



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Amestoy, Norman Rubén

Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIV, núm. 157, enero-junio, 2012, pp. 51-81

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529078003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930

Norman Rubén Amestoy*

Resumen

En este artículo se plantea la necesidad de comprender las ideas que los protestantes tuvieron acerca de la mujer, los fundamentos de dichos conceptos y el espacio que les concedieron dentro del proyecto misionero. Por otro lado, nos interesa captar las miradas que ellas desarrollaron de sí mismas y las reformas que impulsaron en la sociedad. Partiendo de una posición "ambivalente" el protestantismo marcado por los *revival* religiosos redundaron en una apertura para la participación y reconocimiento de la mujer. Ya en el contexto rioplatense (Buenos Aires, Rosario, Montevideo), el protestantismo inicialmente sostuvo una concepción tradicional y patriarcal de los roles femeninos, que sería desafiada por las misioneras provenientes de los Estados Unidos. Estas impulsaron un modelo de mujer que buscaba flexibilizar la idea patriarcal y favorecieron la modernización de la sociedad latinoamericana a través del impulso de instituciones, sobre todo educativas, que propiciaban la participación de las mujeres protestantes en la sociedad civil.

- Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Es profesor invitado de la Cátedra de Historia de la Iglesia en el Instituto Bíblico Buenos Aires. Sus áreas de Especialización son: Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Es coordinador de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) Núcleo – Córdoba. Contacto: rubennamestoy@yahoo.com.ar.

Palabras clave

Protestantismo, mujer, proyecto misionero, patriarcalismo, feminismo.

Protestant Women in the River Plate: 1870-1930

Abstract

In this essay, it is necessary to understand and comprehend the ideas that Protestants had about women, the reasons for these ideas, and the space given to women within the missionary project. On the other hand, our interest is in capturing the insights they developed about themselves and the reformations they promoted in society. From an ambivalent position, the Protestantism marked by the religious revivalists meant an opening for women's participation and recognition. In the context of the Rio de la Plata (Buenos Aires, Rosario, Montevideo), Protestantism initially held a traditional and patriarchal concept of the female roles which was to be challenged by missionary women who came from the United States. They impelled a model for women that sought to make more flexible the patriarchal ideas and favoured modernization of Latin American society through the foundation of institutions –especially educational ones– which favoured the participation of Protestant women in the civil society.

Key words

Protestantism, women, missionary project, patriarchalism, feminism.

Introducción

Con este estudio nos proponemos iluminar un ámbito de ese complejo universo que es la cultura religiosa protestante. Cultura de límites imprecisos, de zonas en ocasiones superpuestas entre sí, de espacios más amplios o más restringidos, pero que en todo caso podremos ir descubriendo y precisando a medida que interroguemos un cuerpo cada vez más vasto de fuentes documentales.

Lejos estamos aún de un análisis histórico sistemático que comprenda en toda su magnitud dicho universo. Tenemos sí, algunas vías de acceso. Trabajos donde el principal aporte es la introducción de nuevos temas, nuevas metodologías y, fundamentalmente, la apertura de todo un campo problemático para el abordaje del fenómeno disidente en América Latina. Estas investigaciones son puertas de entrada que se abren para el análisis de las continuidades y las rupturas que se producen en el discurso y las prácticas destinadas a normar los comportamientos cotidianos en lo referido a la esfera religiosa, pero también de lo social y lo político.

El propósito de este artículo es explorar el pasado para acercarnos a uno de esos sujetos fundamentales y a la vez poco estudiados del universo protestante, las mujeres. Al comenzar nuestras indagaciones nos interesa comprender las concepciones que los protestantes tuvieron de sus mujeres, los argumentos que usaron para sostenerlas, el espacio que les acordaron en el proyecto misionero, así como captar las miradas que ellas desarrollaron de sí mismas y las reformas que impulsaron en la sociedad.

En este trabajo partiremos retomando los análisis que han señalado que el protestantismo, históricamente, ha sostenido una postura tradicional y ambivalente con respecto a las mujeres, mientras que los despertares espirituales operados en el segundo avivamiento norteamericano (1790-1840) favorecieron una mayor apertura y protagonismo de las mismas. Paso seguido, indagaremos la comprensión que difundieron dos de las publicaciones más importantes del contexto

rioplatense como fueron, *El Estandarte Evangélico*, órgano de la *Misión Metodista Episcopal* –de amplia difusión entre otras sociedades religiosas protestantes–, y la revista *La Reforma* en sus editoriales iniciales. La misma, cabe recordar, llegó a constituirse en una de las principales usinas del pensamiento protestante rioplatense. Sin embargo, en ese apartado, lo más significativo será detenernos en el primer libro publicado en lengua castellana por los protestantes sobre las mujeres. Luego nos detendremos en el significado que adquirió el campo misionero, como ámbito laboral para las mujeres, y el análisis de los documentos del Congreso de Panamá (1916), ya que los mismos plasmaron por primera vez, en una asamblea de enorme importancia continental, decisiones, conceptos y prácticas que condensaron los puntos centrales de la discusión del momento. Esto es: la influencia creciente del movimiento femenino, la irrupción de un nuevo modelo de mujer, las misioneras como dinamizadoras de la cooperación entre las diferentes sociedades religiosas. En el apartado final, volviendo al contexto rioplatense, nos centraremos en el análisis de la obra de Isabel G. V. Rodríguez, editada por los metodistas porteños a mediados de la década de 1930 y titulada *Siembras* y que buscaba alimentar la vida devocional de las mujeres y establecer un *feminismo cristiano*. A nuestro entender, estas *pláticas espirituales* marcaron un retroceso de la modernización impulsada por las misioneras y el retorno a las viejas mentalidades y roles en el liderazgo femenino.

Como hipótesis de trabajo planteamos que las misioneras protestantes que ingresaron en el Río de la Plata –y otras regiones de América Latina– durante el último tercio del siglo XIX, estaban imbuidas de una concepción abierta, progresista y moderna acerca del rol de las mujeres, en oposición a las ideas dominantes de los pastores y líderes que dirigían las obras nacionales. Esto implicó que durante el periodo estudiado (1870-1930), las mujeres protestantes rioplatenses permanecieron relegadas de las funciones dirigenciales, burocráticas y de representación eclesial. De hecho, a las mujeres no se les concedió el voto en las asambleas oficiales, no podían ser elegidas

como representantes de las sociedades religiosas protestantes en las conferencias internacionales y el acceso al ministerio pastoral les estaba vedado. Como contrapartida tuvieron un rol protagónico dentro del proyecto misionero en el desarrollo de las "obras de civilización", en especial en la creación de redes educativas.

A partir de 1916, con el Congreso de Panamá, las mujeres comenzaron a ser reivindicadas y adquirieron una presencia significativa en el quehacer misionero. Esta visibilidad en un espacio orgánico se debió al desarrollo continental alcanzado por el movimiento femenino y sus obras civilizadoras, como así también al peso económico adquirido por el movimiento femenil.

1. Modelo patriarcal, mujeres educadas y apertura revivalista

Cuando analizamos el espacio de las mujeres en el protestantismo, no podemos perder de vista que las condiciones y el rol de la mujer en el ámbito protestante han estado históricamente señaladas por la *ambivalencia*¹, ya que si bien, por un lado, el protestantismo surgido de la Reforma del siglo XVI y, posteriormente, el pietismo ascético y el puritanismo, tuvieron un interés pionero por la educación y la ilustración de la mujer, incluso en los sectores socialmente menos favorecidos, por otro lado, no se distanciaron de la matriz social tradicional y patriarcal imperante en cuanto al reparto de la funciones del hombre y la mujer.

Si bien en el transcurso del siglo XIX la preocupación por la instrucción femenina colocó a los países angloamericanos y protestantes a la cabeza en este sentido, para la segunda mitad del siglo, a partir de un concepto patriarcal de los roles, se levantó un vallado contra el voto femenino que abría paso para el acceso al ministerio y la ordenación pastoral.

1 Jean Bauberot, "La mujer protestante", en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, Tomo VII (Madrid: Taurus, 1994), 219-233.

La resolución del conflicto se zanjó generalmente otorgando a la mujer el cometido de ser la *ayuda idónea* y el auxilio del esposo en el ministerio. Por otro lado, se la comprometió con el desarrollo de la atmósfera afectiva del hogar, la educación de los hijos y, por lo mismo, *del ascenso cultural y social de la pareja y de la familia*. Este elemento, cabe recordar, se registró de manera particular entre los puritanos anglosajones y en los pietistas germanos y escandinavos².

Sin embargo, como se ha señalado en otras investigaciones³, una nota de cambio se produjo en el contexto de los *revival* norteamericanos, trayendo una situación de apertura para las mujeres debido a las nuevas prácticas introducidas por los avivamientos y que redundaron en la ampliación de los espacios de intervención y reconocimiento.

En efecto, entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, en el marco de los *revival* o avivamientos espirituales del *Second Great Awakening* (1790-1840s), se produjeron algunos desarrollos interesantes en cuanto a democratización de lo religioso, y ciertos avances en la participación religiosa de las mujeres evangélicas como resultado de las modificaciones introducidas por las prácticas del *revival* y las renovaciones o "despertares" espirituales.

Los movimientos de renovación religiosa en los EE. UU., no solo desembocaron en un nuevo celo por la evangelización de los inconversos y un ímpetu remozado por las misiones en el extranjero y América Latina, sino que además significaron una apertura del ministerio a los que "sentían el llamado" y una apertura para la asunción de nuevos roles por parte de las mujeres.

La predicación *revivalista* no tenía aristas de un discurso socialmente radical, pero al asumir la defensa de la templanza y la moralidad, propiciar la ideas del crecimiento en la perfección y la noción del progreso, estimular la filantropía en el espacio educati-

2 *Ibid.*, 220.

3 Cf. nuestro estudio: Norman Rubén Amestoy, "Emancipación de la mujer, reformismo y revivalismo protestante en el siglo XIX", *Cuadernos de Teología* XXIX (2010) en cd.

vo y la sociedad, motivar la participación femenina y oponerse a la esclavitud, los líderes y predicadores *revivalistas* contribuyeron a preparar el terreno para iniciar nuevos procesos tendientes a una mayor democratización de la vida religiosa.

Entre 1830 y 1840, la tradición del perfeccionismo junto a la idea de progreso contribuyeron a reforzar el espíritu democrático que se estaba extendiendo cada vez más en la sociedad norteamericana, ya que introducía el convencimiento de que cada individuo disfrutaba un derecho natural a la libertad, la igualdad, el conocimiento, la felicidad y, al mismo tiempo, disponía de los recursos potenciales para adquirirlo. El hombre era un agente libre destinado a realizar el progreso moral y espiritual en su camino a la perfección.

Esta tendencia en el campo religioso era convergente con otras ideas reformistas que estaban difundiéndose en el contexto histórico y, muy especialmente, en referencia a la emancipación femenina⁴. En todo caso hay que prestar atención al movimiento dialéctico, ya que asimismo hay que señalar que cierto pensamiento y prácticas igualitaristas se extendieron a otras áreas de la vida norteamericana por el canal de la renovación religiosa operada en el *revivalismo*. Así, además de la popularización del conocimiento que tenía a la igualación, los protestantes también favorecieron el igualitarismo en las relaciones sociales a través del abolicionismo y los nuevos roles femeninos.

Las esposas y jóvenes, al participar de los *despertares*, generalmente lo hacían sin el respaldo de sus maridos o el consentimiento de sus padres, incurriendo en un hecho de desobediencia y rebelión. Otro aspecto era que en iglesias surgidas del *revival* las mujeres eran reconocidas como "hermanas", experimentando un igualitarismo palpable con los "hermanos", lo cual aumentaba la desconfianza de maridos y de padres.

4 Cf. Norman Rubén Amestoy, "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas", *Cuadernos de Teología* XX (2001).

Además de estos actos de insubordinación, los *revival* propiciaron la posibilidad de una mayor autonomía, el ejercicio de liderazgo, influencia y la toma de responsabilidades inéditas. Las renovaciones religiosas de los siglos XVIII y XIX, en general, se caracterizaron por su carácter movimientista y refractario a la institucionalidad de las denominaciones. En el marco del movimiento, el ejercicio del sacerdocio universal de los creyentes –incluidas las mujeres– fueron siempre en aumento, ya que esta nota era reforzada por el hecho de que el predominio del *entusiasmo revivalista* se posicionaba por sobre la autoridad eclesiástica. El testimonio público de la fe en las reuniones, en muchos casos dio paso a una mayor injerencia de los feligreses. Así, por ejemplo, en los *camp meeting*, las reuniones además de prolongadas, facilitaron la improvisación y la expresión espontánea de los simples creyentes a través de la música, la himnodia, las oraciones e incluso la predicación del evangelio. La evangelización de la frontera y las reuniones de campamento plantearon la necesidad de un mayor número de predicadores y, ante la imposibilidad de contar con ministros ordenados, del testimonio público se pasó a la predicación del laicado y de esta manera las mujeres pudieron ingresar al vedado terreno del púlpito. Ahora, si bien el *revivalismo* planteó un contexto más favorable para el protagonismo femenino, no es aconsejable exagerar esta nota ya que la situación predominante siguió siendo la de la mujer como auxiliar del hombre.

Por otro lado, durante la tercera y cuarta década del siglo XIX, las ideas reformistas encontraron en los Estados Unidos un campo propicio para su difusión. Así, bajo los impulsos de pensamiento de la Ilustración, la incipiente sociedad urbana e industrial se transformó en la receptora de las nuevas ideas. El humanitarismo reformista reconocía sus raíces en el pensamiento ilustrado con su filosofía de los derechos naturales, como así también en la ética cristiana de trasfondo puritano y pietista⁵. Del entrecruzamiento de esta doble vertiente, tanto

5 Kenneth Scott Latourette, *Historia del cristianismo* T. II (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1992), 687-690. Allí Latourette afirma que: “el anhelo americano de realizar en el Nuevo Mundo un orden social mejor que en el Viejo Mundo fue en gran parte de fuentes cristianas, de manera predominante del ala extrema del protestantismo, especialmente como ésta llegó a tener más prominencia en los Estados Unidos que en Europa”.

los movimientos sociales reformistas como las sociedades misioneras decimonónicas extrajeron los principios que les permitieron sustanciar las bases programáticas de su catálogo reformador, el cual tenía como nociones medulares los derechos inalienables de todo ciudadano a la vida, la libertad y la felicidad.

En el caso de las mujeres su reclamo en favor de sus derechos fue, en gran parte, una protesta realizada en nombre de la democracia y contra el papel subordinado. Cualquier argumento que los hombres habían empleado hasta entonces, en defensa de sus derechos como ciudadanos, ahora comenzaron a ser esgrimidos por las mujeres consagradas a dicha cruzada. A partir de entonces fue puesto sobre el tapete que las relaciones entre los sexos debían ser gobernadas por la doctrina de la igualdad y de la democracia. La igualdad y la democracia provenían de la filosofía de los derechos naturales y su estructura era la convicción religiosa de que Dios había creado iguales a todos los seres humanos, y Él se había propuesto que todo individuo alcanzase la realización plena de todas sus potencialidades.

2. La mirada patriarcal y “el progresismo que conduce al infierno” en el contexto rioplatense

Luego de haber analizado el rol asignado a las mujeres desde la Reforma, pasando por el pietismo y el puritanismo, nos detuvimos en los despertares espirituales operados en el segundo avivamiento norteamericano (1790-1840) y notamos una postura de mayor apertura y protagonismo para las mujeres. Esta comprensión inicial es relevante para nosotros, dado que el liderazgo misionero que ingresaría al Río de la Plata durante la segunda mitad del siglo XIX estaba moldeado por la experiencia y la teología *revivalista*.

En este sentido, en este apartado nos proponemos analizar el primer libro –del que tenemos noticias– difundido por el protestantismo donde se nos revela el imaginario masculino acerca de las mujeres. Luego seguiremos de cerca algunos debates iniciales

sobre los roles femeninos que hemos detectado en *El Estandarte Evangélico*, decano de la prensa metodista argentina, pero de extensa difusión en Uruguay y con alcance en Chile, Paraguay y Sur de Brasil. Finalmente, abordaremos algunas editoriales de Matías Fernández Quinquela, quien fuera el director en los inicios de la revista *La Reforma* (1901-1932). Cabe recordar que desde 1902 la misma se transformaría en la fuente del pensamiento de la obra de las *Escuelas Evangélicas Argentinas*, mentoreadas por William Case Morris.

El viernes 11 de octubre de 1889, *El Estandarte Evangélico*⁶, publicó algunos avisos importantes de la Imprenta de la Iglesia Metodista Episcopal, entre los que se anunciaba una "nueva lista de precios de libros y publicaciones"⁷.

El listado, además de la literatura infantil y juvenil, la promoción de algunos pocos libros en inglés y en italiano como *El Viador* de Juan Bunyan, o los habituales escritos apologéticos y anticatólicos, incluía una serie de títulos que al rastrear sus autores –no mencionados en la publicidad–, nos permiten hacer algunas aproximaciones acerca de lecturas que realizaban los protestantes y las tendencias teológicas principales.

En el catálogo⁸ se destaca la obra *La mujer* de Adolphe Louis Monod (1802-1856)⁹. La misma fue publicada en 1885 por los metodistas mexicanos vinculados a *El Abogado Cristiano* y constituyó parte del material leído en la biblioteca del *Instituto Modelo de Obreras Cristianas de Buenos Aires*¹⁰. Monod había estudiado en Paris y

6 *El Estandarte Evangélico*, 11 de octubre (1889): 7.

7 *ídem*.

8 *El Estandarte Evangélico*, 2 de agosto de (1889): 7. Por este otro anuncio de la Imprenta, sabemos que todas las obras del fondo editorial provenían de "La Sociedad Americana de Tratados", de "La Imprenta Evangélica" de México y otras editadas por "nuestra propia imprenta". En este punto nos interesa señalar el valioso aporte y la visión del metodismo mexicano con respecto a la traducción, publicación y difusión de literatura para el resto del continente.

9 Entre sus obras más destacadas se encuentran *La Crédulité de l'incrédule* (Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et comp., 1857) y la obra póstuma *Les Adieux d'Adolphe Monod à ses Amis et à l'Église* (Paris: Sandoz et Fischbacher, 1874).

10 Adolphe Monod, *La Mujer* (México: Imprenta Metodista Episcopal. El Abogado Cristiano, 1885). El ejemplar consultado y del cual extrajimos los datos mencionados se encuentra en la Biblioteca del Instituto Universitario ISEDET.

Ginebra, fue profesor en la Universidad de Teología de Montauban y rápidamente se constituyó en uno de los principales predicadores del protestantismo francés del siglo XIX.

En el escrito, el autor comenzaba señalando que la mujer tenía una misión distintiva a su sexo, una tarea adaptada especialmente a su constitución. Era la de ser la compañera que Dios había dado al hombre para "encantar su existencia" y su vocación "... de nacimiento" era la caridad¹¹. Esta meta y llamado al que era preciso "subordinarlo todo", le indicaba el ámbito del hogar y la vida doméstica como su dominio más apropiado. La justificación se basaba en la "conformación más delicada" que la hacía "... Constitucionalmente impropia para ciudadanos permanentes e inflexibles, para los negocios del Estado, para las elucubraciones de gabinete, para todo lo que da renombre o fama en el mundo"¹².

Estos conceptos tradicionales y patriarciales fueron puestos en entredicho, al menos públicamente una década mas tarde, cuando Mauricio Camusso, un joven militante del metodismo uruguayo, intervino durante las deliberaciones de la *Conferencia Laica Electoral* reunida en Buenos Aires en febrero de 1896. En ese acontecimiento el delegado de la iglesia de La Aguada (Montevideo) puso en discusión las funciones de representación al interior de la sociedad religiosa reservadas solo a los hombres cuando presentó esta moción:

... que se encomendara a nuestro Delegado para que en la Conferencia General manifestara que nosotros deseamos y consideramos justo y conveniente que la mujer pueda ser delegada a la Conferencia General y que para que tenga voz y voto en aquel alto cuerpo deliberante de la Iglesia Cristiana¹³.

Desarrollada la votación fue aprobada por unanimidad, sin embargo, las aspiraciones de la *Conferencia Laica* sufrieron un duro

11 *Ibid.*, 7.

12 *Ibid.*, 16.

13 *Actas de la Cuarta Reunión de la Confederación Anual de Sud-América* (Buenos Aires: Imprenta Evangélica, 1896), 124. También véase *El Estandarte Evangélico* 5 de marzo (1896): 79. *El Estandarte Evangélico* 7 de mayo (1896): 142-143; *El Estandarte Evangélico* 9 de julio (1896): 216-217.

revés en la *Conferencia General*. Para la mayoría de aprobarse una moción semejante se abría paso indefectiblemente al ministerio pastoral de la mujer¹⁴.

El editor de *El Estandarte Evangélico*, mientras tanto, tomó partido por la mayoría y calificó dicha posibilidad como un "Hecho que no podríamos mirar sino con suma repugnancia", lo cual demuestra la diversidad de opiniones dentro de las filas metodistas. Para el semanario, este tipo de reforma "apuntaba a sacar a la mujer de su ámbito para promoverla" [...] a posiciones que "el Creador no tuvo intención de colocarlas", y marcaban la presencia de un "cierto espíritu progresista que no conduce a Dios sino al infierno"¹⁵.

Una concepción similar a Adolphe Monod, la tenía M. Fernández Quinquela, quien desde la revista *La Reforma*, fue uno de los que mayor preocupación manifestó a inicios del 1900, en discernir el rol de la mujer dentro del proyecto protestante. Para el director de la publicación, la nación tenía por designio incorporarse en la marcha del progreso universal y este legado histórico era una herencia irrenunciable ante la que no era posible manifestar indiferencia, so pena de abjurar al ideal fijado por la providencia. El país debía necesariamente incorporarse en el concierto de las naciones portadoras de civilización¹⁶.

Esto no solo implicaba comprender el "genio nacional" en el mismo momento en que desde otros dispositivos productores de saber también se proponían diagramar diferentes modelos nacionales; sino que además planteaban la "necesidad urgente de reforma social"¹⁷. La experiencia religiosa del catolicismo estaba ligada al retroceso material y social debido a la sacralización de prácticas y comportamientos retardatorios, tendientes a configurar un orden monolítico

14 Daniel Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 137.

15 *El Estandarte Evangélico* 2 de enero (1896): 3-4. A favor de la "emancipación de la mujer", véase *El Estandarte Evangélico* 9 de enero (1896): 12. La respuesta a esta nota aparece en *El Estandarte Evangélico* 20 de febrero (1896): 60-61.

16 *La Reforma* Año I, N.^o 1 (enero de 1901): 1.

17 *Ibid.*, 2.

y vertical. La tradición católica era percibida como cemento de las relaciones sociales y sus difusores como:

...cadáveres que aparecen viviendo porque tienen el arte de vampirizar la vitalidad de los pueblos y hacerla servir de alimento a la muerte¹⁸.

De este modo ponía en el centro del debate la "cuestión religiosa", que para M. Fernández Quinquela no era ni más ni menos que "... la gran causa nacional y [...] crimen de lesa patria el indiferentismo en materia tan trascendental"¹⁹. La "cuestión religiosa" era una esfera a la que debía prestarse especial atención si se pretendía flexibilizar el funcionamiento social, removiendo la cultura corporativa. En este proceso entendía que la educación poseía una función excluyente. Para él no eran:

... los cañones ni los ejércitos los que hacen grandes a los pueblos, sino el espíritu que los anima, las enseñanzas que beben en el hogar. No es cuestión de raza el poder nacional, es cuestión de educación²⁰.

De la misma manera W. C. Morris resaltaba el protagonismo de la escuela y el hogar cuando afirmaba:

...Necesitamos que nuestras escuelas sean las fortalezas de la Patria, y que nuestros hogares sean baluarte del Pueblo²¹.

En lo referido a la educación M. Fernández Quinquela, con nostalgia, miraba la dirección que otrora D. F. Sarmiento le diera a la enseñanza. Al observar a los educandos comprobaba que estos tenían poca "... base de disciplina y obediencia", lo cual dificultaba la actividad y los logros del maestro que para peor no contaba "... con la acción del hogar"; los niños no hallaban "... en su casa estímulos o incitación para obrar"²².

El tono pesimista del artículo radicaba en que las autoridades educativas no precisaban con exactitud las causas primeras del problema. A su entender:

18 Ídem.

19 *Ibid.*, 3.

20 *Ibid.*, 2.

21 *La Reforma* Año II, N.^o 12 (diciembre de 1902): 1020-1021.

22 *La Reforma* Año IV, N.^o 4 (abril de 1904): 150.

El mal argentino está en el hogar y se hace necesario ocuparnos especialmente de la educación de la mujer, empezando por romper con el sistema de dirección común para ambos sexos²³.

El estado debería terminar con el sistema de coeducación y crear escuelas de niñas con un programa que las iniciara "... en su verdadero destino"²⁴; es decir, la mujer tenía una función dada por la divinidad. A continuación hacía referencia a los roles diferenciales de un y otro sexo afirmando:

... la mujer no ha nacido para la vida pública ni tiene para qué preocuparse, de preferencia, en aquellos asuntos que corresponden al varón; so pena de que las resultantes sean mujeres-hombres con todas las habilidades del otro sexo y sin capacidad para cumplir su misión social²⁵.

De estos dichos hay que notar, por un lado, la restricción a la participación pública y, por el otro, los contenidos esenciales de la tarea social femenina. En cuanto a la "misión social", M. Fernández Quinquela coartaba a la mujer la posibilidad de participar activamente en la vida pública, relegándola al modelo de mujer-madre que cultivaba la fe de sus hijos haciéndose partícipe del proceso educativo del niño. Coincidiendo con estos juicios Josefa Reyes, redactora de *El Testigo*, entendía que la mujer necesitaba de la educación religiosa porque esta no solo la apartaba de los vicios haciéndole comprender sus derechos y obligaciones, sino porque además "... sus maternales brazos son la cuna en que se mece el porvenir, así político como religioso de su nación"²⁶.

El paradigma norteamericano, más precisamente el de los protestantes puritanos, ejercía una influencia profunda llegado el momento de señalar experiencias históricas ejemplares. Según M. Fernández Quinquela:

23 Ídem.

24 *La Reforma* Año I, N.º 3 (marzo de 1901): 104.

25 *Ibid.*, 105.

26 *La Reforma* Año IX, N.º 4 (abril de 1909): 5909.

Los grandes pueblos del norte deben su poder al Evangelio de Cristo, a las sagradas escrituras, que en las manos y en el corazón de las madres encuentra el niño en el hogar²⁷.

La Biblia proveía a la "cariñosa y fuerte madre" de un espíritu religioso conducente al "bien práctico" y capaz de colocar límites a todo tipo de placeres y pecados. La conciencia religiosa reformada no permitía "aceptar a ciegas ni la religión, ni la constitución, ni la ley" y por lo mismo no renunciaban:

... a su propia conciencia ni someten su razón a la dirección de sistemas cuya base es la obediencia ciega, a supuestas infalibilidades que corrompen por la mentira el alma de los pueblos²⁸.

En sentido comparativo, el dirigente anglicano contrastaba la experiencia religiosa angloamericana con la de los países latinos. La primera llevaba a la mujer a la racionalidad, el espíritu de libre examen y el método científico; en la segunda la religiosidad había:

... arrancado a la mujer la libre manifestación de su naturaleza, siendo víctima del fariseísmo que la reduce a máquina poniendo en su camino los terrores del confesonario, el formulismo superficial y la ceremonia permanente que le impide a la razón y la conciencia penetrar en el fondo de las cosas²⁹.

Estas últimas referencias permiten corroborar cómo el protestantismo intentó diferenciarse del catolicismo en cuanto a la mirada y el espacio atribuido para la mujer. Así, al propiciar que la mujer practicara el libre examen, se introdujera en el ámbito científico y educativo, buscó mostrarse favorable al desarrollo de la modernidad liberal, sin embargo, al igual que el catolicismo, los liberales y masones del 1900 eran portadores de una concepción tradicional y patriarcal de los roles femeninos.

27 *La Reforma* (enero 1901), *op cit.*, 2.

28 *Ibid.*, 3.

29 *La Reforma* (abril, 1901), *op cit.*, 150.

3. El campo misionero como ámbito laboral para la mujer

La creación en el año 1861 de la *Woman's Union Missionary Society* en la ciudad de Nueva York, abrió un nuevo camino dentro de la tarea de la Iglesia para cientos de mujeres con capacitación bíblica y profesional.

Hasta entonces ninguna sociedad misionera había enviado a mujeres solas a sus misiones de ultramar. Por lo general, las sociedades contrataban al matrimonio de misioneros y se asignaba un cargo y una labor específica a cada uno. De allí que hacia mediados del siglo XIX llegar a ser la esposa de un misionero era algo muy codiciado por las jóvenes de las iglesias estadounidenses que deseaban servir a sus iglesias, afrontando el desafío de vivir en países remotos y exóticos.

Algunas anécdotas de la época denotan que los misioneros eran muy requeridos para el matrimonio dentro de las iglesias, ya que había muchas mujeres dispuestas a acompañarlos en su tarea y ceder ante "el poder persuasivo de la aventura misionera"³⁰.

La principal motivación por la cual se había creado la sociedad para el envío de mujeres a las misiones de ultramar estaba relacionada con la tarea que se realizaba en la India donde, debido a cuestiones culturales, sólo las mujeres tenían acceso a un trato directo con sus pares y con las familias³¹. Sin embargo, pronto el envío de misioneras se amplió a los otros continentes, encontrando mujeres capacitadas en diversas profesiones y dispuestas a insertarse en los nuevos campos misionales.

En 1916 existían 32 *Juntas Misioneras Femeninas*, tanto independientes o auxiliares en Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña y Alemania, que enviaban y sostenían a misioneros en América Latina

30 Congress on Christian Work in Latin America (New York City: The Missionary Education Movement, 1917), 113-114.

31 *Ibid.*, 113.

y el Caribe. El número de misioneras registrado por la comisión que trabajó en el Congreso de Panamá era de 418 mujeres solteras y viudas, 580 casadas y 1055 mujeres latinoamericanas, que colaboraban con las misioneras o las habían suplantado en sus cargos, habían sido capacitadas y eran sostenidas por las juntas misioneras³².

El trabajo misionero brindó a las mujeres protestantes una oportunidad que hasta ese momento les había sido negada y de la cual ya gozaban las monjas católicas que eran enviadas por sus congregaciones a los "nuevos" mundos a evangelizar y educar a la población³³.

A pesar de que la *Woman's Union Missionary Society* se había creado en el marco conflictivo de la Guerra Civil en los Estados Unidos, su propuesta novedosa y el nuevo desafío que implicaba para las mujeres hizo que, en poco tiempo, más precisamente entre 1868 y 1874, el interés y la tarea creciera de modo exponencial y se consolidaran en este lapso las Juntas Femeninas de las diferentes sociedades religiosas "no como expresión sectaria o divisionista" por parte de las mujeres, sino como una manera de "lograr una mayor eficiencia en la tarea"³⁴.

Si bien existen pocas referencias en la literatura evangélica sobre la tarea de las mujeres misioneras, realizaron una encomiable tarea evangelizadora y educativa, afrontando el desafío de vivir en tierras extrañas, muchas veces inhóspitas y enfrentando a sociedades que no estaban acostumbradas a ver a las mujeres en roles protagónicos ni con poder de decisión.

Las primeras misioneras que llegaron al continente se habían autofinanciado y hay datos de mujeres que trabajaron en México y en Surinam en la primera mitad del siglo XIX. Una de las más destacadas durante esta etapa pionera fue Mrs Frances Hamilton, quien sirvió en México y era esposa de Hiram Hamilton, representante

32 *Ibid.*, 113-114.

33 Cabe recordar que el diaconado solo era reconocido en algunos ámbitos nacionales y que en el caso del Río de la Plata había sido rechazado en la década de 1890.

34 *Ibid.*, 114.

de la *American Bible Society* en ese país. Cuando falleció su esposo, la *sociedad bíblica* decidió nombrarla en el cargo porque, si bien no había antecedentes de que una mujer ocupara un puesto de esa envergadura, sus condiciones personales y su capacidad de trabajo la hicieron merecedora del mismo. En el informe de la Comisión de Mujeres se le dedica un párrafo especial a su importante trayectoria³⁵.

La mayoría de las misioneras eran enviadas para el trabajo con mujeres, dentro y fuera de las iglesias, y para desempeñarse en el campo de la educación formal en las escuelas evangélicas y en la labor de educación cristiana dentro de las congregaciones. Por lo general, eran consideradas auxiliares de sus pares varones, salvo en las escuelas donde ocuparon cargos directivos y manejaron la toma de decisiones con singular poder. Un ejemplo que sirve para corroborar lo dicho es el caso de Louise B. Denning y Jennie Chaplin, quienes habían venido en 1874 desde los Estados Unidos a la ciudad de Rosario, para colaborar en la tarea pastoral y dando lecciones a algunos niños en su casa. Cuando en 1875 recibieron la orden del *Departamento de Mujeres de la Junta Misionera Metodista* de formar una institución educativa propia, dejaron su tarea de auxiliares, ante la disconformidad del pastor Tomas B. Wood, que las albergaba en su casa, y fundaron el *Colegio Norteamericano*.

En cuanto al carácter de esta *Sociedad Misionera de Mujeres*, una publicación de la época la describe como una entidad que:

Trabaja para la educación de la mujer, está compuesta de señoritas, en su mayoría pobres, que con su trabajo consiguen reunir el dinero para mantener las escuelas en distintos países; muchas de ellas hasta se privan de comodidades para ayudar a las misiones y poder así mandar a sus escuelas grandes sumas de dinero para el sostén de las misioneras, las maestras y las alumnas becadas³⁶.

Las misioneras eran, por lo general, maestras o profesoras y habían realizado cursos de capacitación bíblica. También había quienes

35 *Ibid.*, 119-120.

36 Citado por Dafne Plou, *Las misioneras norteamericanas. Seminario de Historia de la Iglesia en América Latina* (Buenos Aires: ISEDET, 3 y 4 de agosto de 1992), 6.

eran enfermeras y otras estaban capacitadas en el trabajo social. Pertenecían en su mayoría a la clase media y estaban formadas en la conciencia de sus derechos como ciudadanas, de su situación de igualdad al varón, y tenían también una independencia familiar que les permitía afrontar el desafío del campo misionero.

En 1916 existían en el continente latinoamericano y el Caribe un total de 193 escuelas evangélicas primarias con 15 300 alumnos y 42 secundarias, con 3610 alumnos³⁷. Por lo general, eran escuelas mixtas, adoptando la modalidad de las escuelas públicas y dando una imagen de escuela religiosa distinta a la católica, donde la división por sexos era estricta, aunque hubo algunas escuelas secundarias evangélicas dedicadas especialmente a la educación de la mujer. Las misioneras, entonces, contaban con puestos de trabajo suficientes para ejercer su ministerio y su influencia en la sociedad latinoamericana.

4. Las misioneras protestantes y su influencia (Panamá 1916)

Un hecho relevante cuando estudiamos la presencia de la mujer en el protestantismo, es analizar la participación que tuvieron las misioneras en una de las ocho comisiones de trabajo que se reunieron, como parte del programa del *Congreso sobre la Obra Cristiana en América Latina* celebrado en Panamá en 1916.

Cabe recordar que en el *Congreso de Panamá* participaron 481 personas, 235 delegados oficiales de 21 países, en su mayoría misioneros estadounidenses, y fue auspiciado por 44 juntas misioneras y 2 organismos como la *Asociación Cristiana de Jóvenes* y la *Asociación Cristiana Femenina*. Todas estas organizaciones habían conformado

37 Pablo Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992), 709-710.

en 1913 el *Comité de Cooperación para América Latina*, con sede en la ciudad de Nueva York³⁸.

El Congreso de Panamá marcó el inicio del diálogo entre las distintas iglesias protestantes que realizaban su tarea misionera en la América Latina y el Caribe, y de todas las tareas de cooperación que se dieron posteriormente en áreas que iban desde la educación teológica y la difusión de literatura, hasta la evangelización, las misiones y el desarrollo de las obras de civilización³⁹.

Ahora bien, es interesante preguntarse ¿A qué se debió que el tema de la mujer recibiera un espacio tan significativo durante el Congreso? ¿Existió algún reclamo de las mujeres para que esto ocurriera? ¿Cuál era el rol que cumplían las mujeres en el marco del proyecto misionero en un periodo en el cual la mujer todavía continuaba atada a una concepción tradicional de su función, propia de la sociedad patriarcal?

A nuestro entender, hacia 1916, luego de 45 años de labor misionera, el reconocimiento llegó como una consecuencia propia de los merecimientos realizados. Por un lado, un motivo clave fue la nutrida cantidad de misioneras protestantes con designación en América Latina y el Caribe. Por otro, el número de obreras nacionales sostenidas por las misiones; también hay que tomar en cuenta el conjunto y variedad de proyectos impulsados y, finalmente, un dato para nada menor era el poder económico que tenían las *Juntas Misioneras Femeninas* que se habían creado como órganos paralelos o auxiliares de las *Juntas Misioneras* de las diferentes denominaciones y, que si bien trabajaban en consulta y apoyo mutuo, tenían la característica que muchas veces las *Juntas Misioneras Femeninas* contaban con más recursos económicos, lo que les daba una importante autonomía para enviar misioneros (de ambos sexos) y emprender iniciativas de envergadura, sobre todo en el campo de la educación.

38 Hans Jurgen Prien, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Sigueme, 1985), 761-765. Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México: Cupsa, 1990), 158-160.

39 *Congress on Christian work in Latin America, op. cit.*, 12-13.

Varios de los grandes colegios protestantes del continente fueron creados y sostenidos por largos años por las *Juntas Misioneras Femeninas*. En el Río de la Plata, hay que mencionar el *Colegio Norteamericano de Rosario* (1875), posteriormente denominado *Centro Educativo Latinoamericano*, el *Colegio Crandon* de Montevideo (1888) y el *Colegio Ward* de Buenos Aires (1913)⁴⁰.

La Comisión V del Congreso de Panamá estuvo abocada a investigar y analizar el trabajo de las mujeres en el continente y establecer un diagnóstico de la situación de la mujer en la sociedad latinoamericana y sus condiciones para el progreso y la modernización, metas imperativas de su cometido misionero.

La Comisión estuvo integrada por 27 mujeres, en número casi igual de misioneras solteras y casadas, y fue presidida por Miss Belle H. Bennett, presidenta de la *Woman's Missionary Council* y miembro de la *Methodist Episcopal Church* de los Estados Unidos.

El informe preliminar que presentó la Comisión para ser discutido en el Congreso era tan detallista y minucioso como todos los demás que fueron presentados durante las deliberaciones. Estaba elaborado con base en una amplia consulta realizada entre las misioneras que trabajaban en América Latina, en la cual habían participado 80 mujeres que habían enviado pormenorizadas respuestas al cuestionario que se les había hecho llegar. De esta manera el panorama sobre la situación de la mujer y la obra de las misioneras era incluyente y recogía todo un arco de opiniones diversas, que otorgaban un interés especial a todo el informe.

40 La ciudad de Rosario, con unos 35 000 habitantes, fue el terreno elegido por el Metodismo para el inicio de su actividad educativa en todo el Río de la Plata. Desde allí, en 1871, con el liderazgo del Dr. Tomas B. Wood inició las gestiones para el avance de la obra educacional, la cual tomó forma efectiva en 1875. Cf. Norman Rubén Amestoy, "Tomas Wood y su influencia en el Río de la Plata", *Invenio* Año 12, N.º 22 (junio 2009): 29-41. También: *Revista Evangélica de Historia* Vol. V (2007): 7-14.

5. Un nuevo modelo de mujer: feminismo y conciencia social

"Afortunadamente, el nuevo movimiento feminista no ha tocado a las mujeres de Sud América", señaló un hombre latinoamericano que fue consultado por la Comisión V para realizar su informe con vistas al Congreso de Panamá⁴¹. Las palabras de este caballero fueron citadas también por Samuel G. Inman, misionero estadounidense, quien fue el primer secretario del *Comité de Cooperación para América Latina* (CCLA) y que escribió un meduloso informe en 1921, luego de un viaje de cuatro meses por varios países de Sudamérica. En este informe dedica dos de las cinco secciones a la mujer, analizando el movimiento feminista en la primera y la tarea de las ligas de la templanza en la segunda⁴².

Para Inman, el "caballero latinoamericano" estaba equivocado. Las mujeres en este continente se estaban organizando y estaban comenzando a luchar por sus derechos civiles, a insertarse en el campo laboral de manera acelerada y comenzaban a tener un rol protagónico en la participación política y social.

Inman acompañaba el análisis que hacían las misioneras de la situación de la mujer en la sociedad latinoamericana a quien veían atada al hogar, subordinada legalmente al varón y disminuida en sus posibilidades de acceso a la educación. Las protestantes evaluaban esta situación como una "injusticia irritante", ya que la mujer latinoamericana de clase media o alta "es lo mismo que una pieza del mobiliario de la casa", "un mueble de adorno". Por otra parte, se escandalizaban porque la mujer era excluida del manejo de sus bienes y porque la prédica de la sociedad patriarcal reaccionaba ante el feminismo diciendo que "el triunfo del feminismo destruirá el fundamento moral de la familia y de la sociedad"⁴³.

41 Congress on Christian work in Latin America, *op. cit.*, 163.

42 Samuel Guy Inman, *Problems in Panamericanism* (New York: Doran Co, 1921).

43 Congress on Christian work in Latin America, *op. cit.*, 163-164, 172-174.

Las misioneras tomaron la iniciativa de la tarea educativa de la mujer, sobre todo en las escuelas secundarias y buscando insertarse e influir en los círculos de clubes y sociedades de mujeres de diversa índole que estaban surgiendo en ese momento en la sociedad latinoamericana.

A fines de siglo eran pocas las mujeres que seguían sus estudios secundarios y las que lo hacían pertenecían, por lo general, a las clases altas y eran enviadas a escuelas religiosas católicas, donde según la evaluación protestante su educación era superficial, sólo una preparación para el matrimonio y la vida social.

Las misioneras pretendían dar una tónica distinta a la educación que brindaban en sus colegios y demostrar que las mujeres protestantes, por ser independientes y luchar por sus derechos, no perdían su dignidad o ponían en peligro sus hogares. Es Baltazar Brum, un líder del protestantismo uruguayo, quien aparece en el informe de Inman haciendo su defensa de la formación y carácter de la mujer protestante, y refleja así la imagen que daban las misioneras:

[En las sociedades protestantes] las mujeres están rodeadas por gran respeto y consideración. Participan activamente, en un pie de igualdad con los varones, en todos los temas de interés general. Sus hogares no pierden nada en materia de confort, de moralidad ni de integridad en comparación con los hogares católicos, y sus hijos son cuidados con igual amor y solicitud y aún con más dedicación, que los hijos de los católicos. Las actividades políticas de las mujeres protestantes no han destruido la moral fundamental de la sociedad y no han perturbado la felicidad de la familia⁴⁴.

En el informe presentado en Panamá, las misioneras manifiestan su intención de no quedarse encerradas en las paredes de las iglesias ni de las instituciones educativas y salir a participar de las nuevas organizaciones sociales. De allí que dieron gran importancia a la tarea de incentivar la formación de clubes o sociedades de mujeres fuera de la Iglesia que se interesaran en cuestiones políticas, culturales y sociales.

44 Samuel Guy Inman, *Problems in Panamericanism*, op. cit., 45-46.

Para las misioneras “el campo de los clubes de mujeres [...] debería ser considerado como parte legítima de la actividad de la misión a ser desarrollada en conexión con la Iglesia y la tarea de las escuelas”⁴⁵. Los clubes incluían a los grupos sufragistas, a las ligas de la templanza, a la tarea de recuperación de prostitutas y todo el voluntariado que se realizaba en diversas áreas de servicio con niños, ancianos y en hospitales. En todos estos ámbitos las misioneras vieron un lugar de misión⁴⁶.

En relación con las sufragistas, por ejemplo, es interesante ver que la tónica general entre las misioneras es no sólo la de promover el derecho al voto femenino, sino también crear una conciencia social en las mujeres.

La nota persuasiva acerca de las organizaciones sufragistas hoy en día no tiene tanto que ver con el derecho de la mujer como ser humano, con mente y alma, para compartir su actuación dentro del estado con el cual sus intereses están muy relacionados, sino que, por el uso del voto, la mujer puede ayudar no sólo al débil, sino también a las mujeres y los niños que han caído en el error en estos días de cambio y de transición. Las mujeres con su voto pueden hacer su parte para “mejorar su tierra y a toda la humanidad”⁴⁷.

Para llevar adelante esta tarea de inserción en la sociedad latinoamericana, las misioneras recomendaron en el informe de Panamá que el perfil de las obreras protestantes que se enviaran a América Latina debía tener en cuenta el tacto en el trato, la capacitación para hablar “la verdad del Evangelio” y la condición de no atacar al catolicismo romano, sino mostrar con la conducta el mejor camino a seguir⁴⁸.

6. Las misioneras y la cooperación entre las iglesias protestantes

El informe de la Comisión V en el Congreso de Panamá era claro en sus conclusiones: “la gran característica de unidad en el

45 *Congress on Christian work in Latin America, op. cit.*, 165.

46 Ídem.

47 *Ibid.*, 173.

48 *Ibid.*, 189.

servicio debería permear toda nuestra tarea social, educativa y evangelística"⁴⁹. Las misioneras en tareas concretas, como las de las *Ligas de la Templanza*, se abrieron al aporte entre las diferentes sociedades protestantes y también aceptaron la participación de mujeres no religiosas, porque reconocían que ante los cambios ideológicos de la mujer latinoamericana, muchas al rechazar el catolicismo romano como religión opresora de la mujer, lo hacían también en relación al cristianismo en general.

A principios del siglo, el movimiento de *Ligas de la Templanza* tenía su sede latinoamericana en Montevideo y fueron cientos los grupos de mujeres evangélicas que se enrolaron en esta tarea en todo el continente. Así las mujeres tuvieron un rol protagónico y llegaron en su lucha contra el alcoholismo a influir en políticos, intelectuales, sindicalistas y figuras prominentes de la sociedad. Su influencia, para que esta lucha formara parte de los programas escolares y se formularan proyectos de ley para legislar la producción y venta de bebidas alcohólicas, fue de gran importancia. Llegaron a influir también en la prensa local, tanto es así que, por ejemplo, el editorialista del diario "La Prensa" de Buenos Aires, Estanislao Zeballos, muy influyente en ese momento, era un firme defensor de este movimiento.

La tarea de las *Ligas de la Templanza* llegó a ser de tal magnitud que cuando Anna Gordon y Julia Dean, quienes eran las líderes de la organización mundial *Unión de Mujeres Cristianas por la Temperancia* con sede en Nueva York, visitaron Lima, Río de Janeiro y Buenos Aires, fueron recibidas de manera triunfal y con grandes actos masivos. En esta última ciudad la principal reunión se llevó a cabo en el Teatro Colón, con la participación masiva de escolares acompañados por los principales educadores del momento.

Otra área de cooperación que surgió, unos años después de Panamá, fue la formación de obreras cristianas en América Latina. Fueron dos misioneras, Laura Strachan en Costa Rica y Zona Smith

49 Ibid., 193.

en Buenos Aires, las que dieron comienzo a los institutos donde se formarían las primeras diaconisas en el continente.

Laura Strachan pertenecía, junto con su esposo Enrique, a la *Misión Latinoamericana*, una junta misionera independiente en los Estados Unidos. Fundó la *Escuela Bíblica* en 1923, para la capacitación de mujeres en la tarea de la Iglesia. Esta entidad fue la base del *Seminario Bíblico Latinoamericano* de Costa Rica. La entidad no pertenecía a una sociedad religiosa particular y, por lo mismo, se abocó a la formación de mujeres que pertenecían a distintas denominaciones evangélicas.

La misionera de la *Iglesia de los Discípulos de Cristo*, Zona Smith, fundó en 1922 el *Instituto Modelo de Obreras Cristianas*, en Buenos Aires. Otra vez fue la *Sociedad Misionera de Mujeres* la que dio el impulso inicial a esta tarea, con la colaboración de las juntas misioneras metodista y de los Discípulos de Cristo. Ya para ese entonces, existía en Argentina la *Liga Nacional de Mujeres Evangélicas* que dio su apoyo y tuvo representantes en la Comisión Directiva. Es decir, se trató de un instituto que nació con mentalidad abierta a la cooperación de las diversas sociedades protestantes, lo que permitió que se formaran mujeres de distintas iglesias para la obra del Evangelio. Este Instituto, años más tarde, se integró a la tarea de la *Facultad Evangélica de Teología*.

7. Modernización superficial y mentalidad ancestral

A lo largo del artículo hemos visto que las misioneras provenientes de los Estados Unidos impulsaron un modelo de mujer que buscaba flexibilizar la idea patriarcal que, históricamente, había defendido el protestantismo. Dicho modelo buscaba favorecer la modernización de la sociedad latinoamericana y para ello impulsaron instituciones, sobre todo educativas, que propiciaban la participación de las mujeres protestantes en la sociedad civil.

Conocedoras del contexto latinoamericano, sabían que en diversos espacios se enfrentaban a un clero compuesto por sacerdotes como aquel que decía: "controlamos Perú porque tenemos un poder completo sobre las mujeres". Por lo tanto, consideraban las misioneras que "si queremos ganar a Perú para Cristo, debemos evangelizar a las mujeres"⁵⁰. Por otro lado, esa evangelización debía también producir los cambios sociales en la situación de la mujer, que permitieran el acceso a la modernización y el progreso.

Dentro de las iglesias, con la influencia de las misioneras y, sobre todo, las esposas de misioneros, se crearon las *Sociedades Femeninas* o *Ligas de Damas* que constituyeron verdaderos espacios para la participación y la capacitación de las mujeres. De estos grupos surgieron las futuras obreras cristianas y dirigentes de las *Ligas de la Templanza* y otros movimientos sociales femeninos.

Las *Sociedades Femeninas* también fueron centros de capacitación para el servicio a la sociedad, ya que las misioneras, según se desprende de los informes, rechazaban y querían transformar la mentalidad de "ente recaudador" para la beneficencia, que parecían haber adquirido algunos de estos grupos de mujeres. Muchos de estos grupos femeninos lograron formar organismos de nivel nacional que fueron un factor de poder importante dentro de sus denominaciones.

Las misioneras extranjeras eran portadoras de una mentalidad emancipadora de la mujer y defensoras de sus derechos. Sin embargo, hacia 1930, esa mentalidad con ciertas notas feministas y progresistas iniciales desapareció cuando el liderazgo pasó a manos de las mujeres latinas. De manera indubitable, el discurso emancipador y reivindicativo de la mujer no fue más que un fenómeno de superficie que no pudo desarraigar las mentalidades ancestrales de las mujeres latinoamericanas. Las *Sociedades Femeninas*, de ser entidades progresistas, abiertas a los problemas sociales, con el tiempo se anquilosaron en estructuras enfocadas hacia el interior de las iglesias

50 Ibid., 185.

y congregaciones, asumiendo un carácter rígido y retornando a un discurso tradicional donde se acotó el rol de la mujer nuevamente al ámbito del hogar, como madre, esposa y educadora de sus hijos en la fe.

La modernización, en el transcurso de la década de 1930, quedó solo en plano de lo formal, ya que no se pudo transformar aquella mentalidad patriarcal difundida desde la sociedad colonial española y reforzada por la teología clásica del protestantismo. Con el paso de las generaciones, aquellas *Sociedades Femeninas* quedaron circunscritas a las mujeres mayores, sin atractivo evangelizador ni capacidad de incluir a las mujeres más jóvenes de la Iglesia. Por otro lado, también quedaron sin aquella capacidad de abrir nuevos espacios para la participación de las mujeres evangélicas en la sociedad civil.

Si a mediados de la década de 1910 los vínculos y el discurso protestante tenían alguna sintonía con las tendencias favorables a la emancipación de la mujer, en 1935 estas actitudes ya habían sido revisadas. Basta leer la literatura edificante destinada a la feligresía y, en especial, las pláticas espirituales de Isabel G. V. de Rodríguez, una líder continental del metodismo argentino, para verificar dichas afirmaciones.

En el devocionario *Siembras*, dedica un último estudio que lleva por título *Feminismo cristiano* y como un antípodo de las nociones que se proponía desarrollar de entrada acometía contra "... esas exageraciones en que han caído algunas mentes exaltadas y desequilibradas" y rechazaba "ese sufragismo (...) que quiere ir en contra de la naturaleza declarando la igualdad de los sexos y la capacidad de la mujer"⁵¹. A continuación rescataba el pensamiento tradicional cuando afirmaba que las mujeres: "amamos el hogar y lo veneramos; y hemos de ir allí porque es ese el lugar donde reina, impera y realiza sus mejores obras"⁵².

51 Isabel G. V. Rodríguez, *Siembras. Pláticas espirituales* (Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1935), 183.

52 Ídem.

A partir de estos conceptos, la autora entendía que el feminismo nacido de la fe cristiana debía hacer de la mujer una madre consagrada a velar por el bienestar físico, mental y espiritual de la familia y una esposa "fiel, leal y bondadosa"⁵³. Respetuosa de la extensa tradición profesional de la mujer protestante dedicada a la enseñanza, afirmaba que el magisterio debía ser considerado: "como uno de los sagrados privilegios de la mujer para servir de inspiración". Finalmente, el feminismo cristiano tenía reservada una máxima para las jovencitas, pues sugería no perder "... ninguno de sus encantos luchando por posiciones que no le corresponden, que son impropias o indecorosas"⁵⁴.

Al referirse a las instituciones femeninas, entendía que debía tener "un programa bien definido" para poder hacer sentir su influencia en la sociedad global. En este sentido, era preciso que las sociedades femeninas se abocaran al desarrollo de la obra social, participaran de los movimientos pacifistas y se esforzaran "... en inculcar el principio de la ilegalidad de la fabricación y venta de bebidas alcohólicas, los narcóticos y toda clase de estupefacientes"⁵⁵.

Más allá de estas últimas precisiones, que estaban en continuidad con la línea impulsada por las misioneras extranjeras, las mujeres evangélicas rioplatenses retomaban, al final del periodo de estudio, al discurso conservador que habían combatido las misioneras en el último tercio del siglo XIX. La modernización no había logrado permearlas, el discurso social imperante triunfaba y debieron pasar muchas décadas hasta que las mujeres protestantes volvieran a tener conciencia de su rol protagónico en la transformación social.

53 *Ibid.*, 186.

54 *Ibid.*, 187.

55 *Ibid.*, 190-193.

Bibliografía

- Amestoy, Norman Rubén. "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas". *Cuadernos de Teología*, v. XX (2001).
- _____. "Tomas Wood y su influencia en el Río de la Plata". *Invenio* Año 12, N.º 22, (junio 2009).
- _____. "Emancipación de la mujer, reformismo y revivalismo protestante en el siglo XIX". *Cuadernos de Teología* v. XXIX (diciembre 2010).
- Bauberot, Jean. "La Mujer Protestante". En Duby Georges – Perrot Michelle. *Historia de las Mujeres*, Tomo VII. Madrid: Taurus, 1994.
- Bastian, Jean Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Cupsa, 1990.
- Deiros, Pablo. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- Latourette, Kenneth Scott. *Historia del cristianismo*, T. II. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1992.
- Monti, Daniel. *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- Prien, Hans Jurgen. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sigueme, 1985.
- Revista Evangélica de Historia* Vol. V, (2007).

Fuentes

Actas de la Cuarta Reunión de la Confederación Anual de Sud-América. Buenos Aires: Imprenta Evangélica, 1896.

Congress o Christian work in Latin America. New York City: The Missionary Education Movement, 1917.

EL Estandarte Evangélico. 2 de agosto y 11 de octubre (1889); 2 de enero, 9 de enero, 20 de febrero, 5 de marzo, 7 de mayo y 9 de julio (1896).

Inman, Samuel Guy. *Problems in Panamericanism.* New York: Doran Co, 1921.

La Reforma Año I (1901); Año II (1902); Año IV (1904); Año IX (1909).

Monod, Adolphe. *Les Adieux d'Adolphe Monod à ses Amis et à l'Église.* Paris: Sandoz et Fischbacher, 1874.

_____. *La Crédulité de l'incrédule.* Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et comp., 1857.

_____. *La mujer.* México: Imprenta Metodista Episcopal. El Abogado Cristiano, 1885.

Rodríguez, Isabel G. V. *Siembras, pláticas espirituales.* Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1935.

Recibido: 5 de agosto de 2011
Aceptado: 31 de octubre de 2011