres tipos de iglesias, las iglesias plantadas se convirtieron en las más grandes y las que tenían un trabajo misionero más activo. El trabajo misionero de los jamaquinos en Nigeria con los indios orientales, los hindúes, y los musulmanes fue el resultado de esta estrategia.

Después de la emancipación, el movimiento misionero de afro-caribeños en Nigeria marca un punto culminante en la historia de la misión presbiteriana. Los afro-caribeños habían recibido un buen ejemplo por parte de los sacrificados misioneros escoceses y sintieron el llamado de cruzar el océano y fundar una iglesia en Nigeria, su anterior y distante patria.

El uso de catequistas voluntarios o de medio tiempo, demostró ser benéfico. Los catequistas fueron a tierras tan lejanas como África. También se dirigieron a los indígenas del este en Jamaica, Guayana Británica, Granada y St. Lucia.

La orientación teológica de las iglesias transplantadas y plantadas confesaba el presbiterianismo. Todas las iglesias

presbiterianas bajo consideración adhirieron la Confesión de Westminster.

Los presbiterianos que continuaron con las luchas de identidad en la patria, como en Bermuda, se entorpecieron en sus actividades trans-culturales de evangelismo.

El espíritu fraternal en el Caribe y en la Guayana Británica fue muy claro al compartir los recursos y personal misionero, ambos, nacionales e internacionales. Las actividades misioneras también fueron imitadas de un campo a otro. En lo que concierne a la expansión de la iglesia, la estrategia común de trabajo con grupos específicos de personas (por ejemplo los indios orientales), el entrenamiento de catequistas, y la prioridad de evangelizar, fueron factores que determinaron el crecimiento. El desarrollo de escuelas cristianas, que en un principio sirvió como una manera muy significativa de evangelizar mantener la cooperación de la iglesia, disminuyó luego de que se perdió la visión de evangelizar a niños y entrenar a líderes. Algunas escuelas se convirtieron en cargas institucionales de las iglesias nacionales y desaguó la asociación de la iglesia y el liderazgo de potenciales recursos misioneros.

El enfoque en grupos homogéneos de personas dio pauta a la formación de iglesias pequeñas pero progresivas. Cuando la población residente de la isla o del país era evangelizada, y se desarrollaba una comunidad cristiana, la iglesia continuó por periodos de tiempo más largos. Sin embargo, las iglesias fundadas sobre la base de la comunidad colonial transitoria, gozaron de un lapso de tiempo limitado. Los presbiterianos no tan solo predicaron y evangelizaron sino que también desarrollaron instituciones educacionales y sociales. La iglesia nacional logró tomar una gran parte de las instituciones educacionales. Muchas instituciones de asistencia social tuvieron una corta vida.

Se observan algunas actividades interdenominacionales, en su mayoría entre la misma iglesia presbiteriana y en algunas ocasiones con otra iglesias protestantes. Prácticamente no hubo cooperación institucional con la Iglesia Católica Romana previo a 1916.

Para ver un gráfico del resumen de los presbiterianos escoceses, ingleses e irlandeses en el Caribe de 1609 a 1916 vea la Tabla 3.²⁴

3.2.3. Presbiterianos de los Estados Unidos en el Caribe (1750-1916)

3.2.3.1. Introducción

Durante el siglo XVII y XVIII, los presbiterianos de EEUU eran activos en el Caribe, especialmente en las Antillas donde se hablaba inglés y holandés. El trabajo misionero de los presbiterianos estadounidenses en países hispanohablantes del Caribe, como Cuba, Puerto Rico, y la República Dominicana, se inició a finales del siglo XIX.

Los primeros contactos de la iglesia se hicieron a través de miembros de la iglesia presbiteriana que se mudaron al Caribe por razones vocacionales. Les siguieron ministros enviados por los presbiterios de EEUU. El Comité Presbiterial de Misiones Extranjeras inicio en 1837. Debido a la Guerra Civil, hubo una separación, comenzando en 1857, trazándose hasta la línea Mason-Dixon. La Iglesia Presbiteriana del norte (PCUSA) formo su comité de Misiones Internacionales (PCUSABFM), como lo hizo la Iglesia Presbiteriana del sur (PCUSBFM).²⁵

3.2.3.2. Bermuda (1750-1831)

Como se menciona en 3.2.2.2., el Rvdo. John Maltby (Ber:1750-1768), del presbiterio de Nueva York sirvió en

²⁴ Para las fuentes de las gráficas, véase las notas de referencias 1-23.

²⁵ The Board of Foreign Missions of PCUSA fue formada en 1813. Era la Western Foreign Missionary Society (1831). Al principio tenía 40 ministros y 40 laicos. (Presbyterian Historical Society Archival Resources. n. 31, p. 67); L. Knappert, *op. cit.*, p. 115.

Warwick, Bermuda. El Rvdo. Oliver Deming, de Nueva York, sirvió en Warwick de 1771 a 1778. El Rvdo. Enoch Matson fue reconocido por admitir afro-caribeños dentro de la membresía de la Iglesia Presbiteriana de Warwick, el dio sus servicios de 1771 a 1831. Estos ministros cooperaron con los miembros escoceses, canadienses y bermudenses y condujeron sus ministerios a un nivel congregacional.²⁶

3.2.2.3. Saba (1755-1771)

El Rvdo. Hugh Knox (Saba:1755-1771) fue enviado a la iglesia reformada en Saba por la iglesia presbiteriana de Nueva York. Las primeras conexiones presbiterianas norteamericanas en el Caribe fueron con los presbiterianos ingleses y escoceses y con las iglesias reformadas de los Países Bajos.²⁷

3.2.3.4. St. Martin (década de 1770)

Los presbiterianos de Nueva York enviaron al Rvdo. John Runnels durante la década de 1770 para trabajar con la IRPB en St. Martin (vea 2.3.3.6.4.).

3.2.2.5. Trinidad (1843-1916)

Los presbiterianos de Estados Unidos iniciaron su trabajo con los descendientes de esclavos africanos en 1843. Fue en este grupo al que llegó un misionero pionero canadiense, Dr. John Morton. Los presbiterianos canadienses eventualmente remplazaron el alcance afro-caribeño por el alcance a los indios orientales.²⁸

²⁶ Joseph Frith, *Reminiscences of an old Bermuda Church* (1911), pp. 42-43.

²⁷ Véase 2.3.3.6.7.

²⁸ Graeme S. Mount, *Presbyterian Missions to Trinidad and Puerto Rico...*, pp. 27-31.

3.2.3.6. Cuba (1884-1916)

La PCUS, en los Estados Unidos, estaba dentro de las primeras iglesias protestantes que se establecieron en Cuba. Justo González escribe:

“El trabajo presbiteriano en Cuba tiene casi la misma antigüedad que el de los episcopales, y es también el resultado del trabajo de los cubanos que habían venido a conocer la fe presbiteriana mientras estaban en exilio en los Estados Unidos. El primero y más notable de estos fue Evaristo Collazo, quien en 1890 les escribió a los presbiterianos meridionales en los Estados Unidos informándoles de la existencia de tres congregaciones y una escuela para niñas que su esposa y el habían fundado y sostenido hasta ese tiempo.”²⁹

La Guerra de Independencia de 1894, interrumpió el trabajo. Después de terminada la guerra, misioneros de la PCUS fueron a Cuba. Después de una serie de afiliaciones, los congregacionalistas ofrecieron cinco centros de predicación a los presbiterianos meridionales en 1909. En 1918, los discípulos transfirieron tres congregaciones y un pastor, el Rvdo. Julio Fuentes. Fuentes luego se convirtió en un superintendente del concilio misionero presbiteriano.³⁰ El trabajo presbiteriano eventualmente se entregó al PCUSA.

Es digno de mencionar que la iglesia fue iniciada por los cubanos y que las misiones se iniciaron por medio de invitación. La iglesia tuvo liderazgo nacional desde el principio. Hubo también un alto nivel de cooperación interdenominacional. Varios grupos pequeños se combinaron para hacer una iglesia nacional más fuerte.

La iglesia también se asoció con la guerra de independencia en contra de España. Miembros de la iglesia lucharon en la guerra. Los valores fundamentales que rodeaban la guerra de

²⁹ González, *Development...*, p. 93.

³⁰ *Annual Report-1891* (54th), pp. 27-28.

independencia, eran conducentes a la aceptación del protestantismo.

En el estudio de los expedientes históricos, no fue posible determinar si la PCUS tuvo proyectos trans-culturales en otras islas del Caribe o con los inmigrantes cubanos en los Estados Unidos.³¹

3.2.3.7. Puerto Rico (1899-1916)

Como en Cuba, la PCUSA llegó a Puerto Rico por medio de la invitación de protestantes nuevos que vivían allí. Justo González escribe:

“A pesar de que los presbiterianos llegaron a Puerto Rico en 1899, ellos obtuvieron ganancia de eventos que tuvieron lugar desde 1868. En ese tiempo, Antonio Badillo Hernández visitó San Tomás y ahí obtuvo una copia de la Biblia. Después de regresar a Puerto Rico, el estudió su nueva adquisición y se sintió guiado por esta hacia el protestantismo. Entonces el comenzó a guiar a sus amigos y familiares en esa misma dirección. Cuando el murió, estas enseñanzas no sucumbieron sino que siguieron con su esposa y sus hijos. Como consecuencia, en 1900, cuando el misionero presbiteriano, Judson L. Underwood, visitó el pueblo de Aguadilla, fundó ahí un grupo que tenían doctrinas claramente protestantes quienes se llamaban a si mismos “creyentes en la Palabra”. Este fue el primer núcleo de la iglesia presbiteriana en Puerto Rico.”³²

Graeme Mount describe los años formativos del presbiterianismo en Puerto Rico de una manera ilustrativa y

³¹ *Ibid.*, p. 28; *Annual Report 1892* (55th), pp. 30-32; *Annual Report-1893* (56th), pp. 57-58; *Annual Report-1895* (58th), p. 24; *Annual Report-1890* (53rd), p. 58-59; *Annual Report-1902* (65th), pp. 42-44; *Annual Report-1903* (66th), pp. 33-35; González, *op. cit.*, p. 93; *Annual Report-1902* (65th), p. 20; *Annual Report-1916* (79th), pp. 111.

³² González, *Development...*, pp. 103-104.

bien documentada. El ofrece una lista de factores que condujeron al desarrollo de las misiones y la iglesia.³³

Una de las ventajas que tuvieron los presbiterianos americanos en Puerto Rico fue la protección ofrecida por el gobierno de los Estados Unidos. Puerto Rico estaba bajo la soberanía de los Estados Unidos. Esta situación, comparada con los problemas que los presbiterianos tuvieron en Colombia y México, le dio al evangelismo y al desarrollo de la iglesia un ambiente más estable en donde trabajar.³⁴

Las agencias misioneras denominacionales y las iglesias nacionales dividieron Puerto Rico en zonas, de tal manera que el trabajo de la iglesia no se duplicara. San Juan y Ponce, siendo ciudades más grandes, se dejaron abiertas para que todos trabajaran allí. El acuerdo del comité promovía la extensión del protestantismo.³⁵

La ICR carecía de recursos pastorales para enfrentar el reto que representaban los miembros de su iglesia desertaban formar parte de iglesias protestantes. Algunos disidentes católicos articulados se convirtieron en líderes de la iglesia presbiteriana puertorriqueña.³⁶

La PCUSA proporcionó una variedad de recursos que iban incrementándose. El presupuesto del comité de la misión se incrementó de \$4,916 en 1900 a \$97,085 en 1914.³⁷ Los pastores ordenados incrementaron de uno en 1899 a once en 1905. Se enviaron médicos, enfermeras y maestros. Para el año de 1914 había dieciocho maestros misioneros y siete personas en los servicios médicos.³⁸

La PCUSA había estado involucrada en países hispanohablantes en Sudáfrica, América Latina y México desde mediados del siglo XIX. Por lo tanto, los misioneros

³³ Graeme Mount, *Journal of Presbyterian History*, vol. 55, (1977), pp. 241s.

³⁴ *Ibid.*, p. 242.

³⁵ *Ibid.*, p. 243.

³⁶ *Ibid.*, pp. 242-243.

³⁷ *Ibid.*, p. 245.

³⁸ *Ibid.*, p. 246.

hispanohablantes experimentados pudieron ser enviados a Puerto Rico.³⁹

Durante la primera década del siglo XX se iniciaron dos hospitales: el Hospital Presbiteriano en Santurce y el Hospital Rye en Mayagüez. Se llevo a cabo un ministerio misionero dentro de los hospitales.

Se abrió un seminario en Mayagüez en 1906. Para 1914 había seis funcionarios eclesiásticos puertorriqueños. La membresía comunicante en 1914 era de 2,745 y funcionarios eclesiásticos entrenados fueron de gran importancia.⁴⁰

Así como sucedió en otros campos del Caribe, se organizaron escuelas. Para 1901 ya había seis escuelas primarias.⁴¹ En 1912, se inició la escuela primaria-secundaria, el Instituto Politécnico. Este último se convirtió en la Universidad Interamericana.

El rápido desarrollo de ministerios institucionales, educacionales y de servicio social muestra que estrategias y programas usados en otros campos también fueron utilizadas en Puerto Rico. Los presbiterianos llegaron con “todo lo que tenían”. ¿Podría la iglesia nacional mantener estos ministerios misioneros? ¿Podrían las actividades transculturales y de evangelismo seguir adelante en la Iglesia Presbiteriana de Puerto Rico?

La expansión del trabajo misionero presbiteriano norteamericano en el Caribe llegó a su clímax y a su declive durante el primer cuarto del siglo XX.

3.2.3.8. República Dominicana (1911-1916)

A pesar de que los presbiterianos estaban presentes en el país no se establecieron iglesias de la PCUSA antes de 1916. Misioneros presbiterianos de los Estados Unido y Puerto

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁴¹ *Ibid.*, p. 248.

Rico comenzaron a visitar la República Dominicana en 1911. Un comité de trabajo cristiano se formó con los metodistas y los evangélicos unidos de hermanos en 1920. Este comité fue: “un experimento único sin precedentes en la historia de las misiones... Varios comités denominacionales de misiones se juntaron con el propósito de establecer una sola iglesia unida desde su inicio en otro país.”⁴² El resultado del comité y de la cooperación fue la formación de la Iglesia Evangélica Dominicana (IED), fundada en 1925.

La República Dominicana era significativa en muchas maneras. Los presbiterianos llegaron aquí después de haber ido a otros países en el Caribe. Además, misioneros latinos y ministros de Puerto Rico, estuvieron involucrados en el establecimiento del trabajo. Fue un esfuerzo interdenominacional. Sin embargo ¿trajo esto como resultado una iglesia fuerte y dinámica? El historiador dominicano de la iglesia, Dr. Luis Tomás, y el misionero presbiteriano veterano, Rvdo. T. Dodd, expresan la misma preocupación cuando hablan de una iglesia con varias tradiciones dividiéndose en contra de sí misma y así debilitando su alcance potencial. Tomás también nota que los recursos de la misión en las etapas al principio del trabajo eran bastante mínimos, comparados con otros países donde el comité de misiones de la PCUSA estaba involucrado de manera más directa.⁴³ No obstante, la IED ha producido varios líderes misioneros importantes en el siglo XX quienes han brindado sus servicios en agencias para-eclesiásticas como la Sociedad Bíblica Unida, Gedeones Internacionales, librerías, hospitales y agencias de servicio social en la República Dominicana.

3.2.3.9. Conclusión

⁴² González, *Development...*, pp. 78s.

⁴³ Entrevist, el 3 de julio, 1987, con el Dr. Luis Tomás, profesor de historia de la iglesia para la Iglesia Evangélica Dominicana y con el Rvdo. Dodd, misionero presbiteriano pensionado quien trabaja la IEC. George Lockward's *Protestantismo en la República Dominicana* (1982).

Las actividades misioneras presbiterianas fueron desempeñadas en cuatro maneras distintas por los misioneros norteamericanos que trababan con las iglesias presbiterianas en el Caribe. El mosaico étnico y cultural en las islas de las Antillas también condujo a un acercamiento misionero fragmentado.

Los ministros individuales de los presbiterios de Nueva York y de Baltimore vinieron a ministrar en iglesias de la colonia antes que nadie. Tales iglesias pueden ser las iglesias reformadas de los Países Bajos en Saba, o las iglesias presbiterianas escocesas en Bermuda. El transplante de iglesias coloniales sirvió a la población inglesa, escocesa y norteamericana. Es importante notar que se cruzaron algunas barreras culturales. El Rvdo. Maltby promovió la membresía afro-caribeña en la iglesia en Bermuda en el siglo XVIII.

En Cuba y Puerto Rico, las misiones presbiterianas llegaron por invitación de nacionales que habían iniciado iglesias. El subsiguiente desarrollo de la iglesia tomó una forma diferente. La iglesia creció en gran manera y esta incluyó a más personas.

Los presbiterianos en Puerto Rico exhibieron otra dimisión que no era tan notable en Bermuda y Cuba. Los comités misioneros presbiterianos invirtieron millones de dólares en la construcción y mantenimiento de grandes instituciones, tales como hospitales, escuelas y proyectos de trabajo social. Puerto Rico comenzó como una iglesia nacional pero con el tiempo se convirtió en trabajo misionero, con el resultado de la continuación de un pequeño núcleo de iglesias nacionales.

En la República Dominicana, los misioneros no se involucraron de manera directa con la plantación de iglesias. La IED se formó con el liderazgo nacional desde el principio, recolectando a varios grupos misioneros pequeños. Las instituciones para-eclésiásticas fueron sostenidas desde los EEUU.

Las misiones presbiterianas se volvieron más pluralista a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX hasta 1916. El modelo de plantación evangelismo/iglesia estaba siendo substituido por el desarrollo institucional y por actividades

educacionales. A pesar de que la población protestante de las Antillas hispanohablantes era muy pequeña, el desarrollo de la iglesia ya no era visto como una prioridad.

Para ver un resumen completo de los presbiterianos de Estados Unidos en El Caribe vea la tabla 3.⁴⁴

3.2.4. Presbiterianos canadienses en el Caribe (1865-1916)

3.2.4.1. Introducción

La Iglesia Presbiteriana en Canadá (PCC por sus siglas en inglés) era una ramificación de los presbiterianos escoceses. A través de contactos comerciales con las Indias Orientales durante mediados del siglo XIX, el trabajo misionero de los presbiterianos canadienses se inició en el Caribe a lado del trabajo presbiteriano escocés ya existente.

3.2.4.2. Trinidad (1865-1916)

Los presbiterianos escoceses le precedieron a los presbiterianos canadienses en Trinidad. Se estableció la cooperación entre el presbiterio escocés en Trinidad y los misioneros canadienses.

El presbiteriano canadiense, Rvdo. John Morton (Trin:1868-1912) no solo vino como un misionero para los colonizadores en Trinidad, sino que también vino como un misionero pionero. Durante el viaje explorador de 1864-1865 a Trinidad el se dio cuenta que había la necesidad de un testigo cristiano en medio de los indios orientales. El regresó a Canadá en 1868 pidiendo y recibiendo permiso del Presbiterio Marítimo para iniciar el trabajo con los indios

⁴⁴ Fuentes para las gráficas, véase notas de referencia 46-63.

orientales en Trinidad. Esto marca el principio del trabajo misionero de los presbiterianos canadienses en el Caribe.⁴⁵

Las motivaciones bíblicas, teológicas y culturales, así también como la meticulosa estrategia misionera de John Morton son descritas en su biografía *John Morton de Trinidad* escrita por su esposa, Sarah Morton. Otra autobiografía meticulosa fue escrita por el misionero K.J. Grant, *My Mission Memories*. Los recientes escritos de Graeme Mount, en *Misiones Presbiterianas a Trinidad y Puerto Rico*, nos da una profunda y bien documentada descripción y análisis de la historia de la misión, de las dinámicas misioneras, de las motivaciones de la misión, de las estrategias y resultados. Líderes nacionales de la iglesia tales como Idris Hamid en *una Historia de la Iglesia Presbiteriana en Trinidad: 1868-1968* nos provee de una perspectiva trinitense de los esfuerzos de la misión canadiense y el desarrollo de las relaciones entre misión e iglesia.

Los presbiterianos canadienses trabajaron con un grupo de personas marginadas. La iglesia reflejó sus características culturales únicas. Geoffrey Johnson escribe:

“Para los hindúes que vinieron a Trinidad, si tomamos religión como un indicador de asimilación, uno pedía quedarse como un hindú y desasimilado, o al otro lado del espectro, adherirse a la religión mayoritaria de la isla, el catolicismo romano. El presbiterianismo se encontraba en medio. Solo había unos pocos presbiterianos criollos, así que los presbiterianos se podían llamar una iglesia hindú.”⁴⁶

Los primeros misioneros aprendieron hindú, usaron la Biblia hindú, tradujeron himnos en hindú, usaron instrumentos

⁴⁵ Mount, *op. cit.*, pp. 58-61. E. B. Rosabella Seesaran en "The Unfolding Panorama of the Presbyterian Church in Trinidad: 1868-1993," *Trinidad Presbyterian* (1993), p. 15, nota: “En 1868 John Morton llega y al declarar al Scottish Presbyterian Church....su intención trabajar entre los indios....fue asignado misionero entre los indios.”

⁴⁶ Geoffrey D. Johnstone, "The Canadian Mission to Trinidad, 1868-1939" (1976).

musicales hindúes, y evangelizaron en hindú. Eventualmente se formó su propio presbiterio. Líderes para hindúes eran entrenados y luego ordenados, y misioneros para hindúes eran enviados a otras islas del Caribe. Estos esfuerzos iniciales de establecer una iglesia india-indígena fueron pronto remplazados de acuerdo a Hamid, con indios orientales queriendo convertirse en occidentales. Los misioneros, directa o indirectamente, apoyaron esto especialmente a través del sistema escolar occidental que se estableció.⁴⁷

Los misioneros canadienses apoyaron el desarrollo de misioneros nacionales de manera activa. Sarah Morton escribió:

“Trinidad no fue la única isla en recibir trabajadores indios contratados, y como los presbiterianos en Trinidad eran reconocidos como los especialistas en las misiones con los indios, se buscaron sus servicios en Guayana, Santa Lucía, Granada y Jamaica... en Jamaica la contribución trinitaria estaba en la consejería y en el entrenamiento del personal, pero la misión en la isla estaba bajo el control de la Iglesia Presbiteriana Jamaicana. La misión de Santa Lucía, aunque tomó una gran parte del tiempo del trabajo misionero trinitario, fue lastimándose lentamente al punto en que los indios dejaron la isla y lo que quedó fue tomado por los metodistas. El trabajo de Granada fue el más pequeño de todos, y continúa hasta el día de hoy como parte de la iglesia de Trinidad.”⁴⁸

El desafío que implicaba el desarrollar una iglesia completamente trinitaria o una misión sostenida por la iglesia nacional, tuvo un pequeño comienzo a principios del siglo XIX. E.B. Rosabelle Seesaran observó:

“Desde el inicio de su ministerio, John Morton, se dio cuenta que sin los ayudantes nativos, no habría progreso. De ahí fue que le dio la bienvenida al occidentalizado maestro y catequista, Charles Clarence Soodeen. En ese mismo sentir K.J. Grant abrazaba a Babu Lal Behari y tanto Soodeen

⁴⁷ Idris Hamid, *A History of the Presbyterian Church in Trinidad: 1868-1968* (1980), p. 235.

⁴⁸ Morton, *op. cit.*, p. 275.

como Lal Behari fueron recomendados al Comité de Misiones Extranjeras y luego aceptados como catequistas asalariados del personal de la Misión de Trinidad en 1875. Estos dos, gracias a sus dedicados servicios, inconscientemente iniciaron un cambio a favor de la influencia indígena en la iglesia.”⁴⁹

Se desarrollaron iglesias cristianas en medio de los indios orientales. En el primer año de presencia misionera canadiense, ya se había iniciado una escuela. Los Mortons estuvieron involucrados en la educación. John Morton abrió una escuela en 1868 y Sara Morton enseñó a indias en casa. En 1894 se abrió una escuela Normal de entrenamiento. La escuela Princetown empezó en 1905 y eventualmente se unió con las escuelas de Morton en 1909.

Al comienzo de los colegios cristianos, el evangelismo estaba integralmente entrelazado con la educación. En el reporte anual de 1877 de Morton, el indica: “debo también hacer notar que la mitad de los bautizos en mi lista son el resultado, directo o indirecto, de nuestras escuelas.”⁵⁰ Cuando las iglesias y las escuelas llevaban más tiempo establecidas la evangelización a través de las escuelas disminuyó. Hamid nota que los indios orientales le dan más énfasis a los beneficios socioeconómicos que las escuelas proveían que a la conversión y membresía de la iglesia. El también notó que el énfasis en la conversión chocaba con el punto de vista más universalista común en la cultura indio oriental.⁵¹

Mount y Hamid también observaron la influencia de las misiones canadienses en la sociedad trinitense. La iglesia se esforzó de manera que pudiese influenciar a toda la sociedad. El bajo índice de criminalidad, la disminución del alcoholismo, las mejoras en la educación y la emancipación de las mujeres fueron algunas de las influencias positivas. Charles Clarence Soodeen se convirtió en el primer indio oriental en ser maestro de escuela. El fue también el primer

⁴⁹ Seesaran, *op. cit.*, p. 16. *Samuel Doodnath, in Trinidad Presbyterian* (1993), p. 15.

⁵⁰ *The Record* (abril, 1878), citado por Mount.

⁵¹ Hamid, *op. cit.*, p. 86. List of schools, p. 74.

presbiteriano en formar parte de la Junta Educativa del país.⁵²

Aunque Hamid reconoce la presencia de las influencias previamente mencionadas y las mejoras a la sociedad, el lamenta la influencia que la comunidad misionera tuvo en ciertos aspectos sociales, políticos, y culturales. Hamid cuestionó la defensa de John Martin del sistema migratorio de los indios. ¿Estaba Morton representando las necesidades de los sembradores y de los indios orientales?⁵³ Hamid observa que las condiciones socioeconómicas de los indios orientales eran indeseables.⁵⁴ El escribe:

“La alianza entre los misioneros y los terratenientes en la iglesia presbiteriana puede explicar ciertas actitudes y posturas éticas de los misioneros. Era una alianza que cegaba los ojos de los misioneros de las cuestiones éticas básicas de la era, y las necesidades particulares de las personas de quienes ellos consideraban tener responsabilidades pastorales...los primeros misioneros cultivaron la amistad con los terratenientes. Aparte de jugar golf juntos, ellos se visitaban y socializaban entre si. Ellos también recibieron apoyo de parte de los terratenientes para las escuelas. En 1878, los estos contribuyeron con 578 lbs., y en 1880 con 712 lbs. Ellos no solo estaban contribuyendo a las escuelas; su aportación también era usada para los salarios de los ministros... los misioneros que estaban en conflicto renunciaron. Aquellos en la alianza permanecieron. Pero no solo es importante la relación financiera, sino el hecho de que la perspectiva de los terratenientes afectó el punto de vista de los misioneros acerca de los indios. La borrachera era un serio problema, y los terratenientes se quejaban mucho de esto y de la manera en que esto afectaba la productividad. Los misioneros también se quejaron de esta situación y moralizaron el problema. Pero ellos no estaban

⁵² Hamid, *op. cit.*, pp. 61-86. Seesaran, *op. cit.*, p. 16; Doodnath, *op. cit.*, p. 15.

⁵³ Hamid, *op. cit.*, p. 37; Morgan, *op. cit.*, p. 27; Mount, *Review Interamericana*, vol. 7, n. 1, primavera, 1977, p. 37.

⁵⁴ Hamid, *op. cit.*, pp. 40s.

moralizando en cuestiones como salarios y condiciones de vida, tampoco en las condiciones inhumanas que provocaban las borracheras.”⁵⁵

La relación de los misioneros Canadienses con los terratenientes canadienses y escoceses no es única en Trinidad. Lo que es relevante es la cuestión de que tan lejos o hasta que nivel era el evangelio aplicado a las situaciones culturales. La observación de Hamid sugiere que la influencia de la cultura de los terratenientes en el desarrollo de la cristiandad y de la iglesia debió confrontarse.

El trabajo presbiteriano en Trinidad en el siglo XIX y XX le dio gran importancia al entrenamiento del liderazgo cristiano y de la iglesia. El liderazgo indo oriental se desarrolló en una edad y etapa temprana. Las escuelas cristianas iniciaron en 1868. Entre 1871 y 1873, se abrieron más de 12 escuelas. Las escuelas cristianas de la comunidad fueron espacios de capacitación para el futuro liderazgo indo oriental.⁵⁶

El Colegio de Maestros de Naparima se abrió para entrenar maestros de escuela aparte del entrenamiento para aprendices dado por los misioneros. Con ayuda del gobierno, este Colegio Presbiteriano de Maestros abrió sus puertas en 1894.

⁵⁷ Hamid escribe:

“El Colegio de Entrenamiento para Maestros ocuparía un papel clave y crucial en la vida de la misión. Los estudiantes graduados no solo estaban equipados para enseñar temas seculares sino para realizar las tareas de instrucción religiosa y evangelización. Se esperaba de ellos condujeran los servicios los domingos y que proveyeran liderazgo en el trabajo de la escuela dominical.”⁵⁸

El comienzo del Colegio de Naparima se remonta a 1883, cuando se inició entrenamiento en áreas de servicios civiles y

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 46-49.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

otras profesiones.⁵⁹ Hamid nota que para la década de 1940 el Colegio ya había perdido su énfasis evangelístico.⁶⁰

El entrenamiento de liderazgo pastoral comenzó con una base de aprendizaje. Cada misionero entrenaba a los ayudantes y catequistas nativos mas cercanos a el. El primer colegio teológico se inició en 1892, en San Fernando. Hombres con experiencia en la enseñanza en escuelas cristianas, así también como catequistas, recibían entrenamiento en el colegio teológico. Hamid reporta que para 1915, seis de los catequistas estaban ordenados.⁶¹ Sin embargo, el Concilio Misionero no les dio completa autoridad eclesiástica a los pastores indios orientales. Los Minutos de el Concilio Misionero de abril de 14 de 1914 establece:

“En su congregación ellos continuaran asociados con el misionero de casa como su superintendente. A el le entregarán informes trimestrales; los casos serios de disciplina de en la congregación deben continuar siendo lidiados por el misionero y el concilio de misiones.”⁶²

Para 1916, la Iglesia Presbiteriana en Trinidad aun seguía bajo el control de los misioneros canadienses y del concilio misionero. Los lideres indio oriental eran sus “ayudantes”. Era una iglesia con mucha mas influencia misionera. También se convirtió en una iglesia de clase media-alta. Hamid menciona que el liderazgo entre los pobres no se desarrolló y que las iglesias y escuelas eran mas para gente de clase media. Hamid explica que no ten solo fue un proceso de cristianización pero también de la occidentalización de los indios orientales.

Seesaran hace eco a las observaciones de Hamid. Ella menciona los esfuerzos evangelísticos en una etapa temprana de los misioneros canadienses y observa el cambio de énfasis hacia la educación. El sistema educativo ayudó a los indios a

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 80--81.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 113s. Seesaran, *op. cit.*, p. 20.

⁶² Minutes of Mission Council of April 14, 1914, as quoted by Hamid, *op. cit.*, p. 117.

involucrarse en todas las posiciones sociales y de liderazgo en la iglesia.

3.2.4.3. St. Lucia (1896-1916)

La influencia del presbiterianismo en St. Lucia no fue muy extensivo. Como en Trinidad, la misión canadiense estaba asociada con los trabajadores indio-orientales. Sarah Morton explica que el trabajo en St. Lucia era una extensión de la misión en Trinidad. Se enviaron catequistas de Trinidad a St. Lucia para trabajar con los indios orientales. Misioneros canadienses que habían estado asociados con St. Lucia fueron también a otros países. James B. Cropper (StL: 1896), quien vivió y trabajó en St. Lucia fue a la Guayana Británica en 1896. El trabajo les fue dado finalmente a los metodistas cuando los indios orientales se fueron a otros lados y quedaron pocos.⁶³

3.2.4.4. Conclusión

Durante el siglo XIX, los presbiterianos fueron conocidos mundialmente por su plantación de iglesias y el desarrollo de escuelas como medios para la creación de misiones. Los presbiterianos canadienses en el Caribe no fueron la excepción. Los primeros misioneros buscaron mantener juntos el desarrollo de la iglesia y la escuela. Las dos instituciones buscaban la manera de servir la una a la otra. De finales del siglo XIX al 1916, esta estrategia fue muy fructífera. La iglesia recibió educación para sus líderes ordenados y demás. A los niños y jóvenes de la iglesia se les enseñaba en escuelas que sostenían en alto valores religiosos similares. Especialmente en las primeras etapas, el crecimiento de la membresía de la iglesia era visto con relación al trabajo en las escuelas. A finales del siglo, esta

⁶³ D.A. Bisnauth, *A Short History of the Guayana Presbyterian Church* (1970), p. 21; Morton, *op. cit.*, pp. 275-301.

relación cambió. Las escuelas desarrollaron su propia identidad.

La estrategia misionera canadiense consistía en trabajar con los indios orientales en el Caribe y Sur América. La presencia de trabajadores religiosos indios orientales en las diferentes islas les permitió compartir personal, estrategias, recursos, trabajadores nacionales e usar un idioma en común. Tal enfoque fue de gran éxito para la iniciación del trabajo y para influir en toda la comunidad de los indios orientales. Sin embargo, previo a 1916, los catequistas, pastores, maestros, y otros líderes en proyectos de la iglesia aun estaban bajo la autoridad de los misioneros y del su concilio. No obstante, se lograron grandes zancadas en contextualizar el mensaje del evangelio y el desarrollo de la iglesia dentro de la comunidad de indio-orientales.

El trabajo misionero presbiteriano canadiense en el Caribe, estaba inmerso en tanto en la cultura indio-oriental como en la cultura de los colonizadores. Ambos valores, costumbres y estructuras sociales, orientales y occidentales, tenían que tomarse en cuenta. Fue de beneficio para el crecimiento de la iglesia que el idioma, música y costumbres hindúes y tamil de los indios orientales fueron valoradas en el trabajo con los indios orientales. Sin embargo, el sistema escolar estaba orientado a la cultura occidental y la cultura indio oriental no se propagó. Los escritores indio orientales que describieron la historia presbiteriana fueron mucho más críticos en contra de la occidentalización de los indios orientales, que los escritores canadienses.

Los misioneros canadienses hicieron grandes sacrificios personales y avanzaron dentro de las comunidades indio-orientales. Sin embargo, su impacto no se comparaba con los avances y la influencia ejercida por los trabajadores religiosos indio-orientales. Uno de los puntos culminantes del presbiterianismo en el Caribe es el reconocimiento y el uso de trabajadores nacionales. Aunque los trabajadores nacionales no tenían completa autoridad eclesiástica, mucho trabajo se llevó a cabo el cual tuvo grandes resultados de alcance. Los trabajadores nacionales indio-orientales explicaban de manera efectiva el evangelio en el idioma de las personas. La iglesia fue dirigida por cristianos que

entendían las distinciones finas, valores y normas de la sociedad indio-oriental. La solución de problemas se podía hacer a un nivel local, en el idioma de la gente.

Los misioneros pioneros hicieron del evangelismo su prioridad. En las primeras etapas, las escuelas y los proyectos sociales se usaron como herramientas de evangelismo. Pero ¿lograron los primeros misioneros transmitir esta misma visión a la iglesia? En parte, sí, el crecimiento de los convertidos y de la iglesia continuó aun después de que ellos partieran. Por otro lado, Bisnauth, Hamid, y Seesaran observaron que los motivos educacionales comenzaron a ser más importantes que los evangelísticos. El crecimiento de las escuelas en Trinidad era más acelerado que el crecimiento en la iglesia. La escuela y el entrenamiento comenzó en la casa de los Morton a pequeña escala en 1868. Para 1892 ya había 52 escuelas y 2,951 estudiantes. Para 1917 había 70 escuelas y 14,336 estudiantes. Varios autores observaron la relación entre el desarrollo del liderazgo en la iglesia y el liderazgo en las escuelas. En los primeros años, la relación era muy cercana. La iglesia dependía de los maestros de las escuelas para los servicios religiosos. Así también, las escuelas dependían de las iglesias y agencias misioneras para su sostenimiento económico.

La educación institucionalizada sirvió con muchos propósitos. Hamid observa que era un proceso de socialización, es decir, la occidentalización de los indios orientales. Aunque esta no era la intención expresada por la escuela, indudablemente cumplió con esa función. La comunidad misionera vio la educación como algo que fortalecía a la comunidad cristiana. Las escuelas eran muy populares, por razones sociales y educacionales, entre los cristianos y no-cristianos por igual.

El proceso de socialización tomó una forma diferente en la iglesia y en las escuelas. La iglesia era más oriental, ya que el idioma hindú, las costumbres, y las tradiciones estaban entretejidos con el funcionamiento de la iglesia. Las escuelas eran más occidentales en función, contenido y estilo.

La motivación de los primeros misioneros presbiterianos de Canadá no era tan solo para evangelizar pero también para

educar y mejorar las condiciones sociales. El motivo de evangelización era muy fuerte. Esto se podía observar en los escritos y reportes misioneros y en minutos del Concilio Misionero. El visible resultado de evangelismo se puede medir en las conversiones reportadas y en el crecimiento de la membresía de la iglesia. El trabajo en Trinidad dio inicio en 1868 y para 1892 había 514 miembros en plena comunión. Para 1917, se contaron 1,591.

Para ver una gráfica del resumen de los presbiterianos canadienses en el Caribe vea la Tabla 3.⁶⁴

3.2.5. Conclusión

En esta conclusión, se harán observaciones generales acerca de la iglesia y el contexto misionero (origen, desarrollo y factores culturales), la agencia de misiones y de iglesia (agentes, medios, beneficiario socios) así también como la motivación de la misión (principio y mensaje). Se resumirán conclusiones hechas en secciones anteriores (c.f. 3.2.2.7; 3.2.3.9; y 3.2.4.4.). Vea tabla 3 para encontrar un resumen sobre las congregaciones, misioneros y ministros presbiterianos en el Caribe.

El presbiterianismo fue favorecido gracias a la habilidad que hubo para moverse de una mentalidad colonial hacia una identificación nacional. El uso de lenguajes y música étnicos, el desarrollo del liderazgo nacional incremento la aceptación del presbiterianismo entre los indio-orientales y los afro-caribeños. El rechazo de las costumbres coloniales relacionadas con la esclavitud, roles sociales, y otros síntomas de “segregación” causaron un alboroto considerable en ese tiempo, pero eventualmente sirvió para transformar la ya envejecida sociedad colonial a su actual estado democrático.

Cinco maneras distintas de establecer iglesias fueron practicadas por los primeros presbiterianos en el Caribe.

⁶⁴ Recursos para la gráfica encontrados en la bibliografía de las notas # 25-43.

Primero; más de 30 ministros internacionales trasplantaron estilos litúrgicos y prácticas congregacionales directamente a Antigua, las Bahamas, Bermuda y Granada. Esto fue practicado por ministros escoceses, ingleses y americanos. Segundo; algunas de las iglesias transplantadas se volvieron iglesias nacionales, primeramente por la inclusión de nativos en la membresía y el entrenamiento de líderes nacionales. Tercero; de acuerdo a registros, 66 misioneros internacionales, incluyendo ordenados y trabajadores laicos, plantaron iglesias con miembros nativos. Cuarto; se registra que 15 ministros nacionales trabajaron con misioneros para plantar iglesias nacionales entre sus propia gente. Finalmente, más de 40 misioneros nacionales (c.f. Jamaica) y un gran número de catequistas (de Trinidad) establecieron iglesias nacionales de manera trans-cultural en Nigeria, Jamaica, Granada, y St. Lucia.

El uso, por parte de los presbiterianos canadienses, de catequistas no asalariados y de medio tiempo demostró ser instrumental para las iglesias indio-orientales donde los catequistas vivían. También fue un medio trans-cultural aceptable por medio del cual se alcanzaron indios orientales en otros países. Los misioneros mantuvieron, quizá por mucho tiempo, el control administrativo sobre le trabajo misionero en el Caribe, pero esa debilidad no anuló el efecto positivo que los líderes nacionales tuvieron.

El uso de colegios cristianos, iniciado desde muy temprano por los escoceses en Jamaica y los canadienses en Trinidad, se convirtió en una estructura para el futuro entrenamiento de la iglesia y los líderes sociales. Varios autores nacionales observaron que mientras los niveles sociales y educacionales incrementaban, el celo del evangelismo disminuía.

Los grupos de socios que respondieron con la mayor intensidad fueron los afro-caribeños y los indo-orientales en el Caribe. Enfocándose en grupos homogéneos marginados los cuales no tenían una presencia cristiana significativa, demostraron ser una estrategia muy efectiva. Juntos con esta estrategia estaba el entrenamiento inmediato de líderes nacionales, educados en su idioma nacional y motivado a usar sus propias prácticas culturales en la comunidad cristiana de manera apropiada.

Para finales del siglo XIX, cristianos del Caribe estaban invitando a presbiterianos a unirse a la causa protestante en sus islas. Así fue como los presbiterianos americanos se involucraron en Cuba, Puerto Rico, y la República Dominicana. Ya que Estados Unidos se convirtió en protector de Cuba, Puerto Rico y otras islas Caribeñas, pareció ser un ambiente estable.

La motivación de las misiones presbiterianas en el Caribe fue inicialmente el responder a las necesidades religiosas de los colonizadores presbiterianos de los siglos XVII y XVIII. La entrada del a GSM y la SMS a finales del siglo XVIII marco la llegada de el motivo evangélico. Esto incluía construcción nacional, el desarrollo de escuelas, la introducción del programa de trabajo social, y el apoyo de organizaciones cristianas.

El presbiterianismo colonial estaba plagado por la continua separación de denominaciones en Escocia. Algunas de las iglesias coloniales escocesas mantuvieron las mismas divisiones que tenían en su país. Iglesias dirigidas por nacionales generalmente no seguían los patrones de división. A pesar de que había una cantidad considerable de denominaciones en la iglesia colonial, la iglesia colonial y la iglesia nacional, incluyeron la Confesión de Westminster. No hubo frecuentes controversias doctrinales entre de los presbiterianos del Caribe previo a 1916. Muchas preguntas teológicas se expresaron y se hizo evidente la diferencia de opiniones y práctica, pero las divisiones no ocurrieron sino hasta la década de 1920.

3.3 PRESBITERIANOS EN CENTRO Y SUR AMERICA (1815-1916)

3.3.1. Introducción

Los presbiterianos escoceses e ingleses fueron los primeros en América Latina. Técnicamente América Latina incluye toda América del Sur y América Central. Geográficamente, Guayana Británica y Belice son parte de América Central y América del Sur. Sin embargo, lingüísticamente, son tomados como parte de los países caribeños. En este

capítulo, las diferencias geográficas se van a seguir, manteniendo de esta manera la consistencia con el resto de esta tesis.

3.3.2. Presbiterianos ingleses y escoceses en América Central y América del Sur

3.3.2.1. Introducción

Belice fue capturada por los ingleses durante la década de 1630, Jamaica también cayó en manos de los ingleses en 1655. La Compañía de la Providencia, bajo los auspicios del rey inglés, instaló tres establecimientos en la costa de Nicaragua. En 1641, se repelió un ataque español pero poco después se cerró la Compañía. Un grupo de más de mil presbiterianos escoceses intentaron formar una colonia en lo que ahora es el área de Panamá durante los años de 1698 a 1700. La expedición fue fallida.

Los presbiterianos escoceses e ingleses de esta sección no implican la plantación pionera de iglesias ni los esfuerzos para la trasplatación de iglesias. Sino que, en la Guayana Británica, se tomó el trabajo de la IRPB y los nuevos comienzos se hicieron en Argentina, Perú y Belice.

3.3.2.2. Guayana Británica (1815-1916)

Un historiador de la iglesia guyanesa, D. A. Bisnauth, cuenta una interesante reseña de cómo los ingleses presbiterianos enfrentaron las condiciones en las que se encontraba la IRPB en las colonias de Essequibo, Demerara, y Berbice, las cuales fueron tomadas de los holandeses por los ingleses al principio del siglo XIX. Los colonizadores holandeses habían experimentado una rebelión de esclavos y esto había debilitado su colonia y también la IRPB.⁶⁵

Las actividades presbiterianas se remontan a 1815 por Bisnauth, quien habla de una reunión dirigida por un presbiteriano escocés, Lachal Cuming, el “patriarca de

⁶⁵ Véase 2.3.3.2.

Escocia en Guayana”. El presbiterio de la Iglesia Presbiteriana de Guayana (PG) se estableció en 1837. Para 1860 los presbiterianos ya habían absorbido a la IRPB en medio de ellos.

Cuando los presbiterianos organizaron su primer presbiterio en 1837, se adoptó la Confesión de Westminster. La postura del credo de la iglesia no cambió durante el siglo XIX. Ocurrieron varios cambios administrativos durante el siglo XIX. Se mantuvo un contacto constante con la CS.

El primer ministro de Escocia fue el Rvdo. Archibald Brown (BG:1818-¿?). Él brindó sus servicios en lugares como San Andrew's, Corentyne, Wakenaam, Windsor Forest, y Sage Ponde.

Los escoceses trabajaron con los colonizadores así también con la población afro-caribeña. En 1821, los africanos fueron admitidos en la iglesia. Bisnauth notó que muchos de los escoceses en la iglesia eran dueños de esclavos.

A diferencia de la IRPB, los presbiterianos admitieron esclavos en sus congregaciones y los hijos de esclavos fueron bautizados.⁶⁶ Sin embargo, los colonizadores escoceses e ingleses, no hablaban en contra de la esclavitud. Se permitieron algunas prácticas discriminatorias como asientos especiales para los colonizadores europeos.⁶⁷

El Rvdo. Tomás Slater, uno de los ministros ingleses en la iglesia presbiteriana buscó la cooperación con los presbiterianos canadienses. La Iglesia Presbiteriana Escocesa en Guayana había formado un Sociedad Misionera Presbiteriana (1860). Al principio, muchos de los catequistas indio-orientales fueron empleados para hacer trabajos misioneros entre los indios orientales de la Guayana Británica. El Rvdo. Slater, miembro de la Sociedad Misionera Presbiteriana, invitó al Rvdo. John Morton, quien

⁶⁶ D.A. Bisnauth, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ W.A. Frazer, "The Church of Scotland in British Guayana," *The Caribbean Presbyterian*, pp. 30-31.

entonces estaba trabajando en Trinidad (vea 3.2.3.5.), para enviar misioneros canadienses para que trabajaran con los indios orientales en la Guayana Británica. Los indios orientales se habían traído para remplazar a los esclavos emancipados. A pesar de que muchos indios orientales no querían estar relacionados con las plantaciones de los colonizadores, el trabajo canadiense con los indios orientales tuvo mucho fruto, creciendo hasta ser más grande que el presbiterio escocés.

En conclusión, se puede decir que el Presbiterio Escocés en la Guayana Británica se volvió una conexión en la formación del presbiterianismo en la Guayana Británica. La conexión presbiteriana comienza con la IRPB y continúa con la CS. Fue de ayuda la introducción de los presbiterianos canadienses quienes a su vez ayudaron a la formación de la Iglesia Presbiteriana Guyanesa (GPC).⁶⁸

La inclusión de afro-caribeños en la iglesia eventualmente encabezó la continuación de la iglesia.

3.3.2.3. Argentina (1829-1916)

La CS proveyó ministros para los inmigrantes escoceses en Argentina, quienes establecieron una iglesia en 1829. Esta creció de una congregación a dos en 1860, a cuatro en 1880, a cinco en 1900, y a seis en 1910. Se hablaba el español en cinco de las iglesias y se hablaba español en una en Buenos Aires. En 1829, había un pastor, para 1889, dos, para 1900, tres, y para 1910, cuatro. Todos los pastores eran escoceses. La iglesia se inició con cerca de 100 miembros y 300 simpatizantes. No hubo indicación de misiones transculturales previo a 1916, excepto que el español se hablaba en la iglesia. Esto implica que los argentinos se estaban

⁶⁹ Villalpando, et. al, *Las Iglesias Del Transplante*, pp 107-110. John MacKay, *The Other Spanish Christ* (1932), p. 234, cita a 1825 como la fecha de la llegada de 250 escocces en Uruguay. Algunos llegaron a Argentina.

haciendo miembros a través de uniones maritales mixtas.⁶⁹

3.3.2.4. Belice (1840-1916)

El origen del presbiterianismo en Belice esta relacionado con la llegada de los colonizadores escoceses en el siglo XIX. Los colonizadores le pidieron aprobación y a poyo a la corona inglesa para una iglesia presbiteriana en la Honduras inglesa. En ese tiempo se conocía a Honduras como al Honduras inglesa. La nueva iglesia estaba afiliada con la FCS. El Rvdo. David Arthur (Bel:1825-1876) llegó en 1825 y fue el primer ministro en esta pequeña iglesia colonial. El ministró hasta que se retiró en 1876. En las décadas siguientes, la iglesia tuvo dificultades para mantener un liderazgo continuo. En 1903, la iglesia se incorporó a la CS. La Iglesia Presbiteriana en Belice (PCB) era una iglesia transplantada para los colonizadores escoceses hasta el siglo XIX. Se reporta poca actividad misionera previo a 1916.⁷⁰

3.3.2.5. Perú (1916)

La Primera Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, Escocia (1910) no recomendó que los protestantes hicieran trabajo misionero en una área tan predominantemente católica romana como Sudamérica. La FCS no estuvo de acuerdo con esta posición y por consecuencia mandó al Dr. John Mackay (Perú:1916-1926) en 1916 a Perú para comenzar el trabajo misionero ahí. Mackay trabajó para establecer un sistema educativo cristiano el cual buscaba

⁷⁰ La información recibido por correspondencia con el Rvdo. Tom Lacey, minister de la Presbyterian Church en Corozal Town. Véase también Wilton Nelson, *El Protestantismo...*, p. 46; Latourette, *A History...*, vol. 11; Barrett, "Belize," *World...*, pp. 174-175.

⁷¹ John A. Mackay, un misionero con la FCS missionary, llegó a ser una porta voz para las misiones en ALC. Su obra monumental, *El Otro Cristo Espaniol* (1932) queda hasta hoy dia como el comentario reconocido para la cristologia en ALC.

aflojar el arraigo que el catolicismo tenía en la población. Se inició una pequeña iglesia con los peruanos después de 1916. Años más tarde, Mackay se convirtió en un líder ecuménico muy prominente, no solo en Sudamérica sino también en Norteamérica.⁷¹

3.3.2.6. Conclusión

Los esfuerzos misioneros escoceses en parte reflejan la situación de las iglesias presbiterianas en Escocia. En Escocia, el presbiterianismo estaba dividido entre muchas denominaciones presbiterianas. Las iglesias misioneras que fueron el resultado del trabajo de los escoceses en Argentina, la Guayana Británica, y Belice, mantuvieron el carácter de iglesia transplantada, no solo en la doctrina y en la liturgia, pero también en la composición de la mayoría de sus miembros. El Perú, la comunidad inmigrante escocesa no era muy grande, y la iglesia, a pesar del control misionero, incrementó en su membresía de nacionales.

Se hicieron significativos esfuerzos en la Guayana Británica para trabajar en conjunto con los misioneros presbiterianos canadienses. Esto resultó en trabajo misionero entre los indios orientales en la Guayana Británica.

La motivación misionera más importante exhibida por los presbiterianos escoceses e ingleses asociados con misiones denominacionales en el Caribe y América Central previo a 1916 era el servir a sus compañeros colonizadores. Jamaica y Perú fueron la excepción.

La tabla 3 contiene un resumen de las estadísticas de la iglesia y misiones de los presbiterianos ingleses y escoceses en América Latina y América Central (1815-1916).⁷²

3.3.3. Presbiterianos de Estados Unidos en América Central y América del Sur (1853-1916)

⁷² Para bibliografía véase las notas de referencias 65-71.
⁷³ *Sixteenth Annual Report BFM PCUSA* (1877).

Miembros y misioneros de la iglesia quienes luego se volverían presbiterianos, precedieron el trabajo oficial del Concilio Presbiteriano de Misiones Extranjeras en ALC. El trabajo de los presbiterianos septentrionales se explicara primero debido a su tamaño.

3.3.3.1. Presbiterianos del norte: PCUSA (1853-1916)

3.3.3.1.1. Introducción

Previo a 1857, las iglesias presbiterianas dirigieron misiones alrededor del mundo, incluyendo misiones en Europa con los católicos romanos. Los líderes misioneros del norte expresaron sentimientos anti-romanos. El Sexto Reporte Anual BFM de la PCUSA (1877) dice:

“Por un aparte vemos los números formados en serie, riqueza, influencia política, todo controlado por numerosos sacerdotes intolerantes y sin escrúpulos y dirigido por el gran enemigo de Dios y el hombre; por el otro lado, vemos un puñado de ministros de Cristo, y algunos pocos, y algunos hermanos, pero el Señor esta de su lado. Tal vez le complazca permitir que los poderes de la oscuridad tengan la ascendencia en estas tierras por una temporada, como castigo para los pecados de sus habitantes, pero mientras tanto, El esta reuniendo dentro de su dobléz a su pueblo elegido, y finalmente el seguramente va a destruir al “hombre del pecado” y al reino de Satanás. En esta fe, nuestros hermanos protestantes trabajan y sufren, oran y esperan.”⁷³

La apertura política a los norteamericanos y el

⁷⁴ Stanley Rycroft, *Latin America and the United Presbyterians* (1961), p. 11; Robert Speer, *Presbyterian Foreign Missions* (1901), pp. 269-270; *The Seventeenth Annual Report of the BFM of the PCUSA* (1854), pp. 64-65; Prien, *op. cit.*, reporta que había actividad presbiteriana en 1836.

engrandecimiento del nacionalismo latino fueron otros motivos para que el Concilio de Misiones Internacionales entrara en a América Latina. El mismo reporte indica:

“La prontitud con la que estos lugares su pueden alcanzar; el trato creciente de nuestros ciudadanos y los estados americanos españoles; el crecimiento de la inteligencia y la liberalidad de puntos de vista entre muchos de nuestros vecinos cetro y sudamericanos, un ejemplo muy significativo de los que se ha visto últimamente en el derrocamiento completo del poder Jesuita en Nueva Granada; y, sobre todo, el solemne interés espiritual de nuestros hermanos, todo debería servir para llamar para seguir adelante con el afán misionero de nuestras iglesias en favor de estas naciones católicas romanas. No debe de haber ninguna puerta abierta por mucho tiempo sin ser atravesada.”

Misioneros de iglesias presbiterianas ya habían ido a América Latina con misiones interdenominacionales. Por ejemplo, el Rvdo. David Trumbull había ido con la Unión Cristiana Extranjera a Chile en 1845. Se le unieron también otros misioneros presbiterianos. En 1873, el trabajo quedo a cargo de la PCUSA.

Lo que sigue será un repaso del trabajo presbiteriano en Argentina, Colombia, Brasil, México, Chile, Guatemala y Venezuela.

3.3.3.1.2. Argentina (1853-1916)

Entre los primeros presbiterianos norteamericanos enviados a Sudamérica estaban el Rvdo. John C. Brigham y Theophilus Parvin. Ellos fueron enviados por el Comité Americanos de Comisionados para Misiones Extranjeras (ABCFM por sus siglas en inglés) para ir a Argentina en 1823. La corta existencia de su trabajo sobrevivió hasta 1825.

El Comité Presbiterianos de Misiones Extranjeras (BFM) envió al Rvdo. Tomás L’Hombral (Arg:1853), miembro del presbiterio de Nueva York, a Buenos Aires en 1853.

L'Hombral era de origen francés y ministro en su mayoría a inmigrantes franceses. Debido a la guerra civil y a que L'Hombral aceptó una posición de maestro en un colegio, el comité misionero decidió clausurar el trabajo.⁷⁴

3.3.3.1.3. Colombia (1856-1916)

La BFM envió al Rvdo. H.B. Pratt (Col 1856-1859) a Colombia en 1856. Parte de las razones están establecidas en la cita siguiente de la BFM:

“La ultima declaración de parte del gobierno a favor de la tolerancia religiosa, el deseo creciente en la porción joven de las Clases mas inteligentes de recibir una educación inglesa la influencia declinante del sacerdocio católico romano, la sabida salubridad de las porciones internas del país, el trato que va en aumento entre esas personas y nosotros, y la grandes facilidades de acceso ahora ofrecidas para alcanzar el corazón del país, y especialmente el ofrecimiento de los servicios de uno al que el comité considero conveniente para este trabajo...”⁷⁵

El Rvdo. Patt tomo un enfoque polémico con respecto de los errores de la ICR en Colombia. El comenzó a escribir en contra de la ICR en periódicos públicos. Sus artículos recibieron una respuesta condenatoria por parte de los líderes romanos, mientras otros, incluyendo a personas de la Clase superior y resolutoria, pusieron un oído abierto y receptivo a las nuevas ideas protestantes. Pratt también uso sus intereses literarios para trabajar en una mejor traducción de la Biblia en español. Esto se llevo a cabo en conjunto con la Sociedad Bíblica Inglesa y Extranjera.

⁷⁵ *Nineteenth Annual Report* (1856), pp. 101-102.

76. *Twenty Fifth Annual Report* (1862), pp. 16-17. Luis Salem, “Christian Writers Paved Way for Outreach in Latin America,” *Latin American Evangelist* (Julio-sept, 1989), pp. 8-9. Las fechas de los libros no son mencionadas aqui.

Pratt fundó una revista en Bucaramanga. La cual fue enviada a líderes nacionales del Partido Liberal. El también tradujo la Versión Moderna de la Biblia junto con autores latinos. El lo tradujo a Noches con los Romanistas e inició una serie en español llamada Estudios Críticos y Explicativos de las Santa Escrituras.⁷⁶

Durante 1859, se recibieron dos nuevas familias misioneras. El Rvdo. Samuel Sharpe y su esposa (Col:1858-1860) y el Rvdo. William McLarens y su esposa (Col:1860-1863). El Rvdo. Sharpe terminó su entrenamiento lingüístico, pero murió poco después. Su pequeña hija había fallecido previamente. Su esposa permaneció en Bogota y eventualmente se volvió a casar.

Debido a la Guerra Civil en los Estados Unidos, el Rvdo. Pratt dejó el campo para integrarse ala PCUS. Esto dejó a los McLarens solos. El Rvdo. Mclarens no fue tan polémico como Pratt y prefirió un enfoque más indirecto, mandando Biblia de manera silenciosa.

La primera iglesia presbiteriana en Colombia se formo en 1861. Pero no fue sino hasta 1865 que los colombianos se integraron a la iglesia. Por casi 9 años el trabajo de la iglesia fue con extranjeros que hablaban inglés.

El trabajo de plantación del a iglesia fue estorbado por la perdida de personal misionero, la violenta oposición de la iglesia católica, así también como el fracaso del encontrar y concentrarse en segmentos mas receptivos de la población. Los esfuerzos se concentraron mayormente en Bogotá. Otras misiones estaban encontrando mayor receptividad en otros centros urbanos.

El Rvdo. Paul Ptikin (Col:1866-¿?), se dio cuenta al llegar a Colombia de la necesidad de mudarse fuera de Bogotá y fue un instrumento para la promover el trabajo misionero en

⁷⁷ *Thirty First Annual Report* (1868), p 11.

Barranquilla y Medellín.⁷⁷

La BFM continuó afirmando la necesidad de la separación de la iglesia y el estado, la libertad de expresión, religión, prensa, casamiento, y entierro. Sin embargo, el comité apoyaba la relación cercana entre la religión y la sociedad. La ICR fue vista como el enemigo detrás de bambalinas el cual mantenía a la sociedad latina en opresión. Los enfermos sociales estaban relacionados a la condición religiosa de la ICR.

El Colegio Americano, una escuela para niñas, se inició por la Srta. Kate McFaren (Col:1869-¿?) en 1869. La escuela se mantuvo un trabajo intermitente dependiendo del horario de licencia de la Srta. McFaren. Maestros colombianos eventualmente continuaron con la escuela. El Rvdo. Tomás Candor (Col:1886-¿?) inició una escuela para niños en 1890. Eventualmente las dos escuelas se unieron para hacer una sola.

Así como sucedió en Brasil, Guatemala, México y Venezuela, las escuelas para los pequeños fueron vistas como una herramienta evangelística para salvar a los jóvenes de la influencia de la ICR. El arzobispo católico romano, de regreso, amenazó con excomulgar a los jóvenes y adultos que asistieran a los servicios escuelas protestantes.⁷⁸

Los misioneros usaron escuelas dominicales para los niños, y Clases de Biblia y reuniones de oración para los adultos. A pesar de estos esfuerzos, estos no produjeron un crecimiento inmediato en la iglesia aunque fueron una fuente de fuerza y perseverancia en las dificultades personales, persecuciones, y el lento crecimiento de la iglesia.

El trabajo misionero en Barranquilla y Medellín floreció más rápidamente que el Bogotá. El trabajo de los misioneros más

⁷⁸ *Thirty Third Annual Report* (1870), p. 13.

⁷⁹ *Historical Sketches of the Mission under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church USA* (1897), pp. 332-340

experimentados y el agresivo enfoque educativo facilitó el crecimiento de la iglesia entre los colombianos. El Rvdo. Tomás Candor comenzó en Barranquilla en 1888 y A.H. Erwin operaba una escuela para niños. La señora T. Candor quien después fue la Sra. Lad, dirigió una escuela para niñas. También se abrió un orfanato. El Rvdo. J.G. Touzeau y su esposa (Col:1889-¿?) fueron a Medellín en 1889. Se dio inicio a la distribución porciones bíblicas y el desarrollo de escuelas e iglesias.⁷⁹

Durante 1912 Bucaramanga se abrió como una estación para la plantación de iglesias. Cerete se abrió en 1913 y Cartagena en 1914. Para 1916 había 27 misioneros americanos, 38 trabajadores nacionales, supervisaban 14 iglesias y grupos, 398 comunicantes y 1,523 adherentes. También había ocho escuelas y 841 estudiantes.⁸⁰

En conclusión se puede decir que los presbiterianos de PCUSA tuvieron un tarde inicio en la plantación de iglesias. Misioneros al principio, como Pratt, no enfatizaron el desarrollo de una iglesia indígena. Debido a este tarde comienzo, el crecimiento de las iglesias fue lento. La presciencia misionera se volvió agobiante en comparación con el tamaño de la iglesia (27 misioneros para una iglesia de 398 miembros adultos) y los años de trabajo misionero. La polémica anti-ICR puede que haya sido popular para la BFM, los misioneros y ciertos elementos en la sociedad, pero esto no llevó al crecimiento de la iglesia. El crecimiento de la iglesia vino gracias al evangelismo persuasivo y no a través los debates públicos. Otros campos experimentarían que el crecimiento de la iglesia se daba de manera más rápida con la gente marginada o que fueron dejadas atrás por la ICR que con una campaña directamente anti-ICR.⁸¹

⁸⁰ *Eightieth Annual Report* (1917), p. 337.

⁸¹ Para otras perspectivas véase Eugenio Restrepo Uribe, *El Protestantismo en Colombia* (1944) y Wheeler Reginald-Browning Webster, *Modern Missions on the Spanish Main*, (1925).

⁸² Robert Leonard McIntire, *Portrait of Half a Century* (1969), pp. 3/17-3/19.

3.3.3.1.4. Brasil (1858-1916)

De acuerdo al historiador, Robert Leonard McIntire, la historia de la iglesia presbiteriana en Brasil de 1859 a 1917 se puede dividir en cuatro periodos: 1859-1869; 1869-1888; 1888-1903; y 1903-1917.⁸²

Primer periodo (1859-1869). La presencia presbiteriana en Brasil se puede remontar a la llegada del Dr. Robert Reid Kalley (Bra:1855-¿?). El era un doctor escocés, quien llegó en 1855 a Río de Janeiro. Kalley había sido forzado dejar Madeira. Con algunos de sus seguidores, incluyendo a un evangelista de Inglaterra, William Pitt (Bra:1855-¿?), el organizó la primera iglesia presbiteriana en 1858. La iglesia incluía a varios brasileños de los altos rangos de la sociedad brasileña.⁸³

El Rvdo. Ashbel Green (Bra:1859-1867) recibió entrenamiento en el Seminario de Princeton y enviado a Brasil por la BFM de Nueva York (PCUSABFM). El concilio considero que enviarlo seria un experimento. Los presbiterianos estaban midiendo el clima social de Brasil para ver si la gente estaba sensible a la predicación del evangelio. Simonton practicaba un enfoque sin polémica. El razonó que cualquier crítica directa en contra de la religión ya establecida, especialmente si era un residente extranjero, produciría disturbios lo cual provocaría su expulsión del país. Sin embargo, había un gran margen de libertad par la difusión de la verdad de manera silenciosa y tranquila, especialmente con relacionado a la distribución de las escrituras, por las que había gran demanda.⁸⁴

Simonton fue un misionero modelo. El comenzó haciendo trabajo misionero en el bote, reuniendo a los marineros y a los navegantes para tener estudios bíblicos. A su llegada a Río de Janeiro, el inició una clase de inglés para los

⁸³ *Ibid*; Prien, *op. cit.*, los reportes comienzan en 1859.

⁸⁴ Portrait, 4/10-12.

⁸⁵ *Ibid.*

brasileños, donde gente de la clase alta se podía reunir y se hacían contactos. El fue conocido como un ferviente maestro de la Biblia y distribuidor de las mismas. Su habilidad con el idioma fue notado por los brasileños y su fluidez ayudo a establecer contactos con los nacionales. Pronto se inició el trabajo nacional. Su libro de sermones, *Sermoes Escolhidos*, se convirtió en un clásico entre los evangélicos.⁸⁵

El conflicto potencial entre el Dr. Kalley y el Rvdo. Simonton se enfrentó en un contexto de amor cristiano. Cuando hubo diferencias en cuanto a métodos misioneros, si el evangelio tenía que ser transmitido de manera secreta o abierta, estos misioneros resolvieron sus diferencias hablando y orando acerca de esto.⁸⁶

Cuando el cuñado del Rvdo. Simonton, el Rvdo. Alexander Latimer Blackford (Bra;1860-1890), llegó en 1860, el trabajó con el Rvdo. Simonton en Río de Janeiro hasta 1863. El Rvdo. Blackford comenzó a concentrarse en el evangelismo itinerante en el interior de Brasil. El evangelismo itinerante pronto se convirtió en una de las mayores actividades de la iglesia y en una gran fuente de crecimiento para la iglesia.

El crecimiento constante del trabajo misionero estaba acompañado de dificultades también. Helen Murdock Simonton, murió días después de haber dado a luz a su primera hija. Se necesitaron permisos especiales otorgados por la iglesia católica para poder enterrarla.⁸⁷

Uno de los esfuerzos más importantes fue el desarrollo del liderazgo brasileño en la iglesia. La conversión de Padre Josaa Manael da Conceica (ministerio:1865-¿?) y su subsiguiente ordenación en la Iglesia Presbiteriana le dio al movimiento misionero un brasileño y un líder entrenado. La carta de renuncia de Concecia a su obispo revela sus convicciones religiosas:

⁸⁶ *Ibid.*, p. 4/16.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 4/25-26.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 4/39.

“El renunciar a una religión que fue (la) inspiración de los mejores hechos de mi vida, es un paso tan importante que solo una convicción tan inamovible como la fe podría convencerme a tomar este paso. Pero, a pesar de la sinceridad de nuestras acciones, las juzga arbitrariamente, y nadie puede evitar el deber de explicarlas a amigos y enemigos, a las autoridades y a la sociedad. Tales explicaciones, propongo hacerlas en un corto tiempo, para que así todos las puedan estudiar y en reflexión, juzgarlas con derecho y libertad. Su Excelencia, Príncipe de la Iglesia a la que pertenezco, debo en primer lugar confesar que me he separado a mi mismo de esta, porque instruido por el evangelio de Cristo Jesús, nuestro Divino Redentor, no confundir sus preceptos, las ambiciones, ni las invenciones de los hombres, y que debemos obedecer a Dios en lugar del hombre. Me siento, como de hecho esta constituido la Iglesia de Roma, que es absolutamente imposible mantener intacta en esta la libertad de conciencia indispensable para la predicación y la practica del evangelio. Separándome de la iglesia, yo por este acto quito los obstáculos hacia una vida mas en armonía con Jesucristo de cuyo evangelio no estoy avergonzado pero reconozco y confieso solemnemente que es el único que me puede mostrar la manera de vivir, enseñarme la verdad y darme la fe en la redención del hijo de Dios. Dios le salve su Reverencia y Excelencia- Ciudad de S. Paulo.

Para el más Excelente y Reverente señor D. Sebastián Pinto do Rego, el más digno arzobispo de S. Paulo y del concilio de su majestad Imperial de quien soy el siervo más humilde.”⁸⁸

Durante 1865 se formó la *Imprensa Evangélica*. Esta fue bien recibida y se convirtió en una útil herramienta de comunicación para el evangelismo y la educación cristiana. Durante el mismo año, se presentaron varios candidatos para el ministerio. Se hicieron planes para la creación de un seminario. También se formó el primer presbiterio en ese

⁸⁹ *Ibid.*, p. 6/8-7/57.

año, el cual continuaría hasta 1917. En el presbiterio participaron ambos, misioneros y pastores nacionales.

El Instituto Mackenzie, una escuela diurna, fue fundado por la señora Mary Ann Kesley Chamberline. La escuela se inició como *Escolar Americana* y después se convirtió en una de las instituciones educativas más finas en el país.

Segunda etapa (1869-1888). La segunda etapa está marcada por la entrada de la PCUSBFM. Para 1888, las misiones de las iglesias presbiterianas americanas más importantes se unieron y formaron el Sínodo de Brasil. Las misiones de la PCUSA tenían 34 iglesias y las de la PCUS 18 haciendo un total de 52 iglesias. El sínodo se reuniría cada tres años y era completamente independiente de las asambleas en los Estados Unidos. Habían 20 misioneros trabajando con la nueva denominación y 12 misioneros nacionales que seguían trabajando con las agencias misioneras.⁸⁹

La misión de Norte siguió desarrollando escuelas. Robert L. McIntire notó que durante los años de 1869 a 1889 había evidencia de que las escuelas complementaban la creencia evangélica con la educación a los hijos de creyentes. McIntire reporta que “el conflicto entre el modo intensivo y el modo extensivo de evangelismo se comenzó a convertir en un verdadero problema...”⁹⁰

La PCUSABFM comentó:

“Las escuelas han ocupado, sin duda, la mayor parte de la atención de los trabajadores en Sao Paulo. Se espera que si se les ofrece ayuda adicional durante el próximo año, se otorgará más libertad de trabajo para la evangelización en esa área.”⁹¹

La evangelización a través de las escuelas o a través de los

⁹⁰ *Ibid.*, p. 7/61.

⁹¹ *Forty Eighth Annual Report (1885)*, p. 36.

⁹² William Read, *A Presbyterian Church in Central Brazil (1969)*, p. 216.

viajes itinerantes al interior de Brasil fueron técnicas usadas que trajeron como consecuencia el crecimiento de la iglesia.

Tercera etapa (1888-1903). La fuerza misionera, como sucedió con todo Brasil, fue golpeada con fuerza por la epidemia de fiebre amarilla. Seis misioneros murieron por la plaga. Otros tres fallecieron, aunque no directamente debido a la fiebre amarilla. El personal de la misión estaba considerablemente debilitado. Además, las dos agencias tuvieron dificultades para trabajar juntas. Las disputas sobre la ubicación, y los choques personales cobraron su cuenta. Para finales del siglo algunos pastores nacionales estaban pidiendo el retiro de misioneros de los presbiterios y el sínodo. La membresía en la Logia Masónica se convirtió en un motivo de disputas y propicio una situación de separación. Los misioneros estaban en contra de la membresía a la logia mientras que un grupo de presbiterianos brasileños defendían la utilidad de la membresía debido a su naturaleza anti-romana y por su apoyo a la libertad brasileña.

El la reunión de sínodo de de 1903, siete ministros y catorce ancianos se retiraron del mismo y formaron la Iglesia Presbiteriana Independiente (IPC). La membresía de la nueva denominación creció de 2,500 in 1903 a 4,000 en 1908.

Cuarta etapa (1903-1917). La iglesia presbiteriana enfrentaba la necesidad de reorganizar sus estrategias e instituciones. Para el entrenamiento de candidatos ministeriales, el seminario se transfirió a Campinas en 1907. Se inicio un segundo seminario en la parte norte de Brasil, en Garanhús.⁹² Las escuelas florecieron. La *Escola de Natal* fue fundada por tres misioneras. Para 1908 el colegio, *15 de Novembro*, se estableció en Garanhús. El Dr. W. Waddell inició el *Institutote Punte Nova* en el interior del estado de Bahia. En 1911 se abrió el *Instituto Crista a* en Castro, Parana, una escuela dedicada a preparar candidatos en el sur.⁹³

⁹³ *Ibid.*, pp. 2/16-17; Rycroft, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁹⁴ Read, *op. cit.*, pp. 2/18-19.

Para 1917, la Iglesia Presbiteriana Brasileña comenzó a operar bajo el “Plan Brasil”. Fue una separación pacífica entre los misioneros y los concilios de la iglesia. También dividió los campos de trabajo. Cuando los misioneros tenían que pasar trabajo a la iglesia nacional, era pasado entonces al presbiterio más cercano. El plan fue bien recibido y la iglesia presbiteriana continuó creciendo.⁹⁴

La PCUSABFM reportó en 1917 que habían 24 misioneros (sin contar a las esposas) quienes trabajaban en 46 iglesias. El trabajo misionero se dividió entre los nacionales y misioneros por igual. La IBP contaba con 150 iglesias, 67 pastores y 15,000 miembros.⁹⁵

Después de haber repasado las cuatro etapas del presbiterianismo brasileño en relación a las misiones del norte, se pueden hacer varias conclusiones.

La apertura cultural. Los misioneros americanos pudieron entrar a Brasil, cuando el anticlericalismo, el liberalismo social, el nacionalismo, la masonería, y el industrialismo llevaron a una mayor recepción de norteamericanos.

Énfasis misionero. Los primeros misioneros estuvieron profundamente dedicados a desarrollar la iglesia y eran doctores y ministros calificados. El lugar de usar un enfoque polémico hacia la iglesia católica, los misioneros desarrollaron de acuerdo a sus especialidades. Los primeros misioneros tuvieron dificultades personales entre ellos pero lograron trabajar juntos para así poderle dar una buena iniciativa al trabajo misionero.

⁹⁵ *Eightieth Annual Report* (1917), p. 354. Read, *et al.*, pp. 71,77 reporte que en 1917 para la IPB, 150 iglesias, 475 campos de predicación, 67 pastores, 7 presbiterios y un estimado 15,000 miembros. 95.

⁹⁶ Joel Martínez López, *Orígenes del Presbiterianismo en México* (1972); *1872-1972 Centenario: Iglesia Nacional Presbiteriana de México* (1973), pp. 39s.

Liderazgo nacional en una etapa temprana. Los misioneros no se opusieron a la recepción y el apoyo de líderes nacionales como José Manuel da Conceica. Esto le dio a la iglesia presbiteriana un carácter más independiente.

Cooperación en el evangelismo itinerante. Los líderes nacionales y los miembros de la iglesia no tenían miedo de hacer el difícil trabajo de proclamar el evangelio en nuevas regiones. Esto trajo como consecuencia el crecimiento de la iglesia y la evangelización se mantuvo como una prioridad con las misiones y las iglesias nacionales.

Desarrollo de escuelas. Las misioneras y las esposas de misioneros fueron instrumentos para la iniciación de escuelas. En la verdadera tradición presbiteriana, se ponía mucho énfasis en la educación de los hijos de creyentes. Las escuelas también se usaron con fines evangelísticos.

Muerte. La muerte de los misioneros y de de sus esposas e hijos debido a la fiebre amarilla y a otras enfermedades, apunta a si sacrificio en nombre del evangelio. La muerte no detuvieron a las agencias misioneras.

Cooperación del concilio de misiones. Ambos, el concilio de misiones del norte y por lo consiguiente el del sur, guardaban una fuerte tradición misionera presbiteriana. Fue muy valorada la cooperación con sociedades misioneras interdenominaionales. La cooperación de las agencias misioneras que eventualmente llevaron Condujeron al Plan brasileño fue muy ejemplar.

El congreso de Panamá, en parte inspirado por el secretario de la PFMB, el Dr. Robert Speer, se llevó a cabo en 1916 y fue el primer congreso ecuménico protestante en América Latina y el Caribe. La práctica de asignar el trabajo misionero en deferentes áreas fue de mucha ayuda. Las agencias misioneras del norte y del sur que funcionaban en diferentes áreas continuaron cooperando. Esta lógica se aplico también en iglesias nacionales por el Congreso de Panamá.

3.3.3.1.5. México (1872-1916)

La llegada de los Presbiterianos del Norte (PCUSA) a México tiene mucho que ver con la vida de Arcadio Morales Escalona.⁹⁶ El nació en condiciones humildes el 12 de enero de 1850, en la Ciudad de México. Su padre murió en 1859, dejándolo a él, a su madre y a su hermano pequeño. Habiendo aprendido a leer y a escribir y teniendo una disposición seria, fue considerado por sus familiares y amigos como un buen candidato para el sacerdocio. Su madre, D. Felipa Escalona, no estuvo de acuerdo así que Arcadio no fue a España. De 9 a 13 años, tuvo que dejar la escuela y dedicarse a vender dulces entre las Clases pobres de la sociedad. Mientras tanto él se mantuvo como un fiel asistente de la iglesia católica. Después de un combate severo a la tifoidea, Arcadio terminó trabajando para un hombre llamado Francisco Aguilar. Francisco tenía una Biblia la cual Arcadio eventualmente comenzó a leer en un periodo de seis años.

En el año de 1869, Arcadio fue invitado por su madre a asistir a un servicio bautismal protestante conducido por el mexicano Saastenes Juárez. Arcadio estaba muy impresionado con la predicación de la Biblia. Él se convenció de que sus previas sospechas acerca de los protestantes estaban equivocadas. El mensaje de Jesús se volvió más personal para él. Él comenzó a ver las diferencias entre la fe Católica Romana y el protestantismo.

Poco después de la conversión de Arcadio y de su adherencia al protestantismo, él quedó bajo la influencia del ex sacerdote católico romano y doctor en teología, Ignacio R. Arellano. Durante la semana, Arellano daba clases de retórica, filosofía, exégesis, historia, y otros cursos. Esto duró por dos años.

Con el consejo de John Butler, miembro de la Sociedad Bíblica Extranjera de Inglaterra, Escalona comenzó a ir de puerta en puerta vendiendo Biblias y evangelizando. Esto

⁹⁷ *Thirty Fifth Annual Report* (1872), p. 27.

solo duró un corto tiempo debido a que una muchedumbre atacó al vendedor de Biblias dejando dos muertos y algunos heridos. Escalona fue uno de los heridos.

Al paso del tiempo, Arcadio se involucró en gran manera con el desarrollo de la iglesia. La iglesia original, la Primera Iglesia Protestante en la Ciudad de México, se dividió cuando el Rvdo. Herman Riley formó una iglesia Episcopal. En 1871, Escalona comenzó a trabajar con otro ex sacerdote católico, Agustín Palacios.

Cuando los misioneros presbiterianos llegaron por primera vez a México, se encontraron con que había algunos grupos protestantes. Ellos prefirieron asistir a la iglesia de Escalona mientras se preparaban con el idioma. Para 1873, la misión presbiteriana le pagaba \$50.00 al mes a Escalona además de viáticos para así dirigir la congregación por tiempo completo. Hubo una división entre Escalona y Palacios cuando Escalona se quería volver presbiteriano y palacios quería permanecer como independiente.

¿Cuales fueron las razones de la PCUSABFM para iniciar el trabajo misionero en México? El reporte anual numero 35 (1872) da cinco razones del porqué:

1. *La gran promesa.* En un mayor apoyo a los factores ya establecidos, se puede decir que después de la caída del imperio de Maximiliano y las Alianzas Papales de su trono usurpado, se produjo una gran reacción en la mente pública.
2. *La evangelización de México es geográficamente y por lo tanto providencialmente asignada a los protestantes en los Estados Unidos.* No hay otra nación evangélica que haya hecho contacto con México. Esta ubicada en nuestra frontera sudoeste como solo una parte de nuestra propia tierra.
3. *El aspecto social, comercial y político de México* depende del establecimiento del libre pensamiento, el patriotismo culto, y un carácter moral sano; y esto solo se puede obtener por las mismas verdades religiosas que han elevado nuestra nacional y todas

- las demás naciones cristianas.
4. *La purificación del papado en México* demanda la rivalidad vital, por no decir saludable del protestantismo.
 5. *El campo no es difícil*, ni tampoco es lejano.⁹⁷

El impacto del protestantismo en México se veía en la vida de Benito Juárez. Benito era un hombre de descendencia indígena, nacido en el estado de Oaxaca. El era un abogado y gobernó en Oaxaca. Era un conocido defensor de los derechos de los indígenas. Se ganó respeto por su honestidad. Su ejército capturó y tomó la ciudad de México en 1860 y lo hicieron presidente de México.

El primer término presidencial de Juárez fue corto. El continuó con las reformas liberales las cuales incluían la libertad de expresión, de tener tierras y propiedades, de control eclesiástico, y de suspensión de la deuda externa. Lo último lo llevó a su caída cuando Francia intervino y envió Maximiliano como emperador en 1863. Maximiliano duró hasta 1867, cuando fue capturado y ejecutado por las tropas de Juárez.

El segundo término de Juárez duró de 1867 a 1872. Sus reformas eclesiásticas pronto prepararían el terreno para que los grupos protestantes entraran y se establecieran en México. La agenda liberal de las reformas de Juárez incluía la libertad de religión, la nacionalización de propiedades eclesiásticas, exilio de las órdenes religiosas, y en algunas ocasiones, la entrega de edificios y propiedades católicas a grupos protestantes.

El presidente Juárez asistió también a los servicios protestantes recientemente formados.

En 1861 Ramón Lozano se separó de la iglesia católica y estableció en su parroquia la “iglesia mexicana” con una constitución provisional. Otro ex sacerdote le siguió, Aguilar Bernañadez, quien inició sus predicaciones en 1865 y

⁹⁸ González, *op. cit.*, p. 405.

organizó una congregación en la capital. Cuando el murió, su sucesor pidió ayuda a la Iglesia Protestante Episcopal de los Estados Unidos. Algunos recursos fueron enviados por el obispo de esta iglesia en Nueva Orleans. El grupo eligió un nuevo pastor, Enrique C. Riley, quien era hijo de norteamericanos nacido en Chile... el trabajo de Riley atrajo oposición por parte de los cleros. El presidente Juárez asistía a los servicios religiosos junto con su familia...⁹⁸

La misión presbiteriana heredó el trabajo de otras agencias misioneras. El trabajo misionero en Zacatecas y en Cos se transfirió de la Unión Cristiana Americana y Extranjera.⁹⁹

El Rvdo. Paul Pitkin (Mex:1872-1873) fue transferido desde Colombia, dándole a la agencia misionera a un misionero hispanohablante experimentado.

El misionero M.N. Hutchinson (Mex:1872-1880) comenzó a entrenar a los líderes de la iglesia para la predicación y el evangelismo. Se abrieron nuevos centros. Arcadio fue ordenado en 1878 con otros diez líderes nacionales. Para 1882, la membresía de la iglesia creció a 551 y la congregación se sostenía económicamente con sus propios recursos.

El ministerio en prisiones del Rvdo. Escalona demostró ser un buen territorio para alistar a dos futuros trabajadores de la iglesia. Julián Meza y Manuel González se hicieron miembros de la iglesia *El Divino Salvador* después de salir de la cárcel. Luego fueron enviados por la iglesia como misioneros, recibiendo el apoyo del Concilio misionero Mexicano. Otros prisioneros convertidos que permanecieron en la cárcel, continuaron evangelizando en estas.

En 1895, el evangelista de los EEUU, Dwight Moody llegó a México y el Rvdo. Escalona fue invitado para ser su intérprete. A partir de esa experiencia Escalona comenzó con sus propias campañas y fue conocido como el “Moody de

⁹⁹ *Thirty Fifth Annual Report*, p. 25.

¹⁰⁰ Lopez, *op. cit.*, p. 150.

México”.

En julio 6, de 1901, el primer Sínodo de la Iglesia Presbiteriana en México fue establecido. En el registro se encontraron 73 iglesias, 190 congregaciones pequeñas, 5,508 miembros activos y 46 ministros nacionales y misioneros.¹⁰⁰

Para 1917, había varias escuelas en operación. La *Escuela Preparatoria* en Coyoacan la cual tenía 34 estudiantes internados. La escuela Normal de San Ángel tenía 75 alumnos. La Escuela de Varones en Zitacuaro falló debido a la falta de maestros. La Escuela de Mujeres de Zitacuaro continuó bajo la dirección de una maestro graduado de la escuela San Ángel. Las escuelas diurnas en Aporo y Los Sauces continuaron con maestros nacionales y un subsidio parcial de los misioneros.¹⁰¹

Los misioneros operaron una prensa misionera con una publicación religiosa, *Antorcha Evangélica*, la cual se publicaba una vez al mes. También se distribuyeron folletos y literatura cristiana a través de la prensa.¹⁰²

Para 1917, las estadísticas del concilio de misiones incluyo 49 dependencias, 21 misioneros americanos, 31 ministros nacionales, 69 iglesias y grupos, y 1,550 comunicantes.¹⁰³ La reducción de la membresía se debía en parte a la reubicación del trabajo acordado por las misiones del norte y del sur.

Las agencias misioneras Presbiterianas del Norte y del Sur decidieron cooperar y unirse en 1894. Durante los años de 1914 a 1916 se hicieron planes para dividir el trabajo en zonas. Los misioneros del norte evangelizarían y trabajarían en los estados de: Michoacán, México, Guerrero, Morelos, Oaxaca, Vera Cruz, Tabasco, Chiapas, Campeche, y Yucatán. Esto cubriría las áreas de la Cd. De México. Los

¹⁰¹ *Eightieth Annual Report* (1917), pp. 282-289.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 290.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 281.

misioneros del sur trabajarían en las áreas del norte.¹⁰⁴

En conclusión a este breve resumen, la historia de Escalona es instructiva. Se pueden observar una perspectiva de las dinámicas personales y culturales dentro de la iglesia Presbiteriana y la sociedad mexicana. En el razonamiento para la venida de la misión del norte, se puso importancia en la receptividad de la gente y en las condiciones culturales favorables. También, uno se puede dar cuenta de la peculiar suposición teológica que Norte América era una nación cristiana y protestante y tenía el destino divino de evangelizar a sus vecinos. Había una gran variedad de razones por las cuales la gente fue a dar sus servicios a México. Se mantiene el dato histórico que un movimiento religioso dinámico nació en una situación volátil en México.

Los presbiterianos del norte no iniciaron la iglesia presbiteriana en México. La distribución de Biblias, la formación de iglesias protestantes, las conversiones, y hasta el entrenamiento de líderes tuvo lugar antes de su llegada. La misión del norte sirvió como un impulso extra a un movimiento que estaba ya en progreso. La estructura de la organización y el entrenamiento que fue de mucha ayuda para el crecimiento de los pequeños grupos presbiterianos. Los presbiterianos fueron sensibles a preservar el carácter nacional de los grupos protestantes y de sus líderes en función. Los misioneros no se enfocaron en deshacer lo que ya se había hecho, ni tampoco transplantaron directamente el modelo americano presbiteriano en México. Para 1878, la congregación del Rvdo. Escalona era auto-suficiente económicamente. Poco después, el Concilio Misionero Mexicano envió dos misioneros nacionales a trabajar en México. En 1901 la Iglesia Presbiteriana de México se volvió a gobernarse por sí sola.

Se llevó a cabo la difícil tarea de la evangelización en un

¹⁰⁵ Jean Baptise August Kessler Jr., *A Study of Older Protestant Missions and Church in Peru and Chile* (1967). Véase también R. Speer, *Modern Missions in Chile and Brazil* (1926), pp. 1-4, 331-344.

ambiente hostil. El ministerio en prisiones, así también como el evangelismo rural y urbano, se llevaron a cabo con éxito. La iglesia continuó creciendo y se les dio entrenamiento a líderes nacionales. La iglesia no tenía miedo de usar nuevas técnicas de evangelismo, como campanas de reuniones masivas las cuales fueron copiadas del modelo de Moody. De muchas maneras, la iglesia estaba involucrada en su tarea intercultural.

3.3.3.1.6. Chile (1873-1916)

Los orígenes del presbiterianismo en Chile se pueden trazar a los esfuerzos de la Sociedad Bíblica, la entrada de visitantes americanos y europeos, así también como a los esfuerzos del congregacionalista David Trumbull.

La historia de las iglesias presbiterianas en Chile ha formado parte de la disertación defendida en la Universidad de Utrecht, en los Países Bajos por el Dr. Jean Kessler Jr. Kessler describe la historia de 1873 a 1963 desde una perspectiva crítica. Él observó la manera en que cedían las separaciones en la iglesia, también observó el nacionalismo y el rol de el ministerio nativo. La descripción es de ayuda para observar la relación entre la cultura y las misiones transculturales en ALC desde una perspectiva misionera.¹⁰⁵

El trabajo presbiteriano en Chile tuvo su inicio precisamente con el congregacionalista David Trumbull (Chile:1873-1889).¹⁰⁶ Trumbull fue enviado por la Sociedad Evangelística Extranjera y la Sociedad Amigo del Marinero para trabajar con los marineros y también para evangelizar. Debido a problemas relacionados con el apoyo denominacional y conflictos internos en la misión, Trumbull accedió a entregar el trabajo a la BFM. Él transfirió su membresía y su trabajo de la iglesia en 1873 y entonces se convirtió en el primer

¹⁰⁶ Paul Irvén, *The Life and A Yankee Reformer in Chile Works of Dave Trumbull* (1973).

¹⁰⁷ González, *Historia...*, pp. 352-353; Kessler, *op. cit.*, pp. 41-43

misionero presbiteriano en Chile.¹⁰⁷

El año de 1873 no es precisamente la fecha de cuando se dieron los comienzos del presbiterianismo. El Dr. Jorge Cárdenas Brito menciona que en junio de 1868, se organizó la primera iglesia presbiteriana en Santiago. Un año después se organizó una iglesia en Valparaíso. El primer pastor en ser ordenado fue el pastor chileno Manuel Ibáñez-Guzmán quien murió varios años después.¹⁰⁸

El Rvdo. Trumbull era un reformista social y religioso. El publicó revistas en inglés y español. Ayudo a católicos romanos a recibir Nuevos Testamentos. El desafió las supersticiones tradicionales de la iglesia católica romana a través del intercambio de opiniones de los sacerdotes en la prensa. El también abrió una casa para los niños abandonados. El ayudó a los protestantes, a los no cristianos, y a los católicos romanos en programas de bienestar para la familia. El se involucró en cuestiones políticas y el busco la manera y tuvo éxito en asegurarse de hubieran cambios en las leyes de tolerancia religiosa de 1865, también en las leyes de cementerios seculares de 1883, y en la ley de matrimonios civiles de 1884.¹⁰⁹

La conclusión descriptiva de Kessler sobre Tumbull fue:

“Tumbull se... distingue por dos cosas: primero, su búsqueda por la unidad, y segundo, la manera en que se identifica con los chilenos a los cuales el vino a servir.”¹¹⁰

El precedente que dejó Trumbull no fue, según Kessler, el mismo patrón que siguieron las iglesias presbiterianas en Chile.

¹⁰⁸ Jorge Cárdenas Brito, *La Tradición Reformada y Presbiteriana* (1995), pp. 21-22.

¹⁰⁹ González, *op. cit.*, p. 353; Kessler, *op. cit.*, pp. 43-44.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 68

La transición del trabajo de la iglesia a los líderes chilenos resultó ser muy difícil para los misioneros que siguieron. Kessler escribe acerca de la relación con Canut, Viduarre, Elphick, y Moran.

“la misión presbiteriana tenía un ojo puesto en el entrenamiento de hombres, algunos de los cuales serían una parte vital en el desarrollo futuro del protestantismo en Chile, pero que no llegaron a disfrutar los frutos. Perdieron a Canut por disensiones internas. Viduarre se molestó porque los misioneros no estuvieron dispuestos a sacrificar su estilo de vida. Elphick se les fue de entre las manos por su indisposición de adaptarse en su estilo y doctrinas a una atmósfera más emocional en Chile, y Tulio Moran no podía ser de uso entonces porque ellos insistieron en mantener las reglas presbiterianas que se habían desarrollado en contra de una cultura diferente. La conclusión que se puede hacer es que si uno desea hacer trabajo misionero y sobretodo si uno desea establecer un ministerio nativo en otra tierra, es necesario abandonar que se puede considerar justificablemente esencial en el país de uno.”¹¹¹

El etnocentrismo misionero, que aun se aferra a hábitos culturales extranjeros, causó una reacción inversa en los chilenos. El problema del salario desigual de los misioneros extranjeros y de los trabajadores nacionales fue considerado por los trabajadores nacionales como una discriminación de la misión. La repetida justificación del “misionero esta bien y sabe que es lo mejor” así también como la inhabilidad de aprender de los errores del pasado, llevo a una relación desgastada entre los trabajadores nacionales y los misioneros. Los resultados de tal desgaste fueron un número reducido de pastores nacionales así también como un lento crecimiento de la iglesia y su membresía. El crecimiento era lento en comparación con los metodistas y los bautistas.¹¹²

¿Que se puede aprender de esta historia? Kessler concluye:

¹¹² *Ibid.*, p. 47-68.

¹¹³ *Ibid.* p. 85.

“...si en lugar de inmediatamente organizar las iglesias presbiterianas, los misioneros hubieran continuado con la proclamación general del evangelio, como lo hizo Trumbull, y se hubieran esperado a que los chilenos tuvieran la iniciativa de formar iglesias, se hubieran evitado muchos dolores de cabeza.”¹¹³

La visión de una iglesia auto-suficiente no se tomo en cuenta desde el comienzo del trabajo. El transplante del modelo americano del presbiterianismo no dejaba lugar para una verdadera iglesia nacional. Los ministerios institucionales, tan comunes para el presbiterianismo americano, comenzó a agotar a la iglesia de sus vitales recursos necesarios para el evangelismo y el crecimiento. La controversia teológica llevo a la salida de muchos líderes importantes.¹¹⁴

La conclusión de Kessler sobre la división de iglesias, el nacionalismo, y el ministerio nativo, son de ayuda para reconocer la importancia de la cultura en las actividades misioneras trans-culturales.

Kessler observó cuatro grupos de división de iglesias. El primer grupo se distingue por su buena organización. El segundo grupo es tan pequeño que cuando sus miembros se van, se tienen que juntar con otros grupos. El tercer y cuarto grupos se dividen por varias razones. En cuanto a las razones de las divisiones, Kessler apunta: “en orden de importancia estaban los problemas de personalidad, organizaciones defectuosas, nacionalismo, adaptación inadecuada, y desacuerdos doctrinales.”¹¹⁵ El tercer y cuarto grupos fueron evidentes entre los primeros presbiterianos en Chile.

Kessler observó tres tipos de nacionalismo. El primero es cuando el misionero impone la cultura de su país en los convertidos. El segundo tipo de nacionalismo es el de la joven iglesia que esta dirigida en contra de extranjeros lo

¹¹⁴ Herbert Kane, *A Global View of Christian Missions* (1975), pp. 444-445.

¹¹⁵ Kessler, *op. cit.*, pp. 333-334, 337-338.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 60-61, 76, 340-343.

cual es el resultado de algún tipo de trato discriminatorio. El tercer tipo es para expresar con énfasis el evangelio en términos que son relevantes en la situación local. Los primeros dos tipos estuvieron prevalecientes durante el desarrollo de la temprana IPC.

El entrenamiento de líderes nacionales era conducido a través de patrones formales de seminario. Se entrenaron estudiante pero no muchos se quedaron con en el ministerio de la iglesia presbiteriana. Cuando el seminario se cerro en 1898, se habían entrenado 37 estudiantes pero solo seis continuaron con el ministerio. Por un corto tiempo se condujo un programa para el entrenamiento de aprendices, en el cual se combinaban el entrenamiento, la predicación y el estudio. Este también fracaso debido a problemas internos entre los misioneros.¹¹⁶

De acuerdo a Kessler, de 1873 a 1916, la IPC fue un ejemplo de una iglesia controlada por misioneros de la cual su desarrollo y evangelismo estaba plagado por una serie de problemas sociales, personales y culturales. El trabajo misionero trans-cultural en áreas donde la cristiandad no se había establecido fue limitada debido a los conflictos internos.

Para 1916, había siete ministros nacionales, sirviendo a más de 850 miembros en plena comunión en 23 iglesias y puntos de predicación.¹¹⁷ El ochentavo Reporte Anual de la BFM establece que en 1917 habían 43 iglesias, 26 estaciones, bajo los servicios de 60 nacionales, y 21 misioneros. Había 1,014 miembros en plena comunión, más 175 que se sumaron durante el año, con un total de 6,345 asistentes. Había 12 escuelas y 1,298 estudiantes.¹¹⁸

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁸ 118. *Eightieth Annual Report* (1917), p. 70. Ninguna explicación es dada para la diferencia significativa entre las estadísticas de los reportes del 1916 y 1917.

¹¹⁹ *Eightieth Annual Report* (1917), pp. 378-380; Virgilio Zapata Arceyuz, *Historia de la Iglesia*

3.3.3.1.7. Guatemala (1882-1916)

El inicio del presbiterianismo en Guatemala esta muy relacionado con los misioneros Rvdo. John C. Hill (Gua:1882-1886) y el Rvdo. Edward Haymaker (Gua:1887-1933).¹¹⁹

La PCUSABFM se presentó con una puerta abierta por diferentes razones. Factores culturales como el nacionalismo y el liberalismo político, hicieron de Guatemala una población receptiva. Esto se emparejó con la reacción en contra de España y la Iglesia Católica Romana. Y para ponerle la cereza al pastel, se envió una invitación por parte de los políticos nacionales para que vinieran a Guatemala.

El Rvdo. Hill fue invitado a trabajar en Guatemala después de que se gano la independencia en 1881. El nuevo presidente, Don Justo Rafino Barrios, había escuchado de los presbiterianos a través de la señora Cleaves, una amiga de la familia de Barrios. Ella era una presbiteriana que vivía en Guatemala. El presidente estaba buscando una fuerza que pudiera competir y compensar el poderoso catolicismo. Esta alternativa también ayudaría a Guatemala en el proceso de modernización. Se hizo muy poca mención del el evangelismo y ministerio de la iglesia.

El Rvdo. Hill se hizo miembro del partido del presidente y le fue brindada protección y la libertad de usar edificios del gobierno. La Unión de la Iglesia se formó entre los protestantes anglófonos. Se abrió una escuela, el *Colegio Americano*, la cual incluía a los hijos del presidente y a oficiales del gobierno. Las clases se impartían en ingles por tres misioneras.

Evangélica en Guatemala (1982), pp. 34f; Wilton Nelson, *op. cit.*, pp. 50-53. James Emery nota que Haymaker continua haciendo viajes a Guatemala hasta 1946, carta, May, 1995.

¹²⁰ *Eightieth...*, p. 379.

El trabajo misionero del Rvdo. Hill incluía la edición y distribución de folletos, le dirección de servicios en español, ayudar a los pastores de medio tiempo, asistiendo a los pobres que iban a la iglesia.

Con la muerte de Barrios en 1885, el Rvdo. Hill sufrió dificultades financieras y de trabajo y regresó a los Estados Unidos. El Concilio de Misiones Extranjeras envió a Haymaker en 1887 quien tenía previa experiencia misionera en México. Con Haymaker, la misión revitalizó las congregaciones hispanohablantes. La escuela fue alterada para educar así a los pobres. Una revista evangelística, *El Mensajero*, se publicó y se iniciaron nuevas iglesias. Para 1891, se construyó una capilla para las congregaciones hispanohablantes.¹²⁰

Una escuela para niñas operó de 1884 a 1891. En 1913, se inició otra escuela para niñas. Las escuelas dominicales se iniciaron desde el comienzo del trabajo.

El trabajo médico se dio inicio en 1906 y para 1913 había un hospital y una escuela de enfermería gracias a una generosa donación por parte de la Fundación Rockefeller. Aun así, los misioneros lamentaron que muchos pacientes tuvieron que ser rechazados.

Las primeras etapas de desarrollo del trabajo misionero y de la iglesia fueron facilitadas por los líderes políticos de Guatemala quienes invitaron a los presbiterianos a crear en Guatemala un sistema religioso y social alternativo a el catolicismo romano. Previo a la llegada de los presbiterianos en 1871, los Jesuitas habían sido expulsados, se habían prohibido las órdenes religiosas, se habían nacionalizado las propiedades eclesiásticas, y se inauguraron los matrimonios civiles.¹²¹

En el área de Quetzaltenango, la membresía y el liderazgo indígena iban en aumento. Para 1916, los misioneros estaban

¹²¹ *Ibid.*, p. 380.

¹²² *Ibid.*

pidiendo un nuevo misionero que pudiera trabajar de tiempo completo con los indígenas.

Los presbiterianos en Guatemala hicieron rápidas transiciones interculturales. La iglesia y las misiones se movieron de inglés a español y finalmente al idioma quiche y mam. En el reporte anual de 1918, se incluyen las estadísticas de 1917. Había 64 iglesias y grupos, 904 miembros en plena comunión, ocho misioneros y 11 nacionales trabajando. Se sumaron 240 personas en un año y se registraron 610 catecúmenos.¹²²

3.3.3.1.8. Venezuela (1897-1916)

La PCUS fue el primer grupo protestante en comenzar un trabajo denominacional permanente en Venezuela. El trabajo comenzó en Caracas en 1897. El *Colegio Americano* abrió en 1896, cuatro años previos al establecimiento de la Iglesia Presbiteriana.¹²³

El Reporte Anual de la PCUSABFM (1897) establece que el Rvdo. T.S. y la Sra. Pond (Ven:1897-¿?) fueron transferidos de Colombia a Caracas.¹²⁴

Los misioneros ex colombianos encontraron una Venezuela más receptiva a su presencia y a su trabajo misionero. Había libertad de asamblea, de expresión, y de prensa. Se permitían los matrimonios civiles y los cementerios estaban a la disposición aun de los que no eran católicos.¹²⁵

Para 1889, habían servicios públicos que se y dos maestras nacionales trabajaban en una escuela de 20 estudiantes.¹²⁶

El reporte anual de 1918 proporciona las estadísticas de 1917

¹²³ Kane, *op. cit.*, p. 474. Véase también Wheeler, *op. cit.*,

¹²⁴ *Sixtieth Annual Report* (1897), p. 204.

¹²⁵ *Sixty First Annual Report* (1898).

¹²⁶ *Sixty Second Annual Report* (1899).

¹²⁷ *Eighty First Annual Report* (1918).

del campo en Venezuela. Había seis misioneros trabajando en dos iglesias y en dos escuelas. Había 15 venezolanos que oficialmente trabajan en las iglesias y escuelas. Las iglesias tenían 73 miembros y 225 catecúmenos y asistentes.¹²⁷

La tasa de crecimiento de la membresía de la iglesia fue de 76 en 1916 a 73 en 1917. había un pequeño número de misioneros, grupo de trabajadores nacionales (15), y miembros de la iglesia.¹²⁸ Había una ausencia de estaciones de trabajo y de iglesias auto-suficientes.

En 20 años de trabajo misionero (1897-1917), todavía no se lograban las características de auto-suficiencia, auto-gobierno y de crecimiento de la iglesia. Como en otros campos presbiterianos de la misma época, el trabajo educacional e institucional absorbía una gran cantidad de tiempo y recursos.

3.3.3.1.9. Conclusión

En esta breve sección, las observaciones concluyentes de los particulares países se van a resumir y comentar desde la perspectiva del contexto, la agencia y la motivación misionera de la PCUSABF.

Para finales del siglo XIX la PCUSABFM tenía una estrategia agresiva para entrar en los campos. El esfuerzo de corta vida en Argentina se suponía que tenía el propósito de alcanzar a los inmigrantes europeos y norteamericanos. En Chile, un misionero de otra agencia le entregó en trabajo a los presbiterianos y se convirtió en un misionero presbiteriano. En Colombia se hicieron contactos con la comunidad anglohablante. En Brasil, laicos prepararon el terreno para que los misioneros llegaran y trabajaran con brasileños. Se hicieron contactos con sociedades bíblicas. En Guatemala, el presidente tomó en cuenta el consejo de una mujer presbiteriana y así misioneros fueron invitados

¹²⁸

Ibid.

¹²⁹

Robert Speer, *South American Problems* (1912), p. 241.

para ir a Guatemala. En México llegaron misioneros transferidos de Colombia y la misión se involucro en un movimiento cristiano que ya estaba encaminado. Los primeros misioneros en Venezuela habían sido transferidos de Colombia también.

Los campos con mayor nivel de receptividad eran los grupos homogéneos de personas marginadas. Este fue el caso en Brasil, Guatemala, y México. A pesar de que la clase media estaba representada en la iglesia, la población mas pobre, no ibérica y no católica era la más receptiva.

Le mayor obstáculo del protestantismo en América Latina había sido el dominio de la ICR. Durante la última parte del siglo XIX, el dominio de la ICR comenzó a debilitarse debido a las guerras de independencia, las leyes anticlericales, la degeneración moral y política dentro de la misma ICR, y el incremento de las influencias de origen no latino en América Latina. La PCUSABFM estaba consciente de estos cambios significativos y buscó la manera de aprovechar las nuevas oportunidades.

El protestantismo en general tuvo que enfrentar la oposición y algunas veces la violenta persecución por parte de la ICR. Esto no era estrictamente por razones religiosas. La llegada de norteamericanos a grupos indígenas, ibéricos y latinos, causo tensión y conflicto. No fue sino hasta que la iglesia fue dirigida por nacionales, que el estigma disminuyó. El idioma fue un gran factor cultural. El cambio del uso del inglés al uso de idiomas indígenas en una etapa temprana fue imperativo para la extensión de la misión.

El desarrollo de instituciones por parte de las agencias misioneras hizo más difícil que la iglesia nacional se volviera auto-suficiente. Para 1917, solo había dos iglesias auto-suficientes y no había ninguna escuela auto-suficiente. La mayoría de las instituciones requerían apoyo norteamericano de manera indefinida.

La mayoría de la energía de evangelismo de la misión presbiteriana y de las iglesias que resultaron de esta se

usaron para alcanzar a personas dentro de las fronteras geográficas cerca de donde se encontraba la iglesia establecida. El grupo de trabajo de la iglesia presbiteriana en Brasil se separó eventualmente de las responsabilidades administrativas de la iglesia nacional y se concentraron en la plantación de nuevas iglesias en otras regiones, donde la iglesia nacional todavía no había trabajado.

El evangelismo que se llevo a cabo por los miembros de la iglesia nacional fue crucial para continuar con el desarrollo de la iglesia. En tiempos de conflicto nacional, los evangelistas podían permanecer en contacto con la gente, mientras que los misioneros eran forzados a irse.

La PCUSABFM tenia mas de 100 misioneros presbiterianos ordenados (sin contar a sus esposas) y mas de 80 misioneros laicos en siete campos de ALC con alrededor de 70 pastores nacionales y un trabajo continuo de 1856 a 1917. Como mencionado anteriormente, los misioneros estaban bien entrenados y procuraron entrenar a los nacionales en educación superior.

Los misioneros fueron instrumentales en el desarrollo de las iglesias nacionales. Sin embargo, había ocasiones en las cuales no sabían como entregar sus responsabilidades en manos de la iglesia nacional. Esta fue una de las razones por la cual se formo la Iglesia Presbiteriana Independiente de Brasil. En los campos donde el liderazgo de la iglesia nacional se desarrollaba y apoyaba, como en México, la iglesia nacional pudo salir adelante sin la presencia de los misioneros. Este fue el caso durante la Revolución Mexicana.

La PCUSABFM usó misioneros de campos ya existentes para trabajar en nuevos campos. Esto pasó en México, Guatemala y Venezuela. Consecuentemente la BFM tenía un grupo internacional de misioneros que rápidamente se usó.

Es digna de mencionar la longevidad del trabajo misionero. Considerando las diferencias en la cultura, el numero de enfermedades y epidemias, la perdida de miembros de

familia, la oposición del clero y miembros de la iglesia católica, las dificultades internas dentro de las propias agencias misioneras, los servicios y sacrificios de los presbiterianos del norte se brindaron por un largo tiempo.

Los misioneros presbiterianos del norte usaron la plantación de iglesias, así también como la educación institucional como medios para llevar a cabo trabajo misionero. Para 1917, había 241 iglesias y grupos, y 35 escuelas en los 7 campos.

La plantación de iglesias y los esfuerzos para brindar educación cristiana eran congruentes con los motivos de la misión de producir cambios morales, intelectuales, sociales y religiosos.

Solo había dos iglesias auto-suficientes en los siete campos. Estas tuvieron esta característica desde el principio. Por lo tanto la dependencia de las iglesias y escuelas de la agencia misionera era considerable. De acuerdo a los Reportes Anuales de la PCUSABFM las contribuciones para el trabajo los diferentes campos sumaban 13,950 dólares.

Eventualmente, la auto-suficiencia podía significar el establecimiento de iglesias y escuelas de clase media y alta, las cuales podían mantener a pastores y maestros de tiempo completo. Las iglesias de la clase pobre tendría que trabajar con líderes de medio tiempo, con voluntarios y con subvencionados.

La estrategia inicial de entrar en campos nuevos no solo fue un enfoque “escopeta”. La PCUSABFM no se introdujo a todos los países de América Latina. Otros países, como Panamá, Costa Rica, y Uruguay, fueron posibles campos misioneros, pero la PCUSABFM concentró su fuerza misioneros en otros lugares. Para 1916, la PCUSABFM estuvo de acuerdo con la división de los campos misioneros entre las diferentes agencias misioneras para que así hubiera menos duplicación y competencia.

Se encontraron, entrenaron y usaron líderes nacionales en

algunos países en la etapa inicial. En México y Brasil, el liderazgo nacional fue crucial para la supervivencia y el crecimiento de las jóvenes iglesias presbiterianas. Por otro lado, Chile y Colombia lucharon durante años para poder establecer iglesias nacionales. No solo carecían de líderes nacionales pero el continuo control misionero desanimaba a los pocos líderes nacionales.

Parte de la estrategia de los misioneros pioneros, era establecer un ambiente amigable, con personas como oficiales de gobierno o la comunidad angloparlante. De ahí, propusieron introducirse en áreas de la sociedad menos familiares. El inconveniente fue que se estableció dentro del sector restringido de la sociedad. Los misioneros que se concentraron en grupos de personas receptivas sin importar el extracto social, llegaban más lejos. Los misioneros que intentaban romper la resistencia de la ICR y de sus miembros usando la polémica, no fueron tan efectivos como los misioneros que evitaban polémicas públicas y se concertaban en el trabajo con la gente que era católica romana nominal y que ya no estaba satisfecha con su afiliación.

La PCUSABFM estaba dirigida por el conocido estratega misionero, Dr. Robert Speer. En su libro, *Problemas Sudamericanos*, Speer resume los motivos de la BFM de la siguiente manera:

1. La condición moral de los países sudamericanos autoriza y demanda la presencia de cualquier forma de religión que combata el pecado y traiga el poder de una vida recta.
2. La empresa misionera protestante con su estímulo en la educación y su apelación a la naturaleza racional del hombre es requerido por las necesidades intelectuales de Sudamérica.
3. Las misiones protestantes están justificadas en Sudamérica para poder, de esta manera, llevar la Biblia a la gente.

4. Las misiones protestantes están justificadas y son de demanda en Sudamérica por el carácter del sacerdocio católico romano...
5. ...la Iglesia Católica Romana no le ha dado cristiandad a la gente.
6. ...porque el católico romano sudamericano es fuerte y débil al mismo tiempo.¹²⁹

Los motivos en contra de la ICR fueron en parte una reacción a la conclusión de algunos líderes misioneros en la Conferencia de Edimburgo en 1910, quienes no consideraron América Latina un campo misionero ya que estaba bajo el dominio católico romano.

Speer dio ejemplos de cómo la iglesia presbiteriana tenía la invitación de ciertos países latino-americanos. Además del problema de su condición, la ICR no estaba alcanzando a todas las personas. Speer consideró que la competencia religiosa sería buena para la ICR y serviría como una influencia purificadora. Speer vio la necesidad de ayudar a las fuerzas cristianas internas dentro de la ICR para comenzar la tarea de purificación en la misma. El movimiento protestante no fue “mero proselitismo”, sino una poderosa propaganda educacional y moral que enseñaba libertad y pureza.¹³⁰ Solo una fuerte religión evangélica, de acuerdo a Speer, puede producir al hombre moral, intelectual, y responsable que Latinoamérica necesita.

Speer observó que también había inmigrantes angloparlantes que necesitaban ser ministrados. Los podrían ministrar en esa área también.

Las motivaciones morales, intelectuales y socialmente responsables anti-católicas estaban combinadas con la

¹³⁰

Ibid.

¹³¹

Eightieth Annual Report, p. 70. Las estadísticas para Brasil no están completas. Los estadísticas de 1917 hace referencia al año 1916. Fuentes para la gráfica, notas de referencia de 73-130. Véase Read, pp. 75-78.

motivación de evangelística de traer el evangelio de Jesucristo a las personas que no sabían de Jesús.

Los misioneros de la PCUSA la proclamación del evangelio en la mayoría de los esfuerzos misioneros. Esto se puede ver en las continuas actividades evangelísticas de los misioneros, los líderes nacionales, y la membresía de la iglesia.

En 1917, las estadísticas de la misión y la iglesia del trabajo misionero de los presbiterianos del norte en Sudamérica, Centroamérica, y México se pueden encontrar en la tabla 3.3.3.1.¹³¹

3.3.3.2. Presbiterianos del Sur: PCUS (1869-1916)

3.3.3.2.1. Introducción

La historia de la división entre la PCUSA y la PCUS ya ha sido mencionada previamente. En Colombia, el Rvdo. H. B. Pratt había estado con los presbiterianos del norte de 1856 a 1860. El regresó a Colombia con los presbiterianos del sur en 1873. El campo brasileño y el mexicano eran nuevos, aunque estaban situados cerca de los campos misioneros del norte. Se ha discutido del campo cubano en la sección 3.2.3.6.

3.3.3.2.2. Brasil (1869-1916)

En la primera reunión de asamblea de la PCUS en 1861, el doctor Wilson que había trabajado previamente con la PCUSABFM, instó al Comité de Misiones Extranjeras a considerar la responsabilidad de la iglesia, especialmente en África y Sudamérica.¹³²

¹³² Minutes: General Assembly of the Presbyterian Church in the US, vol. 1, 1861, p. 17.

¹³³ Robert Leonard McIntires, *op. cit.*, pp. 6/8-12.

Los colonizadores de los presbiterianos del sur de los EEUU se mudaron a Brasil después de la Guerra Civil. Al menos tres ministros presbiterianos les acompañaron. El Rvdo. James Robinson Baird (Brasil: 1867-¿?) y el Rvdo. William C. Emerson (Brasil: 1867-¿?) fueron a la colonia de Santa Bárbara cerca de Campiñas y permanecieron ahí por tres años. El Rvdo. Holines Havery permaneció en la colonia de Santaran de 1867 a 1869. Cuando otros ministros fueron enviados: Rvdo. Edwards Lane (Brasil: 1872-1892) y el Rvdo. George Nash Morton (Brasil: 1872-¿?), los cuatro ministros formaron el presbiterio de San Paulo en 1872. La primera iglesia ya había sido organizada desde 1871.¹³³

Además de la organización de iglesias, Lane y Morton iniciaron una escuela nocturna para ganar a convertidos de raíces católicas romanas por medio de la educación.¹³⁴

En 1873, la señorita Henderson abrió una escuela para señoritas. Para 1878 el Colegio Internacional había alcanzado una matriculación de 135 niños y 52 niñas. La escuela sufrió de dificultades financieras pero logró continuar.

El tiempo y dinero invertidos en la escuela causaron preocupación a los que estaban al mando. Por esta razón, el Dr. Wilson fue enviado a Brasil de 1874 a 1875. Quedó suficientemente impresionado por la cantidad y la cualidad de la educación y recomendó que se siguiera apoyando a la escuela. Sin embargo, el proyecto tenía deudas que no podía pagar. Los muchos gastos y conflictos administrativos orillaron a Morton a establecer su propia escuela en Sao Paulo en 1879. La escuela quedó en bancarrota en 1880.¹³⁵

La consecuencia del episodio de la escuela fue la creación de conflicto y resignación entre los misioneros.¹³⁶ Los esfuerzos misioneros en educación secular se hicieron a la expensa del

¹³⁴ *Ibid.*, p. 7/14.

¹³⁵ James Bear, *Mission to Brazil* (1961), pp. 16-17.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 18.

evangelismo y el desarrollo de la iglesia.¹³⁷ También trajo dificultades en el establecimiento de otras escuelas en el futuro.¹³⁸ Después del fracaso de la escuela, los misioneros se enfocaron en el evangelismo y el entrenamiento de líderes cristianos.

Al misionero John Boyle (Brasil: 1886-1892) le fue concedido permiso para desarrollar iglesias en el interior de Brasil. Fue acompañado por el Rvdo. George W. Thompson (Brasil 1886-1889). Sin embargo, Thompson murió de fiebre amarilla en 1889 y Boyle murió a causa de la ruptura de la aorta en 1892. El Rvdo. Cowan, que vino a reemplazar a Thompson fue incapacitado por tuberculosis.¹³⁹

Para 1892, las escuelas en Campiñas fueron cerradas a causa de la fiebre amarilla. El misionero J. W. Dabney (Brasil: ¿?-1890) murió en 1890 y el Dr. Edward Lane en 1892. Los misioneros decidieron trasladarse a Lavras, que después se convirtió en la sede misionera. De 1893 a 1895 hubo un gran movimiento de misioneros pero también fueron enviados nuevos misioneros.¹⁴⁰

El campo de Lavras vio el desarrollo de una escuela primaria y una escuela dominical de literatura. El misionero Kempers estuvo a cargo de una revista y trabajo de traducción al portugués. Los misioneros reabrieron la escuela en Campiñas en 1902.

El desarrollo y evangelismo de la iglesia era llevado a cabo por misioneros como Sr. Franklin Grammar y otros nacionales. En 1889, la iglesia fue dedicada a Lavras. El terreno en Aurguana tuvo muchas iglesias y líderes nacionales. La iglesia en Campiñas estaba en manos de nacionales también.

¹³⁸

Ibid.

¹³⁹

Ibid., pp. 18-22.

¹⁴⁰

Ibid., pp. 26-27.

¹⁴¹

Ibid., pp. 30-31.

La separación de 1903, en la cual se formó la Iglesia Presbiteriana Independiente (IPIB, por sus siglas en ingles), dividió el trabajo de la PCUS. Aunque el asunto inmediato era si los cristianos podían beber alcohol siendo masones, el asunto fundamental era la autoridad misionera en la iglesia.

La PCUS también estaba dividida por otros asuntos. Estos incluían la prioridad de la estrategia misionera de educar y evangelizar. El Comité Misionero y la Asamblea General apoyaron la política que daba prioridad a las escuelas. Dr. Houston, el secretario de la mesa directiva, renunció a causa de este asunto.

Para 1906 las misiones en Brasil concordaron en separarse y convertirse en Brasil oriental y occidental. Brasil oriental tenía a Lavras como su centro e incluía ocho misioneros. Brasil occidental estaba centralizado in Sao Paulo y tenía a once misioneros.¹⁴¹

La PCUS también trabajo en el norte de Brasil. Este trabajo estuvo marcado por éxitos y frustraciones que estuvieron relacionados de manera cercana.

Los intentos repetidos de establecer trabajo misionero en ciudades del norte, como Recife, fueron frustrados por enfermedades, fallecimientos, licencias y patrones de movimientos de los misioneros. La depresión económica de 1873 en el sur de los Estados Unidos no fue de ayuda para el asunto. Pero las peticiones de hombres como el Rvdo. Rockwell Smith no cayeron en oídos sordos. Los misioneros siguieron llegando, a pesar del gran movimiento de misioneros y el crecimiento esporádico de la iglesia.¹⁴²

El enfoque de Smith fue el de enfatizar el evangelismo urbano y e rural por igual. Hubo esfuerzos repetidos para establecer estaciones misioneras en ciudades más grandes así como en zonas rurales. Ciudades como Recife, Jao ao Pessoa, Fortaleza y San Luiz desarrollaron iglesias.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 32-36.

¹⁴³ *Twenty Sixth Annual Report* (1887), p. 5.

Después de haberse adentrado en nuevas áreas entre 1882 y 1885, los misioneros enfrentaron dificultades al tratar de mantener la obra. El Comité Misionero de la PCUS decidió dejar pendiente el trabajo al norte de Brasil ya que la obra iba a ser iniciada en Japón y China.¹⁴³ La improductividad del campo misionero en Brasil se menciona como una de las razones de esta política. Por cuatro años no fueron enviados nuevos misioneros. Debido a esas consideraciones, el liderazgo nacional tuvo que ser desarrollado y la respuesta de la gente fue alentadora.¹⁴⁴

Para 1890, los eventos misioneros cambiaron. Seis misioneros fueron enviados. La iglesia nacional se estaba organizando mas, se formó el Sínodo de Brasil y se empezó a planear la fundación de un seminario.

De 1894 a 1903, las misiones se movieron a sus interiores y se desarrollaron más iglesias. Los misioneros hicieron llamados a más obreros nacionales.¹⁴⁵

Para 1900, había 18 iglesias y una membresía total de 576 personas. El gobierno de la iglesia empezaba a estar en manos de líderes nacionales. Los misioneros se encargaron de desarrollar instituciones educacionales y sociales y se concentraron en el estado de Pernambuco. Todos estaban involucrados en el trabajo institucional o la educación. Ninguno estaba comprometido con el evangelismo de tiempo completo.

Para 1916, había 70 pupilas asistiendo a la escuela de mujeres de Pernambuco. El Dr. Butler abrió un nuevo hospital en Canhotinho. Se inició un seminario teológico en Garanhuns que después fue trasladado a Recife. Se impartía

¹⁴⁴ Bear, *op. cit.*, pp. 42-46.

¹⁴⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 42-46.

¹⁴⁶ "The Foreign Mission Work of the Southern PC," *Fifty Fifth Annual Report* (1916), pp. 6, 11.

educación primaria en Garanhus y para 1900 contaba con cerca de 100 estudiantes.¹⁴⁶

El Quincuagésimo Quinto Reporte Anual declara que había 36 misioneros, 21 obreros nativos, 37 iglesias, 92 puntos de predicación, 3,458 comunicadores y un total de 5,485 en electorado cristiana. Había también 14 escuelas con un total de 488 estudiantes.

Se puede concluir lo siguiente:

1. *Acuerdos dentro de la agencia y la iglesia.* Las misiones presbiterianas del norte (PCUSA) y el sur (PCUS) cooperaban una con otra aunque eran representadas por dos agencias distintas. Las agencias también cooperaban con la iglesia presbiteriana en Brasil. El Plan Brasil convocó a una estrategia unida y ayudó a mover misioneros dentro de nuevas regiones.
2. *Trabajo educacional vs. evangelismo.* La relación entre el evangelismo y la educación se convirtió en un punto de conflicto. Las escuelas tenían una historia de fracaso y la mayoría de los misioneros querían enfatizar más evangelismo.
3. *Sacrificio.* La alta mortalidad entre los misioneros, debido a epidemias de fiebre amarilla especialmente, sirven como una señal de sacrificio hecha para poder constituir a la Iglesia Presbiteriana.
4. *Movimiento misionero.* Hubo una tasa alta de movimiento misionero entre los primeros misioneros mientras que los conflictos internos y las dificultades externas dejaban estragos. Sin embargo, El Comité Misionero siguió enviando misioneros. Los misioneros que vinieron después presentaron menos movimientos.
5. *Surgimiento del liderazgo nacional.* La separación de la iglesia en 1903 y el Plan Brasil de 1917 son indicaciones del surgimiento del liderazgo nacional y

¹⁴⁷ *Thirty Seventh Annual Report* (1874), p. 11; *Thirty Eighth- Annual Report* (1875), p. 11.

la habilidad de tratar con la influencia misionera. El Plan Brasil dio dirección a las agencias misioneras y afirmó las responsabilidades de la iglesia nacional.

3.3.3.2.3. Colombia (1873-1878)

En 1873, el Rvdo. H B. Pratt (Colombia: 1873-1878) regresó a Colombia. El había estado con la mesa directiva de la misión del norte (PCUSA) en Colombia de 1856 a 1860. Los Pratts fueron a Socorro y trabajaron con dos nacionales en la distribución de biblias y una revista mensual que “tarde o temprano deberá ejercer una influencia poderosa en el país.”¹⁴⁷

El reporte anual de 1876 dice que el sede del misión se trasladó a Bucaramanga, cuando el Rvdo. se mudó allí. Pratt también estaba involucrado en la distribución de la Biblia y una revista mensual, “que, tarde o temprano, tendrá una influencia poderosa en la país.”¹⁴⁸

Para 1877, la iglesia tenía muy poco que reportar:

“Las semillas del evangelio pueden haber caído en buen suelo, pero todavía no hay evidencias de que ha traído fruto... la gente ha sido muy absorbida por la ruinoso guerra civil entre ellos, que tienen muy poca disposición de atender otros asuntos.”¹⁴⁹

La plantación directa de iglesias cedió debido a la concentración de los misioneros en trabajo literario, la administración de escuelas, la instrucción de idiomas y el ministerio en inglés.

La obra en Colombia fue cerrada en 1878. La crisis financiera en los Estados Unidos había prevenido a la mesa directiva de enviar a nuevos misioneros en los cuatro años previos. La falta de respuesta requirió que la directiva

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴⁹ *Fortieth Annual Report* (1877), pp. 10-11.

¹⁵⁰ *Annual Report* (1874), p. 10.

asignara sus recursos a áreas de crecimiento y según los sureños, Colombia no era una de estas áreas.

El experimento de Colombia verificó la necesidad de evangelismo a toda la gente en todos los países hispanohablantes para asegurar el crecimiento de la iglesia. Los convertidos bebían ser encontrados y los líderes nacionales bebían ser entrenados. Pratt trabajó en conjunto con las directivas del norte y sur en la distribución de bíblias, impresión y preparación del tracto. Él no aprendió español. Aunque la contraparte de la misión presbiteriana del norte experimento situaciones similares en Colombia, principalmente la guerra civil y el anti-protestantismo, ellos lograron superar las dificultades con una estrategia diferente y un equipo de trabajo mas grande.

3.3.3.2.4. México (1874-1919)

La señorita Melinda Rankin (México: 1850-¿?) fue la primera misionera presbiteriana laica en trabajar en México. Ella cruzó la frontera en Brownsville (1850) e inició una escuela para niños mexicanos. Cuando la libertad de religión fue garantizada en 1857, ella sirvió en Matamoros y Monterrey. La señorita Rankin no pudo encontrar a una directiva que la apoyara o que enviara a más obreros y tuvo que buscar ayuda por su propia cuenta. Eventualmente, los presbiterianos se encargaron de este trabajo. Los presbiterianos del norte habían establecido contactos en el centro de México, principalmente en la Ciudad de México, en 1873. Los presbiterianos del norte empezaron a hacerlo en el norte del país.¹⁵⁰

El primer misionero presbiteriano del sur de tiempo completo fue Anthony Tomás Graybill (México: 1874-1905), quien cruzo la frontera mexicana en 1874. El se puso en contacto con una mujer mexicana que había recibido una Biblia previamente de manos de un soldado americano. Su hijo, Leandro Garza Mora, se convirtió en el maestro de

¹⁵¹ Wm. A. Ross, *Sunrise in Aztec Land* (1922), pp. 50-57.

español del misionero y eventualmente se convirtió y se llegó a ser estudiante para el ministerio.

Se inició una escuela dominical, una clase de la biblia, un servicio con predicación en español en la casa de los Graybill. Para 1875, la primera iglesia presbiteriana en Matamoros fue organizada con dieciocho miembros adultos. Hubo elección de ancianos y se recogían ofrendas con regularidad.

La señora Graybill murió de neumonía a la edad de 30 años, dejando un testimonio de Jesucristo y su vida cristiana entre todos los que la conocieron.¹⁵¹

Los esfuerzos evangélicos continuaron a través de los misioneros así como los trabajadores nacionales. La iglesia siguió creciendo y el liderazgo nacional se desarrolló. Para 1879, Leandro Garza Mora se convirtió en el primer mexicano ordenado por parte de la PCUS en México.

El Rvdo. John G. Hall (México: 1874-1899) llegó a Matamoros y poco después radicó en Brownsville. La señora Hall estableció una escuela. La señorita Hattie Loughride llegó a trabajar a la escuela y eventualmente contrajo nupcias con el Rvdo. Graybill. El campo recibió a varias misioneras solteras que llegaban a trabajar a las escuelas.

La señorita Elsie Lee (México: 1890- ¿?) llegó en 1890 y se concentró en desarrollar literatura evangélica en español así como impartir clases en de la Biblia, francés, inglés y música. La señorita Sara E. Bendinger (México: 1891-1911) llegó a México en 1891 y desarrolló el trabajo entre jóvenes.¹⁵²

Los misioneros y las iglesias nacionales se movieron más al sur. A pesar de la fuerte y violenta oposición y el espíritu antiestadounidense por parte de los grupos católicos romanos, las iglesias continuaron creciendo. La persecución

¹⁵² *Ibid.*, pp. 64-65.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 66-69.

no detuvo el avance de los protestantes. Las nuevas libertades religiosas alentaron a los presbiterianos a continuar.¹⁵³

En 1884 se organizó el primer presbiterio. Se enfatizaron las misiones y el entrenamiento para líderes. Los ministros fueron instruidos para predicar sermones misioneros a través del año y se recogieron ofrendas en las misiones. Al final de las reuniones anuales del presbiterio un servicio misionero especial se llevaba a cabo. En 1885 varios estudiantes fueron aceptados como candidatos para estudios. Cinco de los candidatos pagaron por sus propios estudios.¹⁵⁴

En 1904, el pastor mexicano Leandro Garza Mora fue enviado a Escocia para ser el representante mexicano en la conferencia de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas.¹⁵⁵

Tres presbiterios de los presbiterianos del norte y un presbiterio del sur se unieron para formar el Sínodo de México en 1905. Estudiantes para el ministerio fueron enviados al seminario presbiteriano en Coyoacán.

Para 1905, la fuerza misionera había menguado a 5 misioneros: 1 hombre y 4 mujeres. Un misionero anónimo escribió:

“Aquellos que hicieron más que todos los demás para mantener el trabajo más estable en su marcha al frente fueron los ministros, maestros y ancianos mexicanos que fueron entrenados durante estos años. Aunque todos los misioneros les hubieran dejado y no los hubiera reemplazado, el presbiterio hubiera continuado trabajando.”¹⁵⁶

La verdad de esta declaración fue puesta a prueba durante los años de la Revolución Mexicana cuando los misioneros

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 69-70

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 102-108.

norteamericanos fueron forzados a irse. La iglesia sobrevivió, pero era el deseo de la iglesia el tener apoyo misionero y personal para ayudar en el trabajo.¹⁵⁷

Los misioneros expresaron su preocupación acerca del futuro de la iglesia en términos de subsistencia propia. Se razonó que una escuela industrial ayudaría a los hombres a ser económicamente independientes. Con ese fin, se fundó la Escuela Memorial Graybill en 1911. Eventualmente fue clausurada en 1913 debido a la revolución.¹⁵⁸

Para 1913, solo dos misioneros se habían quedado en el país. El Comité Ejecutivo Misionero pidió a los misioneros que se fueran debido a la revolución. Para 1914, se habían ido. En 1916 los misioneros reasumieron sus posiciones en México.¹⁵⁹

El reporte Quincuagésimo Quinto de la PCUS informó en 1915 que 11 misioneros fueron designados para México. Había 30 trabajadores nacionales, 14 iglesias, 40 puntos de predicación, 1,236 comunicadores, y un distrito electoral de 1,911, así como 13 escuelas y 438 estudiantes. En 1915, la mayoría de los misioneros trabajaba en las ciudades de la frontera de Estados Unidos, esperando a su regreso a México.

El Congreso de Panamá de 1916 tuvo consecuencias especialmente para la Misión Presbiteriana del Sur. Se le pidió a la misión que fuera a estados como Michoacán, Guerrero y parte de los estados de México y Morelos. Aunque la misión se opuso en un principio, en 1919 el movimiento tomó lugar eventualmente, dejando al presbiterio de Tamaulipas por sí mismo. El movimiento hacia el sur fue hecho para que hubiera más cercanía entre

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵⁹ *Fifty Fifth Annual Report* (1915), p. 8.

¹⁶⁰ Prien, *op. cit.*, p. 425. La experiencia de las iglesias reformadas holandesas en relación con el apoyo de la esclavitud tuvo un resultado desastroso para la integridad y la misión de la iglesia. Véase 4.2.3.

presbiterianos del norte y del sur y para comprender más dentro del territorio mexicano. La mesa directiva de la PCUS respondió al nuevo reto incrementando la fuerza de trabajo de once a veintiuno.

Se puede llegar a las siguientes conclusiones:

1. *Entrenamiento inmediato de líderes nacionales.* Leandro Garza Mora fue un ejemplo principal de cómo un nuevo convertido es entrenado y dado amplia responsabilidad en la iglesia hasta convertirse en un líder nacional renombrado.
2. *Alta prioridad al evangelismo.* Los misioneros pioneros así como los presbiterios estaban comprometidos económicamente con el trabajo evangelístico. Un resultado visible fue el crecimiento continuo de la iglesia.
3. *El papel de las mujeres cristianas en la obra misionera.* El autor W. Ross nota como las mujeres misioneras hicieron contribuciones a la obra misionera a través de la escuela dominical, escuela diurna, el desarrollo de literatura cristiana, trabajo juvenil, trabajo social, y a través de su estilo de vida personal. Las mujeres cristianas mexicanas jugaron un papel crucial en la iglesia, frecuentemente siendo las primeras convertidas en la familia y con esto trayendo a toda la familia bajo la influencia cristiana.
4. *Flexibilidad por parte de las iglesias de ir a nuevas áreas.* En 1919, un nuevo campo fue abierto, a través de las decisiones hechas en el Congreso de Panamá. La Misión del Sur respondió con recursos e interés renovado en el evangelismo.

3.3.3.2.5. Conclusión

Esta sección presentará conclusiones concerniendo a presbiterianos del sur en Sudamérica y México. Se harán comentarios concerniendo el contexto misionero, la agencia misionera, y el involucramiento misionero.

El origen de la PCUSBFM es en parte una continuación de la Mesa Directiva de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana antes de la Guerra Civil en los EEUU. El campo misionero y la mesa directiva misionera se establecieron con proximidad al trabajo misionero de la PCUS del norte. La obra misionera del norte y del sur en Latinoamérica se unió eventualmente en 1916. Ambas iglesias eran participantes del Congreso del Panamá. Conflicto interno entre los misioneros, la agencia misionera, y la iglesia nacional, así como el asunto entre la iglesia y la escuela, estorbaron los esfuerzos misioneros trans-culturales durante el siglo XIX. Las cuantiosas muertes de misioneros debidos a la fiebre amarilla u otras enfermedades, así como el movimiento misionero fueron desalentadores. Sin embargo, la iglesia nacional se hizo más fuerte a través de todo eso. El Plan de Brasil de 1917 dio dirección a las agencias misioneras y afirmaron las responsabilidades de la iglesia nacional en términos de evangelismo.

En Colombia, los presbiterianos se quedaron por mucho tiempo con ministros de habla inglesa y la obra misionera cesó a causa de esto.

La depresión económica en los Estados Unidos hacia finales del siglo XIX, redujo los fondos financieros misioneros pero no detuvo a las misiones.

No pudo ser determinado por este estudio si el apoyo al comercio de esclavos por parte de los misioneros del sur y el uso de esclavos por parte de algunos misioneros en Brasil tuvo algún efecto en la obra misionera.¹⁶⁰

Las revoluciones civiles en México y Colombia tuvieron efectos opuestos. La Revolución Mexicana forzó a los misioneros a irse pero trajo más libertades para los protestantes mexicanos. La revolución en Colombia tuvo un efecto devastador en la gente de Colombia y la persecución de protestantes continuó por cerca de un lustro.

¹⁶¹ R. Douglas Brackenridge and Francisco O. Garcia-Treto, *Iglesia Presbiteriana* (1974).

Los patrones de creciente inmigración entre Latinoamérica y la parte sur de Estados Unidos incrementó contactos misioneros en ambos lados de la frontera. El surgimiento de la iglesia presbiteriana México-americana en el suroeste de los Estados Unidos así como el inicio de iglesias por parte de misioneros presbiterianos del sur en México y el Caribe son evidencia de esto.¹⁶¹

El progreso social era importante para la mayoría de los misioneros presbiterianos. El énfasis en la educación, la participación en cuestiones políticas y económicas, así como el trabajo social entre los necesitados muestra que la misión presbiteriana fue más allá de las paredes de la iglesia como institución. Aunque la iglesia nacional no contaba con los mismos recursos financieros para la educación, trabajo social y otras actividades culturales como las misiones internacionales, las iglesias presbiterianas resultantes y sus miembros llegaron a ser más educados e influyentes en la sociedad.¹⁶²

La plantación inmediata de iglesias nacionales y el desarrollo de liderazgo nacional eran importantes para las misiones del sur. El ejemplo del Rvdo. Leandro G. Mora en México es uno de los mejores modelos. El sólido entrenamiento teológico en una temprana etapa del entrenamiento de líderes produjo un liderazgo estable. Esto se hizo evidente en el caso del pastor cubano Evaristo Collazo, el cual desarrolló su propio estilo de ministerio que después de varios años no fue considerado beneficioso por la congregación y las misiones presbiterianas. En ciertos países, como Colombia, el desarrollo de pastores y líderes nacionales no fue iniciado prontamente así que una gran fuerza misionera tuvo que mantener a una pequeña iglesia.

¹⁶² Jean Pierre Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina* (1986), pp. 109-110.

¹⁶³ Véase la bibliografía para notas de referencia #132-162. Obreros nacionales son reportado sin referencia a pastores o ayudantes. Se asuma que los 21 obreros nacionales son pastores.

En México así como en Brasil, las mujeres misioneras jugaron un papel crucial en el trabajo educacional y los ministerios del trabajo social. En los EEUU, los consejos de mujeres misioneras eran muy activos en recaudar fondos de apoyo así como en enviar a misioneros.

El uso de escuelas institucionales como un medio misionero más tensión de la que había sido experimentada por las misiones del norte. Esto parece haber sido causado y agravado por problemas internos entre misioneros y sus agencias. También pudo haber sucedido debido a la falta de estabilidad política y social en las áreas de trabajo que en consecuencia causó una tasa alta de movimientos misioneros.

El crecimiento de la iglesia ocurrió en todos los campos, con excepción de Colombia. La situación inestable en Colombia en términos de antagonismo religioso así como en la estrategia misionera en el campo de trabajo no condujo al evangelismo y el crecimiento de la iglesia.

La iglesia fue el medio más viable en el avance de la obra misionera. Las iglesias fueron mucho más estables que las escuelas, como es visto en su longevidad y multiplicación.

La motivación misionera en las misiones del sur no fue muy diferente que la de las del norte. De hecho, en todos los campos en los que las dos agencias trabajaron hubo acuerdos y relaciones definidas con las iglesias nacionales existentes. Para 1916, ambas mesas directivas habían sido establecidas como agentes para el evangelismo pionero, la plantación de iglesias, educación y trabajo social. La motivación primordial era el establecer a la iglesia y la comunidad cristiana, preferentemente de acuerdo con las tradiciones presbiterianas. La iglesia nacional que fue desarrollada estaba muy orientada al evangelismo. Las iglesias presbiterianas en Brasil llegarían a ser la segunda comunidad presbiteriana más grande en el hemisferio occidental, siguiendo a la comunidad presbiteriana en los Estados Unidos.

En cuanto a los presbiterianos del norte, los presbiterianos del sur y las iglesias nacionales relacionadas se adhirieron a la Confesión de Westminster, sin mayor derivación antes de 1916.

Las estadísticas de la PCUS de la iglesia y las misiones de 1869 a 1916 se encuentran en la Gráfica 3.¹⁶³

3.3.3.3. Iglesia Reformada Presbiteriana Asociada en México (1879-1916)

La Iglesia Presbiteriana Reformada Asociada (ARPC, por sus siglas en inglés), trabajó principalmente en México. El Rvdo. y la señora Neill Erskine Pressly (México: 1879-1917) fueron los primeros misioneros de la ARPC en México. Después de estudiar el idioma y consultar con otras denominaciones, se mudaron a Tampico en el estado de Tamaulipas.¹⁶⁴ Los presbiterianos del norte habían trabajado en esta área pero dejaron el campo “a favor de los presbiterianos reformados asociados”. La transferencia incluía el recibir servicios del mexicano Rvdo. Pedro Trujillo, quien había sido instruido por la iglesia presbiteriana en Estados Unidos.¹⁶⁵

El evangelismo y crecimiento de la iglesia fue lento. En 1881, se organizó una congregación de 15 miembros. Se entrenó a líderes nacionales en la etapa inicial del trabajo. El señor Zaleta fue uno de los primeros convertidos. Él fue instruido por el Rvdo. Pressly en su preparación para el ministerio. Fue ordenado en 1885 pero murió tres años después.

A pesar de las dificultades y reveses, se formó un pequeño presbiterio en 1888. Inez Hernández, un indígena, fue

¹⁶⁴ James Mitchell, *The Emergence of a Mexican Church: the Associate Reformed Presbyterian Church of Mexico* (1970), p. 30.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

ordenado. Poco después, el doctor y la señora J. S. A. Hunter (México: 1888-1909), llegaron al campo para vivir en la Ciudad del Maíz, en San Luis Potosí. Para 1889, había 12 puntos de predicación con 226 miembros.

Aunque había una oposición pública muy fuerte, los misioneros emplearon diferentes medios para establecer la obra. Se inició una escuela para mujeres en Tampico, se establecieron misiones médicas en San Luis Potosí, se abrió una nueva iglesia en Ciudad del Maíz, un orfanato en Rio Verde, un puesto ambulante de biblias en Tampico. Para 1903, había 10 misioneros en el campo.¹⁶⁶

En 1912, el número de misioneros en el campo había incrementado a 12 y el programa se expandió para incluir una escuela para niños, primaria y secundaria, un departamento de teología (en la escuela secundaria), y un gran número de trabajadores nacionales. Entonces la Revolución Mexicana golpeó.

La Revolución Mexicana forzó a los misioneros a regresar a casa al menos por un año. Muchos no regresaron. James Mitchell escribe:

“Pero las dificultades y reveses producidos por la revolución fomentaron un espíritu de auto-suficiencia y auto-gobierno y valores espirituales, aunque mantenidos clandestinamente, se mantuvieron fuertes.”¹⁶⁷

Los misioneros J. D. Dale (México: 1899-1913; 1919-1945) y su esposa Dra. Katherine Dale, regresaron al campo y ayudaron a reorganizar y animar a la iglesia.

Para 1916, la obra misionera continuó y resultó en la formación de la iglesia nacional. Las iglesias y misiones

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶⁸ Charles Alexander Dunn, "The Canadian Mission in British Guyana-The Pioneer Years: 1885-1927" (1971), pp. 3-4.

pequeñas continuaron, a pesar de una variedad de circunstancias.

La APRC envió a un misionero ordenado (Neill Pressly listado por Mitchell) y 21 misioneros laicos entre 1879 y 1916. Los misioneros laicos incluyen a las esposas de misioneros (6), personal médico (4), maestros (11), y evangelistas (1).

La Gráfica 3 resume las estadísticas de las iglesias y misiones de la APRC en México.

3.3.4. Presbiterianos canadienses en la Guayana Británica (1880-1916)

La llegada de los presbiterianos canadienses en la Guayana Británica tiene mucho que ver con otras dos nacionalidades: los indios orientales y los escoceses.

Para 1834, la esclavitud fue completamente abolida en la Guayana Británica. Trabajadores chinos y portugueses llegaron a remplazar a los africanos y poco después, los indios orientales les siguieron. Las condiciones de trabajo eran tan malas como en la esclavitud. A los indios orientales se les pagaba un chelín por día de trabajo. Después de cinco años podrían regresar a India por su propio riesgo. Después de 10 años, ya habrían pagado tres cuartas partes de su pasaje. Si se quedaban, podrían permanecer libres y establecerse en el territorio.¹⁶⁸

En un principio, la iglesia ignoró las necesidades complejas de los indios, pero después de la década de 1850, cuando era claro que los indios se quedarían, los esfuerzos misioneros internacionales fueron considerados. Los primeros presbiterianos en trabajar con los indios fueron los presbiterianos escoceses, a través de la presencia de la Sociedad Misionera Presbiteriana. Esa sociedad, con ayuda de plantadores de propiedades se involucró en la educación y la instrucción religiosa en las escuelas. Ese trabajo se inició

¹⁶⁹ Bisnauth, *op. cit.*, p. 17.

en 1879. Los servicios eran conducidos en varias iglesias en el idioma hindú.¹⁶⁹

El Rvdo. John Morton, ministro pionero de los presbiterianos canadienses en Trinidad, hizo una visita exploratoria a la Guayana Británica en 1880. Fue a través de sus contactos con el predicador presbiteriano escocés, Rvdo. Tomás Slater, que se hicieron contactos con la Iglesia Presbiteriana canadiense y el Rvdo. John Gibson (Guayana: 1885-1888). Gibson, quien había estado en Trinidad por una estancia breve, vino a la Guayana Británica y básicamente repitió la estrategia misionera usada por los presbiterianos canadienses en Trinidad, por ejemplo, la plantación de iglesias, establecimiento de escuelas y entrenamiento de catequistas. Gibson murió en 1888. No se envió a un sucesor sino hasta 1896 cuando James B. Cropper (Guayana: 1896-¿?) vino de Halifax.¹⁷⁰

La misión estableció lazos financieros y administrativos con los dueños de propiedades. Los maestros y las escuelas eran en parte sostenidas por los propietarios. Cropper llegó a ser superintendente de un asentamiento de indios orientales. Usando su posición como instrumento, ayudó a catequistas a establecer iglesias en varios asentamientos. La tensión creada por diversas motivaciones educacionales era evidente. ¿Era la educación un instrumento para el evangelismo y la educación, o un proceso de socialización? El historiador de la iglesia D.A. Bisnauth hace las siguientes observaciones acerca de la escuela de educación superior Berbice:

“La esperanza de Scrimgeour era que las escuelas fueran extendidas con el espíritu de Cristo; pero él quería que la escuela produjera un mejor niño para Guayana, aun cuando el siguiera siendo musulmán o hindú. Por el otro lado, Cropper veía la educación como la criada del evangelismo.”¹⁷¹

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷² *The Canadian Presbyterian*, p. 46.

La iglesia en la Guayana Británica (GPC) tuvo un inicio lento, debido a la muerte del misionero Gibson en 1888, pero para 1913 había 58 estaciones de predicación, entre los indios orientales. En la Guayana Británica había 24 escuelas y 70 maestros y catequistas en 1913.¹⁷²

Para finales de la segunda década del siglo XX, Bisnauth observó:

“A finales de 1918, la misión canadiense podía jactarse de contar con una comunidad cristianada de alrededor de 1,933 personas. Había 59 congregaciones, 46 escuelas dominicales, 38 escuelas diurnas y una escuela de educación superior. Veintinueve catequistas fueron empleados por la misión, así como 79 maestros y dos maestros de educación superior.”¹⁷³

En conclusión, se puede decir que las misiones presbiterianas canadienses en la Guayana Británica eran similares en su estrategia al trabajo hecho en Trinidad. La obra misionera se enfocó en los indios orientales. Se establecieron iglesias y escuelas. La misión tenía una relación de trabajo con los colonizadores y los plantadores, en la cual los plantadores apoyaron financiera y socialmente mientras que los misioneros y la iglesia laboraron en asuntos religiosos y educacionales lo cual mejoró las vidas personales y las condiciones sociales de los indios orientales.

Se entrenó a indios orientales como catequistas para dirigir a la iglesia. Antes de 1916, no había pastores nacionales ordenados. La presencia misionera no era permanente, aunque los misioneros Cropper y Scrimgeours proveyeron de una presencia misionera estabilizadora.

La obra misionera fue firmemente establecida para 1916, con el establecimiento de congregaciones y escuelas. Los presbiterianos canadienses habían traído el evangelio cristiano a los indios orientales en la Guayana Británica. Los testigos no continuaron con otras culturas presentes en la

¹⁷³ Bisnauth, *op. cit.*, p. 22.

Guayana Británica, como los budistas, musulmanes, y otras religiones no cristianas. El evangelismo llegó a ser secundario al proceso de socialización y occidentalización, como fue representado por el desarrollo del sistema escolar.

La Gráfica 3 contiene las estadísticas de la iglesia y las misiones de los presbiterianos canadienses en Sudamérica (1800-1916).

3.3.5. Conclusión

Una distinción notable de la extensión de los presbiterianos europeos y norteamericanos asociados recae en el área de asociación cultural, metodología misionera y motivación evangelística. El dinámico ministerio trans-cultural de norteamericanos y consecuentemente sudamericanos continuó en el siglo XX.

3.4. CONCLUSION

Contexto misionero. Durante el siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, se establecieron iglesias transplantadas escocesas e inglesas en las colonias de habla inglesa. En Jamaica, la SMS trazó un nuevo e importante curso de trabajo directo con afro-jamaíquinos. Esto resultó en una gran fuerza misionera jamaíquina que eventualmente fue a Nigeria para establecer la iglesia presbiteriana en Nigeria.

La hegemonía de la cristiandad católica romana y los poderes políticos empezaron a disminuir durante el siglo XIX. Los vendedores de biblias fueron los primeros en establecer contactos protestantes en naciones de habla portuguesa y española en América Latina.

Se establecieron iglesias presbiterianas en 19 naciones de ALC. Tres iglesias presbiterianas se establecieron en islas de habla inglesa durante los siglos XVII y XVIII. Comenzando en el siglo XIX, se establecieron iglesias en seis naciones de habla inglesa, nueve de habla española, y una de habla portuguesa.

En comparación con la iglesia reformada durante el mismo lapso, los presbiterianos reflejaron más continuidad. Se plantaron iglesias reformadas en 12 países y para 1916, dos seguían en existencia (St. Thomas y Surinam). Dos nuevos movimientos inmigrantes reformados (Argentina y Brasil) estaban en camino. Los presbiterianos iniciaron trabajo misionero en 24 naciones y para 1916 estaban ocupados con 19. Las actividades misioneras en Haití, Panamá, St. Lucia, Antigua y Argentina no fueron desarrolladas antes de 1916.

La iglesia presbiteriana, así como la reformada estuvieron inicialmente asociadas con fuerzas mercantiles y coloniales. Sin embargo, los presbiterianos fueron más allá de los colonizadores y trabajaron entre los africanos, indios orientales, indios americanos, así como europeos y otros grupos latino-americanos. El factor doble de trabajo entre los grupos marginados así como el entrenamiento de liderazgo nacional en una temprana etapa, distinguió la obra misionera presbiteriana de la reformada antes de 1916.

Los factores contextuales de misioneros trabajando con grupos de gente marginada, apoyando el movimiento de emancipación, usando liderazgo indígena desde un principio, y la tomando oportunidades de entrar a otros países bajo invitaciones de gobiernos amistosos, han sido mencionados a través de esta sección. ¿Qué es lo que todos estos factores tienen en común? El factor en común es la importancia de la cultura anfitriona. La gente y la cultura anfitriona tienen que ser dados la responsabilidad de reaccionar al evangelio. La receptividad del evangelio debe fluir por las líneas culturales de la sociedad anfitriona.

Las misiones internacionales son un agente intermediario prescindible entre la transmisión del evangelio de una iglesia y comunidad cristiana a otra.

Los presbiterianos canadienses y estadounidenses pudieron traer el evangelio en el momento y lugar preciso en ALC. Hablando históricamente, Trinidad, Guayana Británica y Brasil estaban listas para recibir a los misioneros pioneros que vinieron a gentes abiertas al protestantismo.

Agencia misionera. Había 11 agencias misioneras presbiterianas denominacionales, además de cuatro sociedades misioneras presbiterianas, que mandaron más de 185 misioneros ordenados y más de 159 misioneros laicos a ALC antes de 1917. Los misioneros trabajaron en cuatro principales áreas: 1) evangelismo y desarrollo de la iglesia; 2) educación cristiana; 3) enseñanza en seminarios y 4) trabajo social. Todos los misioneros ordenados eran hombres. La vasta mayoría de maestros misioneros en las escuelas eran mujeres solteras y esposas misioneras.

La PCC proporcionó el frente misionero más unido, mientras que las misiones de la iglesia presbiteriana escocesa estaban divididas en siete agencias denominacionales y dos sociedades misioneras.

La obra misionera jamaicana tuvo el más extenso alcance. Después de 45 años de trabajo misionero, los jamaicanos enviaron misioneros a Nigeria. Varias razones básicas explican este desarrollo. Los misioneros escoceses habían iniciado inmediatamente el trabajo con afro-caribeños. Además, la libertad de esclavos abrió las puertas para viajar y servir a otras gentes. Finalmente, la extensión del reino corrió por líneas familiares y nacionales; los afro-caribeños regresaron a sus raíces nacionales en Nigeria.

Se formaron tres tipos de iglesias nacionales: 1) iglesias inmigrantes transplantadas; 2) iglesias nacionales iniciadas por misioneros internacionales; 3) iglesias nacionales iniciadas por misioneros nacionales.

Varias de las iglesias asociadas llegaron a ser muy grandes. Brasil, México y Guatemala desarrollaron liderazgo nacional en la etapa inicial y los nacionales en conjunto con el fuerte apoyo de los misioneros internacionales lograron aguantar dificultades y oposiciones, vencer obstáculos y desarrollar una iglesia grande y una comunidad cristiana.

Los misioneros presbiterianos hicieron un uso extensivo de ayudantes nacionales. Esto incluía maestros de escuela,

catequistas y trabajadores sociales. Al inicio de la mayoría de las iglesias nacionales se ordenó a pastores nacionales. El fracaso en la ordenación y mantenimiento de pastores nacionales fue crucial para la continuación de la iglesia y la misión.

Las escuelas cristianas llegaron a ser muy prominentes en el campo. Los presbiterianos canadienses desarrollaron el sistema escolar más grande, el cual para 1916 alcanzaba más de 8,000 estudiantes.

Se ejerció presión sobre las iglesias nacionales para que fueran auto-suficientes. Se tomaba nota cuidadosamente de las ofrendas de la iglesia. Las instituciones educacionales y de trabajo ayudaron a reforzar el ingreso de la membresía.

Hubo un uso extensivo de misioneros laicos. Muchos de los misioneros laicos eran mujeres solteras que enseñaban por cortos periodos de tiempo en escuelas cristianas. Varias misioneras llegaron a serlo por largo plazo.

La mayoría del personal misionero estaba formado por misioneras. Cuando uno incluye el servicio rendido por las esposas misioneras, misioneras solteras, esposas de pastores nacionales, así como las Directivas Femenil de Misiones, es cuando la importancia de las misioneras continúa siendo impresionante. Si todas las estadísticas del campo hubieran sido uniformes en reportar la presencia de esposas de misioneros y detallar su participación, se podría haber hecho un mejor comentario sobre la tesis de la participación de las mujeres en las misiones de ALC.

Algunas de las directivas femeniles que apoyaban las misiones presbiterianas en ALC incluían: 1) Sociedad Misionera Extranjera Femenil de la PC; 2) Directiva de Misiones Femenil Presbiteriana de Noroeste; 3) Directiva Femenil Extranjera de la PC. Nueva York; 4) Directiva Extranjera Occidental Femenil de la PC; 5) Directiva Femenil Presbiteriana de Misiones Extranjeras del Suroeste; y 6) Directiva Misionera Femenil Presbiteriana del Pacifico Norte.

El objetivo o grupos anfitriones de trabajo misionero eran diferentes en cada país al cual los presbiterianos fueron. Las iglesias europeas transplantadas servían a la gente del país prójimo. Varias misiones presbiterianas sirvieron en iglesias de habla inglesa. Las iglesias indígenas en Puerto Rico y Cuba enseguida empezaron entre gente de habla hispana. De acuerdo con Mounce, la composición de las iglesias reflejaba la composición general de la sociedad. Las iglesias indígenas no pusieron un cero a ningún grupo específico de gente. Las misiones nacionales iniciadas por misioneros estaban más enfocadas en grupos especiales de gente.

Las misiones e iglesias presbiterianas en ALC exhibían diferentes patrones ecuménicos. La tradición separatista fue transplantada de Escocia. La tradición de cooperación y unión fue practicada por varias iglesias escocesas así como las iglesias presbiterianas norteamericanas al final de la era.

La tradición separatista fue expresada inicialmente en la separación entre los presbiterianos y la Iglesia de Inglaterra en Bermuda (1644). Los patrones de separación en Escocia también fueron reflejados eventualmente en las iglesias presbiterianas de las islas caribeñas. Bermuda atravesó por las siguientes afiliaciones: Iglesia de Escocia (1644), Sociedad Misionera Glasgow (1796), Iglesia Presbiteriana de Escocia (1830's), Iglesia Libre de Escocia (1845), Iglesia Libre Unida de Escocia (1900) e Iglesia de Escocia (1929). Las iglesias escocesas mantuvieron presbiterios escoceses en la Guayana Británica y Trinidad.

La gran CS eventualmente llegó a ser asociada con iglesias presbiterianas caribeñas involucradas en el movimiento ecuménico.

Los presbiterianos canadienses cooperaron con los Estados Unidos y los presbiterianos escoceses, pero conservaron su propia denominación. Esto también se debía a la composición étnica de los indios orientales en la iglesia, siendo que los canadienses trabajaron con ellos.

Cuando los metodistas y congregacionalistas canadienses se unieron con dos terceras partes de los presbiterianos en 1925 para formar la Iglesia Unida de Canadá, las misiones en Trinidad y Granada se convirtieron en una responsabilidad de la Iglesia Unida de Canadá, mientras que aquellos en la Guayana Británica quedaron bajo la responsabilidad de la PCC restante (presbiterianos que no formaron parte de la Iglesia Unida).

La era previa al congreso de Panamá demostró que la denominación presbiteriana en ALC mantenía un alto grado de uniformidad en términos de estándares confesionarios, cooperación nacional y trabajo con grupos étnicos. ¿Ayudo la uniformidad teológica, eclesiástica y étnica a los presbiterianos a establecerse y permitirles extenderse en ALC? La unidad en términos confesionarios, el propósito misionero, la organización y los objetivos tuvieron efectos positivos. El separatismo en términos de la formación de “quetos”, grupos sociales exclusivos y las celebraciones de cultos cerrados no sirvieron a la expansión misionera. El siglo XX proporcionaría otra prueba: ¿Cómo manejaría la iglesia nacional con la pluriformidad religiosa dentro de la iglesia y la misión?

El medio misionero más excelencia de los presbiterianos previo al Congreso de Panamá era el establecer escuelas cristianas. Estas dos instituciones apoyaban el desarrollo cristiano de la vida personal, familiar y social. No solo se establecieron comunidades cristianas a nivel local sino que las iglesias, escuelas y mas tarde instituciones sociales hicieron contactos entre ellas a nivel nacional. Las iglesias presbiterianas en el Caribe y la Guayana Británica intercambiaron trabajadores misioneros nacionales, de acuerdo a las necesidades del campo misionero.

La presencia misionera era muy importante al inicio de la plantación de iglesia y las escuelas. Era también importante para el entrenamiento inicial de líderes nacionales. Casi todos los campos tenían uno o más misioneros pioneros que establecieron la estrategia para el trabajo en el campo misionero.

Los misioneros utilizaban contactos con gobiernos nacionales y municipales amistosos para abrir senderos en la sociedad anfitriona. Durante el siglo XIX, el protestantismo americano, como la política extranjera americana, fue expandido. Los gobiernos liberales progresivos latinos fueron rápidos en hacer asociaciones entre misiones cristianas e influencias socioeconómicas y políticas norteamericanas.

Motivación misionera. En cuanto a las iglesias y misiones reformadas antes del 1916, los presbiterianos generalmente mantuvieron la tradición confesional reformada clásica. Se oye muy poco de derivaciones doctrinales de la Confesión de Westminster.

Los presbiterianos y reformados diferían en términos de la visión de Estados Unidos como el país escogido por Dios para la evangelización del mundo. Los motivos dados por la iglesia presbiteriana USABFM para hacer trabajo misionero en ALC estaban en línea con el concepto de Destino Divino, que argumentaba que los Estados Unidos era un instrumento especial de Dios para la evangelización del mundo. Sin embargo, la fuerza del primer presbiterianismo no residida en los misioneros norteamericanos, sino en la nacionalización de la iglesia y las misiones.

La gráfica sumaria de presbiterianos en ALC (1609-1916) se encuentra en la Gráfica 3.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Véase las gráficas ya mencionadas para identificar las fuentes.



CAPÍTULO 4

ANÁLISIS MISIOLÓGICO

4.1. INTRODUCCIÓN

Este capítulo proporcionará conclusiones misiológicas concernientes al contexto de la misión, agencias y motivaciones de las iglesias y misiones presbiterianas y reformadas en ALC. En cada sección, conclusiones afirmadas en el estudio serán formuladas y sustentadas.

4.2. CONTEXTO DE LA MISIÓN

4.2.1. Introducción al contexto de la misión

En esta sección, se llegará a conclusiones concernientes a las influencias históricas y culturales, organizaciones de la iglesia y la misión, alianzas misioneras y la composición cultural de los grupos de la iglesia asociados con los presbiterianos y reformados en ALC.

4.2.2. La extensión de iglesias y receptividad cultural

La conclusión número uno es: *La extensión de las misiones e iglesias presbiterianas y reformadas en ALC esta relacionada con el grado de receptividad dentro de las culturas en ALC.*

Las sociedades ibero-americanas coloniales de principios del siglo XVI a mediados del siglo XIX, rechazaban fuertemente intrusiones protestantes. La cristiandad protestante fue establecida bajo la jurisdicción de territorios protestantes “amigables” asociados con naciones del norte de Europa y Norteamérica. Las colonias ibero-americanas eran fuertemente homogéneas, con una relación cercana entre el gobierno colonial, la militar y la iglesia católica romana. Cuando el nacionalismo en ALC agarró su rumbo durante mediados y a finales del siglo XIX, ALC vino a ser más heterogénea y religiosamente plural. Fue hasta entonces que el protestantismo, incluyendo a presbiterianos y reformados,

se estableció en las colonias ibero-americanas formalmente instituidas.

Se pueden identificar tres eras sociopolíticas en la ALC post-colombina. Estas eras incluyen: era europea colonial (1492- mediados del siglo XIX); era del nuevo nacionalismo (mediados del siglo XIX- inicios del siglo XX) y la era del imperio norteamericano (principios del siglo XX hasta el día de hoy).

Nuestro estudio demuestra que durante la era europea colonial las colonias ibero-americanas rechazaron a presbiterianos y reformados, mientras que las colonias del norte de Europa los aceptaban. Las colonias del norte de Europa, en asociación con Dinamarca, Inglaterra, Holanda y Escocia, que aceptaban a las iglesias y misiones presbiterianas y reformadas incluían: Antigua, Argentina, Aruba, Bahamas, Belice, Bermuda, Bonaire, Brasil, Gran Caimán, Granada, Curazao, Guayana, Jamaica, Panamá, Saba, St. Eustatius, St. John, St. Kitts, St. Lucia, St. Martin, St. Thomas, Surinam, Tobago y Trinidad.

Durante la era de nacionalización a mediados del siglo XIX, muchas de las nuevas constituciones reconocían a la iglesia católica romana como la religión del estado, aunque la libertad de religión fue lentamente introducida. Tales libertades eran novedosas para los protestantes que buscaban su entrada a las colonias ibero-americanas formalmente establecidas. Durante esta era, los presbiterianos pudieron introducirse a Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Guatemala, México y Venezuela.

A la vuelta del siglo XX, el imperialismo norteamericano se ejecutaba por todo el Caribe mientras que Estados Unidos invadía e influenciaba a Cuba, República Dominicana, Haití, Nicaragua, Puerto Rico y las Islas Vírgenes. De nuevo, las iglesias presbiterianas fueron establecidas al despertar de la expansión imperial norteamericana.

Además de las colonias ibero-americanas y las influencias norteamericanas, ambas siendo predominantemente anglas,

las culturas indo y afro-americanas en ALC mostraron tiempos de receptividad y no receptividad.

Las culturas indo-americanas receptivas del siglo XVI a finales del siglo XVIII eran mínimas. Precedente a la asociación de las iglesias reformadas con la empresa de comercio de esclavos de la CIO se documentaron varios casos de receptividad por parte de los indios. El primero fue durante la expedición de Villegaignon a mediados del siglo XVI y el segundo fue durante los días coloniales holandeses a mediados del siglo XVII. Ambos intentos fracasaron debido a problemas coloniales. No fue sino hasta la llegada de presbiterianos norteamericanos que trabajaban directamente con los nacionales en Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, México y Perú, que ocurrieron contactos significativos entre las misiones y los indo-americanos. Esto empezó a ocurrir a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Aun entonces, era mínima la participación de indo-americanos en iglesias presbiterianas antes de 1916.

La receptividad hacia presbiterianos y reformados en ALC entre culturas afro-americanas en ALC, no floreció hasta 1800. Previo a ese tiempo, ambas iglesias, presbiteriana y reformada, eran coloniales. Con la venida de la Sociedad Misionera Glasgow en 1800, los misioneros presbiterianos trabajaron directamente con gente afro-jamaicana. A pesar de los muchos obstáculos, el trabajo floreció y su influencia se expandió no solo a otras islas caribeñas, pero además a Nigeria y a Chad en África.

La receptividad cultural estaba directamente relacionada con la postura cultural de la iglesia y las misiones. Si las iglesias estaban asociadas con los colonizadores europeos e inmigrantes internacionales, la receptividad entre afro e indo-americanos era muy limitada. Cuando las iglesias y misiones estaban plenamente involucradas con afro e indo-americanos, estas florecían. La asociación de los reformados holandeses con el comercio de esclavos de la CIO se emparejó con las actitudes y prácticas discriminatorias de los colonizadores holandeses y asiduos de la iglesia,

traduciéndose en un nivel muy bajo de trabajo misionero trans-cultural entre afro-americanos.

Las observaciones arriba mencionadas muestran que la receptividad cultural no sólo depende de la cultura recipiente, sino que también apunta a la importancia de la naturaleza de la cultura asociada con la agencia emisaria.

4.2.3. Los efectos de asociaciones entre iglesia y esclavitud y el desarrollo de la iglesia

La participación activa y pasiva de las iglesias y misiones reformadas en prácticas discriminatorias resultaron en evangelismo limitado, falta de desarrollo en la iglesia y ausencia de servicio cristiano con afro e indo-americanos.

Había miembros de iglesias reformadas que estaban activamente involucrados en el comercio y tráfico transcontinental e intercontinental de esclavos africanos. Esta práctica no era declarado un pecado por los sinodos (p.ej. sinado de Dordrecht) y los classis de la iglesia reformada; los traficadores de esclavos ni eran puestos bajo disciplina eclesiástica; los miembros de iglesias coloniales involucrados en el comercio de esclavos no fueron exhortado poner en libertad a los esclavos; hay poca evidencia que los cristianos fueron disciplinados por abusar a los esclavos. Por el contrario, desde el siglo XVII hasta la mitad del siglo XIX, ministros que protestaban en contra del comercio de esclavos perdían sus posiciones ministeriales.

Una de las razones primordiales de la protección del comercio de esclavos por parte de miembros y líderes de la iglesia se debía a la asociación de las iglesias de la IRPB con la CIO. La CIO tenía fuertes influencias en los consistorios de iglesias coloniales de la IRPB. Los ministros pro africanos como Ch. D. Rochefort, W. Volkringth, Jan Kals, Henricus Muller y George van Essen eran la excepción.

La participación indo-americana y afro-americana en las iglesias coloniales sucedía principalmente a través de esclavos y sirvientes domésticos. Desde 1649, bebes

africanos e indios eran bautizados en la IRPB en Surinam. Se dice que Isabela fue la primera africana que llegó a ser miembro, en 1721, de la iglesia Cotica-Perica en Surinam. A pesar de la inclusión periódica de esclavos domésticos a la iglesia, no fueron entrenados pastores o misioneros afro e indo-americanos entre los reformados antes de 1916.

En comparación con 58 congregaciones francesas y holandesas, ni una iglesia reformada afro o indo-americana fue formada antes de 1916. Hubo intentos de formar iglesias no coloniales en Brasil en el siglo XVII, pero esto llegó a un abrupto fin cuando en 1652 la CIO legalizó el comercio de esclavos y cuando los portugueses vencieron a la colonia Recife en 1654.

Las iglesias y misiones presbiterianas tuvieron una experiencia diferente en términos de evangelismo trans-cultural, plantación de iglesias y entrenamiento y ministerio de líderes. La razón principal era la diferencia en su relación con la cultura local.

4.2.4. El papel de las sociedades misioneras en misiones trans-culturales

Misiones trans-culturales, llevadas a cabo por presbiterianos, principalmente se lograron a través de sociedades misioneras denominacionales e interdenominacionales que plantaron iglesias, en vez de transplantarlas.

De principios del siglo XVII en adelante, iglesias presbiterianas coloniales fueron establecidas en las islas caribeñas de habla inglesa. La Sociedad Misionera Escocesa empezó a trabajar directamente con no colonizadores en Jamaica desde 1800. Los misioneros trabajaron con grupos de gente marginada, apoyaron la emancipación de los movimientos esclavistas, desarrollaron inmediatamente liderazgo jamaicano para la iglesia y la misión y ministraron directamente las necesidades de los no colonizadores.

Los presbiterianos canadienses usaron una estrategia similar para trabajar en Guayana, Trinidad y St. Lucia.

Para 1916, los presbiterianos tenían 61 iglesias plantadas entre los nacionales de ALC y 10 iglesias transplantadas de Europa en 24 países de ALC.

4.2.5. El papel de la nacionalización en el desarrollo de la iglesia

Un proceso de nacionalización contribuyó al desarrollo de fuertes iglesias presbiterianas por todo ALC.

Para 1916, los presbiterianos estaban activos en 24 países de ALC. Los presbiterianos británicos, irlandeses y escoceses fueron introducidos a ALC a través de las compañías mercantiles, pero pronto las sociedades misioneras se embarcaron en un curso no colonial para las misiones. Las sociedades misioneras extendieron su trabajo entre afro e indo-americanos e indo-orientales.

En varios lugares, se inicio inmediatamente en las iglesias un liderazgo nacional. Los primeros líderes eran evangelistas y catequistas. Esto después se desarrolló hasta convertirse en una congregación nacional.

Estrategias contextualizadas como el uso de idiomas indo-orientales, el empleo de catequistas indo-orientales, educación de la población local, el uso de las escrituras e himnos indo-orientales fueron desarrolladas efectivamente por misioneros canadienses entres indo-orientales en Guayana y el Caribe.

Este incremento de misiones presbiterianas durante la segunda mitad del siglo XIX, estaba en parte relacionado con las invitaciones dadas por líderes en las naciones en ALC recientemente constituidas, la creciente presencia de imperialismo norteamericano, y el consentimiento de directivas de misiones denominacionales de expandirse en ALC. Se hicieron ataques significativos hacia católicos romanos de Brasil, Cuba, Chile, Colombia, Guatemala, México y Puerto Rico.

4.2.6. Conclusión sobre el contexto de la misión

El ministerio reformado en ALC se ajustó a la CIO y el carácter cultural colonial, así como el futuro de las misiones se ajustó a las culturas de los indo y afro-americanos. Los presbiterianos fueron capaces de vencer el carácter colonial estableciendo agencias misioneras que trabajaban directamente con grupos trans-culturales. El creciente nacionalismo en ALC durante el siglo XIX abrió las puertas para introducirse en naciones católicas romanas. Los resultados de las misiones trans-culturales eran evidentes en la plantación de iglesias y el desarrollo de liderazgo nacional.

4.3. AGENCIA MISIONERA

4.3.1. Introducción a las agencias misioneras

En esta sección se harán observaciones y conclusiones acerca de las agencias misioneras. Se comentará acerca de factores como agencias mensajeras de misioneros, posiciones pastorales y misioneras, campo misionero, estrategias y asociaciones misioneras.

4.3.2. La prioridad del pastorado reformado y los ministerios misioneros

Las iglesias reformadas europeas estaban más preocupadas por proveer de ministerio pastoral para los colonizadores que para los no colonizadores. Esto se puede medir por medio de la comparación del número de ministros congregacionales y misioneros enviados así como la comparación del número de iglesias transplantadas coloniales e iglesias plantadas entre los no-colonizadores.

La primera iglesia en enviar ministros a ALC fue la iglesia de Juan Calvino en Ginebra. Tres ministros fueron enviados a Brasil de 1556 a 1558.

La IRPB envió ministros de habla inglesa y holandesa. El sínodo de Arnem envió a 10 ministros (de habla francesa) y

un misionero (que hablaba en lenguas hindúes) a Surinam de 1686 a 1783. El classis de Walloon envió a 9 ministros para servir en la iglesia colonial de St. Eustastius de 1630 a 1850. El classis de Ámsterdam envió a 57 misioneros desde el año 1630 a iglesias coloniales en Tobago (1630-¿?), Curazao (1634-1825), St. Martin (1648-1792), St. Thomas (1660-1827), Surinam (1667-¿?), St. Kitts (1722-1774), Saba (1736-1816), Guayana Británica (1736- ¿?), St. John (1750-1828) Aruba (1822-¿?), y Bonaire (1843-¿?).

La Iglesia Reformada en América del classis de Nueva York, envió 19 ministros a St. Kitts, y St. Thomas para servir en dos congregaciones de 1774 a 1916.

Los valdenses de Italia enviaron a 12 ministros y 3 misioneros a 10 iglesias en Uruguay y Argentina de 1856 a 1916.

De 1556 a 1916, iglesias holandesas, italianas, suizas y estadounidenses habían enviado 258 ministros y 11 misioneros. Se establecieron 58 iglesias de inmigrantes durante ese tiempo. Para 1916, habían 4 iglesias de la IRPB, 1 de la RCA y 10 valdenses. La IRPB en Aruba, Bonaire y Curazao se convirtieron en la Iglesia Protestante Unida. De las 18 congregaciones existentes en 1916, todas eran transplantadas de las iglesias coloniales y ninguna era de las iglesias plantadas de entre la población afro o indio-americana.

4.3.3. La prioridad de del pastorado presbiteriano y los ministerios misioneros

Los presbiterianos se preocuparon más por las misiones trans-culturales que los ministerios pastorales inmigrantes, como es visible en el número de misioneros enviados en comparación con ministerios parroquiales regulares. También, el número de iglesias plantadas era mayor a las transplantadas.

Los presbiterianos enviaron 41 ministros internacionales, más de 184 misioneros ordenados internacionales, y 159

misioneros laicos internacionales a 21 países en ALC de 1609 a 1916. Durante ese mismo periodo, hubo 116 ministerios nacionales, más de 335 trabajadores nacionales y catequistas y más de 40 misioneros nacionales sumando un total de 875 misioneros y ministros.

La mayoría de los ministros y misioneros fueron enviados a: México (115), Brasil (75), Trinidad (34), Colombia (29), Jamaica (20), Chile (20). Los países con el mayor número de trabajadores nacionales fueron: Brasil (90), Jamaica (84), México (70), Chile (67), Colombia (44), y Guayana Británica (44).

Los presbiterianos transplantaron 24 iglesias inmigrantes y plantaron 445 iglesias. Surgieron 5 iglesias. En total fueron 474 iglesias en 22 países. La mayoría de las iglesias plantadas sobrevivieron. De las 24 iglesias inmigrantes unas desaparecieron lentamente y otras fueron mantenidas por inmigrantes.

4.3.4. Idiomas trans-culturales y misiones reformadas

Antes de 1916, los ministros reformados trabajaron principalmente en holandés y las misiones trans-culturales eran una excepción.

El holandés fue empleado por 209 de los 258 ministros y 11 misioneros. Ocho misioneros hablaban lenguas hindúes y 3 empleaban el español. Trece ministros hablaban francés y 15 hablaban italiano antes del 1916.

Los grupos hindúes ministraron en Brasil. La primera ocasión fue la expedición Coligny (1556-1558) y la segunda ocasión fue durante la colonia holandesa en Recife (1625-1654). Se hicieron esfuerzos individuales en Surinam y Aruba. Para 1916, solo en Aruba y Curazao era usado el papiamento en conjunto con holandés.

El italiano y francés era empleado en las iglesias coloniales. Los valdenses empezaron a usar el español en sus misiones. El ministerio en español estuvo notablemente ausente antes

de la llegada de los holandeses a Argentina a finales del siglo XIX. Para 1916, los reformados holandeses en Argentina todavía tenían ministerios holandeses en Argentina.

La RCA en St. Kitts y St. Thomas ministraron en inglés. Este idioma también era empleado en Tobago y la Guayana Británica.

Para 1916, la iglesia reformada en ALC no estaba ministrando ni en portugués ni en español, lo que representaba más del 90% de ALC.

4.3.5. Idiomas trans-culturales y las misiones presbiterianas

Los ministros presbiterianos trabajaron usándole idioma inglés pero las misiones trans-culturales eran llevadas a cabo principalmente en portugués y español, y de esta forma facilitando la plantación de iglesias nacionales y el desarrollo de líderes nacionales.

El idioma portugués y el español eran empleados principalmente en los nuevos esfuerzos misioneros presbiterianos que iniciaron a finales del siglo XIX. Esto fue llevado a cabo en los siguientes países del Caribe: Cuba y Puerto Rico; México; Guatemala; Sudamérica; Argentina; Brasil (portugués); Chile; Colombia; Venezuela.

Cuando los misioneros se retrasaban en su transición del inglés al español, tal como sucedió en Colombia, el trabajo misionero es obstaculizado de manera significativa.

Los presbiterianos estuvieron involucrados con 19 grupos entre 1609 a 1916. Estos grupos incluyen a europeos anglos como escoceses, irlandeses, ingleses; africanos en Jamaica; indio-orientales en la Guayana Británica, Granada, Jamaica, St. Lucia y Trinidad; grupos indígenas en Brasil, Guatemala y México; hispanos en países Sudamericanos ya mencionados.

Un número significativo de personas enviadas de iglesias y sociedades misioneras en Estados Unidos y Canadá

aprendieron español y/o portugués. Este cambio del mundo anglo al mundo hispano facilitó la obra misionera en los países hispanos.

4.3.6. Asociaciones misioneras

Para 1916, la fundación para las iglesias presbiterianas nacionales había sido instalada y el Congreso de Panamá de 1916 trae una nueva era de asociaciones misioneras.

Jamaica, México y Brasil tenían las iglesias presbiterianas nacionales más grandes. Todos estos campos misioneros vencieron retos como la esclavitud, la fiebre amarilla y las revoluciones nacionales. A través de las luchas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el liderazgo nacional se desarrolló y las iglesias nacionales se fortalecieron.

Para 1916, varias agencias misioneras colaboraron para la traducción y distribución de biblias; para la producción de literatura cristiana y para trabajar con jóvenes y estudiantes. La mayoría de estos ministerios estaban asociados con agencias misioneras denominacionales.

El Congreso de Panamá de 1916 era más como una conferencia de misiones internacionales, que una conferencia dirigida a ALC. Ya que la conferencia era la primera en su género, decisiones tuvieron efectos a largo plazo. La decisión más importante fue la de dividir ALC en regiones denominacionales de acuerdo con acuerdos amables. Por esta razón, los presbiterianos solo se introdujeron en Guatemala en Centroamérica y Chile, Colombia, Venezuela y Argentina en Sudamérica. En conjunto, las decisiones tomadas en Panamá limitaron la expansión presbiteriana.

4.3.7. Conclusión acerca de las agencias misioneras

Las iglesias reformadas europeas estaban más preocupadas por proveer de un ministerio pastoral para los colonizadores que para los no colonizadores. Los ministros reformados trabajaron principalmente en holandeses y las misiones transculturales eran una excepción. Los presbiterianos se

preocuparon más por las misiones trans-culturales que ministerios pastorales inmigrantes. Los ministros presbiterianos trabajaban en inglés pero las misiones trans-culturales se llevaban a cabo principalmente en portugués y español. Como resultado, los presbiterianos plantaron iglesias nacionales que sobrevivieron hasta el siglo XX mientras que los reformados no desarrollaron una iglesia nacional. Para 1916, los ministerios y las misiones fueron desarrollados principalmente por las denominaciones.

4.4. MOTIVACIÓN MISIONERA

4.4.1. Introducción a la motivación misionera

En esta sección, el estudio hará declaraciones conclusivas acerca del papel jugado por la teología reformada, la relación entre ortodoxia y ortopraxis y la naturaleza de la justificación para las misiones.

4.2.2. El papel de la teología reformada

La teología reformada era usada para definir la teología de las iglesias transplantadas coloniales así como las iglesias plantadas nacionales. Durante el siglo XIX, las iglesias reformadas participan en agencias misioneras evangélicas y eventos ecuménicos.

La teología reformada fue la marca distintiva de presbiterianos y reformados en ALC. Desde la muerte de los tres mártires en Coligny en 1558 y hasta 1916, las enseñanzas confesionales reformadas, tal como son representadas por el catecismo y los credos continentales europeos así como la Confesión de Fe de Westminster, no fueron cuestionadas. Hubo ministros como el Rvdo. John Runnels de St. Eustatius, que fue acusado por no ser reformado, pero tales casos eran escasos y espaciados.

Los principios doctrinales reformados fueron relajados cuando las congregaciones reformadas en Aruba, Bonaire y Curazao se unieron a los luteranos para formar la Iglesia Protestante Unida. Las iglesias reformadas fueron absorbidas

por otras denominaciones en Guayana Británica, St. Eustasius, St. John, St. Martin, Surinam y Tobago.

Los presbiterianos mantuvieron su identidad en todas las naciones de ALC a la cual se introducían. Era conocido que los presbiterianos transplantaban iglesias divididas de Escocia a algunas islas caribeñas. Por ejemplo, en Bermuda, las dos congregaciones experimentaron una transición de Iglesia de Escocia (1644) a Sociedad Misionera Glasgow (1796), Iglesia Presbiteriana de Escocia (1830's), Iglesia Libre de Escocia (1900) y finalmente Iglesia de Escocia (1929). En algunas de las islas, como Trinidad, se organizaron diferentes denominaciones presbiterianas. Durante el siglo XIX, como en la Guayana Británica, los presbiterianos escoceses trabajaron con inmigrantes escoceses así como con afro-americanos. Los presbiterianos canadienses trabajaron con indio- orientales.

Se pueden definir tres etapas distintivas en la identificación teológica. En primer lugar, durante los primeros cuatro siglos, la mayoría de las iglesias presbiterianas y reformadas distinguieron su identidad teológica confesional de la iglesia católica romana y otros protestantes. Empezando en 1825 con la formación de la Iglesia Protestante Unida en las Antillas holandesas, presenciamos la entrada de la iglesia ecuménica en la que las confesiones reformadas son respetadas históricamente pero no usadas legislativamente. Finalmente, por razones de evangelismo y propósitos misioneros, las sociedades bíblicas y las agencias misioneras, en las cuales las distinciones reformadas son respetadas, son desarrolladas.

4.4.3. Ortodoxia y ortopraxis reformadas

Las iglesias coloniales reformadas holandesas afirmaban ideológicamente la teológica clásica reformada, pero en su práctica negaban algunas de sus enseñanzas básicas, tal como el pacto de gracia, la evangelización de toda la gente y la comunión de los santos.

Mientras que la ortodoxia reformada es definida por documentos teológicos, como los Cánones de Dordt,

La 2.5. de los Cánones de Dordt expresa el mandato misionero. “Esta promesa (del evangelio)...debe ser declarados a todas las naciones, y a toda persona sin distinción.” Sin embargo, es importante notar que el mismo sínodo se tomó la decisión de que los hijos de padres “paganos” no fueran bautizados (1619). El classis de Amsterdam reafirmó esto en 1666.

La contradicción entre la afirmación de la doctrina de gracia y el pacto y la negativa a bautizar a hijos de padres “paganos” (bajo el custodio y la instrucción de los colonos) muestra la discrepancia entre una afirmación teológica del pacto y su práctica. Los hijos de no colonizadores están en las mismas condiciones espirituales que hijos de colonizadores (los no “paganos”), sin embargo, el pacto y la membresía en la iglesia les fueron negados.

La exclusión de hijos paganos a los símbolos del pacto no era la única forma de exclusión en ALC entre los reformados holandeses. Como ha sido previamente demostrado, los reformados holandeses no plantaron una iglesia nacional que consistiera de miembros y líderes afro e indo-americanos de 1654 hasta 1916.

Las congregaciones reformadas holandesas involucraban a sirvientes domésticos, esclavos y amigos de indo y afro-americanos, pero la iglesia prohibía que estos asumieran responsabilidades en el liderazgo y las misiones.

Cristianos expresaron el temor que el nombre de Cristo iba a ser blasfemados entre los esclavos por el trato que los colonos les dieron.

Los reformados en el caribe desde el siglo XVII hasta la mitad del siglo XIX eran la antitesis de la misiología de Gisbertus Voetius. La mayoría de las iglesias reformadas no evangelizaron, no plantaron iglesias y no dieron un testimonio para glorificar a Dios.

4.4.4. Ortodoxia y ortopraxis presbiterianas

La ortodoxia presbiteriana fue afirmada por su adherencia a los estandartes de Westminster a las ordenes denominacionales de la iglesia. De 1609 a 1916 no hubo desafíos a los estandartes que pudieran causar división.

El siglo XIX presenció la división de las iglesias presbiterianas en los Estados Unidos a causa de la esclavitud y otros asuntos relacionados con la Guerra Civil. Cuando los misioneros llegaron a ALC, el asunto de la posesión de esclavos, por lo general, no era tan relevante siendo que la liberación de los esclavos esta a punto de suceder o ya había ocurrido. El efecto practico de la división de las iglesias estadounidense era que ahora habían dos juntas misioneras en operación. Para 1916, la mayoría de los campos s habían combinado esfuerzos misioneros, esto es, las dos juntas misioneras estaban cooperando con las iglesias nacionales.

Ya que el movimiento misionero presbiteriano por parte de los Estados Unidos inició después de la Guerra Civil y era una obra trans-cultural, el asunto étnico de la esclavitud, por lo general, no afecto el campo misionero. Por el contrario, la obra trans-cultural moldeó una perspectiva diferente con relación a los asuntos raciales. Los misioneros presbiterianos promovieron membresía y liderazgo trans-cultural en las iglesias nacionales.

4.4.5. Justificación reformada de las misiones

La justificación reformada europea para las misiones es expresada por líderes influyentes, confesiones de la iglesia e instituciones sociales pero por lo general no fue puesto en práctica antes de 1916.

La teoría misionera de los reformados franceses y holandeses fue influenciada por el liderazgo y los escritos de Juan Calvino. Calvino estaba personalmente involucrado con el envío de los primeros ministros a Coligny. El primer experimento de misiones para los hugonotes se fracasó.

Los Cánones de Dordt, adoptados en 1619, contienen el lenguaje misionero más fuerte de todas las confesiones reformadas continentales. El Artículo 5 del Segundo Encabezado habla de declarar a todos persona sin distinción el evangelio. La mayoría de las iglesias reformadas en el Caribe hicieron distinción entre evangelizar y discipular a los colonos o los no-colonos. Muchas iglesias no tenían miembros entre los no-colonos, ni líderes e iglesias de los no-colonos.

Las metas y estrategias misioneras expuestas por Gisbertus Voetius para las misiones en sus tres aspectos eran: manifestar el reino de Dios por evangelizar a los paganos, construir la iglesia y manifestar la gloria de Dios en todas las áreas de la vida. Entre los no-colonos hubo poca evangelización, la iglesia no fue establecida para ellos y la gloria de Dios no era muy visible en el tráfico y posesión de esclavos.

La CIO, en su mandato institucional, menciona la motivación misionera de evangelizar a los paganos. Barcos de la CIO eran usados para transportar a ministros y misioneros holandeses y a administradores de la CIO en supremacía de los consistorios de la IRPB en ALC. La CIO resulto siendo un detrimento para las misiones reformadas holandesas en ALC. No fue hasta su desaparición, y el inicio subsiguiente de inmigración europea regular, que disminuyó su influencia negativa sobre las iglesias coloniales.

Los ministros Ch. De Rochefort, W. Volckringth, Jan Kals, Henricus Muller y George van Essen que apoyaban a los indios y africanos, eran la excepción entre los ministros coloniales. La abogacía en Holanda de Jan Willem Kals para con los indios de Surinam resulto ser útil al exponer las prácticas discriminatorias de la IRPB y la CIO.

El Rvdo. Nicolaas Kuiperi (Aruba: 1858-1871) fue innovador al contextualizar el ministerio a la población local. El uso del papiamento fue iniciado a su llegada. Sin embargo, el consistorio local quería un ministerio que pusiera más atención en la iglesia colonial. El Rvdo. Gerrit J.

Eybers empezó a traducir el Nuevo Testamento en papiamento a su llegada a Aruba (1908-1917).

4.4.6. Justificación presbiteriana para las misiones

La justificación presbiteriana para las misiones se encuentra en los estandartes de Westminster. Además de estos estandartes, que han sido honrados a través de la historia del presbiterianismo en ALC, hubo portavoces que motivaron a las misiones presbiterianas en ALC.

George Bethune (Jamaica: 1800-¿?) y Ebenezer Reed (Jamaica: 1800-¿?), misioneros pioneros de la Sociedad Misionera Escocesa en Jamaica, no fueron portavoces misioneros con gran representación en el concilio de la iglesia, pero dieron un gran ejemplo para muchos otros de compromiso de corazón con la obra misionera contextualizada y trans-cultural en Jamaica.

John Morton (Trinidad: 1868-1912), el misionero canadiense presbiteriano pionero en Trinidad, fue motivador en establecer un enfoque misionero contextualizado entre los indo-orientales.

El líder de la PCUSA del norte, Robert Speer, autor de *South American Problems* (1912) y *Missions in South America* (1912) fue instrumental en las Juntas Misioneras Extranjeras de la PCUSA, así como un colaborador en el Congreso de Panamá en 1916. Su contribución fue el motivar a presbiterianos a alcanzar las oportunidades de entrar a naciones hispanas.

El liderazgo nacional presbiteriano en ALC no es expresado en escritos o decisiones de concilios misioneros sino en los modelos de liderazgo representado por pioneros como Rvdo. Arcadio Morales Escalona (México: 1873-¿?), Antonio Badillo Hernández (Puerto Rico: 1868-¿?) y Rvdo. Josao Manuel da Conceica (Brasil: 1865-¿?).

4.4.7. Conclusión sobre la motivación misionera

El deseo reformado de predicar el evangelio “a todas las naciones, y a toda persona sin distinción” fue trastornado por la asociación de la IRPB con la CIO. Los presbiterianos lograron moverse más allá de la iglesia colonial y trabajaron de una forma trans-cultural.

4.5. CONCLUSIÓN

El contexto misionero, agencias y motivación misioneras de las misiones reformadas y presbiterianas en ALC han sido documentadas y se ha llegado a estas conclusiones.

Colectivamente, se puede decir que las misiones presbiterianas y reformadas de 1528 a 1916 tomaron dos diferentes senderos desde mediados del siglo XVII. Después de los dos intentos iniciales de colonizar Brasil, los reformados holandeses se establecieron en el Caribe y se asociaron con el comercio de esclavos africanos a través de su alianza con la CIO. La IRPB se ocupó de enviar a ministros pastorales para los colonizadores holandeses. Principalmente, los servicios religiosos fueron conducidos en holandés. Como resultado de un ministerio con una orientación europea y norteamericana, solo había unas pocas iglesias y congregaciones reformadas valdenses en operación en 1916. En contraste con el desarrollo reformado, las iglesias presbiterianas europeas establecieron iglesias coloniales, pero después de instalar esfuerzos trans-culturales por parte de la Sociedad Misionera Escocesa, seguido por la llegada de presbiterianos canadienses y la dispersión de misioneros estadounidenses en países abiertos a finales del siglo XIX, los presbiterianos plantaron muchas más iglesias nacionales en vez de mantener las iglesias internacionales. Aunque los reformados y presbiterianos mantuvieron estándares teológicos muy similares, sus contextos misioneros, agencias y motivaciones eran directamente distintas. Los presbiterianos fueron más allá del contexto inmigrante y colonial, aprendieron español y portugués, entrenaron a líderes nacionales desde los inicios de la iglesia y otorgaron la responsabilidad sobre la iglesia y las misiones a los nacionales. Los esfuerzos misioneros presbiterianos fueron

ejemplares y motivadores para la las iglesias nacionales que fueron indiciadas y continuaron durante el siglo XX

CAPÍTULO 5

MISIONES PARA LA GENTE Y MANTENIMIENTO DE LA IGLESIA: UN CHOQUE DE COSMOVISIONES

5.1. INTRODUCCIÓN

Las conclusiones de la descripción histórica y el análisis misiológico de las iglesias y misiones reformadas y presbiterianas en ALC (1528-1916) son sumariadas en el capítulo 4. El capítulo 5 tomará las conclusiones del capítulo 4 y tocará el tema de la tensión del choque de cosmovisiones entre las misiones para la gente y el mantenimiento de la iglesia y formular una respuesta practica que será de ayuda para las iglesias y misiones de hoy. La sección 5.2. presentará observaciones acerca del mantenimiento de la iglesia y misiones para la gente de las iglesias y misiones reformadas y presbiterianas en ALC. La sección 5.3. ofrecerá una respuesta de reconciliación a la relación conflictiva entre la extensión misionera y el mantenimiento de la iglesia.

Desde una perspectiva doctrinal, la cosmovisión presbiteriana así como la reformada, tienen mucho en común.¹ Ambas están establecidas en la teología reformada de los siglos XVI y XVII. La cosmovisión afirma la gloria de Dios como su principal motivación en misiones. Las doctrinas de la gracia como son definidas en los Cánones de

¹ Gailyn Van Rheenen, *Communicating Christ in Animistic Contexts* (1996), p.33, define cosmovisión como: “modelos sobre la realidad que forman alianzas culturas y provee interpretaciones del mundo.” Van Rheenen ofrece una serie de definiciones en www.missiology.org. AOL Learn and Dictionary: Merriam Webster. Cosmovisión viene del alemán, weltanschauung (Welt) mundo + (Anschauung) visión.

Dordrecht (1618-1619) y elaboradas en los estandartes de Westminster (1643-1648) son comunes dentro de ambas tradiciones eclesiásticas. El presbiterianismo surge del terreno cultural de Escocia y las Islas Británicas, mientras que los europeos reformados están esparcidos por toda Europa (Francia, Hungría, Alemania) pero centralizados en los Países Bajos. Ideológicamente, se pueden mencionar distinciones particulares, pero la verdadera diferencia y eventualmente el choque entre cosmovisiones no surge de sus comunes raíces teológicas.

El particular conflicto sociológico reposa en la contextualización de la misión de la iglesia o en el área referida por los misioneros como indigenización.² Usaremos el término **responsabilidad del reino** para referirnos a la responsabilidad en los creyentes de evangelizar, administrar y apoyar a iglesias y misiones, y manifestar la gloria de Dios en todas las áreas de la vida en su mismo contexto y más allá de este.³

² Indígena viene del latín *indigenus* e *indigena*, significa nativo. Originalmente usado en 1646 y significa: “de origen de, producido, creciendo, viviendo o existiendo de manera natural en una región o ambiente original. *AOL Learn and Dictionary: Merriam-Webster*. En el contexto Hispano, el término indigenización no se refiera a un contexto original sino a los indios. El uso del término para que un sistema sea independiente (auto-administración, auto-sostenido; auto-promovido) no es apropiado fuera de un contexto de los indios. Otro término, contextualización, a referirse a ver a la iglesia en su contexto local comenzó ser usado en 1934 (Merriam-Webster) en el mundo secular y en 1972 (Shoki Coe, “Authentic contextuality leads to contextualization,” *Theological Education*, 9 (verano, 1973).

³ Peter Beyerhaus y Henry Lefever, *The Responsible Church and the Foreign Mission* (1964), contesta el uso de la palabra ‘auto’ o ‘propio’ en la definición de indigenización (o contextualización) (p. 17). Los autores prefieren usar “Cristonomía” (Christonomy), el reino de Cristo. Otro término apropiado es “autonomía responsable”(responsible selfhood) o simplemente, responsable.

En las cosmovisiones en conflicto, como son generalmente representadas por la iglesia presbiteriana y reformada en ALC antes de 1916, veremos que el mantenimiento eclesiástico era asociado con colonizadores e inmigrantes que celebraban cultos en iglesias trasplantadas mientras que la extensión de las misiones era llevada a cabo entre la gente no colonial.

Con el modelo eclesiástico del mantenimiento de la iglesia, esta y las misiones existían para atender las necesidades culturales y religiosas de los colonizadores europeos. La iglesia y misiones fueron apoyadas, administradas y propagadas por el sistema colonial. Con el modelo de misiones para la gente, los líderes y miembros de la iglesia, con o sin el apoyo de su sociedad, apoyaron, administraron y promovieron la iglesia.

5.2. MISION PARA LA GENTE Y EL MANTENIMIENTO DE LA IGLESIA

5.2.1. Introducción

La iglesia reformada y presbiteriana por igual estaban involucradas en el mantenimiento de la iglesia y misiones para la gente en ALC. Las secciones 5.2.2. y 5.2.3. presentarán una revisión del mantenimiento de la iglesia y las misiones para la gente enfocándose en la agencia de misión, motivación y consideraciones contextuales de los reformados (5.2.2.) y presbiterianos (5.2.3.). Previo a la presentación del análisis, es importante identificar los principales conceptos eclesiásticos y misiológicos a tratar.

Los conceptos eclesiásticos de las misiones están registrados en las confesiones denominacionales, órdenes de la iglesia y declaraciones de asamblea. Sin detallar mucho, los reformados continentales se suscriben a las Tres Formas de Unidad, la Confesión Bélgica, los Cánones de Dordt y la Confesión de Heidelberg. Las tres confesiones hablan de la importancia de las misiones.

La Confesión Bélgica no fue escrita como una declaración misionera, sin embargo, sus enseñanzas contienen importantes implicaciones misiológicas. El artículo 27 declara:

“Esta santa iglesia no esta limitada o atada a cierto lugar o a cierta gente, sino que es esparcida por todo el mundo y aun así esta unida en corazón y voluntad por el poder de la fe en un solo espíritu.”

Los Cánones de Dordt, con su énfasis dogmático en las doctrinas de elección y gracia afirman en el Artículo 5 en el Segundo Encabezado de la Doctrina:

“Además, la promesa del evangelio es que cualquiera que crea en la crucifixión de Jesucristo no perecerá, mas tendrá vida eterna. Esta promesa, junto con el llamado al arrepentimiento y a creer, debe ser declarada y publicada en todas las naciones, y a todas las personas sin distinción, a las cuales Dios en su bondad manda el evangelio.”

Finalmente, el Catecismo de Heidelberg, hablando acerca de la comunión de los santos enseña (Día del Señor 21, Pregunta y Respuesta 55):

Pregunta. “¿Que es lo que entiendes por comunión de los santos?”

Respuesta. “En primer lugar, que todos y cada uno de los creyentes, como miembros de Cristo deben tomar parte en el y en todos sus tesoros y dones; en segundo lugar, cada uno debe conocerse a sí mismo y estar dispuesto a hacer uso de sus dones en favor y por la salvación de otros miembros.”

Además de las inspiradoras declaraciones de las confesiones, los teólogos continentales reformados como Juan Calvino (1509-1564) y Gisbertus Voetius (1580-1676) expresaron su afán por misiones alrededor del mundo.

La sección 2.2. muestra la participación de la iglesia de Ginebra y su líder, Juan Calvino, en la promoción de misiones mundiales. La principal antítesis para los reformadores del siglo XVI no fue la resistencia del paganismo hacia el evangelio, sino la batalla de vida y de muerte con la iglesia católica romana. El movimiento protestante buscaba regresar a las bases de la única, santa, iglesia católica y apostólica. En sus esfuerzos por someterse a la autoridad de Dios, como es expresado en las escrituras, y para no doblegarse ante las tradiciones del hombre y la religión, los reformados formaron sus propias congregaciones. Calvino observó:

“Si la iglesia esta fundada en la doctrina de los apóstoles y profetas, por la cual los creyentes son impuestos a orientar su salvación solo en Cristo, entonces si esa doctrina es destruida, ¿cómo puede la iglesia seguir de pie?”⁴

Al separarse de la ICR y formar una multitud de iglesias nacionales, provinciales y locales, la “única, santa, iglesia católica y apostólica” fue quebrantada, según la visión católica romana. Sin embargo, Calvino razonó que donde quiera que la Palabra de Dios es predicada y los dos sacramentos son debidamente administrados, ahí es donde existe la iglesia.

La motivación misionera de la gloria de Dios fue traída a primera plana por el teólogo reformado holandés y pionero misiológico, Gisbertus Voetius. Las tres metas para las misiones eran: *vocatio et conversio gentium* (el llamado y conversión de los gentiles): *plantatio ecclesiae* (la gloria y manifestación de la gracia divina). En resumen, la misión de Dios es glorificarse a través del evangelismo, el crecimiento de la iglesia y la aplicación de principios del reino en todas las áreas de la vida.⁵

⁴ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.2.1.

⁵ Harvie Conn, ed., *Theological Perspectives on Church Growth* (1976), presenta una expresión contemporánea de la teología reformada donde la gloria de Dios es central. Autores de ALC, asociados con la Fraternidad Teológica de Latino Americana, tales como Pedro Arana Quiros, Orlando Costas, Samuel Escobar y René Padilla, han escrito ampliamente sobre el reino de Dios y misiones y han incorporado la teología reformada en su cosmovisión. Pedro Arana Quiros (ed.) *Teología en el Camino* (1976); Orlando Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America* (1976); Samuel Escobar, *Evangelio y Realidad Social* (1985); Emilio Núñez, *Teología de la Liberación* (1986); René Padilla, *El Reino de Dios y América Latina* (1975) y *Misión Integral* (1976). Sobre Voetius lea J.A.B. Jongeneel, “The Missiology of Gisbertus Voetius...”

El Artículo 25 de la Confesión de Westminster reconoce que la iglesia es católica o universal. También indica que la iglesia será impura:

IV. “La iglesia católica ha sido algunas veces mas, algunas veces menos, visible. E iglesias particulares que son miembros de la misma, son más o menos puras, según ha sido enseñada y abrazada la doctrina del evangelio, administradas las ordenanzas y desempeñado la alabanza publica de una forma mas o menos pura en ellas”.

V. “Las iglesias mas puras bajo el cielo son objeto de mezcla y error: y algunas se han degenerado al grado de convertirse aparentemente en iglesias que no son de Cristo. Sin embargo, siempre habrá iglesia en la tierra, para adorar a Dios según su voluntad.”

La Confesión de Westminster enfatiza la antítesis con el papado de la iglesia católica romana.

VI. “No hay otra cabeza de la iglesia mas que el Señor Jesucristo: ni puede el Papa de Roma de ninguna forma ser cabeza de la misma; pero es ése anticristo, ese hombre de pecado e hijo de perdición, que se exaltó a si mismo en la iglesia en contra de Cristo, y todo lo que es llamado Dios.”

El concepto de misiones presbiteriano y reformado de los siglos XVI y XVII estaba estrechamente relacionado con preocupaciones soteriológicas y eclesiásticas. Sin embargo, la formulación de documentos doctrinales no era lo que determinaba en gran manera el curso de las misiones reformadas en ALC sino los intereses mercantiles y culturales establecieron lo que habría de venir.

5.2.2. Mantenimiento de la iglesia reformada y misiones de la gente en ALC

Las conclusiones del capítulo 4 acerca de la receptividad cultural (4.2.2.), asociación con la esclavitud (4.2.3) el papel de las sociedades misioneras (4.2.4.) y el papel de los nacionales dentro de las iglesias reformadas (4.2.5.) apuntan a un modelo de mantenimiento eclesiástico más que destacar las misiones para la gente. El desarrollo de las iglesias holandesas reformadas en ALC suplió las necesidades de los colonizadores e inmigrantes por encima de las necesidades de la gente presentes en su comunidad.

De 1528 a 1916 hay tres etapas principales en las misiones reformadas para la gente en ALC. Los periodos incluyen: 1) etapa de exploración (1528-1636); 2) etapa de la iglesia transplantada (1636-1825); y 3) desarrollo de la iglesia en su forma plural (1825-1916).

La primera etapa es la exploratoria, que comprende de 1528 a 1636. Esta abarca desde las primeras exploraciones de hugonotes franceses hasta el establecimiento de la principal colonia francesa en Curazao. Los holandeses reformados en Brasil, desde 1630, llevan a cabo misiones para la gente. De 1636 a 1825 hay una presencia monolítica denominacional reformada, que surge y finaliza con la ida y venida de los colonizadores. La segunda etapa se caracteriza por los intentos esporádicos de llevar a cabo misiones entre los colonizadores no holandeses, pero estos esfuerzos son frustrados por los poderes coloniales. En 1825, los luteranos y reformados se juntaron para formar una unión de iglesias. Esto marca el inicio de una estructura más plural en la forma de la iglesia en el Caribe. De 1825 a 1916, vemos iglesias reformadas emigrando a diversos países sudamericanos en donde misiones se inician y son desarrolladas.

Por siglos, los holandeses reformados administraron misiones fuera del contexto del cabildo en los Países Bajos. El cabildo es un grupo regional de iglesias que se reunieron en los Países Bajos. El cabildo uso la Compañía de la India del Este no solo para transportar a sus misioneros, sino para ubicar, administrar y financiar a ministros y misioneros. En algunas islas el director de la Compañía era el presidente del concilio de la iglesia.⁶ Debido a la asociación de la CIO (Compañía de la India del Este por sus siglas en inglés) con el comercio de esclavos y el mercantilismo, así como el desinterés general hacia un evangelismo genuino, establecimiento de iglesias y actividades ministeriales entre los no colonizadores, la misión avanzó muy poco.

Los primeros esfuerzos de los reformados holandeses en Brasil, desde 1630, eran una excepción a lo previamente mencionado. Sin embargo, cuando la CIO finalmente aprobó el tráfico de esclavos en 1652, el proyecto en Brasil flaqueó y las misiones para la gente en ALC se convirtieron en solo una cavilación.

⁶ Hartog, *op.cit.* p 53.

No fue sino hasta las primeras luces de las sociedades misioneras controladas de forma no denominacional, tales como los marabinos, sociedades bíblicas y misioneras a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX, cuando los reformados holandeses en ALC fueron capaces de ir más allá de las fronteras de la iglesia colonial.

La motivación por evangelizar a los no colonizadores fue expresada por Villegaignon, los directores de la CIO, ministros locales y misioneros por igual. Sin embargo, evangelismo y los esfuerzos por plantar iglesias fueron mínimos entre los no colonizadores de 1528 a 1916. No se formó ni una iglesia reformada afro o indo americana antes de 1916 en comparación con el establecimiento de 58 congregaciones francesas y holandesas durante ese mismo periodo. De acuerdo a los datos encontrados para esta investigación, de 1556 a 1916, iglesias holandesas, italianas, suizas y americanas mandaron 258 ministros reformados en comparación con 11 misioneros. Ningún misionero estableció una iglesia para los no colonizadores.

Los esfuerzos de los ministros y misioneros reformados de contextualizar el evangelio entre la gente era mínimo. Los datos recolectados para esta investigación indican que 209 ministros y 11 misioneros usaban el idioma holandés. Trece ministros hablaban francés y 15 empleaban italiano en sus servicios. Se empleaba el idioma inglés en Guayana Británica, St. Kitts, St. Thomas y Tobago. Ocho misioneros hablaban idiomas indígenas y tres ministraban en español. Para 1916, los cristianos reformados en Argentina y Brasil habían comenzado a emplear español y portugués, los idiomas predominantes en ALC.

El mayor ingreso de esclavos y mulatos a la iglesia reformada durante el siglo XIX es registrado en Surinam. En Nickerie (1849), 158 personas libres y 1617 esclavos se registraron como miembros. Para 1855, 55 personas libres y 686 fueron registrados.⁷

El modelo del mantenimiento de la iglesia colonial chocaba con el modelo de las misiones para la gente para finales del siglo XIX. Primero que nada, había resistencia a tener a

⁷ Van Dissel, *Eenige Bijzonderheden betreffende de Cristelijke Gemeente te Paramaribo* (1877), p. 9.

indios y africanos como miembros de iglesias coloniales.⁸ En segundo lugar, los reformados no establecieron iglesias para aquellos que no eran colonizadores. La mayoría de las iglesias existentes se resistieron a mostrar interés en integrar a los no colonizadores a sus iglesias.⁹ Los ministros abogando la integración de no colonizadores a las iglesias eran considerados sospechosos.¹⁰

Las iglesias reformadas en Aruba y Curazao, que para mediados del siglo XIX se habían convertido en una iglesia unida pero mantenían una cercana relación con ministros reformados de los Países Bajos, mostraron interés por romper barreras culturales. Al temprano uso del idioma papiamentu (1858) en los servicios de la iglesia le siguió la traducción del Nuevo Testamento, la cual inició en 1908.

Dentro de la cristiandad reformada en ALC surgió un choque de cosmovisiones entre aquellos que buscaban mantener la unidad étnica, social y unidad entre Clases dentro de la iglesia y aquellos que buscaban traer la iglesia a las personas. Aunque ministros y miembros de la iglesia afirmaban las mismas bases teológicas, hablaban el mismo idioma y participaban dentro de la misma cultura, su motivación por mantener el evangelio étnicamente puro o el de llevar el evangelio a toda la gente los dirigió hacia diferentes rumbos con acciones y conclusiones diferentes.

5.2.3. Mantenimiento de la iglesia presbiteriana y misiones para la gente en ALC

Las conclusiones del cuatro capítulo indican que el motivo y práctica primordial de los presbiterianos en ALC era el evangelismo. Esto se llevó a cabo especialmente dentro de las sociedades misioneras y después en las misiones denominacionales norteamericanas. Después del año 1800, los presbiterianos estaban más interesados en plantar iglesias que transplantarlas (4.2.4.) Los líderes nacionales se involucraron desde un principio (4.2.5.) Fueron enviados más misioneros seguidos por ministros para atender a los inmigrantes (4.3.3.) Los idiomas nacionales eran usados para

⁸ *Ibid.*

⁹ Van de Linde, *Het Visioen...*, pp. 34-42.

¹⁰ Los Rudos. Henricus Muller, George van Essen y Jan W. Kals denunciaron la falta de evangelización y ministerio profético entre los colonos. No duraron mucho tiempo

evangelismo, predicación, literatura y liturgia (4.3.5). Eventualmente, se formaron asociaciones entre agencias misioneras e iglesias nacionales (4.3.6.).

Los principios teológicos de los presbiterianos eran similares a los franceses y holandeses reformados. La historia del desarrollo de la iglesia y las misiones presbiterianas es muy diferente a las reformadas. La historia de la iglesia presbiteriana de 1528 a 1916 puede ser esquematizada en tres áreas: 1) Era de la iglesia colonial europea (1609-1800); 2) Introducción de las sociedades misioneras (1800-1859); y 3), Llegada de misioneros denominacionales norteamericanos.

El punto decisivo en la iglesia presbiteriana y su historia misionera sucedió en 1800 cuando los primeros misioneros de la Sociedad Misionera Escocesa llegaron a Jamaica. En este punto, hubo una ruptura con la estructura misionera controlada denominacionalmente y la iglesia colonial. Las sociedades misioneras trabajaron directamente con los no colonizadores, tal como los moravos habían hecho hacía un siglo.

Para 1916, los presbiterianos habían plantado 61 iglesias entre nacionales de ALC y 10 iglesias transplantadas de Europa en 24 países de ALC. Este es un modelo inverso entre las iglesias plantadas y transplantadas de los holandeses reformados.¹¹

Después de 1800, hubo un gran énfasis entre presbiterianos en alcanzar a los no colonizadores. Esto se debía en parte al hecho de que los misioneros de las sociedades misioneras trabajaron intencionalmente con no colonizadores. Además, los misioneros norteamericanos tenían una comunidad de colonizadores mucho más pequeña con la cual trabajar. Los norteamericanos no establecieron colonias de inmigrantes, sino lazos económicos e imperiales con las naciones emergentes de ALC.

Los presbiterianos enviaron 41 ministros, más de 184 misioneros ordenados internacionales y 159 misioneros laicos internacionales a 21 países en ALC durante los años 1609 a 1916. Los holandeses reformados enviaron mucho más pastores que misioneros. De nuevo, la ausencia de

¹¹ Véase 4.2.4.

colonias americanas en ALC significaba que los ministros del evangelio se podían concentrar en no colonizadores.¹²

La libertad que tenían los presbiterianos de trabajar con los no colonizadores y toda la gente, les permitió llegar a muchas naciones y entrenar a líderes nacionales. Durante este periodo 116 ministros nacionales, 335 trabajadores nacionales y catequistas y más de 40 misioneros nacionales fueron entrenados por los presbiterianos.¹³

5.2.4. Conclusión

Los presbiterianos y reformados tenían doctrinas teológicas y experiencias históricas similares, sin embargo sus cosmovisiones se desarrollaron de maneras diferentes. La minoría de los líderes presbiterianos se separó de la iglesia y la sociedad colonial. Esto fue causado por las sociedades escocesas no denominacionales, los misioneros norteamericanos trabajando con los no norteamericanos y a través del planeamiento y el entrenamiento de líderes y la plantación de iglesias y líderes nacionales.

5.3. RECONCILIACIÓN ENTRE IGLESIA Y MISIÓN

5.3.1. Introducción

La reconciliación entre la visión del mantenimiento de la iglesia y la visión de las misiones para la gente debe ser considerada por tres razones dignas. Primero que nada, iglesia y estado por igual son parte del reino de Dios. Cualquier contradicción o conflicto debe ser resuelto de tal forma que pueda ser consistente con el reino de Dios. En segundo lugar, a través de la historia de la iglesia y misiones presbiterianas y reformadas se cometieron pecados de horribles consecuencias. Estos pecados también deben ser reconciliados. Y finalmente, la respuesta presbiteriana y reformada a la Gran Comisión necesita ser destacada.

5.3.2. Reafirmación de la unidad del trabajo en el reino

El estudio ha mostrado que había un conflicto disruptivo entre los presbiterianos y reformados en ALC en cuanto al mantenimiento de la iglesia y la ejecución de misiones para la gente.

¹² Véase 4.3.3.

¹³ *Ibid.*

Las misiones son actividad de extensión del reino de Dios en la tierra. La misión de Dios (*missio Dei*) es el glorificarse a sí mismo a través de la extensión de su reino. El reino de Dios es teocrático en cuanto a que es Dios mismo quien gobierna.¹⁴ El gobierno de Dios, de acuerdo con los reformados del siglo XVI y XVII, es por la Palabra infalible de Dios y la iluminación del Espíritu Santo. El gobierno de Dios es representado, promovido y resguardado a través del cuerpo de Cristo, la iglesia. La iglesia es dirigida por líderes que responden a Dios, a los unos a los otros y a los miembros a través de interacciones conciliares y sumisión mutua a la Palabra del Rey, tal como es dada autoritativamente a la Biblia.¹⁵ Las Escrituras enseñan en la Gran Comisión que la iglesia debe proALCmar el evangelio y discipular a todas las criaturas en todas las naciones.

Todas las naciones (Griego: *ethne*) del mundo son el objeto de la iglesia y la misión de Dios.¹⁶ La Gran Comisión de “hacer discípulos a *ente*” (Mateo 28:19) no se refiere a la noción de la edificación de naciones, sino al discipulado de todos los grupos de personas dentro de las naciones.

Cuando la iglesia de Jesucristo no participa en la unidad de la iglesia y misiones, la tarea de sus líderes y miembros es llamarla al arrepentimiento y la reconciliación. El silencio de

¹⁴ Karl Ludwig Schmidt, “The *basileia* of God,” *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I. Schmidt nota la asociación del reino de Dios con el *kerygma* de Jesús y los apóstoles (p. 583).

¹⁵ Artículo 7 de la Confesión Belgica.

¹⁶ Karl Ludwig Schmidt, “*Ethnos* en NT,” *TDNT*, vol. I, p. 369, “En la mayoría de los casos *ethnos* es usado de hombres en un grupo.” Es un término general. Por medio del avance del reino de Dios los obstáculos étnicos son eliminados. El evangelio es para todos los grupos étnicos.

17. Desde el contexto *Afrikáans*, (*apart*) aparte + (*heid*) condición. Usado primero en 1947 en referencia a la ocupación colonial de los descendientes holandeses en África del Sur. Según *Merrian-Webster Dictionary*. “segregación racial, específicamente una política de separación; una práctica de segregación y discriminación política y económica contra los grupos no-europeos en la República de África del Sur.

la iglesia ante sus pecados impenitentes es incompatible con su llamado sagrado.

Entre los reformados, el llamado a unir a la iglesia con su tarea misionera fue sonado por Jan Willen Kals en Surinam; George Van Essen en San Eustasius y Henricus Muller en St. Kitts. Sin embargo, estas eran voces suprimidas. Los esfuerzos de los misioneros de la Sociedad Misionera Escocesa, la cual se especializaba en el trabajo directo con los no colonizadores en Jamaica en el año 1800, fueron mucho más efectivos en unir a la iglesia con su tarea misionera.

Se puede argumentar que las sociedades misioneras introdujeron la división eclesiástica en las colonias. Esto se puede decir desde una perspectiva denominacional institucional, pero desde una perspectiva del reino en general, la unidad verdadera se encuentra en la obediencia comunal a la Palabra y el Espíritu y no necesariamente a través de la unión institucional. Tal era la unidad de los primeros reformados. Ellos también habían roto con estructuras eclesiásticas pecaminosas, como la iglesia católica romana. Además de esto, estructuras misioneras especiales eran necesarias para que la iglesia y las misiones pudieran separarse de la colonización de la iglesia.

5.3.3. Arrepentimiento de la práctica de teología pecaminosa

Las cosmovisiones teológicas reformadas y presbiterianas, tal como son expresadas en sus credos enfatizan las doctrinas de la gracia. Sin gracia no habría presbiterianos ni reformados. ¿Fue el mensaje de gracia compartido a aquellos que no eran presbiterianos o reformados?

La historia de reformados y presbiterianos en ALC muestra que la ley fue corrompida. Sin embargo, este estudio no trata simplemente de presentar una lista de crímenes cometidos, sino describir pautas generales del pecado y proponer soluciones.

Se puede decir que la apatía de evangelizar a otros es un pecado de omisión. Sin embargo, una variedad de otros pecados por omisión contribuyen a este pecado de omisión.

Las prácticas de *apartheid* cultural y religioso son notables. El *apartheid* religioso (palabra holandesa que expresa un estado de separación) es visto en la práctica de prohibir la

asistencia, membresía y el liderazgo en la iglesia a aquellos que no fueran colonizadores. El *apartheid* cultural era más notable en la formación de sociedad entre colonizador y esclavo.¹⁷

Reconciliación en el contexto de un *apartheid* religioso requiere que todos los cristianos que defienden el gobierno bíblico y teológico y las bases del gobierno de la iglesia, sean tratados como tales. Todos aquellos que son competentes deber tener la oportunidad de recibir membresía plena en la iglesia, entrenamiento para ser líderes en la iglesia y participar en el “sacerdocio de todos los creyentes.” Tristemente, la emancipación sucedió en la sociedad antes de ser una realidad en muchas iglesias reformadas en ALC.

El *apartheid* cultural, y el tráfico de esclavos, eran muy comunes entre los colonizadores reformados. Las calamidades de la esclavitud fueron denunciadas por ministros como el Rvdo. Jan Willem Kals, entre otros. Sin embargo, la esclavitud persistía entre colonizadores reformados ya entrados en el siglo XIX. Aunque algunos moravos, metodistas, bautistas y presbiterianos habían denunciado el sistema abusivo de esclavitud, se decía y hacía muy poco dentro de las iglesias reformadas en ALC.

¹⁸ Beyerhaus, *op. cit.* hace un repaso de las perspectivas del siglo 19 y el principio del Henry Venn, Rufus Anderson, Roland Allen, Merle Davis, Gustav Warneck y Bruno Gutmann en cuanto al concepto de la indignación. . Beyerhaus y Lefever recomienda el uso de la palabra “iglesia responsable,” la cual hemos adoptado. El capítulo 6 de Beyerhaus, *op.cit.* es un repaso de los presbiterianos en Corea y en particular *reviSt.* al método de Nevius (pp. 91-92). El método de Nevius (John Nevius, un misionero presbiteriano en Corea) comenzó al final del siglo 19 y consiste de: 1) misioneros son evangelistas; 2) auto-propagación: cada creyente es enseñado y cada creyente enseñe a otra persona; 3) la iglesia tiene su propio gobierno; 4) la iglesia sostiene si misma en lo financiero; 5) el estudio sistemático de la Biblia; 6) una ética estricta, incluyendo la observación de domingo como día del Señor. 7) cooperación con otras denominaciones; 8) no intervenir en asunto privados; 9) ayuda general en lo económico y social.

Una de las consecuencias de la asociación entre los movimientos de reforma y la esclavitud fue el rechazo hacia la iglesia por parte de afroamericanos. Por otro lado, los misioneros de la sociedad misionera presbiteriana entrenaron a líderes afroamericanos desde el siglo XVIII. A pesar de que los colonizadores reformados habían traficado y poseído cientos de esclavos desde mediados del siglo XVII, para 1916 no había líderes afroamericanos ordenados en las iglesias reformadas.

El apartheid religioso y cultural es eliminado cuando las responsabilidades de evangelizar, plantar iglesias, y de desarrollar y traer testigos cristianos a todas las áreas de la existencia humana les son otorgadas a cristianos nacionales. Tales responsabilidades les eran otorgadas a los jamaiquinos presbiterianos en el siglo XIX, a través su liderazgo en la iglesia y las misiones y su participación en los esfuerzos de emancipación en la sociedad jamaicana.

5.3.4. Responsabilidad de cumplir con la Gran Comisión

La historia de la iglesia presbiteriana y la iglesia reformada en ALC de los siglos XVI al XIX apunta a la necesidad absoluta de los cristianos de ser responsables en cumplir con la Gran Comisión (Mateo 28:16-20; Lucas 24:36-49; Juan 20:19-23 y Hechos 1:1-8). La Gran Comisión es una responsabilidad de todos los cristianos, sean o no colonizadores, reformados, presbiterianos o no reformados.¹⁸

Las iglesias y misiones presbiterianas y reformadas responsables en el periodo aquí estudiado, exhibieron lo siguiente:

1. Sumisión plena y sin reservas a la autoridad de las Escrituras y a la Gran Comisión, como es expresada en su lealtad a estatutos teológicos que lo reflejaban (Confesión Bélgica: Artículo 1-17; Confesión de Westminster: Capítulo 1). Se profesaba y practicaba la sumisión a la Gran Comisión como parte de esa

¹⁹ Sidney Rooy en “La evangelización protestante en América Latina,” *Boletín Teológico* (diciembre 1992), p. 237f. presenta diez tesis sobre los últimos 150 años de evangelización protestante en América Latina. La tesis número 9 afirma la importancia del estudio de la Biblia, la educación y la predicación.

autoridad. El evangelismo, plantación y desarrollo de iglesias, y la testificación de Cristo en todos los aspectos de la vida se consideraban como asunto de obediencia fiel y no una opción selectiva que era delegada al discernimiento de los líderes coloniales de la iglesia. Tal espíritu era reflejado por los misioneros de la Sociedad Misionera Escocesa en Jamaica durante el siglo XIX.¹⁹

2. Los presbiterianos y reformados que buscaban servir el Reino de Dios en ALC estaban convencidos que la solución para ALC era el evangelio cristiano. Vivir en la gloria de Dios no era simplemente necesario para la iglesia, sino también para la sociedad. La negligencia hacia la Gran Comisión y el Gran Mandamiento de Amor pronunció el fallecimiento de la testificación cristiana.²⁰

²⁰ La tesis número 5 afirma la concepción predominante de las iglesias de los inmigrantes, tanto de las iglesias misioneras era la creencia que los valores espirituales y la moralidad de la sociedad protestante era ALCve para la no solo los problemas religiosos sino la solución para el crisis económico (pobreza y miseria), para el crisis político (mano duro y corrupción) y para el crisis cultural (ignorancia y superstición) [p.45]. La tesis numero seis de Rooy corresponde a la observación de nuestro estudio que las iglesias del transplante eran una extensión del etos colonial. Rooy observa que las iglesias tradicionales, incluyendo a la iglesia de los inmigrantes tanto la iglesia misionera, eran como la ICR para defender su propia tradición, jerarquía y ritos y fallaron en responder a creciente número de los pueblos marginados. El pentecostalismo surgió como una alternativa religiosa que tiene la capacidad de incluir los.

²¹ La tesis final de Rooy (número 10) es reveladora. Dice que las iglesias evangélicas no han podido reconstruir a una cosmovisión que es coherente con la crisis social y religiosa de la década pasada, la cual incluye a las culturas de los indios, los mestizos y los blancos en un proyecto social. Para cumplir tal visión hay que estar ALCro en los principios fundamentales del reino de Dios, tener el coraje para denunciar a los ídolos y a los mitos de nuestra

3. Una manifestación de una fe viva en Jesucristo como única esperanza de salvación y una urgencia de comunicar el evangelio a todos aquellos dispuestos a escuchar. Esto no solo se afirma en sus credos doctrinales (Confesión Belga: Artículo 22; Cánones de Dordt: II.5; Catecismo de Heidelberg: Día del Señor 11, Confesión de Westminster: Capítulos 11-12) sino en el uso de todos los medios posibles para evangelizar a toda la gente. La historia en el siglo XIX de presbiterianos en Brasil, Guatemala y México, entre otros países, demuestra un compromiso de alcanzar a muchedumbres aun no alcanzadas.
4. Un profundo compromiso con el establecimiento de la iglesia de Jesucristo entre toda la gente (Confesión Belga: Artículo 27-35; Confesión de Westminster: Capítulos 25-31). Se consideraba que la iglesia católica romana era incompatible con la verdad bíblica y la vida cristiana: el conflicto abierto y la persecución progresiva eran comunes. Se promovía la plantación de iglesias entre toda la gente a través del uso apropiado de todas las formas de la gracia: la predicación de la Palabra, la administración de los dos sacramentos, el ejercicio de la disciplina en la iglesia y la salud espiritual de la misma.
5. Una diversidad de estrategias misioneras eran usadas para alcanzar a los no alcanzados. Las iglesias estaban directamente involucradas en misiones y se apoyaba a misioneros de sociedades misioneras. Aunque las sociedades misioneras, indirectamente bajo el control de la iglesia denominacional, eran instrumentos útiles en algunas áreas, las misiones denominacionales tomaron responsabilidades de la iglesia en algunas de sus etapas.
6. Se enfatizaba la plantación de iglesias, la traducción de literatura cristiana a diferentes idiomas, el uso de estilos de música de la gente, entrenamiento de líderes locales y la concesión de responsabilidad sobre la iglesia a líderes en una temprana etapa de la iglesia, tal como fue manifestado por presbiterianos canadienses trabajando en Guayana y Granada en el siglo XIX.

sociedad; y tener una visión de un camino nuevo (no el último) para avanzar.

7. La responsabilidad nacional en la evangelización, plantación de iglesias, patrocinio de la iglesia local, gobierno de la iglesia y entrenamiento de líderes es ejemplificado por los presbiterianos en Brasil, Jamaica, México y Trinidad.
8. Una actitud crítica hacia el experimento colonial fue expresado por miembros responsables y ministros y misioneros como George Bethune (Jamaica: 1800-¿?); George Blyth (Jamaica 1824-¿?); Guillaume Chartier (Brasil: 1557-1558); Johanness Willem Kals (1731-1733); Henricus Muller (St. Kitts: 1774-1792); Pierre Richer (Brasil: 1557-1558); George van Essen (San Eustaquio: 1765-1778), entre otros.
9. Esfuerzos interdenominacionales y ecuménicos eran promovidos para establecer la iglesia y extender la misión sin comprometerse con la fidelidad bíblica y teológica. Esto fue llevado a cabo por luteranos y reformados en las Antillas Holandesas en 1825, las Sociedades Bíblicas y presbiterianos en Chile y Perú, en las asociaciones con misioneros de otras sociedades misioneras como David Trumbull en Chile (1873-1889), y en las conferencias ecuménicas como las que fueron llevadas a cabo en Panamá en 1916.
10. Un pleno uso de miembros, ministros y misioneros fueron usados para la extensión del evangelio. Los presbiterianos enviaron 41 ministros internacionales, 184 misioneros internacionales ordenados y 159 misioneros laicos ordenados a 21 países en ALC de 1609 a 1916. Durante ese mismo periodo, hubieron 116 ministros nacionales, más de 335 trabajadores y catequistas y más de 40 misioneros nacionales.
11. Se mantuvieron las asociaciones internacionales no solo como una expresión de la catolicidad de la iglesia sino como una manera de cumplir con la Gran Comisión. Los esfuerzos de Robert Speer y John Mott son dignos de mención, ya que la iglesia presbiteriana estuvo involucrada en la planeación de misiones internacionales que llevaron a la formación al Congreso de Panamá para las misiones en 1916.

12. La tarea misionera para los reformados y presbiterianos en ALC no ha sido perfeccionada. Todavía no ha llegado una reforma plena en ALC.²¹

5.3.5. Conclusión

Tenemos la ventaja de 85 años de historia después del periodo en el cual este estudio fue basado (1916). ¿Unieron los reformados y presbiterianos el mantenimiento de la iglesia y las misiones para la gente? ¿Hubo genuino arrepentimiento de pecados cometidos en el apartheid cultural y religioso? ¿Asumieron las iglesias su responsabilidad en esos actos? Hay respuestas afirmativas y negativas. No es el tema de este estudio el dar respuestas a estas preguntas; sin embargo, estas preguntas necesitan futura investigación para encontrar respuesta.

5.4. CONCLUSIÓN

Aunque vivimos a 85 años del periodo aquí investigado, la tensión entre el mantenimiento de la iglesia y las misiones para la gente continúa con nosotros hasta hoy. El modelo del mantenimiento de la iglesia depende de iglesias extranjeras que envían a ministros para servir en iglesias transplantadas, sirviendo mayormente a personas que ya son miembros de la comunidad de la iglesia. El modelo de misiones para la iglesia enfatiza la plantación de iglesias por parte de nacionales que están unidos por misioneros internacionales en su búsqueda de alcanzar y reunir a los no alcanzados y a los que no son miembros de la comunidad de la iglesia. Las iglesias transplantadas, perteneciendo primeramente a los colonizadores y después a las comunidades de inmigrantes, se convirtieron en instituciones en ALC. W.L. Villalpando,

²² W.L. Villalpando, *et. al.*, *Las Iglesias del trasplante: Protestantismo de inmigración en la Argentina* (1970).

C.L. D'Épinay y el estudio D.C. Epps de las iglesias transplantadas protestantes son un clásico ejemplo de esto.²² Sin embargo, las iglesias transplantadas

tienen en sus manos el futuro de los presbiterianos y reformados en ALC. Hoy en día hay más de un millón de presbiterianos en México. La iglesia presbiteriana en Brasil cuenta con cientos de miles de miembros. Las iglesias presbiterianas en Guatemala son numerosas.

La cosmovisión de las misiones para la gente a la larga ha superado la predisposición del mantenimiento de la iglesia. Con la entrada de las iglesias al tercer milenio, puedan las lecciones aprendidas en los primeros 5 siglos servir para motivar a las iglesias a responder fielmente a la Gran Comisión en el primer siglo del nuevo milenio.

APÉNDICES

LISTA DE LOS MINISTROS Y LOS MISIONEROS PREBITERIANOS Y REFORMADAS EN (1557-1916)

El apéndice de los ministros y los misioneros serán registrados según la numeración en la tesis. Cuando el nombre o los datos no son completos, la información disponible va a ser dada. Los recursos usados son identificados por el nombre de los autores. (*) significa que el misionero o ministro murió durante su estadía en ALC.

IGLESIAS Y MISIONES REFORMADAS (1555-1916)

AMERICANO DEL NORTE, HOLANDES, FRANCES,
ITALIANO EN ALC.

2.2.2. LA EXPEDICIÓN DE VILLEGAINONA COLIGNY (Hugonotes Franceses)

Recursos: Lery, Rooy, Schalkwijk, Velse

Rvdo. Pierre Richier (1557-1558): enviado por la iglesia en Ginebra.

Rvdo. Guillaume Chartier (1557-1558): enviado por la iglesia en Ginebra. Jean du Bourdel*, Matthieu Vernueil* y Pierre Bourdon*, eran los primeros mártires. Murieron el, Feb. 1558, por Villegaignon. Jean Le Balleur fue martirado en Rio de Janeiro, 1567.

2.3.2.7. SURINAM (hugonotes frances)

Recursos: Marcus, Ort

Rvdo. Gideon Fleurnois (1685): diacono y maestro
 Rvdo. Jean Briffault (1687-1692): (Marcus: 1690)
 Rvdo. P. d' Albas (1683-1684)
 Rvdo. Fleurnois (1685)
 Rvdo. Pierre Terson (1693-1697): misionero a los indios Arrowaken
 Rvdo. Pierre Saurin (1697-1707)
 Rvdo. Balthasar Morcas (1697)
 Rvdo. J. Fauvarque (1708-1710)
 Rvdo. Grob (?)
 Rvdo. David Estor (1712-1731)
 Rvdo. Petrus Yver (1730-1739)
 Rvdo. Audra (1741-1742)
 Rvdo. de Liège (1743-1744)
 Rvdo. Duvoisin (1746-1750)
 Rvdo. J.J. Sporon (1751-1756)
 Rvdo. le Fèrre (1757-1760)
 Rvdo. Elie Pierre Royere (1762-1764)

2.3.3.2. GUAYANA (reformado holandés)

Recursos: Bisnauth, McGowan

Rvdo. Johannes Fronderdorff (1736-?)
 Rvdo. G. Ryk (in Guayana in 1808-?)

2.3.3.3. BRASIL (reformado holandés)

Recursos: Joosse, Schalkwijk

Rvdo. Joachimus Vincentius Soler (1636-1644): en Recife entre los colonos franceses.
 Rvdo. David van Dooreslaer (1638-1643): en Paraiba-Goiana
 Rvdo. Johannes Eduardus (1639-1643): en Paraiba-Goiana
 Rvdo. Tomás Kempius (1635-1636; 1641-1654): maestro en Paraiba y más tarde un predicado. Murio.
 Rvdo. Dionísio Biscareto (1640-1648): en Paraiba como maestro y más tarde como predicador.
 Rvdo. Gilbertus de Vau (1640-1648): entre los

franceces en Recife y más tarde entre los indios en Goiana.

Rvdo. Nicolas Ketel (1640-1645): entre Angolianos entre 1642-1643.

Salvador de Bahia:

Rvdo. Enoch Sterthenius (1624-25)
 Rvdo. Hermanus Wisman (1624)*
 Rvdo. Valentinus Artopaeus (1624-25)
 Rvdo. Jonas Michaelis (1624-1625)
 Rvdo. Johannes Neander (1624)*
 Rvdo. Jan Cornelis Pick (1624)

North East:

Rvdo. Johannes Baers (1630)
 Rvdo. Jacobus Martini (1630)*
 Rvdo. Lambertus Latonius (1630-1631)
 Rvdo. Christianus Wachtelo (1630-1635)
 Rvdo. Wilhelmus Pistorius (1630-1633)
 Rvdo. Cornelius Leoninus (1631-1632)
 Rvdo. Jodocus à Stetten (1632-1647)
 Rvdo. Conradus Cleve (1633)*
 Rvdo. (Cornelius)? (1633-1634)
 Rvdo. Daniel Neveu (1634-1636?)
 Rvdo. Samuel Bachiler (1634-1647)
 Rvdo. Daniel Schagen (1634-1637)
 Rvdo. Johannes Osterdag (1634-1639)
 Rvdo. Samuel Folckerius (1635-1637)
 Rvdo. Johannes Theodorus Polhemius (1635-1654)
 Rvdo. Cornelis van der Poel (1635?-1646)
 Rvdo. Jacobus Dapper (1637-1639, 1625)
 Rvdo. Fredericus Kessler (1637-1643)
 Rvdo. Franciscus Plante (1637-1644)
 Rvdo. Jan Michiels (1638-1640)
 Rvdo. Antoni ALCesz (1639)*
 Rvdo. Pieter Jansz Lantman (1639-1640)*
 Rvdo. Rabirius Eeckholt (1639-1642)*
 Rvdo. Fredericus Vitteus (1639-1641)
 Rvdo. Nicolaus Vogel (1639-1647)
 Rvdo. Caspar Velthusen (1640-1646)
 Rvdo. Johannes Offringa (1640-1651)*
 Rvdo. Petrus Ongena (1640-1654)
 Rvdo. Cornelius Leoninus (1640-1644, 1647-1652?)

Rvdo. Samuel Coninck (1640-1642)
 Rvdo. Petrus Doornick (1640-1643)
 Rvdo. Johannes Haselbeeck (1641-1645)
 Rvdo. Dionísio Biscareto (1642-1648)
 Rvdo. Lamertus Ritsma (1643)*
 Rvdo. Jacobus Cralingius (1644-1645)
 Rvdo. Meindert Henricks (1645-1646)
 Rvdo. Henricus Hermanius (1645-1654)
 Rvdo. Petrus Bribius (1646-1648)
 Rvdo. Johannes Apricus (1646-1654)
 Rvdo. Wilhelmus Cammius (1648-1649)
 Rvdo. Jacobus ALCvius (1653-1654)

Schalkwijk identifica a 109 consoladores de los enfermos y lector desde 1624-1654)

2.3.3.4. CURAZAO (reformado holandes)

Recursos: Gilhuis, Hartog, Smith

Fortkerk (Fort Church) en Curazao:

Rvdo. Fredericus Vitteus (1635-1639) (Hartog añade 1639)
 Rvdo. Jonas Aertsz (1640-1642)
 Rvdo. Johannes Corn. Backer (1642-1649) (Hartog cites 1648): más tarde fue a New Amsterdam
 Rvdo. Charles de Rochefort (1649) (Smith cites 1648): como pastor visitante
 Rvdo. Michael Syperius (not mentioned by Smith)
 Rvdo. Andrianus van Beaumont (1659-1663) (Smith menciona el inicio en 1658)
 Rvdo. Wilhelmus Volckringth (1664-1668)
 Rvdo. Philipus Specht (1668-1676), rector de Kuilenburg, era luterano.
 Rvdo. Theo. a Dobben (1678) (no mencionado por Smith)
 Rvdo. Nicolaas Verkuyl (1679-1713): en Yarmouth, *
 Rvdo. Henricus (1713, 1714-1717) *
 Rvdo. Theodorus van Cambron (1713-1726)*
 Rvdo. Johannes Ferrarius (1727-1728) (Smith menciona 1726 como inicio)
 Rvdo. Nathan Erichson (1728-1729) (Hartog solo menciona 1729)
 Rvdo. Wigboldus Rasveld (1730-1757): era predicar

antes en San Tomás, murió en Curazao
 Rvdo. Johannes Ellis (1751-1758): primer ministro antilliano y reformado, nació San Eustatius.
 Rvdo. Rudolf Wildrik (1758-1765) fue a San Eustatius para volver en 1778
 Rvdo. Johannes Stephanus Brands (1758-1759)*
 Rvdo. Lambertus Lunterbos (1761)
 Rvdo. Warnoldus Kuijpers (1764-1768)*
 Rvdo. Abraham Wijngers (1767-1768): antes en Yzendijke
 Rvdo. Johannes Ellis (1768-1784): estaba en Curazao, se fue a San Eustatius y retornó en 1768 *
 Rvdo. Johan Caspar Adolf Quast (1770-1783): antes predicador en Schwanenberg, Alemania.
 Rvdo. Isaac Anthonie Sporon (1784-1785): Hartog menciona el año 1787 como último año de su ministerio. *
 Rvdo. Rudolf Wildrik (1785-1794): segundo periodo en Curacao, retornó desde San Eustatius*
 Rvdo. Hermanus Arnoldus Idema (1786-1787)
 Rvdo. Johan Caspar Adolf Quast (1790): *
 Rvdo. Dionysius Johannes Godefridus de la Houssaye (1796)(Smith menciona desde 1796 a 1799).
 Rvdo. Pieter van Esch (1800-1808)
 Rvdo. Peter Will (1810-1816): predicar en inglés.
 Rvdo. Gerardus Balthazar Bosch (1816-1825)

United Protestant Church (se afilió con los luteranos en 1825):

Rvdo. Gerardus Balthazar Bosch (1825-1836): antes era reformado holandés
 Rvdo. Jacob Muller (1825-1841): antes con la iglesia luterana*
 Rvdo. Cornelis Conradi (1837-1855): en 1855 se fue a Paramaribo, Surinam
 Rvdo. Arend I.K. Meyer (1842-1847) (Smith añade: 1849-1851)
 Rvdo. Jan H. Betting (1847-1851)
 Rvdo. Sybrand van Dissel (1855-1865): en 1865 se fue a Paramaribo
 Rvdo. Gerrit Jan Simons H. A. (1865-1872)*
 Rvdo. Johan Paul Engler (Smith: Engleris) (1869-1880)
 Rvdo. Frans Ferdinand Sonstral (1873-1880): se fue

Nickerie en 1883.

Rvdo. Herman Frederik Hamelberg (1880-1889)

Rvdo. A. Tydeman (1882-1891): en 1877 en San Sebastien; predicador valdense, predicador en Maastricht 1879; predicador para la COI en 1891; ministro en Padang 1892.

Rvdo. Hendrik Snel (1892-1893)

Rvdo. A van den Hoeven (1892-1902)

Rvdo. Hendrik van den Brink (1896-1902)

Rvdo. M.H.J. Bosch van Loenen (1906-1915)

Rvdo. CIOhard van den Brink (1908-1918): hijo del Rvdo. H. van den Brink; ministro en Bonaire (1901), Aruba (1902)

2.3.3.5. SURINAM (reformado holandés)

Recursos: Dissel, Knappert, Marcus, Ort, Van der Linde

(Los ministros IRPB enviado a la iglesia evangélica luterana en Paramaribo no son mencionados)

Congregación reformada en Paramaribo:

Rvdo. Johannes Baseliers (1667-1673)(Marcus dates:1668-1687)

Rvdo. Francois Chaillou (1673-1681) (Ort: 1671-1681)

Rvdo. Andriaan Backer (1679-1680) (Ort: 1682-1683)

Rvdo. Jacobus van Beynum (1684-85)

Rvdo. Boreland (1685-1688): candidato

Rvdo. Antonius Ketelaer (1687-1688)

Rvdo. Hermanus Rosinus (1688-1695) (Marcus has 1687-1694, Ort: 1687-1695)

Rvdo. Wachtendorp (1695-?)

Rvdo. Van Staveren (sf)

Rvdo. Wolffsen (1692)

Rvdo. Noach Barbary (1694) (Ort:1693-94)

Rvdo. Franciscus van Wijngaarden (1697-1704)

Rvdo. Christoffel Nucella (1697-1705)

Rvdo. Cornelis Voltelen (1706)*

Rvdo. Boetius Moda (1707-1708)

Rvdo. Diederik Jacob Engel (1710-1713)

Rvdo. Bouman Rosier (1713)

Rvdo. Abraham Egidius Engel (1713-1734)*

Rvdo. Emanuel Vieira (1729-1731 and 1758-1760)*

Rvdo. Martinus Kleijn (1731-1733)(Ort:1732-1734)
 Rvdo. Johannes Willem Kals (1731-1733)
 Rvdo. Georgius Wilhelmus Montanus (1734-1738):
 murió
 Rvdo. Petrus Yver (1743-1763)* (Ort: 1741-1753)
 Rvdo. Lambertus de Ronde (1746-1750)
 Rvdo. Eggo Fonkes (1743-1744, 1749)
 Rvdo. Lambertus Doesburgh (Ort: 1751-1756)
 Rvdo. Johannes van der Gaegh (1759-1760)
 (Ort:1752-1760)
 Rvdo. Daniel Schouten (1762-1763)* (Ort:1763-1764)
 Rvdo. Timotheus Holscher (1756-1764)* (1756-1760)
 Rvdo. Elie Pierre Royer (1764-1767)(Ort:1765-1767)
 Rvdo. Sugnens (1765-1771)
 Rvdo. Jacob Tallans (1768-1777)*
 Rvdo. Lepper (1770-1778)
 Rvdo. Grob (Ort:1772-1783)
 Rvdo. Snijderhans (1774-1780)
 Rvdo. Jan Antony Aemilius (1769-1770, 1778)
 Rvdo. J.C. de Cross (1780-1781)
 Rvdo. W. Schierbeek (1781-1785)*
 Rvdo. Jean Samuel C. Donkerman (1785)* (Ort:
 1783-1785)
 Rvdo. Apollonius Adrianus Sporon (1783-1789)*
 (Ort:1783-85)
 Rvdo. A. Groenevelt (1786-1800): died
 Rvdo. David Salainder Lapra (1793-1796)*
 Rvdo. Abraham van Tricht (1801-1802)
 Rvdo. P.J. van Esch (1809-1814)
 Rvdo. Henricus Uden Masman (1815-1826)
 Rvdo. Andries Roeloffsz (1827-1851)
 Rvdo. C. Conradi (1856-1876)
 Rvdo. A. Betting (1851-1852)
 Rvdo. Cornelis de Best (1863-1865): iglesia seperada
 Rvdo. Berend Veenstra (1862-1865): iglesia seperada
 Rvdo. S. van Dissel (1865-1876)
 Rvdo. F.C.A. Hoogvliet (1877-1887)*
 Rvdo. J.C. Zaalberg (1876-1885)
 Rvdo. A. Winold de Wilde (1886-1888)
 Rvdo. H.H. Zaalberg (1888-1901)
 Rvdo. Ph. Begemann (1890-1903)
 Rvdo. Rvdo. H. Burskool (1904-1913)

Congregación reformada en Commewijne:

Rvdo. De Ronde (?)
 Rvdo. Andriaan Backer (1680-1682)
 Rvdo. Antonius Ketelaer (1688-1692)
 Rvdo. Henricus Rosinus (1687-1688)

Congregación reformada en Cottica y Perica:

Rvdo. Paulus Cleij (1691-1695)*
 Rvdo. Aegidius de Hoy (1696-1697) (Marcus tiene
 1698 y Ort 1699 como fecha de muerte)
 (Candidate) van Meij (1697-1704)
 Rvdo. Emanuel Vierira (1743-1758)
 Rvdo. Martinus Kleijn (1733-?)
 Rvdo. Petrus Yver (1739-1743)
 Rvdo. J.C. de Cross (1770?-1781, 1781-1799) (Marcus
 nota que la iglesia se cerró en 1791)

Congregación reformada en Thorarica:

Rvdo. Bernard Termaath (1667-1699)

Congregación reformada en Saramacca:

Rvdo. Coupin (1845-1846)
 Rvdo. van den Brandhoff (1845-1854)

Congregación reformada en Nickerie:

Misionero, F.A. Wix (1823-?) (enviado por el
 Nederlandse Zendingsgenootschap)
 Rvdo. Batenburg (1858-?)
 Rvdo. F.W.H. Laret (1869-1882): retirado en 1882
 Rvdo. Sonstrall (1883-1892)
 Rvdo. Steenmeijer (1897-?)
 Rvdo. H.W. Eldermans (1913-1921)

2.3.3.6.2. SAN EUSTATIUS (reformado holandés)

Recursos: Hartog, Joosse, Knappert, Smith para todo
 Ant. Ned.

Candidato van Meija (1630) (De Mey: Joose)
 Rvdo. Johannes Osdorius (1699)
 Rvdo. Anthony Kowan (1701-1740)
 Rvdo. Johannes Ellis (1758- 1768)

Rvdo. George van Essen (1742-1764)
 Rvdo. Rudolf Wildrik (1765-1778)
 Rvdo. Conrad Schwiers (1778-1780)
 Rvdo. Johan Hendrik Reneman (1785-1787)*
 Rvdo. Roelof Brill (1789-1792)
 Rvdo. F.W.H. Laret (1856-1860)

2.3.3.6.3. TOBAGO (reformado holandés)

Recurso: Joosse

Rvdo. Johannes Petrus Mijlyser (1630)

2.3.3.6.4. ST. MARTIN (reformado holandés)

Recurso: Knappert

6 ministros desde 1739-1789

2.3.3.6.5. ST. THOMAS (reformado holandés y RCA)

Recurso: Van den Berge

Rvdo. Oliandus (1685-88)
 Rvdo. Christian Strumphias (1712-18)
 Rvdo. Isaac Grovewold (1718)
 Rvdo. Arnoldus van Drumen (1733-36)
 Rvdo. Johannes Borm (1737-44)
 Rvdo. John Paldamus (1744-52)
 Rvdo. John A. Monteneag (1752-63)
 Rvdo. G.J. Scheers (1763-84)
 Rvdo. Johannes Willem Brand (1772-1778)
 Rvdo. Francis M. Verboom (1784-1812)

En 1827 responsabilidad de la RCA: recurso: Van den Berge

Rvdo. Abraham Labagh (1828-41)
 Rvdo. Phillip M. Brett (1842-45)
 Rvdo. John P. Knox (1845-54)
 Rvdo. Theodore F. Wyckoff (1854-55)
 Rvdo. E. Whittlesey (1854-55)
 Rvdo. W.O. Allen (1855-74)
 Rvdo. William Anderson (1874-78)

Rvdo. P. McQueen (1874-78)
 Rvdo. W.O. Allen (1878-82)
 Rvdo. Anseon Du Bois (1882-86)
 Rvdo. Andrew J. Hageman (1887-90)
 Rvdo. John C. Lowe (1890)
 Rvdo. Engelbert C. Oggel (1890-93)
 Rvdo. James Foster (1894-97)
 Rvdo. James C. Hume (1897-99)
 Rvdo. Andrew M Arcularius (1899-1901)
 Rvdo. Clarence M Perlee (1902-11)
 Rvdo. A.H. Leslie (1916-18)

2.3.3.6.6. ST. KITTS (reformado holandés)

Recursos: Hartog, Knappert

9 ministros incluyendo a Henricus Muller (1774-1792)

Rvdo. R. van Vlierden (RCA)

5.3.3.6.7. SABA (reformado holandés)

Recursos: Hartog, Knappert

Rvdo. Josias Jacques (1736-1739)

Rvdo. Hugh Knox (1755-1771)

2.3.3.6.8. SAN JOHN (reformado holandés)

Recursos: Hartog, Knappert

3 ministros en San John

2.3.3.6.9. ARUBA (reformados holandés)

Recursos: Hartog, Knappert

La congregación de la United Protestant Church en Oranjestad:

Sr. Klaas van Eekhout (1822-1831): maestro de religión

Sr. Abraham van Dragt (1843-1848): maestro de

religión

Rvdo. Nicolaas A. Kuipéri (1858-1871)

Sr. Evert Lodewijk Zeppenfeldt (1871-1877): maestro de religión

Rvdo. Johannes Emilius van Duyneveldt (1887-1901)

Rvdo. CIOhard van den Brink (1902-1907)

Rvdo. Gerrit J. Eybers (1908-1917)

2.3.3.6.10. BONAIRE (reformado holandés)

Recursos: Hartog, Smith

Rvdo. G.B. Bosch (1822) pastor visitante

Sr. Willem Frederik Meinhart (1849-1860, 1868-1877): maestro de religión

Rvdo. Willem Frederik Hendrik Laret (1860-1868)

Sr. Marinus L. Status van Eps (1878-1882): maestro de religión

Rvdo. Karel Supheert (1892-1898)

Rvdo. CIOhard van den Brink (1901-1902)

Rvdo. J.J. Muis (1903-1904)

2.3.4. URUGUAY Y ARGENTINA (Valdenses)

Recurso: Comba, Dalmas, Thron-Ganz

La Iglesia Evangélica Valdense de Río de la Plata:

Rvdo. Miguel Morel (1860-1865)

Rvdo. Juan Pedro Michelin Salmon (1870-1874)

Rvdo. Daniel Armand Ugon (1877-1925)

Rvdo. Pedro Bounous (1882-1892)

Rvdo. Aquiles Monnett (1890-1890)

Rvdo. Enrique Beux (1895-1938)

Rvdo. Pablo Lantaret (1896-1897)

Rvdo. Felipe Guigo (1897-1901)

Rvdo. Pablo Davit (1901-1919)

Rvdo. Benjamin Pons (1905-1912)

Rvdo. Levy Tron (1920-1933)

Rvdo. David Forneron (1880-1912)

Rvdo. Julio Tron (1914-1921)

IGLESIAS Y MISIONES PRESBITERIANAS EN ALC
(1609-1916)

PRESBITERIANOS INGLES, IRLANDES, ESCOCES
EN AL CARIBE

3.2.2.2. BERMUDA (Presbyterian Church in Bermuda)

Recurso: Smith

Rvdo. George Keith (1609-?): un presbiteriano con Church of England
 Rvdo. Lewis Hudges (1613-1620; 1622-1625): con Church of England
 Rvdo. Nathaniel White (1644-?): WarCIOk
 Rvdo. James Paul (1720-50): WarCIOk
 Rvdo. John Maltby (1750-68): de Presbytery of New York
 Rvdo. Alexander Ewing (1771-78): del Presbytery of New York
 Rvdo. Oliver Deming (1771-78): del Presbytery of New York
 Rvdo. John Dalziel (1779-80)
 Rvdo. James Muir (1781-87): Escocés ordenado por London Presbytery
 Rvdo. Enoch Matson (1771-1831): del Presbytery of Baltimore
 Sr. Tomás Dickson (1822-23) asistente
 Rvdo. George Galloway (1796-1834): misionero de Glasgow Mission Society (GMS)
 Rvdo. Alexander O Greig (1835-38): misionero de GMS
 Rvdo. James Morrison (1839-49): con Presbytery. of Halifax
 Sr. Francis Landey Patton (1843-1932): predicador
 Rvdo. James Adam (1850-51): FCS
 Dr. Alexander Forester (1851): del Presbytery of Halifax
 Rvdo. Adam Muir (1852): from Boston and San Johns
 Rvdo. Walter Thornburn (1852-81): FCS
 Rvdo. Alexander Brown Thompson (1886-88): FCS
 Rvdo. William R. Notham (1889-93): FCS
 Rvdo. Alexander Christie (1893-1903): FCS
 Rvdo. Jacob Layton (1903-1904): del Presbytery of Halifax
 Dr. A.B. Cameron (1904-1919): UFCS

No todos los misioneros con la GMS son mencionados.

La REC envia on misionero en 1890.

3.2.2.4. JAMAICA (United Church of Jamaica and Grand Cayman)

Recursos: Dunn, Hewat

Rvdo. George Bethune (1800-?)
 Ebenezer Reid (1800-?)
 Rvdo. George Blyth (1824-?)
 Rvdo. Hope Waddell (1827-1845): se fue a Africa
 Rvdo. James Watson (1827-?)
 Rvdo. John Chamberlain (1827- ?)
 Rvdo. James Paterson (?)
 Sr. Niven (1845-?): Grand Cayman
 Rvdo. James Elmslie (-?-): Grand Cayman
 Rvdo. John Simpson (1831-?)
 Rvdo. John Cowan (1832-?)
 Rvdo. John Radcliffe (1848-92)
 Sr. Morrison (1900-22)

El anuario de la iglesia menciona a más de 20 misioneros pero no tenemos todos los nombres

40 Jamaiquinos fueron enviado a Nigeria a partir de 1845.

Para 1900 había 14 pastores nacionales. Nombres son son mencionados.

3.2.2.6. TRINIDAD (Church of Scotland in Trinidad)

Recursos: Hamid, Mount

Rvdo. Alexander Kennedy (1836-50): USCS
 Rvdo. George Brodie (1845-?): USCS
 Rvdo. James Robertson ((1845-?): del Presbytery of Trinidad
 Rvdo. Henrique Vieira (1854-?): FCS
 Rvdo. George Lambert (1862-?)
 Rvdo. W.F. Dickson (1862-?)
 Rvdo. Walker y algunos más

PRESBITERIANOS DE LA EEUU EN EL CARIBE

Algunos de los ministros presbiterianos sirvieron en iglesias reformadas

3.2.3.2. BERMUDA (see 6.2.2.2)

Recurso: Smith

Rvdo. John Maltby (1750-68): del Presbt. of New York

Rvdo. Oliver Deming (1771-78): del Presbyt. of New York

Rvdo. Enoch Matson (1771-1831): del Presbyt. of Baltimore

3.2.3.3. SABA (Iglesia Reformada Holandesa)

Recursos: Hartog, Knappert

Rvdo. Hugh Knox (1755-71): del Presbyt. Ch. of England en New York a la Iglesia Reformada Holandese en Saba

3.2.3.4. ST. MARTIN (Iglesia Reformada Holandesa)

Recurso: Hartog

Rvdo. John Runnels (1770' s): Presbyt. of New York to Netherlands Reformed Church

3.2.3.5. TRINIDAD (Presbyterian Church in Trinidad)

Recurso: Morton

3.2.3.6. CUBA (Iglesia Presbiteriana en Cuba)

Recurso: Reportes anuales de la PCUSABFM

Rvdo. Evaristo Collazo (cubano)

Rvdo. Julio Fuentes (cubano)

Dr. Green (1901-17)

Rvdo. H.G. Smith (?)

Para 1917-2 misionarios

3.2.3.7. PUERTO RICO (Iglesia Presbiteriana en Puerto Rico)

Recurso: reporte anual de la PCUSABFM

Rvdo. Milton E. Caldwell (1899-?)
 Rvdo. J. Milton Green (1900-?)
 Srta. Dawson (1900-?)
 Srta. Godward (1900-?)
 Rvdo. Judson L. Underwood (1900-?)
 Rvdo. John Knox Hall (1901-02)
 Rvdo. James Greer Woods (1901-?)
 Dr. Grace Atkins (?)
 Rvdo. Donald McLaren del American Bible Society
 Sr. Joseph W. Jarvis (colporteur)
 Rvdo. James A. McAllister (1901-43)
 Rvdo. Howard T. Jason: (primer ministro negro)

Para 1902, Puerto Rico Presbytery of New York Synod fue formado.

Para 1911- 11 misioneros ordinados, 18 maestros y 7 en el equipo medico.

Pastor nacional: Rvdo. Antonio B. Hernandez (1868-?)

Para 1914, 6 pastores nacionales.

3.2.4.2. TRINIDAD (Presbyterian Church in Trinidad)

Recursos: Doodnath, Hamid, Mount, Seesaran.

Misioneros:

Rvdo. John Morton (1868-1912)*
 Rvdo. Kenneth Grant (1870 - ?)
 Rvdo. Tomás Christie (1874-1883)
 Rvdo. J.W. McLeod (1881- ?)_
 Rvdo. John Knox Wright (1884-1888)
 Rvdo. W.L. Mccrea (1886-1904)
 Rvdo. F.J. Coffin (1889-1904)
 Rvdo. A.W. Thompson (1891-1911)
 Rvdo. S.A. Fraser (1894-1915;1916-1918; 1919-1922)
 Rvdo. Harvey H. Morton (1901-1936)
 Rvdo. James Scrimgeour (1904-1912; 1927-?)
 Rvdo. W.J. Jamieson (1905-1915):* (Doodnath: 1906 como fecha de inicio)
 Rvdo. W.I. Green (1910-1919; 1922-31)
 Rvdo. Hector F. Kemp (1912-?)

Rvdo. J.C. MacDonald (1914-1929)
 Srta. Annie Blackadder (1876-)
 Srta. Hilton (1884-1886)
 Srta. Semple (1883-1889)
 Srta. Copeland (1884-1889)
 Srta. M. Archibald (1886-1887)*
 Srta. A.S. Archibald (1889-)
 Srta. Graham (1889-1891)
 Srta. Fisher (1890-1900)
 Srta. Kirkpatrick (1891-1897)
 Srta. Sinclaiir (1894-1899)
 Srta. Layton (1900-1902)
 Srta. Mc. Cunn (1901-1906)

Ministros nacionales:

Rvdo. Babu Lal Behari (1875-1882: maestro de religión) (1882-1915: ministro)
 Rvdo. Charles Bless Ragbir (1888-1893)
 Rvdo. David Ujagar Singh (1896-)
 Rvdo. Paul Bhukhan (1896-1906)
 Rvdo. Andrew Gayadeen (1896-1912)
 Rvdo. D. Ujagarsingh (1896-1903)
 Rvdo. C.O. Lalla (1915-)
 Rvdo. Henry Ramcharan (1915-)
 Rvdo. Henry Laltoo (1915-)
 Rvdo. James Rameshwar (1915-)
 Rvdo. C.W. Pragsingh (1915-)
 Rvdo. Charles Ramrattan (1915-)

3.2.4.3. SAN LUCIA (Presbyterian Church in Trinidad)

Recurso: Morton

Rvdo. James Cropper (1896-)

PRESBITERIANOS INGLESES Y ESCOCES EN AMERICA CENTRAL Y AMERICA DEL SUR

3.3.2.2. BRITISH GUAYANA (Presbytery of Guayana)

Recurso: Bisnauth

Rvdo. Archibald Brown (1818-?)
 Rvdo. Tomás Slater (?)

15 maestros de religión mencionados

3.3.2.3. ARGENTINA (Iglesia Presbiteriana Escocesa de Argentina)

Recurso: Villalpando

Rvdo. William Brown

Rvdo. John Davidson

Rvdo. Tomás Guthrie

Rvdo. James Smith

Para 1910, 4 misioneros activos en 5 congregaciones

3.3.2.4. BELIZE (Presbyterian Church of Belize)

Recurso: Nelson

Rvdo. David Arthur (1825-76): FCS

3.3.2.5. PERU (Iglesia Presbiteriana Evangélica en Perú)

Recurso: Arana

Dr. John Mackay (1916-1926): FCS

MISIONES PRESBITERIANAS EEUU EN AMERICA CENTRAL Y AMERICA DEL SUR

Northern Presbyterians (PCUSA)

3.3.3.1.2. ARGENTINA (PCUSA)

Recurso: reportes anuales de la PCBFM

Rvdo. Tomás L' Hombral (1853)

3.3.3.1.3. COLOMBIA (Iglesia Presbiteriana de Colombia)

Recurso: reporte anual de la PCUSABFM

Rvdo. y Sra. H.B. Pratt (1856-59)

Rvdo. y Sra. Samuel Sharpe (1858-60)
 Rvdo. y Sra. William McLarens (1860-63)
 Rvdo. y Sra. Paul Pitkin (1866-?)
 Srta. Kate McFaren (1869-?)
 Sr. A.H. Edwin (?)
 Sra. Lad (?)
 Rvdo. y Sra. Willis Weaver (1875-)
 Rvdo. y Sra. Tomás Candor (1886-)
 Rvdo. y Sra. Alex Allen
 Sr. y Sra. Charles Warren
 Rvdo. y Sra. Grover V. Hoogestratt
 Srta. L.W. Quimby
 Srta. Florence M. Sayer
 Rvdo. y Sra. W.S. Lee
 Srta. Martha B. Hunter
 Rvdo. y Sra. Clifford A. Douglas
 Srta. J.R. Morrow
 Rvdo. y Sra. T.E. Barber
 Sr. y Sra. J.H. Cruickshank
 Rvdo. y Sra. Charles S. Williams
 Rvdo. y Sra. John L. Jarrett
 Rvdo. y Sra. Edward C. Austin
 Rvdo. y Sra. J.G. Touzeau (1889-?)

Para 1917, 27 misioneros (calculando: 15 ordenado y 12 laicos), 38 asistentes nacionales, 4 pastores nacionales.

3.3.3.1.4. BRASIL (Iglesia Presbiteriana de Brasil, Iglesia Presbiteriana Independiente de Brasil)

Recursos: reportes anuales de la PCUSBFM y la PCUSABFM, Prien

Misioneros:

Dr. Robert Reid Kalley (1855-?): Presbiteriano desde Escocia
 Evangelist William Pitt (1855-?): Presbiteriano desde Inglaterra
 Rvdo. y Sra. Ashbel Green Simonton (1859-1867): PCUSA
 Sra. Helen Simonton (1863-64)*
 Rvdo. y Sra. Alexander Latimer Blackford (1860-1890)
 Rvdo. y Sra. Francis Joseph C. Schneider (1861-?)

Rvdo. y Sra. George Whitehill Chamberlain (1865-?)
 Rvdo. y Sra. H. McKee (1867-?)
 Rvdo. y Sra. E.N. Pires (1868-69)
 Rvdo. y Sra. Lenington (1868-?)
 Srta. Mary Dascomb (1869-?)
 Rvdo. E. Vanorden (1873-?)
 Srta. Ella Kuhl (1875-?)
 Rvdo. y Sra. D.M. Hazlett (1876-?)
 Rvdo. y Sra. J. Houston (1876-?)
 Rvdo. Pinkerton (?)*
 Sr. James Dick (?)*
 Rvdo. B. Howell (1876-?)
 Rvdo. y Sra. L. Bickerstaph
 Rvdo. y Sra. H.P. Midkiff
 Rvdo. Dr. y Sra. W.A. Waddell
 Rvdo. y Sra. A.C. Salley
 Srta. Mary H. Hallock
 Rvdo. y Sra. Charles A. Carriel
 Srta. Jean Stoner
 Rvdo. y Sra. J.B. Kolb
 Rvdo. Dr. y Sra. T.J. Porter
 Rvdo. y Sra. Phillip S. Landers
 Rvdo. y Sra. George.A. Landis
 Dr. Horace Lane
 Rvdo. y Sra. H.C. Anderson
 Sr. y Sra. Reese
 Sr. Bixler
 Sr. y Sra. H.J. McCall
 Srta. Carrie Jayne
 Srta. E.R. Williamson
 Rvdo. Franklin F. Graham
 Rvdo. y Sra. Clements
 Rvdo. y Sra. Edgar Short
 Dr. y Sra. Welcome Wood

Pastores nacionales mencionados:

Rvdo. Josao Manael da Conceica (min:1865-?)
 Sr. Eduardo Carlos Pereira
 Rvdo. M.P.B. Carvalhosa
 Rvdo. Rodolpho Fernandez
 Rvdo. Agostoo Dourado
 Rvdo. Joao Capistrano
 (había más pastores antes del 1916)

3.3.3.1.5. MÉXICO (Iglesia Presbiteriana Nacional de México)

Recursos: Centenario, reportes anuales de la PCUSABFM

Misioneros:

Rvdo. y Sra. Paul Pitkin (1872-73)
 Rvdo. y Sra. M.N. Hutchinson (1872-80)
 Srta. Ellen Allen (1872-76)
 Sra. James Pascoe (1872-?)
 Rvdo. y Sra. Henry C. Thompson (1872-92)
 Rvdo. y Sra. Maxwell Phillips (1873-80)
 Srta. Miriam E. Leason (1876-79)
 Srta. Mary G. Forbes (1877-80)
 Srta. Leonie Hennequin (1877-81)
 Rvdo. y Sra. T.F. Wallace (1878-1910)
 Rvdo. y Sra. Agostous P. Keil (1879-82)
 Srta. Abbie D. Cochran (1879-82)
 Rvdo. Jothan.D. Steward (1875-99), se casó con Dionisia Ponce en 1880
 Rvdo. y Sra. Isaac Polhemus (1879-81)
 Srta. Fanny C. Snow (1881-86)
 Rvdo. y Sra. Joseph Milton Greene (1881-92)
 Srta. Laura M. Latimer (1881-83)
 Rvdo. y Sra. Luiji DeJesi (1882-84)
 Rvdo. y Sra. Rollo Ogden (1882-83)
 Rvdo. Samuel Wilson (1882-84)
 Rvdo. Marion E. Beall (1883-92)
 Sra. Jeanette Porter Beall (1883-85)*
 Sra. Mary E. Cochran Beall (1879-92)
 Srta. Dora Burdick (1883-84)
 Srta. Kate McFarren (1884-85)
 Rvdo. y Sra. Isaac Boyce (1884-96;1897-1911), Sra. murió en 1910)*
 Rvdo. and Sra. Hubert W. Brown (1884-1906)
 Srta. Effie M. Coopwood (1884-85)
 Rvdo. y Sra. Edward M. Haymaker (1884-87)
 Srta. Andrea M. Prevost Cosío (1884-86)
 Sr. C.D. Smith (1885-1893): con El Faro
 Srta. Fannie E. Ward (1885-88)
 Srta. Virginia A. Dissosway (1886-88)
 Srta. Mildred H. McKnight (1886-87)
 Srta. Annetta Mayo Bartlett (1887-96)

Srta. Abel Elliot (1887-91)
 Rvdo. y Sra. Ralston Irwin (1887-88)
 Srta. Jennie Wheeler (1888-92)
 Srta. Ella DeBaun (1889-97)
 Rvdo. Dr. William (1890-1934) y Sra.(1895-1926)*
 Srta. M.L. Hammond (1891-93)
 Srta. Edna Johnston (1892-1903)
 Rvdo. Calvin Scott (1892-1912) y Sra. Medora (1893-1912)
 Rvdo. y Sra. James Greer Woods (1892-96)
 Srta. Lelia Roberts (1893-)
 Rvdo. Charles Danford (1893-99)* y Sra. Myrthie (1893-1907)
 Rvdo. y Mrs James A. Dodds (1893-95)
 Rvdo. Charles C. (1893-1907) y Sra. Margaret (1896-1907) Millar
 Srta. E. Mitchell (1896-)
 Rvdo. George (1896-1902) y Sra. Florence (1897-1902) Johnstone
 Rvdo. Walter H. (1896-1906) y Sra. Margeret (1899-1906) Semple
 Rvdo. y Sra. William Vanderbilt (1896-1917)
 Srta. Maggie Fleming (1897-98)
 Srta. Carlra Browing (1897-1907)
 Srta. Mary McDormid (1897-1909)
 Srta. Mary Frances Turner (1898-1931)
 Srta. Mary Kate Spencer (1899-1923)
 Rvdo. Charles (1900-23) y Sra. Tabitha (1902-23)
 Petrán
 Rvdo. y Sra. Edwin McDonald (1902-06)
 Rvdo. John T. (1902-30)* y Sra. Minnie (1902-35)
 Molloy
 Prof. Robert A. (1903-42) y Sra. Lena (1909-42) Brown
 Srta. Rena R. Cathcart (1906-14)
 Srta. Mary Beckwith (1906-1909)
 Rvdo. y Sra. Lansing Bloom (1907-08)
 Rvdo. y Sra. Newell Elliot (1907-24)
 Srta. Anna Mary Hunt (1907-10)
 Srta. Anita Boyce (1909)
 Srta. Windel (1909-)
 Srta. Emma Weidaw (1909-10)
 Srta. Blance B. Bonine (1911-19)
 Srta. Murray (1911-)
 Rvdo. y Sra. Raymond R. Gregory (1911-20)
 Rvdo. Harry (1911-34) y Sra. Ellen (1917-34) Phillips
 Srta. Jessie R. Bergens (1916-21)

Rvdo. Alfred Cheney (1916-23) y Sra. Gertrude Soresen Cheney (1917-23)

Misioneros mexicanos trabajando con la PCUSA:

Sra. Dionisia Ponce de Steward (1880-1899), esposa del Rvdo. David Jotham Steward (1875-99)
 Srta. Andrea Prevost Cosío (1884-1886), hija del Dr. Julio M. Prevos

Para 1917-31 pastores nacionales, 21 misioneros EEUU activos

3.3.3.1.6. CHILE (Iglesia Presbiteriana de Chile)

Recursos: reportes anuales de la PCUSABFM, Kessler

Rvdo. y Sra. David Trumbull (1873-1889)
 Rvdo. y Sra. A.M. Merwin (1866-?)
 Rvdo. y Sra. W.E. Dodge (1882-?)
 Rvdo. Dr. y Sra. W.H. Lester
 Rvdo. Dr. y Sra. W.E. Browning
 Rvdo. y Sra. James McLean
 Rvdo. y Sra. W.B. Boomer
 Rvdo. y Sra. David R. Edwards
 Rvdo. y Sra. C.H. Spining
 Srta. F.E. Smith
 Rvdo. y Sra. Robert B. Elmore
 Srta. Martha A. Beatty
 Srta. Cora Beatty
 Rvdo. y Sra. J.S. Smith
 Rvdo. y Sra. J.F. Garvin
 Sr. James F. Garvin Jr.
 Sr. John W. McDonald
 Sr. Joshua S. Garritt
 Sr. Eugene D. Idol
 Sr. Paul T. Manchester

Para 1917, 7 pastores nacionales y 60 obreros nacionales.

3.3.3.1.7. GUATEMALA (Iglesia Presbiteriana Evangélica Nacional de Guatemala)

Recursos: *Apuntes para la historia*, reportes anuales

de la PCUSABFM

Rvdo. y Sra. John C. Hill (1882-1886)
 Rvdo. y Sra. Edward M. Haymaker (1887-1933)
 Rvdo. y Sra. William B. Allison (1903-1922)
 Srta. Sallie A. Hart (1882-1886)
 Srta. Annie Ottoway (1884-1888)
 Srta. Imogene Stimers (1888-1891)
 Rvdo. y Sra. Iddings (1890-1893): (Yidings?)
 Rvdo. Walker Mcbath (1903-1913)
 Srta. Mary Bodman (1905-1906)
 Srta. Ana Alloway (1906-1913)
 Dr. Mary E. Gregg (1906-1916)
 Rvdo. y Sra. Linn P. Sullenberger (1911-1958)
 Srta. Grace Stevens (1912-1914)
 Srta. Henrietta S. York (1913-1918)
 Rvdo. y Sra. Paul Burgess (1913-1958), Sra. (1958-1962)
 Srta. E. Morrison (1915-1942; 1946-1953)
 Rvdo. y Sra. Elmer E. Freed (1915-1916)
 Dr. Rankin (1916-1917)
 Para 1917, 8 misioneros ordenados, 10 misioneros
 laicos
 Para 1917, 11 pastores laicos nacionales, no fueron
 ordenado hasta 1925.

3.3.3.1.8. VENEZUELA (Iglesia Presbiteriana de Venezuela)

Recurso: reportes anuales de la PCUSABFM

Rvdo. y Sra. T.S. Pond (1897-?)
 En 1917, 6 misioneros y 15 obreros nacionales

3.3.3.2.2. BRASIL (see 3.3.3.1.4)

Recurso: reportes anuales de la PCUSBFM

Rvdo. James Robinson Baird (1867-?)
 Rvdo. William Emerson (1867-?)
 Rvdo. Holiness Harvey (1867-1869)
 Rvdo. Edward Lane (1872-1892)*
 Rvdo. George Nash (1872-)
 Srta. Henderson (1873-)
 Rvdo. John Boyle (1886-1892)*
 Rvdo. George W. Thompson (1886-1889)*

Rvdo. Cowan (?)
 Rvdo. Kempers (?)
 Prof. J.W. Dabney (-1890)*
 Sr. Franklin Gammar
 Rvdo. John Rockwell Smith (1873-?)
 Dr. Butler

36 misioneros, 27 obreros nacionales reportado en el reporte annual (#55). Es asumido que era 10 misioneros ordenados y 26 misioneros laicos.

.

3.3.3.2.3. COLOMBIA (Iglesia Presbiteriana de Colombia)

Recurso: Annual reports of PCUSBFM

Rvdo. y Sra. H.B. Pratt (1873-78)
 Rvdo. y Sra. J.G. Hall (1875-78)

3.3.3.2.4. MÉXICO (Iglesia Presbiteriana Nacional de México)

Recurso: reportes anuales de la PCUSBFM

Rvdo.Dr. y Sra. Anthony Tomás Graybill (1874-1905)*
 Sra. D.T. Graybill murió 1875 , Sra. Hattie Graybill en 1889 and Sra. Annie Graybill en 1912.
 Rvdo. y Sra. John G. Hall (1874-99)
 Rvdo. Dr. y Sra. J. Walton Graybill (1881-83)
 Srta. Janet Houstin (1881-89)
 Srta. Anne E. Dysart (1882-?)
 Srta. Elsie V. Lee (1890-?)
 Srta. Sara E. Bedinger (1891-1911)
 Srta. Minnie Gunn (1892-1899)
 Srta. Edith McC. Houston (1895-1899)
 Rvdo. y Sra. Jas. O. Shelby (1902-?)
 Rvdo. Hervey L. (1906-?) and Sra. Ross (1909-?)
 Rvdo. y Sra. Wm. A. Ross (1907-?)
 Srta. Alice McClelland (1909-?)
 Prof. y Sra. Rufus Morrow (1909-?)
 En 1916, 31 obreros nacionales

3.3.3.3. MÉXICO (Iglesia Reformada Asociada)

Recurso: Mitchell

Misioneros:

Rvdo. Neill y Sra. Rachel Erskine Pressly (1879-1917)

Dr. James y Sra. Emma Hunter (1888-1909): Emma murió en 1901

Srta. Mattie Boyce (1891-1896)

Srta. Mary Parmelia Stevensen (1891-1913;1917-1941)

Dr. John y Sra. Amelia Edwards (1893-1907)

Srta. Lavinia Neel (1894-1913;1917-1930)

Dr. James y Dr. Kathrine Dale (1899-1913;1919-1945):

Kathrine murió en 1941

Srta. Fannie Lynn Wallace (1900-1902)

Srta. Janie Mabel Love (1903-1913;1922-1945)

Sra. Rosemma Beamer Hunter (1903-1913)

Srta. Anna Strong (1903-1906;1910-1913)

Sr. William y Mrs Nelle Jones Bonner (1909-1910)

Srta. Jennie Gettys (1909-1913)

Sr. Henry y Sra. Mary Elliott Pressly (1909-1913;1923-1939)

Dr. Rachel McMaster (1910-1913)

Dr. W. y Sra. Lucille Boyce (1912-1913;1921-1922)

Pastores nacionales:

Rvdo. Inez Hernandez (1888-?)

Rvdo. Guadalupe Cruz

Rvdo. Cresenciano Cruz

Para 1910, 9 pastores nacionales

3.3.4. BRITISH GUAYANA (Guayana Presbyterian Church)

Recurso: Bisnauth

Rvdo. John Gibson (1885-1888)*

Rvdo. James Cropper (1896-?)

Rvdo. George E. Ross (1899-1901)

Rvdo. George A. Sutherland (1901-1903)

Rvdo. George Grant (1901)

Rvdo. James McKay (1903-1905)*

Rvdo. Ernest Forbes (1903-1905)

Rvdo. R. Gibson Fisher (1906-1933)*
 Rvdo. J. Scrimgeour (1912-1926)
 19 asistentes nacionales

2. LIST OF PRESBYTERIAN AND REFORMED CONGREGATIONS IN ALC (1557-1916)

REFORMED CHURCHES AND MISSIONS IN THE PRE- PANAMA CONGRESS ERA IN ALC (1555-1916)

Recursos: Comba, Dalmas, Dissel, Hartog, Joosse,
 Knappert, Lery, Marcus, Ort, Schalkwijk, Vanden
 Berge, Van der Linde,

FECHAS	LOCALIDAD	Num.	MINISTROS
REFORM- ADO FRANCES			
1556-1558	Coligny	1	3 pastores franceses
1686-1783	Surinam	1 con- gregación	10 ministros y 1 misionero
REFORM- ADO HOLANDES			
1625-1654	Brasil, Classis Paraiba	22	48 ministros 7 misioneros
1630-1850's	San EuSan	1	9 ministros
1630-?	Tobago	1	1
1634-1825	Curacao	1	31
1648-1792	St. Martin	1	6

1660-1827	St. Thomas	1	9
1667-	Surinam		
1667-1916	Par	1	53
1688-1751	Commewijne	1	3
1691-1791	Cottica and Perica	2	5
1667-1699	ThorariALC	1	1
1722-1774	St. Kitts	1	9
1736-1816	Saba	1	1
1736-	Br. Guayana		
	Berbice	1	2
	Fort Island	1	
	Demerara	1	
1750-1828	San John	1	3
1822-1825	Aruba	1	1 (laico)
1823-1916	Surinam: Nickerie	1	5
1825-1916	Aruba UPC	1	4
1825-1916	Curacao UPC	1	16
1843-1916	Bonaire	1	5
1845-?	Surinam: Saramacca	1	2
USA REFORM- ED			
1774-1792	San Kits	1	1
1827-1916	St Tomás	1	18
WALDENSI ANS			
1856-1916	Uruguay	8	8
1859-1916	Argentina	2	4 min, 3 mis
		58	258 min; 11 mis.

**IGLESIA REFORMADA HOLANDESA Y MIEMBROS EN ALC
(1896-1915)**

Recurso: Nederlandse Kerken in het Buitenland

Año	Aru ba	St. Martin	San Eus.	Saba	Cur.	Para mar	Nic keri e	Bon aire	Total
1896	520	2739	266	1309	3742	4600	600	146	13,922
1900	661	2447	1115	1435	2582	4600	580	143	13,563
1905	407	2292	1581	1104	1639	6000	665	81	13,769
1910	358	2269	1032	1244	1495	7100	526	87	14,111

1915	348	2344	1102	1414	1409	6800	525	48	13,900
------	-----	------	------	------	------	------	-----	----	--------

IGLESIAS Y MISIONES PRESBITERIANAS (1609-1916)

Recursos: Bisnauth, Doodnath, Dunn, Hewat, Morton, Mount, PCBFM, PCUSABFM, PCUSBFM, Smith, Villalpando

LUGAR	DENOM./TIEMPO	CON G.	MINISTROS Y MISIONEROS
I. CARIBE			
Bermuda	Church of Eng. - 1609 Church of Scot.- 1644 GMS -1796 PCS - 1830's FCS - 1845 RCE - 1890 UFCS -1900 CS - 1929 PCBer	3	23 ministros escoces ordenados 5 misioneros escoces ordenados, 2 misioneros laicos escoces
St. Martin	1700's	1	1 min. ord.
San EuSan	1700's	1	1 min. ord.
Saba	1700's	1	1 min. ord.
	NHK - 1755		
Antigua/ Bahamas	CS -1700's	2	Min. visitando

Jamaica	SMS - 1800 PCJ - 1836 JMP - 1836 USC - 1840's UPC - 1847	14	20+ mis.ord. Esc. 40+ mis. Jam. Srta Para 1900, 14 min. nac.ord. y 30+ maestros de rel.
Grenada	CS -1830	2	Min. visitando ord. 5+ maestro nac.
Trinidad	USCS -1836 CST -1836 PCC - 1865	7	7 min. ord. Esc. 13 mis. ord. Can. 12 mis. laico inter. 7 min. nat. ord. 15+ maestro de rel.
Cuba	IPC - 1884 PCUS - 1895 PCUSA1918	13	2 miss. int. ord. 2 nat. ord.min.
San Lucia	PCC - 1896	1	1 mis. Can 15 maeSan nac.
Puerto Rico	PCUSA -1899 IPPR - 1899	33	11 min. ord EEUU 6 min. nac. ord.
Dominica n Republic	By 1916 no cong.		2 min. nac. ord..
II. AMÉRIC A DEL SUR			
British Guayana	CS - 1815 PG - 1837 PCC - 1880 PCG - 1880	15 59	2 min. ord. Esc. 9 mis. ord. Cnd. 44 maeSan del rel.
Peru	FCS - 1916		1 mis. Escoc. ord.
Argentina	IEPA - 1829	6	4 min. Escoc. ord. para 1910
	PCUSA	1	1 min. ord. EEUU
Brazil	PCUSA 1858 (became IPB in 1888) PCUS - 1869 (became IPIB in 1903)	46 37 (1915)	24 USA mis. ord. 15 mis. laico EEUU 45 obreros nac. 10 min. Ord. EEUU 26min. laico EEUU 21 min. ord. nac.

Columbia	PCUSA 1856	17	15 mis.ord.EEUU 12 mis.laico.EEUU 4 min.ord.nac. 38 obreros.nac.
	PCUS 1873 -1878	2	2 mis.ord.EEUU 2 obreros nac.
Chile	PCUSA 1873 (became IPC -1883)	43	12 mis.ord.EEUU 8 mis.laico.EEUU 7 min.ord.nac. 60 obreros nac.
Venezuela	PCUSA 1897 (became IPV - 1900)	2	6 mis.ord.EEUU 15 obreros.nac.
III. CENTRAL AMERICA / MÉXICO			
Belize	FSC - 1825 PCB - 1840 CS - 1903	1	1 mis.ord.Escoc.
México	PCUSA 1872	69 (1917)	34 mis.ord.EEUU 43 mis.laico.EEUU 30 min.ord.nac 6 mis.ord.EEUU 10 mis.laico.EEUU
	PCUS 1874 (became IPNM 1901)	14 (1915)	31 obreros.nac. 1 mis.ord.EEUU 21 mis.laico.EEUU
	ARPC 1879	23 (1910)	9 min.ord.nac.
Guatemala	PCUSA 1882 (became IENPG)	64	8 mis.ord.EEUU 10 mis.laico.EEUU 11 min.ord.nac.

TOTALS 22		474	min.ord. intern. 61 mis. Intern. ord.163 mis.inter.laico.159 min.ord.nac.111 obreros.nac. 340 mis. nac. 40+ Total: 874+
--------------	--	-----	---

BIBLIOGRAFÍA

RECURSOS GENERALES.

HISTORIA DE LA IGLESIA Y LA MISION EN GENERAL

Artículos y libros

Barrett, D.B., ed. *World Christian Encyclopedia*. New York, NY: Oxford University Press, 1982.

Kane, H. *A Concise History of the Christian World Mission*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1978.

Latourette, K.S. *A History of the Expansion of Christianity: Three Centuries in Advance*, Vol. III. New York, NY: Harper & Row, 1939.

Latourette, K.S. *A History of Christianity. Reformation to the Present*, Vol. II. New York, NY: Harper and Row, 1975.

Latourette, K.S. *The Great Century: The Americas, Australia, and Africas*, Vol. V. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1978.

Latourette, K.S. *The Great Century: Europe and the Unite States*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1980.

Latourette, K.S. *A History of the Expansion of Christianity: The Thousand Years of Uncertainty. A.D.*

-
- 500-1500. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1980.
- Anderson G., et al. *Concise Dictionary of the Christian Mission*. London: s.e., 1970.
- Neill, S. *A History of Christian Missions*. Toronto, ON: Pelican, 1975.
- Pradervand, M. *A Century of Service: A History of the World Alliance of Reformed Churches 1875-1975*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1975.
- Rapport van generale deputaten voor de sending onder heidenen en mohammedanen, benoemd door de Generale Synode van Utrecht*. Utrecht, 1959.

MISIOLOGÍA Y TEOLOGÍA GENERAL

Artículos y libros:

- Camara, Dom Helder. *The church and Colonialism: The Betrayal of the Third World*. London: Dimension Libros, 1969.
- The Caribbean Journal of Religious Studies*, sept. (1983).
- Coe, Shoki. "Authentic contextuality leads to contextualization." *Theological Education* 9. Verano (1973).
- Costas, Orlando. *Christ Outside the Gate*. Maryknoll, New York: Orbis books, 1982.
- Dussel, Enrique. *History and Theology of Liberation*. New York: Orbis books, 1976.
- Fernández, E.F. *Las Biblias Castellanas del exilio*. Miami: Editorial Caribe, 1976.
- Fleming, Bruce. *Contextualization of Theology. An Evangelical Assessment*. Pasadena: William Carey Library, 1980.
- Gutierrez, Gustavo. *Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1972.
- Hollenweger, W. *El pentecostalismo: historia y doctrina*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976.
- Kane, H. *A Global View of Christian Missions*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1975.

-
- Leith, J., ed. *Creeds of the Church*. Atlanta, FL: John Knox Press, 1982.
- Luzbetak, L. *The Church and Cultures*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1981.
- M'ALCln, A.V. "Etica," In: *Diccionario de teología*. Grand Rapids, MI: TELL, (1985): p.217.
- McGavern, D. *Understanding Church Growth*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1980.
- Neill, S. *The Unfinished Task*. London: Morrison and Gibb, 1957.
- Nida, E.A. *Custom and Culture*. New York, NY: Harpers, 1954.
- Nida, E.A. *Message and Mission*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1975.
- Niebuhr, R. *Christ and Culture*. New York, NY: Harper & Row, 1956.
- Simpson, G.E. *Black Religions in the New World*. New York, NY: Columbia University Press, 1978.
- Smalley, W., ed. *Readings in Missionary Anthropology II*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1978.
- Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Yamamori, T., Taber, C., eds. *Christopaganism or Indigenous Christianity*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1975.

MISIOLOGÍA Y TEOLOGÍA REFORMADA EN GENERAL

Artículos y libros:

- Bavinck, J.H. *An Introduction to the Science of Missions*. Philadelphia, PA: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1960.
- Beets, H. *Triumfen van het kruis*. Grand Rapids, MI: s.f.
- Bergema, H. "De betekenis van ALCvijn voor de zending in de missiologie." *Vox Theologica*, 20 (1958): pp.44-45.
- Bratt, J., ed. *The Heritage of John Calvin*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1973.
- Brouwer, A. *Reformed Church Roots: Thirty-Five Formative Years*. New York, NY: Reformed Church Press, 1977.

- Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion*. Grand Rapids, MI: Associated Publishers and Authors, 1977.
- Chaney, C. "The Missionary Dynamic in the Theology of John Calvin." *The Reformed Review*, 17 (1964): pp.24-38.
- Conn, H., ed. *Theological Perspectives on Church Growth*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1976.
- Dankbaar, W. F. "Het apostolaat bij ALCvijn." *Nederlandse Theologisch Tijdschrift*, 4 (1949/50): pp.177-192.
- De Jonge, J. *As Waters Cover the Sea: Millennial Expectations in the Rise of Anglo-American Missions: 1640-1810*. dis. Ph.D., Kampen,: J.H. Kok, 1970.
- De Jonge, J. "John Calvin in MissionLiterature." *Pro Rege*, 4 (sept.) (1975): pp.6-17.
- Fry, G. "John Calvin: Theologian and Evangelist" *Christianity Today*, 15 (oct.23) (1970): pp.3-6.
- The World Council of Churches and the Demise of Evangelism*. Wheaton, IL: Tyndale House Book Publishers Inc., 1979.
- Hudges, P. *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1966.
- Hudges, P. "John Calvin: Director of Missions," In: *The Heritage of Calvin*. Edited by J. Bratt. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, (1973): pp.40-54.
- Jongeneel, J.A.B. *Srta.iologie: I. Zendingwetenschap*. The Hague: Boekencentrum B.V., 1986.
- Jongeneel, J.A.B. "De protestantse Missionaire beweging tot 1789," In: *Oecumenische inleiding in de Srta.iologie*. Edited by F.J. Verstraelen. Kampen: J.H. Kok, (1988): pp.230-236.
- Jongeneel, J.A.B. "Voetius' zendingstheologie: De eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie," In: *De Onbekende Voetius*. Edited by J. Van Oort. Kampen: J.H. Kok, 1989: pp. 117-147.
- Jongeneel, J.A.B. *Srta.iologie: II. Missionaire theologie*. The Hague: Boekencentrum B.V., 1991.
- Jongeneel, J.A.B. "The missiology of Gisbertus Voetius: The First Comprehensive Protestant Theology of Missions." Trad. por J. Bolt. *Calvin Theological Journal*, 26(1) (1991): pp.47-79.
- Josse, L.J. 'Scoone dingen sijn swaere dingen. Leiden: J.J. Groen en Zoon, 1992.

- Koning, G. "Calvin and Missions." *Stromata*, 26 (1983): pp.4-28.
- Kraemer, H. *The Christian Message in a Non-Christian World*. London: The Edinburgh House Press, 1938.
- Kraemer, H. *From Mission Field to Independent Church: Report on a Decisive Decade in the Growth of Indigenous Churches in Indonesia*. The Hague: Boekencentrum B.V., 1958.
- Kuyper, A. *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1983.
- MacKinnon, "Director of the Evangelical Mission," In: *Calvin and the Reformation*. London: Longmans, Green & Co., (1936): p.195. Mazzara, S. *La reforma*. Madrid: Cincel, 1979.
- McNeil, J.T. *The History and Character of Calvinism*. New York, NY: Oxford University Press, 1954.
- Reid, S.W. *Trumpeteers of God*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1974.
- Reid, S. W. "Calvin's Geneva: A Missionary Center." *The Reformed Review*, 42(3) (1983): pp.65-74.
- Reid, S.W., ed. *John Calvin: His influence in the Western World*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1982.
- Rooy, S.H. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study of Representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Elliot, Cotton Mather, Jonathan Edwards*. dis.Th.D., Delft: Meinema, 1965.
- Rooy, S.H. "Poder político: un modelo Reformado," (exposición presentado por la Fraternidad Latino Americano en Santo Domingo Santo Domingo), 1983.
- Rooy, S.H. "Relaciones de la iglesia con el poder político: modelo reformado," (JARubacoa, RD), en: *Los evangélicos y el poder político*. Editado por P. Dieros. Buenos Aires: Nueva Creación, (1986): pp 41-72.
- Rooy, S.H. "Social Revolution and the Future of the Church." *Occasional Essays*, 13(1-2) (1986): pp.60-89.
- Rooy, S.H. "La evangelización Protestante en América Latina." *Boletín Teológico*. Diciembre, 1992.
- Van den Berg, J. "Calvin's Missionary Message," *The Evangelical Quarterly*, 22 (1950): pp.174-187.
- Van den Berg, J. "Calvin and Missions," en: *John Calvin: Contemporary Prophet*. Editado por J. Hoogstra. Grand Rapids, MI: Baker Book House, (1959): pp.168-172.

-
- Van Halsema, T.B. *Así fue Calvino*. Grand Rapids, MI: TELL, 1977.
- Van Houten, R. "Proselytism or Evangelism." *RES Mission Bulletin*, nov. (1988): pp.1-4.
- Van Oort, J., et al. eds. *De onbekende Voetius*. Kampen: J.H. Kok, 1989.
- Verduin, L. *The Reformers and Their Stepchildren*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980.
- Verkuyl, J. *Contemporary Missiology: An Introduction*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1978.
- Warfield, B.B. "What is Calvinism?" en: *Selected Shorter Writings*, Vol. I. Nutley, NJ: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1970.
- Zwemer, S. "Calvinism and the Missionary Enterprise." *Theology Today*, 8 (1950): pp.206-216.

HISTORIA DE LA IGLESIA Y LA MISIÓN EN ALC

Artículos y Libros:

- Alvarez, S. *El protestantismo latinoamericano entre la crisis y el desafío*. México: Solidaridad, 1981.
- Álvarez, S.F. trans. *Libro de las profecías de Cristóbal Colón*. Madrid: Testimonio Compañía Editorial, 1984.
- Álvaro, B.S. *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982.
- Arias, M. *Protestantismo en Latino América*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1981.
- Baez-Camargo, G. "Evangelical Faith and Latin American Culture," In: *The Ecumenical Era in Church and Society*. Editado por E. Jirij. New York, NY: The Macmillan Co., (1959): pp.126-147.
- Baez-Camargo, G. *Protestantes enjuiciados por la inquisición en Ibero América*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1960.
- Bastian, J.P. "Protestantismo y Colonia en América Latina y el Caribe: 1492-1838," In: *Taller de Teología*. s.e., (1981): pp.20-24.
- Bastian, J.P. *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1986.

-
- Bastian, J.P. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Cupsa, 1989.
- Bastian, J.P. *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Batlle, A. "Iglesias protestantes: Periodificación de la historia del protestantismo en América Latina," en: *Para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1973.
- Bonino, J.M. *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1977.
- Brundage, B.C. *Empire of the Inca*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1963.
- Castro, R.V. *An Historical Inquiry into the Attitudes of Various Protestant Bodies Regarding Missionary Work in Latin American Countries*, Dis., San Francisco Theological Seminary, 1958.
- ALCrk, J.C.D. "Protestantism, Nationalism and National Identity. 1660-1832." *The Historical Journal*, Volume 43, publicación 01. Marzo 2000. pp. 249-276.
- Considine, J.J., ed. *The Church in the New Latin America*. Notre Dame, IN: Fides, 1964.
- Cook, B. "Base Ecclesial Ecclesiastical Communities in Central America." *Occasional Essays*, 11(2) (1984): pp.98-113.
- Cordoba, P. de, *Doctrina Cristiana y cartas*. Santo Domingo: Ediciones de la Fundación Corripio, 1988.
- Damboriena, P. *El protestantismo en América Latina*. Vols. I y II. Freiburg, Swiss; Bogotá, Colombia: Internacional de Investigaciones Sociales de Feres, 1962-1963.
- Deddens, K. "Zending in the West," en: *Zending en cultuur*. Spakenburg: s.e., (1979).
- Deiros, P. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- Deive, C.E. *Heterodoxia e inquisición en Santo Domingo 1492-1822*. Santo Domingo: Editora Taller, 1983.
- Dussel, E. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1973.
- Dussel, E. *Para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: CEHILA, 1973.

-
- Dussel, E. *History and the Theology of Liberation: A Latin America Perspective*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1976.
- Dussel, E. *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation 1492-1979*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1981.
- Dussel, E. *Historia de la iglesia en América Latina*. Bogota: Universidad Santo Tomas, 1984.
- Escobar, S. *Decadencia de la religión*. Buenos Aires: Cuadernos de Certeza, 1972.
- Escobar, S. "El ecumenismo en perspectiva histórica." *Misión*, Junio (1985): p.42f.
- Escobar, S. "Los movimientos de cooperación en América Latina." *Misión*, dic. (1986): p.103f.
- Frey, Sylvia, R. y Wood, Betty. *Come shouting to Zion. African American Protestantism in the American South and British Caribbean to 1830*. Chapel Hill–London: University of North Carolina Press, 1998.
- Dayfoot, Arthur Charles. *The Shaping of the West Indian Church, 1492–1962*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1999.
- González, A.C. *El Marco histórico de la pastoral Dominicana*. Bani: Amigos del Hogar, 1983.
- González, J. *Historia de un amor*. Miami, FL: Editorial Caribe, 1979.
- González, J.L. *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1967.
- González, J.L. *Historia de las Misiones*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970.
- González, J.L. *La era de la conquista*. Miami, FL: Editorial Caribe, 1980.
- Gonzalo, C. C. "El cristianismo evangélico en la América Latina." *Cristianismo y Sociedad*, 2 (1964): pp.61-65.
- Goslin, T.E. *Los evangélicos en la América Latina*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1956.
- Greenway, R. *An Urban Strategy for Latin America*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1973.
- Hegeman, N. "The Church and Latin America." *Christian Renewal*, 10 de ago. (1987): pp.1, 18.
- Hegeman, N. "Being Confessional Reformed in the Caribbean and Latin America." *Crossing Latin Borders*, V.1, (1991): pp.6-35.

- Herman, S. "The Pattern of Protestant Cooperation in Latin America," (ensayo escrito para la NCCC). New York, NY: 1956.
- Kessler, J. , Nelson, W. M. "Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo Latinoamericano." *Pastoralia*, nov. (1978): pp.4-21.
- Las Casas, B. De. *Historia de las indias*, 3 vols. Hollywood: Ediciones del Continente, 1985.
- Latourette, K.S. "The Early Evangelical Missionary Movement in Latin America," (preparado para la NCCC, New York) 1961.
- Lockward, A. *Algunas cruces altas*. Miami, Fl: Unlit, 1992.
- Mackay, J.A. *Protestantismo*. Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1955.
- Madariaga, S. de, *Vida del muy magnífico señor Don Cristóbal Colón*. Madrid: Espasa ALCpe, 1984.
- Medina, J.T. *Historia del tribunal del santo oficio de la inquisición en México*. Santiago de Chile: s.e., 1905.
- Nelson, W.M. *Protestantismo in Central America*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1984.
- Padilla, R. *El reino de Dios y América Latina*. Buenos Aires: Casa Bautista, 1975.
- Pane, R. *Relación acerca de las antiqüedades de los indios*, Vol. II. Santo Domingo: Biblioteca de Clásicos Dominicanos, 1988.
- Pattanayak, Satya R. ed. *Organized Religion in the Political Transformation of Latin America*. Lanham, MD, New York and London: University Press of America, 1995.
- Perbal, A. "Non-Roman Catholics in Latin America." *International Review of Mission*, 41 (1960): pp.455-459.
- Pincus, Steven C.A. *Protestantism and patriotism. Ideologies and the making of English foreign policy, 1650–1668*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Prien, H-J. *Die Geschichte des Christentums in Latein-Amerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Quinientos años presencia cristiana en América Latina y el Caribe*. Quito: Consejo de Iglesias Latinoamericano, 1991.
- Read, W.R., et al., *Latin America Church Growth*. Grand Rapids: MI: W.B. Eerdmans, 1969.

-
- Roberts, W.D. *Revolution in Evangelism: The Story of Evangelism in-Depth in Latin America*. Chicago, IL: Moody Press, 1967.
- Rycroft, S. *Religion and Faith in Latin America*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1958.
- Scopes, W., ed. *The Christian Ministry in Latin America and the Caribbean: Report of a Survey Commission Authorized by the International Missionary Council*. New York, NY: Commission on World Mission and Evangelism of the WCC, 1962.
- Sinclair, J.H. *Protestantismo in Latin America: A BibliographyALC Guide*. Austin, TX: Hispanic-American Institute, 1967.
- Stoll, D. "The Evangelical Mission Movement." *Latin American Pastoral Issues*, 17(2) (1990): pp.26f.
- Stoll, D. "Latin American Missions." *Occasional Essays*, (1990): pp.3f.
- Stoll, D. *Is Latin America Turning Protestant?* Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Strachan, K. *The Missionary Movement of the Non-Historical Groups in L.A.* New York, NY: NCCC, s.f.
- Taylor, C., Coggins, W. *Protestant Missions in Latin America: A Statistical Survey*. Washington, DC: Evangelical Foreign Missions Associations, 1961.
- Van Bath, B. H. Slicher. *De bezinning op het verleden in Latijns Amerika, 1493–1820: auteurs, verhalen en lezers*. Groningen: Uitgeverij Reco, 1998.
- Van Rheenen, Gailyn. "Modern and Postmodern Syncretism in Theology and Missions." In: *The Holy Spirit and Mission Dynamics*. Ed. C. Douglas McDonnell, 164-207. Pasadena, CA: William Carey Library. 1997.
- Vernooij, J. "Protestantse oekumene in Latijns Amerika." *Wereld en Zending*, Nu. 3 (1980): pp.230-234.
- Walker, W. *Historia de la iglesia cristiana*. Kansas City, KS: Casa Nazarean de Publicaciones, s.f.
- Winter, R.D. "The Kingdom Strikes Back: Ten Epochs of Redemptive History," en: *Perspectives on the World Christian Movement*. Editado por R.D. Winter y S.C. Hawthorne. Pasadena, CA: William Carey Library, (1981): pp.137-155.

MISIOLOGÍA Y TEOLOGÍA ALC

Artículos y libros:

- Alves, R. A. "Protestantismo in Latin America: Its Ideological Function and Utopian Possibilities." *The Ecumenical Review*, 22 (1970): pp.1-16.
- Arana Quiros, P., ed. *Teología en el camino*. Lima: Ediciones Presencia, 1987.
- Armending, C., ed. *Evangelicals and Liberation*. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1977.
- Barbieri, S.U. *Spiritual Currents in Spanish America*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1951.
- Boonstra, J. "Casiodoro." *Missionary Monthly*, enero (1991): pp. 11-12.
- Brenner, A. *Idols behind Altars*. New York, NY: Harcourt, Brace & Co., 1925.
- Coble, A.O. *The Justification of Protestant Missionary Work in South America*, dis.Ph.D., Presbyterian Theological Seminary, Chicago, IL, 1940.
- Costas, O.E. *La iglesia y su misión evangelizadora*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1971.

- Costas, O.E. *The Church and Its Missions: A Shattering Critique from the Third World*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, Inc., 1976.
- Costas, O.E. *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*. Amsterdam: Editions Rodopi, 1976.
- Costas, O. E. "Missiology in Contemporary Latin America: A Survey." *Missiology*, 5(1) (1977): pp.89-114.
- Costello, G. *Mission to Latin America*. New York, NY: Orbis Books, 1979.
- De Sante Ana, J. *Good News to the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.
- Enyart, P. *Friends in Central America*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1970.
- Escobar, S. "¿Qué significa ser evangélico hoy?" *Misión*, mar./junio (1982): pp.15f, 18, 35.
- Escobar, S. "Bibliografía básica sobre doctrina." *Boletín Teológico*, 29(Mar.) (1988): pp.65-80.
- Fenton, H., Jr. "Latinizing the Latin American Mission," en: *Church/Mission Tensions Today*. Edited by P. Wagner, Chicago, IL: Moody Press, (1972): pp.147-162.
- Gonzalez, JUL. *La era de los Conquistadores*. Miami: Editorial Caribe, 1980.
- Gonzalo, C. C. "Libe ana Misión Of. Ge Churra Of. LA." *Information Catholique International*, 14 de sept. (1963).
- Gutiérrez, G. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. New York, NY: Orbis Books, 1973.
- Kessler, J., Nelson, W.M. "Panama 1916 y su impacto sobre el protestantismo Latinoamericano." *Pastoralia*, nov. (1978)
- Latourette, K.S. *Desafío a los protestantes*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1956.
- Metzler, J., ed. *Sacrae congregationis de propaganda fide memoriarum, 1622-1972*, vol. II. Rome: Herder, s.f.
- Nunez, E.A. Taylor, W. *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective*. Chicago, IL: Moody Press, 1989.
- Padilla, R. *Misión integral*. Grand Rapids, MI: Nueva Creación, 1986.

MISIOLOGÍA Y TEOLOGÍA REFORMADA ALC

Artículos y libros:

Alonso, J. J. "Ministerios en la iglesia en la teología de Calvino." *Dialogo Ecuménico*, 7 (1972): pp.143-166.

Cintrón, P. *The Concept of the Church in the Theology of John Alexander MacKay*, dis.Ph.D., Princeton University, 1979.

Clemente, A. *The Understanding of the Church in the Writings of John A. MacKay*, dis.Th.M., New College, Edinburgh, 1967

Dokter, B. "Missionary Draftees." *Missionary Monthly*, ago./sept. (1985): pp.11-17.

Cook, B., Dodson, M., et al., *Let My People Live: Faith and Struggle in Central America*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1988. (edición español, 1991).

Fernández, E. *Las biblias castellanas del exilio*. Miami, FL: Editorial Vida, 1976.

Hegeman, N. "The Beginning of Reformed Cross Cultural Evangelism in Latin America and the Caribbean." *Crossing Latin Borders*, otoño (1988): pp.10-14.

-
- Mackay, J.A. *The Validity of Protestant Missions in Latin America*. New York, NY: Committee on Cooperation in Latin America, s.f.
- Mackay, J.A. *The Other Spanish Christ* London: Student Christian Movement Press, 1932.
- Mackay, J.A. *That Other America*. New York, NY: Friendship Press, 1935.
- Mackay, J. A. "Theology, Christ, and the Missionary Obligation." *Theology Today*, 8(enero) (1951): pp.429-436.
- Mackay, J.A. *Christianity of the Frontier*. New York, NY: MacMillan Co., 1960.
- Mackay, J.A. *The Presbyterian Way of Life*. New York, NY: Prentice Hall, 1960.
- McLean, J. *The Living Christ in Latin America*. Philadelphia, PA: Presbyterian Board of Publications, 1917.
- Michelsen, A.L. *La estirpe Calvinista de nuestras instituciones*. Bogota: Ediciones Tercer Mundo, 1966.
- Milhan, W.T. *Heroes of the Cross of South America*. London: Mildmayo Press, 1947.
- Nuñez, E. A. "Heirs of the Reformation." *Theological Fraternity Bulletin*, (1979): pp.2-4, 28-34.
- Rooy, S.H. *Political Power: A Reformed Model*. (ensayo no publicado), 1985.
- Rooy, S.H. "Bartolome de las Casas." In: *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, (edit. 16). New York, NY: Free Press, (1986): pp. 460-461.
- Rooy, S.H. "History of the Christian Church in Latin America." In: *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, (edit. 16). New York, NY: Free Press, (1986), pp. 387-399.
- Rooy, S.H. "Llegada de la fe reformada al Brazil II." *Dialogo*, ago/sept. (1988): pp. 14-16.
- Rycroft, S. *Latin America and the United Presbyterians*. New York, NY: 475 Riverside Drive, 1961.
- Speer, R. *South American Problems*. New York, NY: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1912.
- Speer, R. *Missions in South America*. New York, NY: s.e., 1909.
- Speer, R. *Missionary Principles and Practice*. s.f.
- Wagner, K. "La reforma protestante en los fondos bibliográficos de la biblioteca Colombina." *Revista Española de Teología*, 41(2) (1981): pp.393-463.

HISTORIA, MISIOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LAS NACIONES RELACIONADA CON EL ALC

ALEMANIA

Libro:

Prien, Hans Jurgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* Gottingen, Germany: Vandenhoeck and Ruprecht, 1978.

ANTIGUA AND THE BAHAMAS

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Antigua," en: *World Christian Encyclopedia*. New York, NY: Oxford University Press, (1982): pp.145-146.

Barrett, D.B., ed. "Bahamas," en: *World Christian Encyclopedia*. New York, NY: Oxford University Press, (1982): pp.161-163.

"Histories of the Presbyterian Churches in the Caribbean." *The Caribbean Presbyterian*, 1(1) (1958): p.1.

ARGENTINA

Archivo:

Los archivos de la IRA están ubicados en la oficina central de la IRA en Buenos Aires.

Artículos y libros:

Bach, L, De Filippini, M., Pastrana, E. *Las iglesias reformadas en Argentina y su relación con el proceso social del país 1966-1976*. Buenos Aires: Iglesias Reformadas en Argentina, 1978.

Barrett, D.B., ed. "Argentina," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.147-151, 367.

Boonstra, J. "How Things Change." *Missionary Monthly*, ago./ sept. (1988): pp.13-14.

Canclini, A. *Diego Thomson*. Argentina: Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1986.

Dalmas, M. *Historia de los Valdenses en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1973.

De Bruyn, F.R. *Die strijd om kerklike eenheid onder die Afrikaners in Argentinië: 1915-1954*. Klerksdorp: s.e., 1979.

"Estrategia para la misión." *Dialogo*, mayo/junio (1987): pp.14-15. "Estudio reflexivo de la misión en la América del Sur," GKN-ZAO (no publicado), 1978.

Filippini, M., Filippini, G., Pastrana, E. *La membresía de las IRA: Algunas de sus características y sus opiniones sobre la vida y misión de la iglesia*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1985.

Filippini, M., et al., *Instituciones y programas educativos y de servicio a la comunidad desarrollados por las iglesias evangélicas en la República Argentina y República Oriental de Uruguay*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1987.

Metlicich, F., Schaub, C. "La Iglesia Presbiteriana en la Argentina." *Dialogo*, nov.-feb. (1985): pp.18-19.

Powell, D. "La presencia del cristianismo protestante en el Tucuman de los siglos XVI-XIX." *Boletín Teológico*, marzo (1991): p. 8

-
- Presbyterian Church of the United States of America. *Annual Report of the BFM of the PCUSA*. (1854): pp.64-65.
- Rapport van generale deputaten voor de sending onder heidenen en mohammendanen, benoemd door de Generale Synode van Utrecht*. Utrecht, (1959).
- Report of the BFM of the PCUSA. (1854): pp. 64-65.
- Rullmann, J.A. *Een geslaagde mislukking*. Leusden: Zendingscentrum, 1977.
- Schuurman, L. "Introduccion: Autodefinition del ALCustro de profesores de ISEDET." *Cuadernos de Teologia*, 2(3) (1974): p.174.
- Schuurman, L. *Bevrijding en geweld*. Kampen: J.H. Kok, 1977.
- Silvester, D. O. "Estudio histórico del protestantismo en Argentina (siglo XIX)." *Boletín Teológico*, 21(36) (1989): pp.291-303.
- Speer, R. *Presbyterian Foreign Missions*. Philadelphia,PA: Presbyterian Board of Publication and Sabbath School Work, 1901.
- Van Lonkhuizen, J.A. *Argentinië: Een belangrijk land ook voor Nederlanders*. Wageningen: s.e., 1908.
- Villalpando, W.L., D'Epinay, C.L., Epps, D.C., eds. *Las iglesias del trasplante: Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970.

ARUBA AND BONAIRE

Artículos y libros:

- Barrett, D.B., ed. "Netherlands Antilles," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.515-516.
- Hartog, J. *Mogen de eilanden zich verheugen: Geschiedenis van het protestantisme op de Nederlandse Antillen*. Willemstad: Verenigde Protestantse Gemeente van Curacao, 1970.
- Knappert, L. *Schets van eene geschiedenis onzer handelskerk*. The Hague: s.e., 1928.
- Knappert, L. *Geschiedenis van de Nederlandse Bovenwindsche Eilanden in de 18de eeuw*. The Hague: Martinus Nijhof, 1932.

Smith, N. *Levende stenen. Living Stones. Piedra Bibu: 350 jaren protestantisme op Curacao*. Willemstad: Verenigde Protestantse Gemeente, 1985.

BARBADOS

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Barbados," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.167-168.

BELICE

Archivo:

Los archivos de la PCB están en la oficina de la iglesia en Corazal Town.

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Belize," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.174-175.

Lacey, T. "Bringing the Gospel in Belize." *Missionary Monthly*, dic. (1982): pp.12, 29.

Nelson, W. *El protestantismo en Centro América*. Miami, FL: Editorial Caribe, 1982.

"The Story of Presbyterianism in British Honduras," (fotocopia dada por Rvdo. Tom Lacey, 13 de sept. 1985).

Carta:

Lacey, T. Carta, ago. **1985**.

BERMUDA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Bermuda," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.177-179.

Frith, J. *Reminiscences of an Old Bermuda Church*. Edinburgh: The Darien Press, 1911.

Presbyterians in Bermuda 1609-1984: A Wholesome Leaven. WarCIOk: Kirk Session of Christ Church, Engravers Ltd., 1984.

Smith, P.J. "Early Religious History," en: *Presbyterianism in Bermuda.* WarCIOk: Bermuda, (1984): pp.1-7.

BOLIVIA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Bolivia," en: *World Christian Encyclopedia.* NY: Oxford University Press, (1982): pp.180-184.

Wagner, P. *The Protestant Movement in Bolivia.* Pasadena,CA: William Carey Library, 1970.

BRASIL

Archivos y documentos:

Las actas del sínodo de la IER-Brasil, documentos misioneros, actas de iglesias fueron encontrados en la biblioteca del misionero Jan van den Berg.

Artículos y libros:

Báez-Camargo, G. "The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America." *Church History*, 21 (1952): pp.135-145.

Barrett, D.B., ed. "Brazil." en: *World Christian Encyclopedia.* NY: Oxford University Press, (1982): pp.186-195.

Baum, G.; *et al.*, eds. *Corpus Reformatorum*, vol. XVI. Brunsvigae: 1877.

Bear, J.E. *Mission to Brazil.* Nashville, TN: PCUS Board of World Missions, 1961.

Beaver, P. "The Genevan Mission to Brazil," en: *The Heritage of John Calvin.* Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1973.

"Bevrijding." *Vandaar*, junio/julio (1986): pp.18-19.
Bibliografía Teológico Comentada. Buenos Aires: Instituto Superior Evangélico do Estudios Teologiques, 1985.

Bosch, F. *Arapoti: Een hollandse boer in Brazilië verteld.* Castro: Kugler Artes Gráficas Ltd, 1983.

- Bouman, P.J. *Johan Maurits de braziliaan*. Utrecht: Oosthoek, 1949.
- Boxer, C.R. *The Dutch in Brazil*. Oxford: s.e., 1957. p.1885.
- Bredenhof, W.H. *The Gospel under the Southern Cross*. Winnipeg: Premier Printing Ltd., 1977.
- Brown, C.M. *A History of the Presbyterian Church USA in Brazil*, dis. Ph.D., Ohio State University, Columbus, 1947.
- Crespin, J. *Histoire des martyrs persecutes et mis a mort pour verite del evangile*, vol. II. s.e. s.f.
- Crespin, J. *Acts des martyrs*. Geneva: Steiger, 1564.
- Crespin, J. *Los mártires de Río de Janeiro*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1955.
- De Lacerda, G.C. "A implantacao do presbiterianismo do Brasil," en: *A César o que é de César: mas quem é César?* Sao Bernardo de Campo: Sao Paulo, (1984): pp.49-60.
- De Lery, J. *Histoire d'un voyage fait en la terre de Bresil*. Geneva: 1975.
- De Lery, J. *Journal de bord de Jean de Lery en la terre de Brésil 1557*. Paris: 1975.
- Ferreira, J.A. *História de igreja presbiteriana do Brasil, 1859-1959*. Sao Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.
- The Foreign Mission Work of the Southern PC: Fifty Sixth Annual Report*. s.e., (1916): p.11.
- General Assembly of the Presbyterian Church in the US. Minutes*, 1(1) (1861): p.17.
- Gordon, A. "The First Protestant Missionary Effort: Why Did it Fail?" *International Bulletin of Missionary Research*, enero (1984): p.16.
- "Hoe groot is de I.E.R?" *Vizier*, No. 15, mar. (1980): pp.16-17.
- Jaansen, I. "Uit de zending." *Informe*, ago. (1985): pp.46-47.
- "Kerkorder van de Igreja Evangélica Reformada no Brazil, 1963." (Una copia del orden de la iglesia del año 1961 en la biblioteca de Jan van de Berg)
- Kooy, H. *Carambeï 75 jaar, 1911-1986*. Castro: s.e., 1986.
- Lescarbot, M. *Histoire de la Nouvelle France*. Paris: Milot, 1609.
- Lescarbot, M. *History of New France*, vol. I. Toronto: s.e., (1907): p.148.

- Levi-Strauss, C. *Tristes tropiques*. Paris: s.e., 1955.
- Léonard, E. G. "La confesión de foi bresilienne de 1557." *Archivo for Reformation Geschiltte*, 49 (1958): pp. 204-212.
- Ligtenburg, C. *Willem Usselinx*. Utrecht: Oosthoek, 1913.
- Lisboa, A. *História da Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte* (até 1972, sea 60 ano de existencia). Canaa: Belo Horizonte, 1974.
- McIntire, R.L. *Portrait of Half a Century*. Cuernavaca: CIDOC, Sondeos #46, 1969.
- Muller, W.V. "Brazil," en: *Lengthened Cords*. Ed. por R.S. Greenway. Grand Rapids, MI: Baker Book House, (1975): pp.99-114.
- Myers, J.A. *Educational Intentions and Practises of the Presbyterian Church of the USA in Northeast Brazil: A Case Study of the Agnes Erskine School and the Quinze School*, dis.Ph.D., GSU, 1980.
- Perbal, A. "Non-Roman Catholics in Latin America." *International Review of Mission*, 41 (1960): pp.455-459.
- Presbyterian Church of the United States. Annual Report of the BFM of the PCUS*. New York, NY. *Presbyterian Church Board of Publications*, (26th) (1889): p.5.; (55th) (1916): p.11.
- Presbyterian Church of the United States of America, Annual Report of the BFM of the PCUSA*. New York, NY: *Presbyterian Church Board of Publications*, (48th) (1885): p.36; (80th) (1917): pp.70, 282-290.
- Read, W.R. *New Patterns of Church Growth in Brazil*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1965.
- Read, W.R. *A Presbyterian Church in Central Brazil*. Cuernavaca: CIDOC Sondeos #56, 1969.
- Reily, D. *Historia documental do protestantismo no Brazil*. Sao Paulo: ASTE, 1984.
- Reverdin, O. *Quatorze Calvinistes chez les Topinambous: Histoire d'une Mission genevoise au Brésil (1556-1558)*. Paris: Librairie Minard, 1957.
- Roos, T. "Bevrijding." *Vandaar*, junio/julio (1980).
- Roos, T., Roos, M. "Een kerk ondersteboven." *Vandaar*, ago. (1984): p.12.
- Rooy, S. "La llegada de la fe reformada a Brasil." *Iglesia y Misión*, enero-marzo, 1991, pp. 24-25.
- Schalkwijk, F.L. *Geschiedenis van de Classis Pernambuco der Gereformeerde Christelijke Kerk in*

-
- Hollands Brazilie: 1630-1654 AD*, dis. M.Th., Vrije Universiteit, Amsterdam, 1973.
- Schalkwijk, F.L. *Colonial Reformed Brazil*, dis. M.Th., Calvin Seminary, Grand Rapids, MI, 1977.
- Schalkwijk, F.L. *Igreja e estado no Brasil Holandés: 1630-1654*. Recife: FUNARPE, 1986.
- Schalkwijk, F.L. *The Reformed Church in Dutch Brazil*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998.
- Speer, R. *Modern Missions in Chile and Brazil*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1926.
- Van den Berg, J. "Tragedie op de kust van Brazilie." *De Heerbaan*, sept/oct (1958): pp.179-184.

Visita:

sept. **1988**.

CANADÁ

Archivos:

The Presbyterian Church in Canada minutes of the Foreign Mission Committee, Eastern Division, 1898-1914, encontrado en la John Knox Library, Toronto.

The Presbyterian Church of Canada, Trinidad Mission Council minutes, 1868-1914, John Knox Library.

Artículos y libros:

- Barrett, D.B., ed. "Canada," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.214-216.
- Bratt, James D. *Dutch Calvinism in Modern America*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1984.
- Centennial Committee of the Presbyterian Church in Canada, *Enkindled by the Word*. Toronto, ON: Presbyterian Publicacions, 1966.
- MacDonald, A. "Overseas Missions of the Presbyterian Church in Canada: 1875-1950". dis. B.A. Knox College, Toronto, 1955.
- Moir, J.S. *Enduring Witness: a History of the Presbyterian Church in Canada*. Don Mills, ON: Bryant Press, 1975.
- Reid, W.S., ed. *The Scottish Tradition in Canada*. Toronto: McClelland and Stewart, 1976.

Cartas:

Mount, G. Cartas, junio, **1991, 1995.**

CHILE**Archivo:**

Los documentos de la GKN-ZAO documents para Chile fueron encontrados en la oficina de la GKN-ZAO en Leusden.

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Chile," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.226-230.

Irven, P. *A Yankee Reformer in Chile: The Life and Works of Dave Trumbull*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1973.

Kessler, J.B. (Jr.) *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile*. dis. Ph.D., Goes: Oosterbaan & Le Cointre N.V., 1967.

Presbyterian Church of the United States of America, Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (80th) (1917): p.70.

Speer, R. *Modern Missions in Chile and Brazil*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1926.

COLOMBIA**Artículos:**

Barrett, D.B., ed. "Colombia," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.240-244.

Cruz, A. "Presbyterian Church of Colombia." *Reformed World*, 37(6) (1983): pp. 217-218.

Eugenio, R.U. *El protestantismo en Colombia*. Medellin: s.e., 1944.

Goff, J. *The Persecution of Protestant Christians in Colombia: 1948-58*. Cuernavaca: Sondeos No. 23, CIDOC, 1968.

Historical Sketches of the Mission under the Care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church of the USA. Philadelphia, PA: Witherspoon Building, (1897): pp.332-340.

Presbyterian Church of the United States of America. Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (19th) (1856): pp.101-102; (25th) (1862): pp.26-17; (31st) (1868): p.11; (33rd) (1870): p.13; (37th) (1874): p.11; (38th) (1875): p.11; (40th) (1877): pp.10-11; (80th) (1917): p.337.

Wheeler, W.R. *Modern Missions on the Spanish Main.* Philadelphia, PA: Westminster Press, 1925.

COSTA RICA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Costa Rica," en: *World Christian Encyclopedia.* NY: Oxford University Press, (1982): pp.249-252.

Visita:

enero- agosto. **1981.**

CUBA

Archivos:

El Princeton Theological Seminary, en Princeton, New Jersey

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Cuba," en: *World Christian Encyclopedia.* NY: Oxford University Press, (1982): pp. 252-255.

Cepeda, R. "A Study of the Opinion Expressed by United States Missionaries of Cuba: Cubans and the Church in Cuba, 1899-1925." *International Review of Mission*, 74(295) (1985): pp.361-372.

Guiribitey, J. "Antecedente del presbiterianismo en Cuba." *Heraldo Cristiano*, n. 5/6 (1982): pp.4-7.

-
- Ham Reyes, A. "An Ecumenical Perspective on the Cuban Protestant Missionary Heritage." *International Review of Mission*, 74(295) (1985): pp.327-335.
- Méndez, H. "Algo de nuestra historia." *Heraldo Cristiano*, Nos. 1/2 (1982): pp.4-5.
- Nyenhuis, C. "Cuba," en: *Lengthened Cords*. Editado por R.S. Greenway. Grand Rapids, MI: Baker Book House, (1975): pp.139-146.
- Ortega, O. M. "The Influence of the Missionary Heritage on Cuban Culture." *International Review of Mission*, 74(295) (1985): pp.343-349.
- Presbyterian Church of the United States of America, Annual Report of the BFM of the PCUSA*. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (53rd) (1890): pp.58-59; (54th) (1891): pp.27-28; (55th) (1892): pp.30-32; (56th) (1893): pp.57-58; (58th) (1895): p.24; (65th) (1902): pp.20, 42-44; (66th) (1903): pp.33-35; (79th) (1916): pp.108-111.
- Ramos, Marcos. *Protestantism and Revolution in Cuba*. Miami: University of Miami, 1989.
- Rosale, D. M. "The Influence of the Missionary Heritage on Liturgical Forms." *International Review of Mission*, 74(295) (1985): pp.373-376.
- Wright, I. *Early History of Cuba*. New York, NY: Octagan Books, 1970.

Carta:

Martínez, E. Carta, dic. **1986**.

Visita:

Matanza, junio, 2001; nov. 2001, feb. 2002

CURAZAO

Archivos:

Dr. Melville Smith facilitó a los documentos de la UPC.

Artículos y libros:

Algra, A.H. *Dispereert niet*. Vol. V. Franeker: T. Wevers, 1972.

Bakker, J. "In memoriam: Ds. Wybe Plantinga, 6 junio 1948 - julio 1984,"

Hartog, J. *Mogen de eilanden zich verheugen: Geschiedenis van het protestantisme op de Nederlandse Antillen. Willemstad: Verenigde Protestantse Gemeente van Curacao, (1970): pp.1f.*
 Smith, N. *Levende stenen. Living Stones. Piedra Bibu: 350 jaren protestantisme op Curacao. Willemstad: Verenigde Protestantse Gemeente, 1985.*
 Sociedad Antiano di Beibel. Report of the Board. 1986.

Entervistas:

Glas, J. Entrevista personal, oct. 1986.
 Scholman, R. Entrevista personal, oct. 1986.
 Schreuder, Entrevista personal, oct. 1986.

Cartas:

Gilhuis, H. Carta, nov., 1989.
 Glas, J. Cartas, 1986, 1990.
 Smith, N. Carta, oct. 1987.

Visita: Octubre, 1986

DOMINICA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Dominica," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.266-267.

Entrevistas:

Rusticus, R, Rusticus, M. Entrevista personal, Verano, 1983.
 Voice of Life Radio Staff, Entrevista personal, Verano, 1983.

Carta:

Rusticus, R, Rusticus, M. carta, dic. 1985.

Visita:

Junio 1984.

ECUADOR

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Ecuador," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp. 270-273.

McKeown, T. "A Brief History of the Mission to the World of the Presbyterian Church in America's Work in Quito, Ecuador." Venezuela, Oct. 1992.

Padilla, Washington. *La Iglesia y los Dioses Modernos. Historia del Protestantismo en el Ecaudor*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989.

"Quito's First Church." *The PCA Messenger*, mar. (1982): p.10.

EL SALVADOR

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "El Salvador," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.278-280.

Cartas:

Canche, P. carta, abril. 1989.

Koning, G., Koning, L. cartas para oración, 1986-1988.

Mulder, P., Mulder, B. carta para oración, 1987.

ESCOCÍA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "UK of Great Britian and Northern Ireland," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982).

Hewat, E. *Vision and Achievements, 1796-1959: A History of the Foreign Mission of the Churches United in the Church of Scotland*. London: Tomás and Nelson and Sons, Ltd., 1960.

MacKay, J.A. *The Presbyterian Way of Life*. New York, NY: Prentice Hall, 1960.

Reid, Stanford W. *Trumpeter of God*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

LOS ESTADOS UNIDOS

Archivos:

American Board of Commissioners for Foreign Missions archivo en la Houghton Library, Harvard University.

Canadian Reformed Church archivos en Hamilton, ON. Meeter Center, Grand Rapids, MI. (Christian Reformed Church Archivos desde 1857).

Mission Committee of the Protestant Reformed Church, archivos en Grandville, MI.

Mission to the World. Presbyterian Church in America. Atlanta, GA. (Mission to the World. Minutes, 1983-present).

Presbyterian Church United States, Presbyterian United States of America, United Presbyterian Church, and Society of Presbyterian History, Philadelphia, PA. Archivos encontrado en Robert Speer Library, Princeton, NJ.

Reformed Church in America archivos, Hope College, Holland, MI.

United Church in Board for World Ministries Archivos at 475 Riverside Drive, New York, NY.

World Ministry Office of the Christian Reformed Church, Grand Rapids, MI. Minutes of:

Board of Heathen Missions, 1888-1924.

Board of Indian and Foreign Missions, 1924-1964.

World Witness. The Board of Foreign Missions of Associate Reformed Presbyterian Church, Greenville, SC. Minutes.

Artículos y libros:

-
- Barrett, D.B., ed. "United States of America," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.711-728.
- Brackenridge, R.D., Garcia-Treto, F.O. *Iglesia presbiteriana*. San Antonio, TX: Trinity University Press, 1974.
- Bratt, J.D. *Dutch Calvinism in Modern America*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1984.
- Brouwer, A. *Reformed Church Roots: Thirty-Five Formative Years*. New York, NY: Reformed Church Press, 1977.
- Brown, A.J. *One Hundred Years 1837-1936: A History of the Foreign Mission Work of the Presbyterian Church, USA*. New York, NY: Revel, 1936.
- Erskine, N.L. *Black People and the Reformed Church in America*. New York, NY: Reformed Church Press, 1978.
- Robert E. Speer and the Crisis of the American Missionary Movement: 1920-1937*, dis. Ph.D., Presbyterian Theological Seminary, 1980.
- Tercentenary Studies: 1928. Reformed Church in America: A Record of Beginnings*. New York, NY: s.e., 1928.
- Van den Berge, P.N. *Historical Directory of the Reformed Church in America 1628-1978*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1979.
- Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Wilson, S.R. *Studies in the Life and the Work of an Ecumenical Churchman, John A. Mackay*, tesis Th.M, Princeton Theological Seminary, 1958.

Visitas:

1980, 1982, 1984, 1985-86, 1988, 1990, 1993.

ESPAÑA

Artículos y libros

- Barrett, D.B., ed. "Spain," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.627-633.

-
- Boonstra, J. "Casiodoro." *Missionary Monthly*, enero (1991): pp.11-12.
- González, Justo. *Historia del Cristianismo*. Vol. 2. Miami: UNILIT, 1994.
- Van Lennep, M.K. *La historia de la reforma en España en el Siglo XVI*. Grand Rapids, MI: SLC, 1984.
- Vila, S. *Historia de la inquisición y la reforma en España en el Siglo XVI*. Barcelona: CLIE, 1977.

Revistas:

- Cuadernos Reforma, 1986-1992.
- Estandar de la Verdad, 1986-1992.
- Nueva Reforma, 1986-1992.

FALKLAND ISLANDS (LAS MALVINAS)

Artículo:

- Barrett, D.B., ed. "Falkland Islands," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.288-289.

FRANCIA

Artículos y libros:

- Annuaire de la France protestant*. Montauban: Imprimerie Lormand, 1986.
- Barrett, D.B., ed. "France," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.295-303.
- Gray, J.G. *The French Huguenots: Anatomy of Courage*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981.
- Hudges, P. *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1966.
- Lescarbot, M. *Histoire de la Nouvelle France*. Paris: Milot, 1609.

Metzler, J., ed. *Sacrae congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622-1972*, vol. II. Rome: Herder, s.f.

Pannier, J., Mondain, G., eds. *L'expansion française outre-mer et les protestants français*. Paris: Société des Missions Évangéliques, 1931.

GRAND CAYMAN

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Cayman Islands," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.219-220.

The Presbyterian Church in Grand Cayman: 1846-1946. Kingston: Cleaner Co., 1946.

GRENADA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Grenada," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.334-336.

MacDonald, J. C. "The Church of Scotland in Grenada." *The Caribbean Presbyterian*, 1(1) (1958): pp.29-30.

GUADELOUPE

Artículos y libros:

Annuaire de la France protestant. Montauban: Imprimerie Lormand, (1986): p.591.

Barrett, D.B., ed. "Guadeloupe," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.336-337.

La Fleur, G. "The Methodist Church in the French part of St. Martin," Fort France, XIXth Annual Conference of Caribbean Historians, 1-17 abril, 1987.

GUATEMALA

Archivo:

Los archivos de la IENPG están en la oficina de la IENPG en la ciudad de Guatemala y algunos en el seminario San Felipe.

Artículos y libros:

Apuntes para la historia. Guatemala: Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala, s.f.

Barrett, D.B., ed. "Guatemala," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.339-340.

Garrard-Burnett, Virginia. *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*. Austin, TX: University of Texas Press, 1998.

Mendez, G.P., De Leon, C.A., eds. *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala*. Guatemala: Servi Prensa, 1982.

Presbyterian Church of the United States of America, Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (80th) (1917): pp.378-380.

GUAYANA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Guyana," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.346-348.

Bisnauth, D.A. *A Short History of the Guyana Presbyterian Church*. Georgetown: Labour Advocate Printery, 1970.

Dunn, C.A. *The Canadian Mission in British Guiana: The Pioneer Years 1885-1927*, tesis de maestría, Queens University, Kingston, ON, 1971.

Frazer, W. A. "The Church of Scotland in British Guiana." *The Caribbean Presbyterian*, 1(1) (s.f.): pp.30-31.

McCowan, W. "Christianity and Slavery: Reactions to the Work of the London Missionary Society in Demerara, 1808-1813," *A Selection of Papers. The Twelfth Conference of the Association of Caribbean Historians*, (1980): pp.23-24.

Oxenbridge, J. *A Seasonable Proposition of Propagating the Gospel by Christian Colonies in the Continent of Guiana*. London: British Museum, 1666.

Ransom, M., ed. *The Lively Acts*. Presbyterian Church of Canada, 1967.

GUAYANA FRANCESA

Artículos y libros:

Annuaire de la France protestant. Montauban: Imprimerie Lormand, (1986): p. 591.

Barrett, B.D., ed. "French Guiana," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.303-304.

Guéritault, P. "Les Huguenots de la fin du XVIe à la moitié du XVIIe siècle." *Grande Encyclopédie de la Caraïbe*, vol. VII. Pointe à Pitre: Edicion Caraïbes, 1989.

Huyghues-Belrose, V. "Missions et Missionnaires en Guayana, XVIIa-XXa siècles." *Grande Encyclopédie de la Caraïbe*, vol. VII. (1989): pp.1-30.

Huyghues-Belrose, V. "L'anticléricalisme d'Atipa: les ambiguïtés d'un radicalisme Guayanais." *Parepou revisté ou les itinéraires d'Atipa*. Editado por M. Fauquenoy. Paris: L'Harmatan, (s.f.): pp.53-56.

Cartas:

Huyghues-Belrose, V. Cartas, julio, 1990, julio, 1995

HAITÍ

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Haiti," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.348-351.

-
- Courlander, H., Bastien, R. *Religion and Politics in Haiti*. Washington, DC: Institute for Cross-Cultural Research, 1967.
- Leyburn, J.G. *The Haitian People*. New Haven, CN: Yale University Press, 1966.
- Metraux, A. *Voodoo in Haiti*. New York, NY: Oxford University Press, 1958.
- Mulrain, G.M. *Theology of Folk Culture: The Theological Significance of Haitian Folk Religion*. New York, NY: Peter Lang, 1984.
- Newton, A. *The European Nations in the West Indies*. London: A and C Black Ltd., 1933.
- Parkinson, W. *This Gilden African: Toussaint l'ouverture*. New York, NY: Quarter Books, 1978.
- Pierre-Charles, G. *Haiti bajo la opresión de los Duvalier*. Santo Domingo: Editora Taller, 1981.
- Rodman, S. *Haiti: The Black Republic*. New York, NY: Devin-Adair Co., 1954.
- Roumain, J. *Los Gobernadores del Rocio*. Santo Domingo: Editora Taller, 1981.
- Seabrook, W. *The Magic Island*. New York, NY: Hartcourt, Brace and Co., 1929.
- Simpson, G.E. *Religious Cults in the Caribbean: Trinidad: Jamaica and Haiti*. 2nd ed. Río Piedras: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, 1970.

Visitas:

1983 Y 1992

HOLANDIA

Artículos y libros:

- Barrett, D.B., ed. "Netherlands," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.509-515.
- Kuyper, A. *Om de Oude Wereldzee*. Amsterdam: Van Holkema & Warendorf, s.f.
- Van der Linde, J.M. *Jan Willem Kals 1700-1781. Leraar der hervormde advocaat van indiaan en negers*. Kampen: J.H. Kok, (1972): pp. 102-107.
- Versteeg, J.P., et al., *Gij die eertijds verre waart...* Utrecht: B.V. Uitgeverij De Bannier, 1978.

Entrevistas:

- Gilhuis, P. Entrevista personal, oct., 1985.
 Jongeneel, J.A.B. Entrevista personal, oct., 1985.
 Van der Linde, J. Entrevista personal, sept. y oct., 1985.
 Van der Meer, J. Entrevista personal, junio 1988.
 Van Roest, J. Entrevista personal, oct., 1985.

Cartas:

- Gilhuis, P. Carta, Schijnwerper op Zuid-Amerika, mar. (1988): 1. Jongeneel, J.A.B., cartas, 1985-1992.
 Noordermeer, W. carta, feb., 1990.
 Van der Meer, J. cartas, marzo y mayo 1989.
 Van Roest, J. Cartas, sept., 1987 y 1988.

Visita:

- Oct., 1986.

HONDURAS**Artículos y libros:**

- Barrett, D.B., ed. "Honduras," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.358-360.
 Cook, B., Dodson, M., et al., *Let My People Live: Faith and Struggle in Central America*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1988. (edición español 1991).

HUNGARIA**Artículo:**

- Barrett, D.B., ed. "Hungary," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.363-367.

IRELANDIA**Artículos y libros:**

Barrett, D.B., ed. "Ireland," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.394-397.

ITALIA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Italy," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.403-413.

Comba, E. *Historia de los Valdenses*. Barcelona: CLIE, 1987.

Tourn, G. *The Waldensians: The First 800 years*. Turin: Publigráfica. 1980.

JAMAICA

Artículos y libros:

Barrett, D.B.,ed. "Jamaica," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.416-419.

Dunn, R.S. *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1972.

Gates, B., ed. *Afro-Caribbean Religions*. London: Ward Lock Educational, 1980.

Gayle, C. "The Church in the West Indies: Bondage and Freedom." *The Caribbean Journal of Religious Studies*, 3(1) (1980): pp.16-27.

Hewat, E. *Vision and Achievements, 1796-1959: A History of the Foreign Mission of the Churches United in the Church of Scotland*. London: Tomás and Nelson and Sons, Ltd., 1960.

Osborne, F. Johnson, G. *Coastlands and Islands*. Jamaica, UTCWI, 1972.

Rothnie, D. A. "The Presbyterian Church of Jamaica." *The Caribbean Presbyterian*, nov. (1958): pp.25-26.

Simpson, G.E. *Religious Cults in the Caribbean: Trinidad: Jamaica and Haiti*. 2nd ed. Río Piedras: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, 1970.

Entrevista:

Schalkwijk, H. Entrevista personal, oct. 1986.

MARTINIQUE

Artículos y libros:

Annuaire de la France protestant. Montauban: Imprimerie Lormand, (1986): p.592.

Barrett, D.B., ed. "Martinique," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.486-492.

MÉXICO

Artículos y libros:

Auli, H.W. *The Christian Movement among the Chols of México with Special Reference to Problems of Second Generation Christianity*, dis. Ph.D., Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA, 1979.

Barrett, D.B., ed. "México," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.486-492.

Brundage, B.C. *Empire of the Inca*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1963.

Echols, E.R. *More Tales From the Huesteca*. Greenville, SC: World Witness, s.f.

Esponda, H. *Historia de la Iglesia Presbiteriana de Chiapas: Inicio y Desarrollo*. Ciudad de México: El Faro, 1986.

Greenleaf, R. "The Mexican Inquisition and the Enlightenment." *New Mexican Historical Review*, 41(3) (1966): p.190.

Greenway, R. *An Urban Strategy for Latin America*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1973.

Hegeman, N. *Christo-Paganism in México*, dis. M.Div. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, MI. 1979.

Iglesia Nacional Presbiteriana de México., Constitución. México 21: El Faro, 1966.

Iglesia Nacional Presbiteriana de México., 1872-1972 Centenario. Kingsville, TX: La Escuela Presbiteriana Panamericana, 1973.

Libro histórico de la boda de ora de la Iglesia Presbiteriana de México: 1901-1951. México: 1965.

- López, J.M. *Orígenes del Presbiterianismo en México*. H. Matamoros: Tamaulipas, 1972.
- Madsen, W. *Christo-Paganism: A Study of Mexican Religious Syncretism*. New Orleans: (Middle American Research Institute: Publication 19), 1957.
- Medina, J.T. *Historia del tribunal del santo oficio de la inquisición en México*. Santiago de Chile: s.e., 1905.
- Mitchell, J.E. *The Emergence of the Mexican Church: The Associate Reformed Presbyterian Church of México*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1970.
- National Presbyterian Church of México. Minutes. Montreat, NC: Southern Presbyterian Historical Society, 1901-to present.*
- Presbyterian Church of the United States, Annual Report of the BFM of the PCUS*. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (58th) 1919.
- Presbyterian Church of the United States of America, Annual Report of the BFM of the PCUSA*. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (35th) (1872): pp.25-27; (37th) (1874): p.10; (80th) (1917): p.70.
- Ross, W.A. *Sunrise in Aztec Land*. Texarkana: Presbyterian Committee of Publications, (1922): pp.50-57.
- Thompson, E.J. *Mayoa History and Religion*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1970.
- Weerstra, H. *Mayan Peasant Evangelism: Communication, Receptivity, and Acceptance Factors among Mayan Campesinos*, dis. Ph.D, Fuller School of World Missions, 1972.

Entrevistas:

- Ávila, M. Conversación personal, enero, 1980.
- Castro, S. conversación personal, junio, 1979.
- Oostendorp, D. Entrevista personal, sept., 1988.
- Van Engen, C. Entrevista personal, mayo, 1985.

Cartas:

- Bout, H. carta, abril, 1990.
- Feliciano, P.C. carta, sept., 1991.
- Kuiper, D. cartas, 1981-1991.
- Kuipers, A. carta, 1979.
- Oostendorp, D. cartas, 1981-1991.
- Roberts, L. carta, feb. 1980.

Van Ee, J. cartas, 1981-1991.
Weerstra, H. carta, oct. 1978.

Visitas:

Verano, 1977, 1978 y 1979.

NICARAGUA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Nicaragua," en: *World Christian Encyclopedia*. New York, NY: Oxford University Press, (1982): pp.522-524.

Entrevistas:

Martinez, Jose. Personal conversación, 1987.
Vanden Borgh, J. conversación por teléfono, 1994.

Cartas:

Gilhuis, P. carta, abril, 1989.
Green, B., carta, 1992.
Stam, J. carta, 1990.

PANAMÁ

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Panama," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.548-550.
Directorio de Iglesias, Organizaciones, y Ministerios del Movimiento Protestante: Panamá, INDEF, San José, Costa Rica, (1980).
"Panamá" PROCADES/INDEF, San José, Costa Rica, (1980).

Visita:

Verano, 1981

PARAGUAY

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Paraguay," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.555-558.

Funk, T.G. "Jesuitas y menonitas: dos modelos asincronicos de obra misionera integral en el Paraguay." *Boletín Teológico* 41, pp. 31f.

PERÚ
Archivos:

Los documentos de la IEPP fueron facilitados por Pedro Merino, Pedro Arana Quiroz, y Leo Smelt en Lima, Perú.

Artículos y libros:

Arana Quiroz, P., ed. *Teología en el camino*. Lima: Ediciones Presencia, 1987.

Arana Quiroz, P., Arroyo, V. *Llamados a servir*. Lima: Ediciones Presencia, 1986.

Bahamonde, W.O. *The Establishment of Evangelical Christianity in Peru: 1822-1900*, dis. Ph.D., Hartford Seminary Foundation, 1952.

Barrett, D.B., ed. "Peru," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.558-562.

De Groot, J.E. *Ik weet waar gij woont: De Iglesia Evangélica Presbiteriana del Peru, haar context, geschiedenis en huidige situatie*, dis. doct., Utrecht, 1979.

De Groot, J. E. "De Evangelische Presbyteriaanse Kerk van Peru en de kerk in Nederland." *Alle den Volke*, junio (1981): pp.18-19. De Groot, J. E. "De zeven gemeenten rond Moyobamba." *Alle den Volke*, oct.,(1981): pp.4-5.

Escobar, E. "Nueves estudios sobre la historia del protestantismo en el Perú." *Boletín Teológico*, 21(36) (1989): pp.305-311.

Ford, D. *La contribución de la misión de la Iglesia Libre de Escocia al Desarrollo de la Iglesia Evangélica Presbiteriana del Perú*. Celendin: 1985.

Hamilton, K. *Church growth in the High Andes*. Lucknow, 1962.

Kessler, J.B., Jr. *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile*. (dis. Ph.D.)

Goes: Oosterbaan & Le Cointre N.V., 1967.

MacKay, J.A. *The Other Spanish Christian* London: Student Christian Movement Press, 1932.

Smelt, L. *La misión de la Iglesia Evangélica Presbiteriana del Perú en la sociedad peruana actual y la herencia de la reforma*. Lima: Centro Cristiano de Promoción y Servicios, 1987.

Entrevistas:

Arana Quiroz, P. Entrevista personal, sept., 1988.

Merino, P. Entrevista personal, sept., 1988.

Smelt, L. Entrevista personal, sept., 1988.

Wolters, J. Entrevista personal, sept., 1988.

Cartas:

Arana Quiroz, P. Cartas, sept., 1988; nov., 1990.

Duckering, M. Carta, nov. 1985.

Smelt, L. Carta, 1989.

Visita: sept. 1988.

PUERTO RICO

Archivo:

Archivos del Seminario Evangélica Reformada en San Juan, Puerto Rico.

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Puerto Rico," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.578-581.

Iglesia Presbiteriana Unida en los Estados Unidos de América, El Sínodo Presbiteriano de Puerto Rico 1983: Acta número trece. Mayoaguez: Oficina Secretario Permanente, 1983.

- Mount, G. S. "Presbyterianism in Puerto Rico: Formative Years, 1899-1914." *Journal of Presbyterian History*, 55 (1977): pp.241f.
- Mount, G.S. *Presbyterian Missions to Trinidad and Puerto Rico: The Formative Years 1868-1914*. Hantsport, NS: Lancelot Press, 1983.
- Soltero, D. R., ed. "Presbiterio de Puerto Rico: 1902-1977." *La Voz Presbiteriana*, 75th Aniversario ed. (1977): p.3.
- Soltero, D. R., ed. "Iglesia Central Presbiteriana en Mayaguez." *La Voz Presbiteriana*, edición aniversario 75 (1977): .4.
- Soltero, D. R., ed. "Seminario Teológica Portorricense." *La Voz Presbiteriana*, ed. aniversario 75 (1977): p.5.
- Soltero, D. R., ed. "Primera iglesia Presbiteriana en Aguadilla." *La Voz Presbiteriana*, ed. aniversario 75 (1977): p.6.
- Soltero, D. R., ed. "Rvdo. Manuel Méndez García." *La Voz Presbiteriana*, ed. aniversario 75 (1977): p.7.
- Soltero, D. R., ed. "Iglesia Presbiterianas en Sabana Grande y La Pica." *La Voz Presbiteriana*, . (1977): p.8.
- Soltero, D.R., "Rvdo. Luis A. Nieves." *La Voz Presbiteriana*, de. Aniversario 75 (1977): p.9.
- Soltero, D. R., ed. "Rvdo. José Luis Santiago Cabrera." *La Voz Presbiteriana*, ed. aniversario 75 (1977): p.10.
- Soltero, D. R., ed. "Rvdo. José Velez Ortiz." *La Voz Presbiteriana*, ed. aniversario 75 (1977): p.11.
- Soltero, D. R., ed. "Rvdo. Erasmo Seda Pagan." *La Voz Presbiteriana*, ed. aniversario 75 (1977): pp.14-15.
- Soltero, D. R., ed. "Rvdo. Juan Bidot Pamias." *La Voz Presbiteriana*, ed. aniversario (1977): p.16.
- Sprík, R. "Puerto Rico," en: *Lengthened Cords*. Edited by R.S. Greenway. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1975, 217-230.

Entrevistas:

- Ramos, C. Entrevista personal, mayo 1988.
- Renkema, B. Entrevista por teléfono, abril 1990, enero 1993.
- Sprík, R. y personaje de CRWM , Entrevista personal, 1982
- Torres, I, Rampolla, R. Entrevista personal, junio 1988.

Cartas:

De Vries, T. Carta, enero, 1982.
Leder, A. Carta, junio, 1985.

Visitas:

1982, 1988, 1992

REPÚBLICA DOMINICANA

Archivos:

Los archivos de la ICRRD están en la oficina nacional de la ICRRD.

Artículos y libros:

Colon, F. *Vida del Almirante Don Cristobal Colon*. México: Fondo de Cultura Economica, 1984, p. 202.

Deive, C. *La esclavitud del negro en Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora Taller, 1980.

Hegeman, N.; Luis, E.R. "Directorio de las Iglesias Evangélicas Dominicanas," en: *Historia de la Iglesias Evangélicas: Desde Lutero hasta la República Dominicana*, Santo Domingo: Editorial Educativa Dominicana, (1989): pp.73-89.

Lockward, G. *Protestantismo en la República Dominicana*. Santo Domingo: Editora Educativa Dominicana, 1982.

Lugo, L. *Christianity and the Spanish Conquest of the Americas*, Atlanta, 1991.

Moya Pons, Frank. "Moya pregunta porque celebran matanza indios." *Ultima Hora* Marzo 30 (1992): p.4.

Presbyterian Church of the United States of America, Annual Report (16th). New York, NY: 23 Center Street, (1853): p.54.

Entrevistas:

Dodd, D. Entrevista personal, julio 1987.

Tomás, L. Entrevista personal, julio 1987.

Estadía:

1981-1993.

SABA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Netherlands Antilles," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.515-516.

Hartog, J. *Mogen de eilanden zich verheugen: Geschiedenis van het protestantisme op de Nederlandse Antillen*. Willemstad: Verenigde Protestantse Gemeente van Curacao, (1970): pp.117-129.

Knappert, L. *Schets van eene geschiedenis onzer handelskerk*. The Hague: s.e., 1928.

Knappert, L. *Geschiedenis van de Nederlandse Bovenwindsche Eilanden in de 18de eeuw*. The Hague: Martinus Nijhof, 1932.

ST. EUSTATIUS

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Netherlands Antilles," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.515-516.

Hartog, J. *Mogen de eilanden zich verheugen: Geschiedenis van het protestantisme op de Nederlandse Antillen*. Willemstad: Verenigde Protestantse Gemeente van Curacao, (1970): pp.117-129.

Knappert, L. *Schets van eene geschiedenis onzer handelskerk*. The Hague: s.e., 1928.

Knappert, L. *Geschiedenis van de Nederlandse Bovenwindsche Eilanden in de 18de eeuw*. The Hague: Martinus Nijhof, 1932.

ST. JOHN

Artículo:

Barrett, D.B., ed. "United States Virgin Islands," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.729-730.

ST. KITTS

Artículo:

Barrett, D.B., ed. "St. Kitts - Nevis," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.593-594.

ST. LUCIA

Artículo:

Barrett, D.B., ed. "San Lucia," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.594-596.

ST. MARTIN

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Netherlands Antilles," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.515-516.

Hartog, J. *Mogen de eilanden zich verheugen: Geschiedenis van het protestantisme op de Nederlandse Antillen*. Willemstad: Verenigde Protestantse Gemeente van Curacao, (1970): pp.117-129.

Knappert, L. *Schets van eene geschiedenis onzer handelskerk*. The Hague: s.e., 1928.

Knappert, L. *Geschiedenis van de Nederlandse Bovenwindsche Eilanden in de 18de eeuw*. The Hague: Martinus Nijhof, 1932.

ST. THOMAS

Archivo:

Archivos en el New Brunswick Theological Seminary, New Brunswick, New Jersey.

Artículos y libros:

-
- Barrett, D.B., ed. "United States Virgin Islands," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.729-730.
- Brett, C. "Our Church at St. Thomas." *The Mission Field*, mayo (1902): pp.27-29.
- Chapman, W., Ausherman, B. "The Dutch Reformed Church in the Virgin Islands." *Historical Highlights*, 6(1) (1985): pp.5-11.
- Folensbee, B. J. "The Work at St. Thomas." *The Mission Field*, oct. (1918): pp.314-317.
- Folensbee, B. J. "The Outpost Work of Home Missions." *The Mission Field*, sept. (1919): pp.148-150.
- Folensbee, B. J. "Vacation in the Virgin Islands." *The Mission Field*, nov. (1919): pp.217-219.
- Gonzalez, J.L., *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1967.
- Folensbee, B. J. "Back at Work in St. Thomas." *The Mission Field*, abril (1921): pp.305-307.
- Knox, J. *A Historical Account of St. Thomas*. New York: Charles Scribner, 1852.
- Particular Synod of New York Hudson. Vols. 1916/20; 1921/25; 1926/30; 1931/35; 1936/45; 1946/1955. New York, NY: Bryan Printing Comp. Reformed Church of America. *1989 Directory and 1988 Financial Statements of the General Synod*. New York, NY: s.e. 1989.

SURINAM

Artículos y libros:

- Barrett, D.B., ed. "Suriname," en: *Christian World Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.641-643.
- Marcus, A.W. *De geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Gemeente in Suriname*. Paramaribo: De Tijd, 1935.
- Menkman, W.R. *De geschiedenis van de West-Indische Compagnie*. Amsterdam: P.N. Van Kampen en Zoon, 1947.
- Ort, J.W. *Vestiging van de Hervormde Kerk in Suriname: 1667-1800*. Sticusa: s.e., 1963.

- Paasman, A.N. Reinhart: *Nederlandse literatuur en slavernij ten tijde van de Verlichting*, dis. Ph.D., Universiteit van Amsterdam, 1984.
- Rambaran, A. N. "Hindoeïsme en christendom in Suriname." *Wereld en Zending*, 5(1) (1976): pp.21-25.
- Sjaarde, D. "Het ontstaan en de geschiedenis van de Gereformeerde Kerk van Paramaribo," 1983. (Un artículo de una carta de la congregación facilitada por el Rvdo. H.G. Boswijk, un predicador valdense ahora sirviendo en Ámsterdam).
- Van der Linde, J.M. *Het visioen van Herrnhut en het apostolaat der moravische broeders in Suriname: 1735-1863*. Paramaribo: C. Kersten en Co., 1956.
- Van der Linde, J.M. *Heren, slaven, broeders*. Nijkerk: G.F. ALClenbach, 1963.
- Van der Linde, J.M. *Surinaamse suikerheren en hun kerk*. Wageningen: H. Veenman, 1966.
- Van der Linde, J.M. *Jan Willem Kals 1700-1781. Cerrar der. hervormde advocaat van indiaan en negers*. Kampen: J.H. Kok, 1987.
- Van Dissel, S. *Eenige bijzonderheden betreffende de Christelijke Hervormde Gemeente te Paramaribo*. The Hague: J. Brunt, Dz. Firma J.K. de Liefde, 1877.
- Van Nimwegen, H. C. "Het Comité Christelijke Kerken en oecumene-nische praxis in Suriname." *Wereld en Zending*, 5(1) (1976): pp.52-57.
- Van Raalte, J. *Secularisatie en zending in Suriname*. Wageningen: H. Veeneman en Zonen B.V., 1973.
- Van Raalte, J. "De christelijke godsdiensten," In: *Cultureel mozaiek van Suriname*. Editado por A. Helman. Zutphen: s.e., (1978): pp.291-303.
- Van Raalte, J. "De geschiedenis van het protestantisme in Suriname." *Wereld en Zending*, 7(3) (1978): pp.244-251.
- Van Raalte, J. "250 jaar Herrnhutter Zending." *Wereld en Zending*, 12(3) (1983): pp.210-215.
- Van Raalte, J. "Kerk in de republiek Suriname." *Kosmos en Oekumene*, No. 7 (1984): pp.206-211.
- Velse, H. *Professor Hoornbeeks sorg en raad aangaande de evangelie prediking in Oost-en West-Indien*. s.e., 1732.
- Verlind, K. "De aanvang van het zendingswerk in Suriname," en: *Zendingspanorama: Het zendingswerk van de Gereformeerde Kerken in Nederland 1946-*

1976. Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland, (1976): pp.163-168.

Weerkamp, K. B. "Surinamers in Nederland: Een uitdaging voor de kerken." *Kosmos en Oekumene*, n. 7 (1984): pp.213f.

Wolbers, J. *Geschiedenis van Suriname*. Amsterdam: s.e., 1861.

Zeefuik, K.A. *Herrnhutter zending en Haagse Maatschappij. 1820-1867*. Utrecht: Elinkwijk, 1973.

Zomer, G. *De Gereformeerde kerken en de zending in Suriname (1863-1973)*, dis. Ph.D., Theol. Hogeschool der Geref. Kerken (*Vrijgemaakt*), Kampen, 1983.

Entrevista:

Van der Linde, J.M. Entrevista personal, sept. y oct. 1985.

Cartas:

Boswijk, H.G. Carta, nov., 1989.

Donnan, J. Cartas, marzo y mayo, 1984.

Van der Linde, J.M. Cartas, sept., 1985; feb., 1988, oct. 1989.

Gilhuis, H. Carta, nov., 1989.

SUIZA

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Switzerland," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, 1982.

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Trinidad & Tobago," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.674-677.

Dunn, C.A. "The Great Divorce and What Happens to the Children," (Knox College, Toronto), 1971.

Hamid, I. *The Social Witness to the Presbyterian Church Trinidad: 1868-1968*, dis. Ph.D., UTS, New York, 1976.

Hamid, I. *A History of the Presbyterian Church in Trinidad: 1868-1968*. Trinidad: San Andrews College, 1980.

Johnston, G.D. *The Canadian Mission to Trinidad: 1868-1939*, dis. Ph.D., Knox College, Toronto, 1976.

Morton, S. *John Morton of Trinidad*. Toronto, ON: Westminster Co., 1916.

Mount, G.S. *Presbyterian Missions to Trinidad and Puerto Rico: The Formative Years 1868-1914*. Hantsport, NS: Lancelot Press, 1983.

Seesaran, E.B.R. "The Unfolding Panorama of the Presbyterian Church in Trinidad." *Trinidad Presbyterian* (1993).

Simpson, G.E. *Religious Cults in the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti*. 2nd ed. Río Piedras: Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, 1970.

Entrevista:

Snta. Betty Seunarine. Entrevista personal, diciembre, 1993.

URUGUAY

Artículos y libros:

Barrett, D.B., ed. "Uruguay," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.733-735.

Dalmas, M. *Historia de los Valdenses en el rio de la Plata*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1987.

Filippini, M., et al. *Instituciones y programas educativos y de servicio a la comunidad desarrollados por las iglesias evangélicas en la República Argentina y República Oriental de Uruguay*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1987.

Ganz, E.H., Tron, E. *Historia de las Colonias Valdenses Sud-americanas en su primer centenario (1858-1958)*. Colonia Valdense: Liberia Pastor Miquel Morel, 1958.

"La Iglesia Evangelica Valdense ayer y hoy." *Cuadro Valdense*. n. 9, Colonia Valdense: Liberia Pastor Miquel Moral, (1979).

Monti, D. *Presencia del protestantismo en el Rio de la Plata durante el siglo XIX*, 1969, p. 28.

VENEZUELA

Artículos y libros:

Ayera, J. *Los protestantes en Venezuela*. Tripode: s.e., 1980.

Barrett, D.B., ed. "Venezuela," en: *World Christian Encyclopedia*. NY: Oxford University Press, (1982): pp.738-742.

Deiros, P. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Miami: FLET, 1986.

Presbyterian Church of the United States of America, Annual Report of the BFM of the PCUSA. New York, NY: Presbyterian Board of Publications, (60th) (1897): p.204; (61st) 1898; (62nd) 1899; (81st) 1918.

Rodríguez, C. "Las iglesias reformadas en la historia de cristianismo," (ensayo no publ.), sf.

Vila, Samuel, y Darío, A. Santamaría, *Enciclopedia ilustrada de historia de la iglesia*, Barcelona: CLEI, (1979): p. 179

Visitas:

1992,1999,2000