

Volumen II  
2004

The background is a photograph of a church interior, showing a long aisle with wooden pews leading towards a large, vaulted stone archway. The lighting is somewhat dim, with a bright area on the right side. Overlaid on this image is a large, thick, orange graphic that resembles a stylized, abstract letter or symbol, possibly a 'K' or a similar character, with a white outline. The graphic is positioned centrally, partially obscuring the text and the church's architecture.

Revista  
Evangélica  
de Historia

# Revista Evangélica de Historia

Volumen II  
2004



Anuario publicado por  
Iglesia Evangélica Metodista Argentina  
Comité Nacional de Archivo e Historia

ISSN 1667-3735

Suscripción (incluye franqueo): Argentina: \$ 10; resto de América latina: US\$ 7; resto del mundo: US\$ 15.

Emitir cheques a la orden de (*check made out to*): Iglesia Evangélica Metodista Argentina.

Dirigir la correspondencia a: Revista Evangélica de Historia, Rivadavia 4044, 1205, Buenos Aires, Argentina, o al correo electrónico [roubicek@arnet.com.ar](mailto:roubicek@arnet.com.ar)

Anuario publicado por la Comisión de Archivo Histórico de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina.

Directora Prof. Margarita Angeleri Roubicek

I.S.S.N. 1667-3735

Redacción y administración:

Av. Rivadavia 4044 3º piso

1205 - Buenos Aires

Argentina

Tel.: (54 11) 4982-6288

Fax: (54 11) 4981-0855

[libreria@iglesiametodista.org.ar](mailto:libreria@iglesiametodista.org.ar)

[www.iglesiametodista.org.ar](http://www.iglesiametodista.org.ar)

Corrección: Virginia Bonard

Diseño y armado: Víctor Sabanes

Impreso en diciembre de 2004 por Roberto Grancharoff e Hijos, Tapalqué 5868,  
Buenos Aires, Argentina.



# Revista Evangélica de Historia

Directora

Prof. Margarita Angeleri Roubicek

Comité editorial

Lic. Daniel Bruno

Dr. Pablo Andiñach

Dra. Diana Rocco Tedesco

Pastora Mariana Beux

*LA REVISTA EVANGÉLICA DE HISTORIA* es un libro publicado anualmente por la Comisión de Archivo e Historia de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. En sus páginas se incluyen principalmente artículos inéditos de historia de las iglesias evangélicas en la Argentina y otros países de América latina, sin distinción de denominaciones. Está dirigida a pastores, docentes, profesores, y toda persona interesada en la lectura y/o investigación de la historia evangélica.

Se permite reproducir el material citando la fuente. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados de acuerdo con las "Instrucciones a los colaboradores" que se detallan en la última página. El Comité Editorial o los árbitros que él designe decidirán sobre la eventual publicación de los trabajos no solicitados. Quienes deseen someter trabajos a consideración del Comité para su publicación deberán enviarlos por correo electrónico y papel a las direcciones indicadas en la página siguiente. No se considerarán trabajos que no se envíen por medios electrónicos. Las opiniones que contengan los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente reflejan la posición de la Comisión.

Suscripción (incluye franqueo): Argentina: \$ 10; resto de América latina: US\$ 7; resto del mundo: US\$ 15.

Emitir cheques a la orden de (*check made out to*): Iglesia Evangélica Metodista Argentina.

Dirigir la correspondencia a: Revista Evangélica de Historia, Rivadavia 4044, 1205, Buenos Aires, Argentina, o al correo electrónico [roubicek@arnet.com.ar](mailto:roubicek@arnet.com.ar)

## ÍNDICE

<i>PRESENTACIÓN</i> , Margarita Angeleri Roubicek.....	7
HISTORIA METODISTA: ¿POR QUÉ Y PARA QUÉ?, Mortimer Arias.....	9
PERVIVENCIA DE LAS IDEAS RELIGIOSAS HETERODOXAS, Diana Rocco Tedesco .....	27
SOCIEDADES METODISTAS Y PENSAMIENTO CIENTÍFICO EN EL RÍO DE LA PLATA, 1867-1901, Norman Rubén Amestoy .....	43
LOS ORÍGENES DEL METODISMO EN EL RÍO DE LA PLATA, 1867-1901, Norman Rubén Amestoy .....	83
BREVES PALABRAS SOBRE LA BIBLIA DEL OSO, Pablo Andíñach .....	101
EL ELEMENTO RELIGIOSO COMO FACTOR DE IDENTIDAD. EL CASO DE LOS VALDENSES EN URUGUAY, Roger A. Geymonat ...	109
EL DESAFÍO DEL DESARROLLO PARA LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA, Jairo Alfredo Roa Barreto .....	119

UNA IGLESIA EN BUSCA DE SÍ MISMA: UN TESTIMONIO PERSONAL, José Míguez Bonino .....	141
RAÍCES DOCTRINALES Y TEOLÓGICAS DEL PENSAMIENTO WESLEYANO, Daniel A. Bruno.....	159
LAS IGLESIAS DE TRADICIÓN WESLEYANA, Daniel A. Bruno .....	183
LAS FRUSTRACIONES Y LOS ÉXITOS DE LA REFORMA PROTESTANTE ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI, Kathleen M. Griffin .....	195
LAS MUJERES EN EL METODISMO NACIENTE, Inés Simeone .....	209
Índice de abreviaturas y siglas .....	215
Instrucciones para los colaboradores.....	216

## PRESENTACIÓN

DE ACUERDO CON LO PROMETIDO al finalizar las Jornadas de Historia Evangélica en junio de 2003, este segundo volumen de la *Revista Evangélica de Historia* está publicando los temas expuestos en aquella oportunidad.

En comparación con el primer volumen hemos aumentado la cantidad de trabajos publicados casi al doble. A través de los materiales recibidos en esta oportunidad, se ha intensificado el conocimiento del metodismo como movimiento, como iglesia y como gestora de nuevos grupos evangélicos distribuidos en toda América.

Con esta edición deseamos estimular cada vez más el interés por conocer y difundir el desarrollo de las comunidades evangélicas en todo nuestro continente. Confiamos en que sea un aporte de calidad para quienes desean profundizar y aumentar los conocimientos de comunidades evangélicas y sus procesos de desarrollo en nuestros países.

En setiembre del presente año murió el profesor Severino Croatto, un verdadero ejemplo de solidaridad intelectual. Siempre estuvo dispuesto a dedicar tiempo y sabiduría a todos los que en diferentes oportunidades solicitamos su generosa colaboración. Damos gracias a Dios por su vida y talentos.



Solicitamos a nuestros lectores que nos hagan llegar las opiniones que les despierta la lectura de la *Revista Evangélica de Historia* y que nos sugieran además diferentes temáticas que puedan constituirse en futuros motivos de investigación histórico-teológica.

MARGARITA ANGELERI ROUBICEK



## HISTORIA METODISTA: ¿POR QUÉ Y PARA QUÉ?

Mortimer Arias

¿POR QUÉ Y PARA QUÉ LA HISTORIA? ¿Por qué y para qué la historia eclesial? ¿Por qué y para qué la historia metodista?

Hice esta pregunta a mi compañero de la Comisión de Historia de la IEMU, Herman Kruse —aficionado a la historia que pertenece a varias sociedades historiográficas en el Uruguay— y me contestó con esta frase contundente: “Si no sabemos de dónde venimos, no sabemos dónde estamos parados y menos hacia dónde debemos ir”.

Me sonó como el resumen providencial de lo que yo estaba buscando hace tiempo: de dónde venimos, dónde estamos, adónde vamos.

Repetí la pregunta a mi otro compañero de la Comisión de Historia, Pedro A. Corradino, quien encarna en su propia vida más de ochenta años de historia metodista (le gusta decir que entró a nuestra iglesia en el vientre de su madre), y me pasó una lista de “porqués” y “para qué”, notablemente coincidentes con lo anterior: “para saber de dónde venimos... las causas que motivaron el movimiento... fijar nuestra identidad... y comprender cuál es el camino a seguir en adelante”.

Es decir, la historia en sus tres dimensiones: pasado, presente y futuro.



Justo L. González<sup>1</sup>, después de explorar las razones y las funciones de la historia, a través de los antecesores griegos y romanos, judíos y autores del Nuevo Testamento, y de los historiadores eclesiásticos de los primeros siglos, define la historia de la iglesia como “una disciplina teológica... que tiene que ser corregida continuamente según nuestra teología va evolucionando, o según se van planteando nuevos problemas, o se lee el pasado desde nuevas perspectivas o con nuevas preguntas... Los cristianos han mirado hacia su propio pasado... con miras a las luchas del momento presente y a la forma futura que han de tomar la iglesia y sus doctrinas”.<sup>2</sup>

¡Estamos, entonces, en buena compañía!

Aquí tenemos ya la gran agenda de la disciplina de la historia eclesiástica, dentro de la cual se ubica nuestra humilde agenda metodista regional.

## I. ¿Por qué la historia metodista?

### *1. Porque como iglesia somos historia y parte de la historia*

En primer lugar porque, como cristianos, somos historia. El cristianismo es una religión histórica y eso la distingue de las religiones mitológicas, místicas o filosóficas. Así nace la Escritura: la historia de Dios con su pueblo y con todos los pueblos. Una Escritura que se lee y se relee desde nuevas situaciones históricas.

Como dice Enrique Dussel, en su libro fundacional sobre la nueva *Historia de la Iglesia en América Latina*, la teología no nace en

1 Justo L. González, *Historia de las Misiones*, Buenos Aires, La Aurora; *Historia del Pensamiento Cristiano*, Buenos Aires, Methopress, T. I, 1965, La Aurora, T. II, 1972; *Historia Ilustrada del Cristianismo*, Miami, Caribe, 10 tomos, 1978-1988; y la hazañosa edición de los 14 volúmenes de las Obras de Wesley en Español, Franklin, Tennessee, Providence House Publishers, 1996-98.

2 Justo L. González, *La Historia También Tiene su Historia*, Buenos Aires, ASIT, 2001, pp. 9, 22, 103.

un vacío, sin historia: "La incipiente teología hebrea y cristiana es fundamentalmente histórica... La historia como acontecimiento es el punto de apoyo de la predicación de los profetas, de Jesús, de Pablo, de Juan".<sup>3</sup>

Es decir, no hay teología cristiana sin historia cristiana. Entonces: no hay teología metodista sin historia metodista.

La iglesia es una caravana, muy larga, sin fin. ¿Se acuerdan de nuestro librito de historia metodista *Línea de Esplendor Sin Fin*? ¿Quién no sintió elevada su autoestima metodista al identificarse con esa línea de esplendor?<sup>4</sup> (Me pregunto si nuestros metodistas de hoy tienen algo equivalente para inspirar su caminar como miembros de este pueblo peregrino.) Somos como "las tribus de Yavé"<sup>5</sup>, marchando hacia el futuro pero llevando consigo la memoria del pasado, "los huesos de José"... En nuestro caso, como clan metodista en la caravana, llevando los huesos de Juan o de Juan Francisco...<sup>6</sup>

Una de las experiencias más lindas que tuvimos este año con el nuevo grupo de miembros en preparación (probandos) en la Iglesia Metodista Central de Montevideo fue la presentación del Árbol Genealógico de la Iglesia Cristiana, en un dibujo rústico de un gran árbol con sus raíces en el Antiguo Testamento; el tronco de Jesús y la iglesias apostólicas y subapostólicas, con sus desprendimientos de los primeros siglos; la gran división de la Iglesia Oriental y Occiden-

<sup>3</sup> Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1974. "La historia existencial es el único locus de la teología cristiana", p. 46.

<sup>4</sup> Halford E. Luccock, *Línea de Esplendor Sin Fin*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, s/f.

<sup>5</sup> Esta expresión evoca naturalmente el título de la monumental obra de Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1979, felizmente traducida al español por Alicia Winters, Bogotá, Colombia. Justamente, la tesis de Gottwald es que las historias bíblicas en sus diferentes estratos (J, D, E, etc.) son relecturas relevantes para las situaciones presentes del pueblo de Israel (pp. 28-29).

<sup>6</sup> Alusión a Juan Wesley y Juan Francisco Thomson.

tal, y a partir de ésta los movimientos de renovación, La Reforma, la Iglesia Anglicana y, finalmente, los movimientos metodistas desprendiéndose de ella y esparciéndose en el mundo. La Iglesia Metodista vista como un brote múltiple y fructífero del árbol del cristianismo, nutriéndose de la savia que viene de las mismas raíces, del mismo tronco original a través de la historia de la Iglesia Una.

## 2. *Porque tenemos una historia con identidad*

En segundo lugar, la historia importa porque tenemos una identidad histórica o una historia con identidad.

*“La identidad —se ha dicho— es una construcción social.”*

Ésta es la experiencia fundamental de nuestra propia identidad personal. Cuando nos preguntan o nos preguntamos “¿quién eres? ¿quién soy?”, empezamos por dar nuestros nombres y apellidos, los que nos identifican con una familia y una ascendencia de determinado origen; el lugar donde nacimos, el grupo social al que pertenecemos, donde estudiamos; los trabajos que desempeñamos, en fin, nuestro currículum, nuestra identidad en un compacto.

La identidad, entonces, es cuestión de memoria, sea para el individuo o para una comunidad.

Éste es un tema de removedora actualidad. Una psicoanalista argentina, María L. Pelento, muestra cómo se vive diariamente en una clínica la espeluznante realidad de la crisis de identidad. “La identidad, como sabemos —dice la psicoanalista—, es relacional: resulta de aquello que otros acuerdan que una persona es. Pero el sujeto tampoco la recibe pasivamente sino que se la apropia, la interpreta, la negocia. Por eso, por ejemplo, al perder su trabajo, es como si tuviera que refundar su identidad.”<sup>7</sup>

¿Podríamos decir que, como cristianos y como iglesia, eso es lo

<sup>7</sup> María L. Pelento, “Lo social y lo individual en la sesión psicoanalítica”, *Página/12*, 29-5-03.



que hacemos? “Nos apropiamos —a través de nuestra historia—, interpretamos, negociamos nuestra propia identidad” en relación con los demás. Esto último, ¿no podría ser una descripción de la conversación ecuménica: una negociación de nuestra identidad común cristiana y nuestra identidad particular metodista?<sup>8</sup>

Nuestra identidad es relacional, es para ser compartida con otros cristianos y con el mundo todo. Porque, hablando en cristiano, la identidad y la misión son inseparables. La identidad nos impulsa a la misión, como cuando cantamos: “Una historia diremos al mundo”, “De la Iglesia el fundamento es Jesús el Salvador... entre todas las naciones, escogida en variedad... a través de sufrimientos y fatigas y dolor, el glorioso día espera en que vuelva su Señor”.

### 3. Porque tenemos una identidad metodista y wesleyana

En tercer lugar, nos importa nuestra historia porque tenemos una identidad metodista y wesleyana. Así como en lo personal tenemos un nombre atado a una historia, nuestra identidad eclesial tiene un nombre y una procedencia: “metodista”, y está referida a una persona histórica, Juan Wesley, y a los movimientos que originó.<sup>9</sup>

8 Como creyentes, nuestra identidad última nos es dada por Jesucristo, como dice Pablo, “vivo, no ya yo, sino que Cristo vive en mí”. El cristianismo nace en medio del tembladeral de identidades del más grande imperio de la historia hasta entonces. Los evangelios, la historia de Cristo y del cristianismo naciente, y muy especialmente las cartas de Pablo a las pequeñas comunidades de creyentes dispersos en ese mundo, ¿qué son sino un proceso continuo de refundación de identidades? “Los santos”, “ciudadanos del cielo”, “miembros del cuerpo de Cristo”, “hijos e hijas de Dios”...

<sup>9</sup> Los metodismos británicos y norteamericanos del siglo XIX, los movimientos de santidad y los pentecostales del siglo XX. Hay más o menos una comunidad de 30 millones de metodistas vinculados al Concilio Mundial Metodista y probablemente unos 60 millones de cristianos se identificarían como de tradición o de orientación metodista o wesleyana. ¿Cuántos de los 500 millones de “pentecostales y carismáticos” (Barrett) del año 2000 (*World Christianity Statistics*) reconocerían a Juan Wesley como un ancestro teológico y espiritual? Ver Donald Dayton, *Las Raíces Teológicas Wesleyanas del Pentecostalismo*, Buenos Aires, Kairós.

¿Qué significa para nosotros Juan Wesley?

Es parte inseparable de nuestra historia, de nuestra identidad. Pero Juan Wesley no nos llega solo, particularizado en una doctrina o un carisma específico. Wesley nos llega con toda su historia personal, familiar y eclesial, y la historia posterior a él de casi tres siglos. En realidad, como señalan nuestros estudiosos wesleyanos, en Wesley convergen varias corrientes: la Iglesia Antigua (“el cristianismo primitivo” como lo llamaba Wesley), con sus credos ecuménicos, con la tradición de los padres occidentales y orientales, y con ese monumento a la liturgia de los siglos que es el *Libro de Oración Común*. Wesley trae consigo, también, la Reforma Protestante, incorporada en los “Artículos de Fe” y un clara militancia antiromanista; trae consigo el aporte de espiritualidades desarrolladas en la Edad Media; trae, asimismo, el pietismo moravo de origen luterano; el puritanismo calvinista de sus ancestros ingleses; así como los cuestionamientos arminianos sobre la doble predestinación y la afirmación de la libertad y la responsabilidad humanas.<sup>10</sup>

Encontrarse con Wesley, entonces, es encontrarse con la historia de la Iglesia. Por eso, ser metodista es ser ecuménico. Lo ecuménico no es una pose o un oportunismo histórico, es un rasgo natural de identidad. Un metodismo sectario es una contradicción.<sup>11</sup> No es pura coincidencia el papel que los líderes metodistas han jugado en el movimiento ecuménico durante un siglo entero en el mundo y en América latina. Pero eso no significa que

10 Por ejemplo, Theodore Runyon, *The New Creation: John Wesley Theology Today*, Nashville, Tennessee, Abingdon, 1998; *A Nova Criação: A Teologia de João Wesley hoje*, São Bernardo do Campo, Editeo, 2002; Colin W. Williams, *La Teología de Juan Wesley: Una Investigación Histórica*, trad. Roy May/Fanny Geymonat, San José, Costa Rica, Ediciones Sebila, 1989, especialmente el cap. 1: “El Genio del Catolicismo: Doctrina y Opinión”.

11 “Yo no temo que el metodismo no tenga futuro en Inglaterra o en América, pero sí que se convierta en una secta muerta”, según la famosa frase de Wesley en su apología del metodismo (*Obras de Wesley, Defensa del Metodismo*, T. V, p. 234.).

el metodista no tenga una identidad eclesial, teológica, espiritual, como algunos muy alegremente escudan su falta de identidad en una superficial cita de la frase de Wesley “pensamos y dejamos pensar”, totalmente fuera de contexto.<sup>12</sup>

Si no tenemos identidad eclesial no podemos hacer ecumenismo, no tenemos nada que aportar o preservar como parte del cuerpo de Cristo en el mundo.

Ahora bien, esta identidad y esta herencia wesleyanas no las recibimos, tampoco, directamente del siglo XVIII en Gran Bretaña, nos ha llegado mediada por la experiencia del metodismo norteamericano,<sup>13</sup> transformado en una iglesia en lugar de una conexión de sociedades dentro de una iglesia establecida, desarrollada en un contexto totalmente diferente al de Inglaterra; una iglesia enriquecida y modificada por la experiencia única de la expansión de la nueva nación en el continente norteamericano. Ya hace algún tiempo que nuestros historiadores y teólogos metodistas de América latina y del Caribe han tomado conciencia de que recibimos a Wesley a través de una mediación norteamericana, particularmente del metodismo dividido *post-bellum*, posterior a la Guerra de Secesión norteamericana.<sup>14</sup>

12 “En cuestiones de opinión”, dice Wesley, “que no afectan a la raíz del cristianismo”, “pensamos y dejamos pensar”. Ver su sermón 39, “El Espíritu Católico”, en *Obras de Wesley, T. III, Sermones III*, Franklin, TN, Providence, 1996.

13 Es sumamente ilustrativo el hecho de que, mientras Wesley y sus predicadores definieron la misión del metodismo como la “reformular la nación y especialmente la iglesia y esparcir la santidad bíblica por toda la tierra”, la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos define su misión como “reformular el continente y esparcir la santidad bíblica por toda la tierra”. El continente reemplaza a la nación y ya no figura la reforma de la iglesia...

14 Ver los volúmenes sobre las dos Consultas sobre la Tradición Wesleyana en América Latina, la de San José, Costa Rica, 1983, y la de Piracicaba, Brasil, 1984. Ver José Duque, ed., *La Tradición Protestante en la Teología Latinoamericana: Lectura de la Tradición Metodista*, San José, Costa Rica, DEI, 1983; Varios, *Luta pela vida e evangelização*, São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Especialmente la Sección II, con varios aportes sobre “Las Mediaciones Distorsionantes”.



Al llegar a este punto de la historia de nuestra identidad o de la identidad de nuestra historia, es absolutamente necesario y vigente conocer la historia del metodismo que vino al Río de la Plata.<sup>15</sup>

#### 4. *Porque tenemos una identidad rioplatense y nacional*

Y en cuarto lugar, también nos importa nuestra historia porque tenemos una identidad construida desde nuestra realidad geográfica, histórica y cultural. Al implantarse ese metodismo misionero en el Río de la Plata va asumiendo los perfiles de un metodismo latinoamericano y rioplatense, a la vez que nacional y eventualmente autónomo.

Porque, como todos sabemos, nuestro metodismo fue rioplatense antes de ser argentino o uruguayo. La Superintendencia de la Misión, las Conferencias Misioneras primero y las Conferencias Anuales después, así como los pastores eran de ambas y para ambas orillas del Río de la Plata y del río Uruguay. En realidad, cuando se organizó la Conferencia Anual en 1892 se llamó Conferencia Anual Este de Sud América, incluyendo la obra en Paraguay, Bolivia, Chile y Sur del Brasil.<sup>16</sup> Algunos de nosotros —los

15 Las primeras exploraciones e intentos de misión metodista desde 1835 (la visita de Fountain E. Pitts, la residencia de William H. Norris, los pastorados de John Dempster y de Goldsmith B. Carrow) fueron *pre-bellum*, antes de la división entre la Iglesia Metodista Episcopal (del Norte) y la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Pero el establecimiento posterior con William Goodfellow como Superintendente desde 1860, y sus continuadores, fue de la IME del Norte, mientras que a México fueron las dos iglesias del Norte y del Sur, y en Brasil la IME del Sur, con excepción de Río Grande del Sur, misionado inicialmente desde el Río de la Plata, particularmente desde Montevideo. Y ese trasfondo de los metodismos del Norte y del Sur ha dado un perfil diferente y una trayectoria diferente a las iglesias respectivas, un tema sobre el cual sólo tenemos impresiones muy generales. (Ver la nota siguiente.)

16 Por ejemplo, Iglesia Metodista de México y la de Brasil obtuvieron su autonomía en 1930, por acuerdo con su Junta de Misiones, mientras que las otras iglesias nacionales permanecieron unidas en una Conferencia Central como parte orgánica de la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal

ministros sobrevivientes— fuimos ordenados en la Conferencia Anual del Río de la Plata y pertenecemos a la misma área episcopal hasta 1969, cuando se efectuaron las autonomías nacionales.

Así que, un poco anacrónicamente, podríamos decir que el Mercosur Metodista era una realidad originaria; la matriz de nuestra iglesia, antes de que apareciese un proyecto regional de nuestros países del Cono Sur... ¡Eso, también es parte de nuestra identidad histórica!

Por eso, porque necesitamos conocer y asumir esa identidad en construcción, es que recurrimos a los registros y los anales de esa historia. De ahí la importancia de nuestros archivos históricos. Por ejemplo, las Actas Oficiales de las Conferencias Anuales, así como las publicaciones fundacionales: *El Evangelista* (1877-1886), primer periódico protestante de América latina, *Órgano de la Verdad Evangélica en el Río de la Plata*, fundado por Thomas B. Wood y publicado desde Montevideo; y *El Estandarte Evangélico*, iniciado en Buenos Aires como una hoja en 1883 y como semanario ilustrado desde 1892, publicación que continúa mensualmente hasta el presente.

Estas han sido, precisamente, las fuentes básicas del trabajo pionero y tesonero de nuestro historiador vocacional Daniel P. Monti, en su obra *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*<sup>17</sup>, referente inevitable cuando vamos a la búsqueda de nuestro itinerario. En estudios más puntuales hemos tenido que acudir a las fuentes de las Juntas Misioneras fundantes, del Norte y del Sur, incluyendo las Sociedades Misioneras Femeninas de ambas igle-

---

(desde 1920) y luego de la Iglesia Metodista (unión de la IME del Norte y del Sur más la Iglesia Metodista Protestante desde 1939). Al formarse la Iglesia Metodista Unida —unión de la anterior con la Iglesia de los Hermanos Unidos—, las iglesias latinoamericanas pasaron a ser autónomas afiliadas.

17 Daniel P. Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1976.



sias.<sup>18</sup> Y ya en estudios especializados, como otros trabajos doctorales de Norman Rubén Amestoy, se acude a otras fuentes, tanto seculares como eclesiásticas del contexto rioplatense.<sup>19</sup>

## II. ¿Para qué historia metodista?

Pasemos a la segunda parte de la pregunta.

Hay varias posibles respuestas al “para qué” de la historia metodista. Me siento tentado a resumirlas todas en ese verbo bíblico tan particular que significa “recordar”. Al Pastor Domingo Ferrari le gusta recordarnos que “recordar”, en su etimología latina, significa “volver a pasarlo por el corazón”. Y el pastor Rodolfo Míguez —otro vocacional atacado por el virus historicista y productivo colaborador de la Comisión de Historia— comienza el tema con esta respuesta: “Para salvar el pasado común, viniendo al olvido...”, citando nada menos que al fundador de la historia, Heródoto, y recordándonos que entre los griegos había especialistas de la memoria, los *mnemones*, “profesionales de recordar y registrar los hechos de los dioses y de los hombres”.

### 1. Registrar para recordar

¿Para qué la historia? Para recordar. Ése es el origen de las Escrituras. El Deuteronomio se escribe deliberadamente (junto con toda la historia deuteronomista) para recordar, repasar, repensar, revivir, reinterpretar el Pacto y la Ley de Dios. El Deute-

18 Ver lista de estas fuentes en Mortimer Arias, “As Mediações Distorcionantes Na Transmissão do Legado Original de Wesley”, y en “A Mediação Norteamericana Da Herança Metodista Na America Latina”, capítulos de volumen 1 *Luta Pela Vida e la Evangelização*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985.

19 Norman Ruben Amestoy, “El Pensamiento Teológico Metodista en el Uruguay de 1875-1900”; “Reforma Moral: Una Piedad para la Modernidad, El Imaginario de lo Cotidiano en el Metodismo Uruguayo, 1875-1910” (copia de manuscritos enviados por el autor al Archivo de IEMU).

ronomio culmina con el “Cántico de Moisés” y con esta exhortación direccional para el futuro del pueblo de Dios:

*“Acuérdate de los tiempos antiguos,  
considera los años de las muchas generaciones;  
pregunta a tu padre, y él te contará;  
a tus ancianos, y ellos te lo dirán”.*

Registrar para recordar es la tarea permanente que vamos haciendo, a todos los niveles, por medio de las actas, de los informes, los documentos, fotografías, filmaciones, grabaciones, declaraciones y publicaciones de la iglesia. Y ésta es, precisamente, la razón de ser de nuestros archivos, tanto locales, como nacionales, institucionales y eclesiásticos.

En realidad, registrar para recordar es un reflejo condicionado en la tradición metodista, una parte constitutiva de nuestra herencia, nuestra identidad, nuestro método de hacer las cosas. Comenzando con Juan Wesley, quien registraba prácticamente todo lo que hacía cada 24 horas, y llevaba cuidadosos registros en las sociedades que fundaba, habiéndonos dejado el monumento de su prodigiosa producción literaria en 200 obras que ocupan muchos tomos y ediciones, especialmente sus cartas, diarios y agendas (*journal and diaries*). Juan Wesley enseñó a sus predicadores y predicadoras a escribir sus propios diarios.

Y las iglesias metodistas que se fundaron en esta parte del continente contaron desde el principio de su organización con libros de Registro, de Actas, de Informes, de Estadísticas, etc. Cada iglesia local nombraba su “ecónomo archivero”, que debía presentar sus informes en cada “Conferencia Trimestral”. A propósito de esto, ¿qué pasó con el ecónomo archivero en nuestras iglesias autónomas? ¿Y qué habrá pasado con nuestros registros y archivos?<sup>20</sup>

20 En este sentido, es probable que nuestras instituciones educativas y de servicio social tengan archivos más organizados y mejor preservados que las mismas congregaciones. El Instituto Crandon de Montevideo, por ejemplo, tiene

Registramos la historia —nos dice también Rodolfo Míguez— “para construir la memoria colectiva”, “para entender la cadena causal de hechos que nos explican cómo llegamos a ser lo que somos”.

Los registros de la historia se convierten así en un acervo insustituible para conocer nuestro pasado, de donde vinimos.<sup>21</sup> Digo acervo insustituible, literalmente. Si nosotros no lo hacemos, nadie lo va a hacer. Nuestra historia es como nuestro testimonio, nadie lo puede dar por nosotros. Así de simple.

Tradicionalmente, los archivos constaban de libros y documentos. Hoy en día tenemos los recursos múltiples de las nuevas tecnologías de grabación de cintas, videos, compactos de texto e imagen, que requieren una rápida y continua actualización de nuestros registros, archivos y museos.<sup>22</sup>

---

un Archivo y Museo muy bien organizado, fruto de un esfuerzo intencional. Además de la dedicación de tiempo y personal abocado a esta tarea.

21 Habiendo visitado el Archivo Metodista de la Universidad de Drew, el más grande archivo metodista del mundo, en busca de fuentes para nuestra historia metodista latinoamericana, me atrevo a decir que lo que hoy tenemos en los archivos de la IEMA y de la IEMU son en algunos ítem únicos en el mundo. Por ejemplo, la colección completa del primer periódico protestante en América latina, *El Evangelista*, publicado en Montevideo de 1877-1886. En Montevideo tenemos los manuscritos de Emilio Castro, en sus propias carpetas conservadas a lo largo de su ministerio nacional e internacional. En ambos países tenemos la correspondencia de los obispos y superintendentes, de los presidentes, consejos y juntas que serán únicos en el mundo.

22 En el Archivo de la IEMU, heredero del trabajo continuado y eficaz del Dr. Juan Alberto Piquinela, contamos con valiosísimas colecciones de los periódicos *El Evangelista* (1877-1886), *Estandarte Evangélico* (1892-1971, incompleto a partir de esta última fecha), *El Atalaya* (1901-1909), *La Reforma* (1908-1909), *La Idea* (1917-1957), *Mensaje* (1957-58), *Arco Iris* (1948-1963), algunos años de *La Aurora*, el *Boletín Metodista* (1971-2003). También hemos organizado una Biblioteca Histórica con libros publicados de Imprenta Metodista y Editorial La Aurora que han llegado a nuestro archivo. Antes de su temprano fallecimiento, el Dr. J. A. Piquinela había comenzado la grabación de mensajes de algunos des-



## 2. Recordar para renovar, para corregir y reinterpretar

¿Y para qué recordamos?

Como hemos visto, la historia se escribe y se lee desde el presente y con vistas al futuro. Toda lectura histórica es una relectura, o por lo menos da la ocasión de una relectura. No toda historia será inspirada (o inspiradora) como se dice de la Escritura en II Timoteo 3,16, pero sí toda historia puede ser “útil para enseñar, para redargüir, para corregir...”.

“Entre los griegos —dice Justo L. González— la historia era como investigación, *‘visitar para conocer’*. Para el pueblo hebreo la historia tiene una perspectiva y una función teológica, una función religiosa y didáctica... *El pueblo escribe su historia para saber cómo servir a su Dios*”.<sup>23</sup>

En esa historia aprendemos de los aciertos y de los errores, de los frutos y de las frustraciones. El recordar estimula nuestra acción y relativiza nuestros logros y nuestras expectativas.

Vienen a mi mente algunos trabajos recientes de relectura histórica como la revisión que Diana Rocco hizo sobre el movimiento laico de La Plata y Córdoba (ALMA), utilizando los archivos de correspondencia, aplicando criterios profesionales de investigación y con una perspectiva crítica a la distancia.<sup>24</sup>

tacados predicadores y líderes de nuestra iglesia. El Pastor Rodolfo Míguez desde hace pocos años ha iniciado entrevistas grabadas con laicos de larga historia en nuestras iglesias en lo que llama “Álbum Familiar”, que permite recuperar elementos de la historia de sus iglesias a través de la experiencia vivida como creyentes en ellas.

<sup>23</sup> “La historia no es sólo de certezas, sino resultado de pugnas y desacuerdos, lo cual obliga a los que somos herederos de esa historia, a la apertura y ... al diálogo”, Justo L. González, op. cit., p. 22.

<sup>24</sup> Diana R. Rocco Tedesco, “Un Episodio iconoclasta en la IEMA y la Organización de ALMA”, *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, ISEDET, Vol. XIV, N° 2, 1995, pp. 93-109. La autora confiesa que “este trabajo tiene que ver con un hallazgo casual realizado al poner en orden los papeles del legado Stockwell en el Archivo Histórico de ISEDET”. ¡Así se preserva, se recupera y se reinterpreta la historia!

Otro ejemplo que me ha impactado personalmente ha sido el trabajo de investigación, reconstrucción histórica y reflexión a futuro de Pablo Sosa sobre la contribución única y decisiva de Eduardo Carámbula en el desarrollo de la música y la himnología en el Río de la Plata. Una recuperación histórica invaluable, a la vez que un acicate para las tareas continuadas de la himnología y el desafío imposterizable de actualizar un himnario ecuménico para nuestras iglesias de hoy.<sup>25</sup>

Por su parte, Inés Simeone ha realizado trabajos de investigación sobre el lugar de la mujer en el metodismo naciente y trae esa misma pregunta hermenéutica en la relectura del metodismo rioplatense, en su trabajo para esta Jornada Histórica. La pregunta y la perspectiva de género obliga a toda una relectura tanto de la Escritura<sup>26</sup> como de la historia de la iglesia.

De esta manera, “el ministerio del recuerdo” se convierte en una exhortación a renovar, a cambiar, a corregir, como en las Cartas a las Siete Iglesias del Apocalipsis:

*“El que tiene oídos para oír, oiga, lo que el Espíritu dice a las iglesias... Yo conozco tus obras, y tu arduo trabajo y paciencia... pero tengo contra ti que has dejado tu primer amor. Recuerda, por tanto, de dónde has caído, y arrepiéntete, y haz las primeras obras, pues si no te arrepientes pronto vendré a ti y quitaré tu candelabro de su lugar...”* (Apoc. 2, 2-5).

25 *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, ISEDET, 2002. En este caso el hallazgo no fue casual sino buscado, utilizando los recursos de internet para contactar al propio hijo de Eduardo Carámbula, de dirección desconocida hasta entonces en Estados Unidos, para obtener la información directa en posesión de la familia.

26 Como puede verse en forma preeminente en el trabajo hermenéutico de los biblistas latinoamericanos, en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), especialmente los números 15 “Por Manos de Mujer”, 37 “El Género en lo Cotidiano”, 38 “Religión y Erotismo”, 41 “Las Mujeres y la Violencia Sexista”, 42/43 “La Canonización de los Escritos Apostólicos” y 44 “El Evangelio de Lucas”.



Hay formas de la historia que tienen claramente una intención con fines didácticos y de inspiración, como las biografías, un género que acompaña a toda la historia del cristianismo para la edificación del pueblo de Dios. En nuestra pequeña historia metodista no abundan las biografías.<sup>27</sup> Parece que tenemos miedo a la iconografía, o somos pocos y nos conocemos mucho, o no tenemos recursos para publicar ni público para comprar lo publicado. Por una razón u otra, hay figuras ejemplares o de influencia en la historia de nuestra iglesia que sólo van quedando en el recuerdo de quienes les conocieron y fueron directamente beneficiados por su ejemplo o su ministerio, como Julio Manuel Sabanes, Carlos T. Gattinoni, Luis E. Odell, Sante Uberto Barbieri, Earl M. Smith, Violeta Cavallero, Violeta Briata, Ana M. Cepollina y otros. De algunas y algunos de ellos por lo menos tenemos sus escritos.

Sin embargo, las historias de vida con valor de testimonio no tienen por qué limitarse a personalidades que requieran un libro para ser conocidas. El Dr. José Alberto Piquinela, Director por tres décadas del Archivo Metodista de la IEMU, inició la producción de esbozos biográficos en folletitos plegables, fácilmente reproducibles y distribuibles, que luego encuadernó en un volumen no comercial, para archivo, *Testimonios de Poder*.

También andará por ahí alguna que otra autobiografía.<sup>28</sup> Tuve el privilegio de tener en mis manos la autobiografía manuscri-

27 Hay un par de clásicos, como la de Juan F. Thomson por Juan C. Varetto; la de Francisco Penzzotti por Claudio Celada; la de Carmen Chacón, por Daniel P. Monti; la de Cecilia Guelfi, por Guelfi de Berciá, y, muy posteriormente, la de B. Foster Stockwell por Thomas Goslin, todos escritos varias décadas atrás. Juan C. Varetto, *El Apóstol del Plata*, etc.

28 Por ejemplo, su trayectoria de autodidacta, de laico que accedió al ministerio por cursos de la Conferencia Anual mientras trabajaba sin haber pasado por un seminario; su lucha con la salud y el sostén de la familia; su carácter y sus opiniones; sobre las familias y apellidos que componían las iglesias; las construcciones de templos y casas pastorales; las ofrendas y la administración de fondos; la Imprenta Metodista y sus avatares; el sistema vertical de nombramientos de la IME, el costo de la itinerancia, etc.

ta de Daniel Hall Doprat que fuera pastor de congregaciones en Rosario, La Plata y Córdoba, y varios años Director de la Imprenta Metodista y de *El Estandarte Evangélico*, gracias a la gentileza de su hija Elena Hall de Odell. A nuestra sugerencia, ella también dactilografio el manuscrito y nos envió una copia, la cual estamos compartiendo con el Archivo de la IEMA. Es una autobiografía que dice mucho no sólo sobre la persona de Daniel Hall sino también sobre su tiempo, un testimonio invaluable sobre una etapa crucial de nuestra historia metodista.

### 3. Recordar para vivir y revivir la historia

Finalmente, se trata de recordar para vivir y revivir la historia.

Porque no sólo están los escritos, están las personas, que son la historia viva de nuestra iglesia, cada una llevando en sí una porción de la historia metodista. ¿Por qué esperar a que las personas se hayan ido para pensar en registrar y recordar su testimonio? Y esto vale no sólo para los que han sido líderes destacados en nuestra historia metodista rioplatense y a nivel latinoamericano y de la iglesia universal, sino también para los miembros antiguos de nuestras iglesias que tienen consigo su parte de la historia de las mismas. Con ellos podemos vivir y revivir nuestra historia.

El Dr. José Alberto Piquinela inició también, en su tiempo, la grabación de mensajes de algunos predicadores como Violeta Cavallero, Jorge P. Howard, Emilio Castro, cuando recién comenzaban a usarse las cintas magnetofónicas.

El Pastor Rodolfo Míguez ya desde hace un buen tiempo viene haciendo entrevistas a miembros mayores de nuestras iglesias, conservadas en cassetes y luego publicadas en el *Boletín Metodista*, en lo que él llama muy apropiadamente un "Álbum de Familia".

Hoy día tenemos los recursos invaluable de la grabación de palabra, imagen y movimientos a través de videos y compactos (cd) que nos permiten registrar, ver y revivir la historia. En 1996 tuvimos la oportunidad de tener con nosotros en Uruguay a los seis ex presidentes de la IEMU desde su autonomía en 1969, todos vivos

todavía (Emilio Castro, Luis E. Odell, Oscar Bolioli, Margarita Grassi, Ilda Vence, Pedro A. Corradino y Yamandú Rey). Aprovechamos que iban a estar presentes en Uruguay para realizar con ellos entrevistas personales, grabadas en video, con un libreto de preguntas preparadas por la Comisión de Historia, y luego una filmación de una ronda presentada por la presidenta actuante, Beatriz Ferrari. Quienes habían sido actores de la historia de la IEMU pudieron compartir sus impresiones y evaluaciones sobre la iglesia que les tocó presidir, la mayoría de ellos en situaciones dramáticas para la iglesia y el país, con el propósito de recordar y aprender de la historia reciente de la Iglesia Autónoma y mirar hacia el futuro.<sup>29</sup> La ronda fue presentada en la apertura de la XIV Asamblea General y los videos con siete horas de filmación individual pasaron al Archivo Metodista.

¿Para qué la historia? Para recordar, para aprender, para reinterpretar, para renovar, para revivir... y para comprometerse con el futuro.

O sea, anamnesis para la praxis.

## Conclusión

Esta tendría que ser nuestra conclusión natural: el propósito final de la historia es la praxis, el presente y el futuro de la iglesia.

A la luz de la historia podemos escuchar de nuevo la advertencia de la Escritura:

*“Cada uno mire cómo sobre-edifica... Si alguien edifica sobre este fundamento con oro, plata y piedras preciosas, o con madera, heno y ho-*

<sup>29</sup> Una copia del compacto de la Ronda de Ex Presidentes ha sido traída para ser usada en esta Jornada de Historia Metodista y para el Archivo de la IEMA. Lamentablemente, por las condiciones técnicas limitadas de la filmación y de la conservación de los videos, éstos han sido afectados por los hongos, limitando sus actuales posibilidades de uso. Una experiencia para aprender, también.



*jarasca, la obra de cada uno se hará manifiesta, porque el día la pondrá al descubierto, pues por el fuego será revelada... el fuego la probará..."*

Palabra de la Escritura y lección de la historia.

Este es nuestro porqué y para qué: nuestra memoria y nuestra vocación.

#### *Datos del autor*

MORTIMER ARIAS es pastor de la Iglesia Evangélica Metodista. Su especial vocación y ocupación en la misión y evangelización, en relación con América latina, ha marcado fuertemente su accionar a lo largo de medio siglo de vida.

Fue pastor en las iglesias metodistas del Río de la Plata, obispo de la Iglesia Metodista de Bolivia y rector del Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica. En la actualidad reside en el Uruguay, donde colabora con el Archivo Histórico de la Iglesia Evangélica Metodista de ese país y participa en diferentes programas de educación teológica.

# PERVIVENCIA DE LAS IDEAS RELIGIOSAS HETERODOXAS

Diana Rocco Tedesco

*A José*

## Introducción

COMO ES SABIDO, la historia se reescribe continuamente porque cada presente puede y debe formular nuevas preguntas al pasado. Esas nuevas preguntas se acompañan de otro fenómeno: la búsqueda del cambio, modificación o renovación de los marcos teóricos con los que trabajamos. Gracias a estos dos componentes un mismo acontecimiento histórico puede verse desde otra perspectiva, abriendo los horizontes de su comprensión.

Aquí recorreremos un camino inverso: la observación del presente a partir del conocimiento del pasado. Nos aventuramos por estos rumbos sabiendo que en general los historiadores se niegan a analizar los hechos más recientes a la luz del pasado, invirtiendo su acostumbrada rutina, por temor a perder una nunca lograda objetividad. Pero todos reconocen que el presente no puede entenderse sin el conocimiento de lo que fue.

Sin embargo, si como afirmaba desde los comienzos historiográficos grecoromanos Marco Tulio Cicerón en su *Oratore* "(...) la historia es testimonio de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, *maestra de la vida*, anuncio de la antigüedad", deberíamos estar más dispuestos a analizar el presente a la luz del pasado.



El tenor de esta introducción se debe a que esto es lo que nos planteamos como tarea en este artículo: observar la realidad de nuestras congregaciones metodistas —la elección está condicionada solamente porque son las que mejor conocemos— a la luz del conocimiento de la Historia Antigua del cristianismo.

### El punto de partida

Durante el año 325 unos 300 obispos de las iglesias cristianas, en su mayoría de la parte oriental del Imperio, se reunieron en Nicea para discutir diversos temas eclesiásticos, convocados por el Sumo Pontífice, es decir por el emperador Constantino en su calidad de tal. Uno de los productos de las sesudas sesiones del Concilio fue la enunciación del símbolo niceano, en torno al cual se unirían no sólo las iglesias de todo el Imperio, sino el Imperio mismo, según lo quería la voluntad política del emperador. El Credo quedó formulado como sigue:

*“Creemos en un Dios Padre Todopoderoso, hacedor de todas las cosas visibles e invisibles.*

*Y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios; engendrado como el Unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios; luz de luz; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no hecho; consubstancial al Padre; mediante el cual todas las cosas fueron hechas, tanto las que están en los cielos como las que están en la tierra; quien para nosotros los hombres y para nuestra salvación descendió y se hizo carne, y se hizo hombre, y sufrió, y resucitó al tercer día, y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos; Y en el Espíritu Santo”.*

Todo lo que se apartara de esta formulación fue considerado herejía y la mirada no se dirigió sólo hacia el futuro, sino especialmente hacia el presente y hacia el pasado. Se aplicó así también hacia atrás este criterio de verdad, que se discutiría y se afinaría en los próximos siglos, constituyéndose en dogma.

Como es sabido, los desarrollos teológicos de los primeros cuatro siglos del cristianismo habían sido múltiples hasta el intento de fijación del dogma en Nicea. Pero habiendo sido elegido por Constantino el cristianismo como la ideología que asegurase la unidad del Imperio, no se podía tolerar la diversidad o la disidencia. Esta postura coincidía por motivos diferentes con la de la mayoría de los obispos que habían elegido el modelo monárquico obispal como el mejor para organizar y gobernar la Iglesia llamada católica. En consecuencia y de allí en más se llegó progresivamente a la censura y a la persecución de lo diferente, camino que cristalizará en el *Edicto de Tesalónica*, emitido por el emperador Teodosio en el año 380.<sup>1</sup>

Pero, justamente, lo que ha llamado mi atención es que lo que allí se calificó como herejías y que algunos estudiosos —entre los cuales me incluyo— preferimos llamar “heterodoxias”, a pesar del intento de eliminación y de censura que se origina en dicho Concilio y que incluyó por cierto la quema de escritos, han seguido presentes a través del tiempo, manifestando una y otra vez los diversos y a la vez, paralelos caminos cristianos de entender teológicamente la fe. Podríamos hablar de las mil máscaras vivas del cristianismo, parafraseando a Joseph Campbell, en su libro *Las máscaras de Dios*.<sup>2</sup>

1 El edicto dice: “Queremos que todos los pueblos situados bajo la dulce autoridad de nuestra clemencia vivan en la fe que el santo apóstol Pedro transmitió a los romanos, que se ha predicado hasta hoy como la predicó él mismo y que siguen como todos saben el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría (...) Decretamos que sólo tendrán derecho de decirse cristianos católicos los que se sometan a esta ley y que todos los demás son locos e insensatos sobre los que pesará la vergüenza de la herejía. Tendrán que aguardar ser objeto en primer lugar de la venganza divina, para ser luego castigados por nosotros, según la decisión que nos ha inspirado el cielo”.

2 Joseph Campbell (1904-1987) es un autor americano bien conocido por su trabajo en el campo de la mitología comparada. Nació en New York en 1904, y desde su temprana niñez se interesó en la mitología. Campbell se educó en la Universidad de Columbia, donde se especializó en literatura medieval y des-

## El marco teórico

Estas observaciones me llevaron a recuperar y aplicar a la observación de esta particularidad de la historia del cristianismo, viejas teorías, descartadas en su momento por razones políticas, y que ahora adquirieron un nuevo sentido y me brindaron el marco teórico adecuado a las observaciones que me suscitaba la doble experiencia de docente y predicadora de la Iglesia Metodista.

La principal de esas teorías a la que aludo es la llamada “difusionista”, teoría antropológica conocida y descartada por su vicio de aplicación, más que de origen, ya que fue la que brindó marco teórico con pretensiones de científicidad a la ideología nazi acerca de la superioridad aria. Pero tuvo otros frutos realmente importantes, que por razones políticas —repito— fueron dejados totalmente de lado y que en épocas posteriores a la II Guerra Mundial, fueron rescatados desde otros marcos geográficos e históricos, por ejemplo por estudiosos norteamericanos.

¿Qué es el difusionismo? El difusionismo como tal fue enunciado por Leo Frobenius en 1898, en Alemania, que propuso el análisis de diferentes culturas a partir del concepto de la *Kulturkreislehre* (teoría del área cultural). A partir de observaciones aportadas por el fundador de la antropología alemana, Adolf Bastian, identificaba un *continuum* cultural primitivo que se extendía desde la Europa central y del norte, al África occidental ecuatorial, y por el este, hasta la India e Indonesia, Melanesia y Polinesia, y, a través del Pacífico, hasta la América ecuatorial y la costa noroeste

---

pués de conseguir un master continuó con su educación en París y Munich. Mientras estaba en Europa tomó contacto con los estudios psicológicos de Sigmund Freud y Carl Jung. Así va moldeando su teoría de que todos los mitos y relatos épicos están ligados en la psique humana y son manifestaciones culturales de la necesidad universal de explicar realidades sociales, cosmológicas y espirituales. Afirmaba que las religiones, en su diversidad, expresan distintas metáforas que intentan en realidad explicar lo inexplicable.



de América. De allí a su vez esta cultura originaria se habría difundido por toda América, hasta Tierra del Fuego, por lo que en sus postulados más extremos las puntas de flecha que utilizaban los onas, habitantes de esa región, habrían sido inventadas en realidad, por los pueblos de origen ario de la región prusiana de Alemania.<sup>3</sup>

Esto significó en realidad una reformulación de la anterior teoría de Adolf Bastian<sup>4</sup>, que lo que había hecho era sacar conclusiones de las observaciones realizadas durante sus numerosos viajes, sobre la semejanza de expresión de lo que llamó ideas elementales culturales, entre las cuales, por supuesto, estaban las ideas religiosas, enunciando la posibilidad de *un desarrollo paralelo*, y no por contagio, como afirmará luego el difusionismo, adhiriendo a un enfoque teórico evolucionista múltiple, que era realmente novedoso para la época. Estas observaciones llegarán a influir años más tarde en la enunciación de la teoría de los arquetipos de Karl Jung.

3 Esta teoría tuvo su anclaje fuerte aquí en la Argentina, durante los orígenes de la escuela antropológica de la Universidad de Buenos Aires, bajo la guía y dirección del Dr. Osvaldo Menghin, austríaco simpatizante del nacionalsocialismo de Alemania, que se radicó en la Argentina y fue mentor hasta su muerte de dicha escuela, dejando además alumnos convencidos. Los vientos setentistas acabaron con la hegemonía teórica de Menghin y sus discípulos que fueron reemplazados por otros estudiosos y otras teorías.

4 Adolf Bastian (1826-1905) que nació en Bremen, había estudiado leyes en la Universidad de Heidelberg y Ciencias Naturales en Berlín, Jena y Würzburg. En 1850 logró un grado doctoral de la Universidad de Praga. Después de esto viajó como médico de a bordo a Australia, Perú, México, y luego el Lejano Oriente, China, el archipiélago Malayo, India y por fin África. Esto lo llevó a escribir una primera obra llamada *Der Mensch in der Geschichte* (1860). Estos viajes fueron también el comienzo de su trabajo etnográfico. Desde 1866 hasta 1871, exploró países asiáticos y volcó los resultados en otra obra *Die Völker des östlichen Asien*. Bastian enseñó luego en la universidad de Berlín. Mientras vivía allí fundó el Museo Etnográfico de la ciudad y la Sociedad Antropológica, Etnológica y de Prehistoria de Berlín. Bastian continuó con sus viajes alrededor del mundo a lo largo de toda su vida. Murió el año 1905, en Trinidad, España, mientras volvía de uno de ellos.



Bastian creía, sin embargo, que las *Völkergedanken* —es decir las ideas particulares de los pueblos— se desarrollaban en forma particular en las diferentes sociedades debido a circunstancias cambiantes y al pasado histórico propio de cada pueblo. Pero lo que retomamos de sus afirmaciones es que, según las observaciones recogidas en sus estudios comparados de los pueblos que frecuentó, pudo reconocer un conjunto de ideas elementales o *Elementargedanken*.

Las ideas elementales, como propondrá más tarde Jung con sus arquetipos, eran comunes a la humanidad. Para probar su creencia en la unidad psíquica de la humanidad, Bastian procedió a recoger datos de artefactos y comportamientos parecidos en los diferentes pueblos que visitó, que fueron muchos y en grado muy diferente de desarrollos civilizatorios.

Una vez terminada la II Guerra Mundial, esta teoría fue abandonada con el objetivo explícito de desactivar la ideología nacionalsocialista que postulaba la superioridad del pueblo ario, y fue reemplazada por otras que en lugar de destacar las semejanzas entre los pueblos y sus culturas, incluyendo en esto por supuesto a la religión, buscaban establecer particularidades y diferencias. Entre ellas, la enunciada por Levy-Strauss y el estructuralismo francés por él impulsado, que postuló que en realidad si queríamos conocer a los pueblos que estudiábamos debíamos encontrar qué los caracterizaba y eso sólo se lograba ubicando las diferencias, no las semejanzas, aun partiendo del concepto de estructura común.<sup>5</sup>

Eso en historia abonó teóricamente entre otras cosas el camino de reemplazo de la periodización tradicional (evolucionista lineal: Antigua, Media, Moderna y Contemporánea) por otra que proponía estructuras sociales diferentes que cambiaban dando saltos cualitativos de un Modo de Producción a otro. Así en base a Marx, y especialmente con sus *Formensgeschichte* en mente, se postu-

<sup>5</sup> Las estructuras son semejantes en cuanto organizan los mismos datos, pero lo que las caracteriza son las diferencias.

ló para el análisis histórico el Modo de Producción Asiático, el Esclavista, el Feudal y el Capitalista. Pero lo que nos interesa es —además del recuerdo teórico que formó una generación de historiadores argentinos— que se tomaron en cuenta las diferencias para caracterizar a cada Modo de Producción. El análisis era mucho más complejo —aquí en realidad estamos simplificando para la exposición— pero el énfasis estaba en encontrar lo diferente.<sup>6</sup>

Pero ahora, al volver de los tiempos, Jung está nuevamente en el tapete con sus arquetipos comunes a todo ser humano que explican muchas ideas y procesos semejantes encontrados en los más diversos pueblos, y Bastian, que había sido recuperado por estudiosos de las religiones como Frazer y Joseph Campbell entre otros, es revalorizado por lo que dice y no por su utilización política posterior. Campbell, como Bastian, habla explícitamente de las *Elementargedanken* y de sus manifestaciones particulares como *Völkergedanken* en su análisis histórico y fenomenológico de las religiones.<sup>7</sup>

### Nuestras congregaciones

Pero sin ir a la comparación entre religiones como hace Campbell, es decir, si nos quedamos dentro mismo del campo del cristianismo, podremos observar cómo a través del tiempo y del espacio occidental existen ideas religiosas elementales, las mismas que fue-

6 El estructuralismo francés permitió que ingresaran datos que posibilitaban analizar las constantes del proceso histórico y, justamente, es ya un clásico uno de los libros de un historiador francés, Pierre Vilar, *La Historia*, que propone en esa línea la búsqueda de leyes del acontecer histórico, que inevitablemente llevan a buscar justamente las constantes de ese proceso, aunque él también caracterice a las estructuras por sus diferencias. Por supuesto, no es el único. El estructuralismo como método del análisis histórico tuvo una feliz carrera dentro de los ámbitos universitarios franceses y argentinos.

7 Creemos que Campbell es el que en forma más inteligente ha aprovechado esta postulación teórica para el estudio comparado de las religiones, dentro de las cuales, con total osadía para un estudioso occidental, incluyó al cristianismo en pie de igualdad.

ron calificadas como herejías por Nicea, que perviven y conviven incluso en el presente, dentro de nuestras propias congregaciones.

Esto nos lleva sin duda a la identificación de constantes en la historia del cristianismo, que si afinamos un poco el oído, podremos encontrar con facilidad en las diferentes denominaciones o iglesias, incluyendo en esto a la Iglesia Católica. Por cierto, esto habla bastante mal de los heresiólogos del siglo II y de Nicea, en el siglo IV, puesto que comprobamos una y otra vez que fracasaron en su cometido, para desesperación de la iglesia postconstantiniana, tal vez simplemente porque su misión era imposible. A pesar del imperialismo ideológico y de la búsqueda de la homogeneización globalizante propia de los imperios, la pluralidad siguió existiendo.

Por eso es que hoy señalamos estas constantes en las formulaciones dentro del mismo cristianismo, que perviven como si no hubieran existido siglos completos de controversias doctrinarias sobre el tema.

### Pervivencia de las heterodoxias

Podríamos comenzar dando un ejemplo histórico más alejado de nuestro complicado presente: el de los cátaros o albigenses.<sup>8</sup> La llamada herejía cátara se desarrolló en la Francia meridional y en

<sup>8</sup> Los cátaros creían en un dualismo absoluto y habían hecho una síntesis muy parecida a la del maniqueísmo del s. II. Para ellos existían dos principios: el bueno y el malo. El bueno creó los espíritus; el malo, la materia. Una parte de los espíritus cayeron y se debatían en la materia, expiando sus faltas y errores, sometidos a la reencarnación, ya que iban pasando de un cuerpo a otro hasta llegar, cumplido el ciclo de expiación, a merecer nuevamente las dichas celestiales. Afirmaban que Dios quiso salvar al género humano y envió a su Hijo, pero no a un Hijo consustancial con el Padre, sino un ángel con cuerpo de hombre aparente y como este ángel no había pecado tampoco tenía que sufrir su unión con la materia. De esta creencia se desprendía que Jesús no padeció ni murió, y por lo tanto, tampoco resucitó. María también era un ángel y de mujer solamente tenía la apariencia. La Redención, por tanto, era tan sólo las en-



la alta Cataluña durante los siglos XII y XIII, y se llamó también "albigense" por la ciudad de Albi, donde la secta tuvo su principal sede. Entre ellos podemos encontrar una postura maniquea dura, junto con un docetismo declarado, fruto de su desprecio por la materia.<sup>9</sup> Todo eso se suponía combatido, superado y terminado en el siglo IV.

Pero si efectivamente nos queremos involucrar con el presente y analizamos nuestras propias congregaciones, encontraremos que muestran abiertamente, y a veces sin saberlo, un interesante espectro de las actitudes y creencias religiosas catalogadas como herejías por el cristianismo postconstantiniano. Lo interesante es que solemos no percibirlo porque, entre otras cosas, hoy por hoy a nadie le interesa etiquetar de herejes a laicos o pastores que explicitan formulaciones teológicas no niceanas.

Por gentileza de *Noticias Ecuypres*, recibí esta comunicación que mostró que, sin embargo, hay formulaciones más conscientes que las nuestras:

*ASUNTO: "NO HAY DIOS CELESTIAL", DIJO PASTOR LUTERANO.*

*FECHA: 25/06/2003*

*Ginebra (PE/ENI). "No hay Dios celestial, no hay vida eterna, no hay resurrección. Ese es un lenguaje que nunca me apeló",*

---

señanzas que dio Jesús para liberarse de la adoración hacia ese principio malo, y de la angustia y la tiranía de la materia. Los cátaros, grandes defensores de la iglesia primitiva, consideraban que ésta, a partir de Constantino, había perdido su rumbo totalmente. Consecuentemente rechazaban la transubstanciación, el purgatorio, la resurrección de la carne y la utilidad de rezar por los difuntos y el bautismo, por no reconocer santidad ni virtud alguna al agua bendita. Los templos, las imágenes, la cruz, también eran condenados por los cátaros, pues Dios, según ellos, no moría en los templos sino en el corazón de sus fieles. El verdadero templo de adoración a Dios era el cuerpo del creyente.

<sup>9</sup> El **docetismo** era una forma de solucionar vía pensamiento teológico, el problema que presentaba al razonamiento de raíz griega el hecho de confesar a un Dios encarnado. Si hay algo claro para la definición de lo divino, según el pensamien-



*afirmó el pastor Thorkild Grosboll, de la Iglesia Luterana en Dinamarca. Esa declaración de Thorkild Grosboll apareció en una nota del semanario Weekendavisen, a fines de mayo, levantando una fuerte controversia. Al ver las consecuencias de sus declaraciones, Grosboll se comunicó inmediatamente con su obispo Lise-Lotte Rebel, de la Diócesis de Helsingor pero éste igualmente decidió suspenderlo en sus funciones. Las aguas se dividieron en la iglesia donde Grosboll es pastor. Algunos se es-*

to griego filosófico en general, es que es lo contrario a lo humano, lo totalmente otro. Lo divino no sufre, no muere, no está sometido a ningún tipo de cambio, como lo humano. Eso tratando de definir lo indefinible vía negativa. Vía positiva, tratando de definir por analogía, lo divino es una especie de suprahumano. Todas las cualidades humanas con un prefijo *omni* le son atribuidas. ¿Cómo se puede entonces confesar que Jesús, el hijo del carpintero de Nazaret, varón judío de nacimiento, juzgado por romanos y judíos como un criminal y condenado a la muerte más temida y humillante, la de cruz, es un Dios? Dentro de esta concepción teológica no se puede. La solución encontrada por el docetismo postula entonces que lo que se vio en la cruz era sólo la apariencia de un cuerpo humano. Cristo era un cuerpo aparente, una sombra... porque Dios no puede sufrir, no puede morir, no puede cambiar.

El **maniqueísmo** debe su nombre a Mani (216-274/7), su fundador, que vivió en Persia, de familia real. Su madre era judeocristiana. Realiza un sincretismo entre ideas judeocristianas e indoarias. Pero a su vez combina ideas del cristianismo con ideas del neoplatonismo. Su visión dualista del mundo pervive persistentemente en nuestra forma de encarar la vida: el mal y el bien, la derecha y la izquierda, el arriba y el abajo, lo femenino y lo masculino. La guerra entre la luz y la oscuridad es parte de esta visión del mundo que enfatiza las diferencias. El Padre de la Luz y el Príncipe de las Tinieblas se oponen en esta guerra. El iniciado debe alinearse con uno de ellos. El dualismo afecta también a la concepción del propio cuerpo: el espíritu se concibe como prisionero de la materia, fundamentalmente mala o degradada. Eso lleva a un desprecio del cuerpo, mirado como algo ajeno y se concibe a los deseos como pecaminosos, malos en sí mismos, porque responden a pasiones de la materia y no a aspiraciones del espíritu; existe por lo tanto un real conflicto con la sexualidad humana. Esta postura común con otras corrientes cristianas llevó a posiciones extremas de rechazo del cuerpo y a tratar de enclaustrarlo en actitudes ascéticas y de castigo y sadismo increíbles. En el maniqueísmo el ayuno es la expiación penitencial típica.

*candalizaron por esas declaraciones mientras que otros apelaron contra la suspensión de Grosboll diciendo que "si no hay lugar para nuestro pastor en la iglesia, tampoco lo hay para muchos de nosotros". En declaraciones públicas, el Obispo Rebel sostuvo que "no hay dudas que el pastor cometió un acto contra la confesión de fe de la iglesia" y acusó a Grosboll de "crear confusión sobre los valores de la iglesia" mientras que Grosboll se defendió alegando una errónea interpretación de sus palabras. (...) Grosboll también recibió el apoyo de algunos teólogos como Theodor Jorgensen, de la Universidad de Copenhague, quien manifestó que "Grosboll representa la teología secular donde el ser humano es hecho divino". (...)*

Como ustedes perciben, esto más que no niceano es antiniceano. En la Edad Media este pastor hubiera sido llevado a juicio por la Inquisición y quemado, sin ninguna duda.

Pero nuestra realidad nos brinda algunos ejemplos, catálogo no exhaustivo al que sin duda cada lector podrá añadir alguna anécdota propia.

Tal vez nos sea posible identificar una negación del A.T. tan explícita como la que hizo Marción<sup>10</sup> en el siglo II de nuestra era, pero esa negación está presente por omisión, o por simple rechazo de algo que no se entiende o se entiende poco y mal, situación

<sup>10</sup> Herejía del s. II. Marción era originario de Sínope, de la región del Ponto. Sabemos que nació en familia cristiana, puesto que parece que fue excomulgado por su propio padre, en torno al s. II, que debe haber sido obispo. Hizo fortuna como armador de buques. Donó fuertes sumas a la comunidad de Roma, a la que perteneció durante un tiempo. Luego se separó, criticando la falta de rigorismo moral de esa comunidad y funda una nueva en su región de origen, que él no percibe como una iglesia diferente, sino como una reforma interna. Intenta la vuelta a la Iglesia modélica de Hechos 3. Elabora un primer canon, sin el Antiguo Testamento. Sólo eran aceptadas las Epístolas paulinas y Lucas, pero expurgadas de cualquier connotación o cita judaizante. Básicamente sus afirmaciones apuntaban justamente a separar netamente el cristianismo del judaísmo, por lo que rechaza-

que es bastante común en nuestras congregaciones. Simplemente notemos que, a pesar de que la predicación dominical se debe centrar en el Evangelio, siempre hay en el Leccionario un texto del Antiguo Testamento (dos si contamos los Salmos) que acompaña o fundamenta el texto del Nuevo Testamento. Estas citas raramente son aprovechadas por nuestros predicadores para hacer una lectura comprensiva y responsable de la totalidad de la Biblia que decimos aceptar. Generalmente se las lee durante la liturgia sin comentarios adicionales posteriores. Y a lo sumo hay una mención desde el Evangelio, si la lectura es muy significativa para el cristianismo, como es el caso de los Cantos del Siervo en el Déutero Isaías.

Nuestras congregaciones desconocen casi por completo el contenido, la riqueza y la revelación de Dios contenida en el Antiguo Testamento que como Iglesia cristiana decidimos aceptar como parte de nuestra fe. Y si no, nótese simplemente los apuros que pasamos cuando tenemos que hacer buscar una cita del Antiguo Testamento a nuestras congregaciones.

Como anécdota curiosa, un miembro de una de las congregaciones en las que prediqué y enseñé, rechazaba conscientemente todo el Antiguo Testamento en bloque, porque como Marción se negaba a identificar al Dios de la Historia salvífica del Israel antiguo, con el Dios revelado en Jesucristo. Pero en cambio, contra Marción, adhería fervientemente a Santiago, como epístola que le brindaba el código ético —paradojalmente el del judaísmo que quería dejar fuera— que de otro modo

---

ba el Antiguo Testamento en bloque y al Dios de justicia, que se concibe opuesto al Dios de amor del Nuevo Testamento. A su vez, enfatiza un dualismo bastante extendido en la zona griega del imperio, con fuertes y tradicionales raíces filosóficas que lo llevó al rechazo del cuerpo y de la materia, que adjudicó al creador malo del A.T. Coherentemente, el matrimonio y la procreación eran vistos como colaboración con el dios malo: el creador; tal como lo habían hecho algunos grupos encratitas y gnósticos de Asia Menor y Egipto.



tenía que desimplicar de la predicación del Evangelio. Es que, otra vez, como Marción, se quejaba de la falta de rigorismo moral de nuestro cristianismo.

Curiosamente otro miembro de la misma congregación se quejaba de que no predicábamos suficientemente al Dios de justicia del Antiguo Testamento (entendido como Dios de castigo) y demasiado al Dios de amor, que evidentemente no era lo suficientemente severo para este hermano. Es decir, este último estaba más en la línea del cristianismo judaizante que prosperó en Siria y Palestina.

Ni mencionar las cosas que afirmamos cuando se trata de hablar de la naturaleza de Jesús el Cristo. Allí oscilamos entre el docetismo más extremo y el monarquianismo<sup>11</sup> adopcionista, a veces sin transición y en el mismo sermón. Es interesante, porque pese a los siglos de controversia doctrinal —que a mí personalmente siempre me asombraron, porque demostraban un esfuerzo consciente por definir el misterio, tentación casi imposible de soslayar por los seres humanos— seguimos con formulaciones cristológicas que ignoran los avances doctrinales y siglos de controversias.

¿Cuántas veces escuchamos que era imposible que Jesús sufriera en la cruz, porque era Dios en una formulación de una limpieza patripasiana admirable? ¿O cuando escuchamos hablar de un Jesús, que realizaba su misión, sin darse cuenta, como por casualidad? ¿O ayudado por los otros a entender lo que debía ser realmente su misión, ya que Él, Jesús, el Hombre no se sabía

<sup>11</sup> El primero en hablar de monarquianismo fue Tertuliano para designar a los patripasianos. Pero el término también se aplica a los monarquianos adopcionistas que están más cerca de la concepción de Jesucristo como un hombre, adoptado por sus méritos como Hijo de Dios. Un hombre, pero un hombre de excelencia en sus cualidades morales. A pesar de que tradicionalmente es más fácil identificar formulaciones patripasianas y docetas, hoy en día el énfasis en la humanidad de Jesús nos lleva a posiciones monarquianas.



Dios? La verdad es que ni Sabelio<sup>12</sup> soportaría estas afirmaciones, que además van contra las formulaciones evangélicas de los primeros testigos. Por lo menos el pastor dinamarqués es totalmente consciente de lo que está diciendo. Él dice “yo no puedo creer en esto”, “creo en esto otro”. Nosotros confesamos ser ortodoxos, es decir, seguir la recta doctrina, pero nuestros enunciados, ni siquiera conscientes, son de una pureza heterodoxa envidiable.

Podríamos multiplicar los ejemplos. Tengo unos cuantos y cual el maestro uruguayo José María Firpo que recogió definiciones de sus alumnos y las publicó en un libro de antología que se llamó *¡Qué porquería es el glóbulo!*, podría seguir con las ilustraciones, pero creo que el punto queda demostrado.

### Conclusión: ¿Un problema insoluble?

La conclusión podría ser simplemente la del título de esta sección si aceptamos que las formas del pensamiento heterodoxo están constituidas por ciertas ideas básicas que reaparecen a lo largo de la historia del cristianismo. Como Juan Wesley dijo: “Pensar y dejar pensar”, pensamiento ultraliberal si los hay, que tiene como consecuencia inmediata que estas ideas coexistan en nuestras congregaciones y que a nadie le moleste demasiado el problema de la pureza de la doctrina.

Pero podríamos avanzar un poco más estimulados por la lectura fascinante de Campbell. Es riesgoso, ¿pero no podríamos pensar que en realidad nos estamos saltando el corsé niceano de la ortodoxia y formulando nuestra fe de múltiples formas, porque son formas elementales del pensamiento religioso que no pode-

12 Predicador romano del s. III mencionado por Tertuliano como un exponente destacado del monarquismo patripasiano. Sobre todo en Constantinopla se utilizó el término sabelianismo para hablar de la herejía occidental que se oponía a la formulación de Nicea.

mos evitar? O para decirlo de otro modo, ¿porque son definitivamente las diversas formas que el ser humano encuentra para definir lo que por definición es indefinible?

La siguiente frase se publicó en el portal de los Servicios de Koinonía y justamente creo que es la síntesis de lo que en realidad quiero expresar con estas reflexiones. Decía: "La religión es el mapa del territorio de la fe, no el territorio mismo". Es decir, —y confieso que es mi manera de leer esta afirmación y tal vez no estrictamente lo que dice— la religión en sus distintas formas muestra los caminos diferentes que como seres humanos encontramos para comunicarnos con lo divino, pero no es lo divino en sí mismo.

Tal vez lo que debiéramos plantearnos es que si encontramos tan diversas formas de expresión posible de nuestra fe es porque en el fondo lo que decimos es única y exclusivamente que confesamos la existencia de lo divino, y lo decimos de las mil maneras posibles y con énfasis diferentes. Las formas particulares de expresarlo —que sería el equivalente a las *Völkergedanken* de los pueblos— en el mejor de los casos, tiene que ver con la historia teológica de nuestra denominación, o con nuestra historia personal, o con las dos cosas interrelacionadas entre sí y vaya a saber con cuántas cosas más, como por ejemplo las personas que más influyeron con su predicación o su testimonio en nuestra forma de vivir la fe.

Pero las constantes existen y una de ellas es la necesidad humana de manifestar la fe, lo que, según Tomás de Aquino, demuestra justamente la existencia de lo divino. Hay como una sed de Dios, la que nos recuerda el salmista, que efectivamente padecemos y que saciamos de diferentes formas, según nuestras posibilidades y a expensas de siglos de controversias teológicas, pero que nos recuerda una y otra vez que somos seres humanos que testifican acerca de la existencia de lo divino. A nuestro modo, como podemos, pero testimoniando a porfía como cristianos que Jesús es el Cristo.

*Datos de la autora*

DIANA ROCCO TEDESCO es argentina, miembro de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, licenciada en Teología de ISEDET, doctora en Historia de la UBA, docente e investigadora de la UBA (1979-1998), docente de Patrística en el Instituto de Teología de la Congregación del Divino Maestro e ISEDET (Instituto Universitario) desde 2001.



## SOCIEDADES METODISTAS Y PENSAMIENTO CIENTÍFICO EN EL RÍO DE LA PLATA, 1867-1901

Norman Rubén Amestoy

EN EL MARCO DEL PROYECTO REFORMISTA impulsado por el metodismo en el Río de la Plata, se inscribió el esfuerzo realizado por la denominación en favor de la extensión de la educación popular democrática y la difusión desde la sociedad civil de iniciativas pedagógicas tales como: escuelas elementales, clubes literarios, bibliotecas, cooperadoras escolares, ligas templarias, etc. Toda esta diversidad de propuestas se explica por el hecho de que las sociedades metodistas concebían a la educación como un instrumento imprescindible para la propagación de la reforma religiosa, cultural y social que defendían. La extensión masiva de la educación era percibida como la herramienta más eficaz en el proceso de cambio social y modernización, y como agente fundamental para acceder a la civilización. En esta dirección, la educación no fue entendida sólo como una herramienta de captación evangelizadora o por el aprecio de la instrucción escolar frente a la ignorancia, sino que en su comprensión abarcaba el propósito de formar "*buenos ciudadanos*".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Guelfi de Bersiá, *Dos Vidas Fecundas*, Buenos Aires, La Aurora, 1940, p. 80.

Para ello, según los metodistas era necesario prestar una particular atención a la formación del carácter inculcando los principios éticos y religiosos que emanaban de las sagradas escrituras. Sin embargo, la defensa de la educación moral y religiosa no les impidió a los pedagogos disidentes bregar por una educación integral y emancipadora que prestaba atención a la educación musical, la instrucción física, el estudio de idiomas y la enseñanza científica, sobre todo en el campo de la geología, astronomía y física. Estos ramos de la enseñanza, cabe aclarar, tenían un carácter innovador por lo poco extendidos que se hallaban en las escuelas estatales.

Esta preocupación por la difusión de una educación intelectual que incluía los conocimientos científicos, no sólo se explica por el valor que las sociedades metodistas le acordaban a las ciencias como instrumentos del desarrollo industrial, la prosperidad económica y el progreso general de la nación, sino que además se hallaba motivada por la inquietud que sus líderes religiosos sentían por el ímpetu que iban ganando las corrientes secularizadoras, el naturalismo y el evolucionismo, particularmente ni bien finalizada la Guerra Civil norteamericana en 1865.

El sueño de una "América Cristiana" —y protestante—, después de los esfuerzos recristianizadores que habían significado los "avivamientos" de finales de la década del 50, había comenzado a retroceder por la aparición de diversos factores, atenuando el optimismo de dicho proyecto cultural. El desarrollo de las nuevas teorías científicas habían introducido importantes debates y desafíos en el interior de los principales cuerpos denominacionales norteamericanos, entre los que se hallaba el metodismo.

Desde este enfoque, resulta comprensible que al ingreso en el Río de la Plata, los líderes de las sociedades religiosas intentaran difundir no sólo su proyecto reformista —convergente con el de los sectores liberales— sino también todas las prevenciones, fundamentalmente teológicas, que traían de su propio contexto de origen. De hecho, un aspecto esencial en el debate —y donde se produjeron los mayores disensos— con el racional-

lismo, el liberalismo y posteriormente el positivismo, fue el tema de la razón más conveniente para que las repúblicas del Plata ingresaran a la civilización, el progreso y la modernidad.

En esta dirección, nos parece importante intentar comprender en primer término los procesos del pensamiento científico norteamericano a partir de mediados del siglo XIX, dado que constituyeron el trasfondo en el cual se formaron las mentalidades misioneras y se fijaron los términos del debate científico-teológico. En segundo lugar procuraremos evaluar la actitud de las sociedades metodistas en el contexto de la historia social de las ciencias en el Río de la Plata. Finalmente cabe aclarar que a través de este trabajo sólo buscamos establecer algunas líneas interpretativas que no tienen demasiadas pretensiones salvo la de provocar a futuras investigaciones de los estudiosos.

## I. El trasfondo del pensamiento científico norteamericano

En la segunda mitad del siglo XIX el pensamiento teológico protestante en los Estados Unidos comenzó a experimentar fuertes desafíos por parte de los desarrollos que se estaban operando muy particularmente en el campo de las ciencias físicas y biológicas. Cabe recordar que la teología supernaturalista postulaba que Dios era el creador de todo lo existente, y como tal no sólo se hallaba por encima de las leyes de la naturaleza, sino que también participaba e intervenía directamente en los acontecimientos naturales, en la historia del hombre y sus civilizaciones.

Durante el transcurso del siglo XIX, con el progresivo avance científico y tecnológico, el pensamiento teológico supernatural, a pesar incluso de los "avivamientos" y despertares espirituales, fue menguando lentamente en cuanto a su área de influencia. Las razones de este retroceso son diversas, y deben verse dentro del contexto de los complejos factores culturales y teológicos que presionaban las sensibilidades y mentalidades protestantes.



Los avivamientos de 1857-58 fueron los últimos grandes intentos que buscaron propiciar “*despertares*” religiosos capaces de poner límites al deísmo y sostener el consenso evangélico de una “*América Cristiana*”, por los cuales se procuraba permear la totalidad de la cultura. Sin embargo, el estallido de la Guerra Civil (1861-1865) inició el derrumbe de aquella visión protestante previa al conflicto.<sup>2</sup> De partida, hay que señalar que dentro del campo religioso protestante no existía una postura unívoca en torno a la esclavitud, sino que por el contrario, ésta era motivo de conflictos que fragmentaban a las principales sociedades religiosas.<sup>3</sup> La inmigración ultramarina, de trasfondo católico y posteriormente judío, desquiciaba toda posibilidad de diseñar una nación cristiana, entendida como protestante, instando a nuevas comprensiones acerca de la tolerancia y lo que significaba la construcción de un orden social pluralista en materia religiosa. El crecimiento de la urbanización y el industrialismo —que desde tiempo atrás venían manifestándose— hicieron cada vez más complejo el contexto social y acentuaron la diferenciación de las clases no sólo en el interior de las denominaciones, sino también en una sociedad que hasta no hacía mucho había insinuado acentuar los principios igualitarios jacksonianos.<sup>4</sup>

Si a estos factores le agregamos que las tendencias secularizadoras habían conquistado mayores espacios desplazando los estilos evangélicos anteriores a la guerra, estamos en condiciones de enten-

2 Donald W. Dayton, *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*, Buenos Aires, Grand Rapids, Nueva Creación, William B. Erdmans Publishing Company, 1991, p. 48 ss.

3 Acerca de las divisiones en el Metodismo y las fracciones abolicionistas de la “Wesleyan Methodist Connection” y la Iglesia Metodista Libre, ver: Robert Craig, “Metodismo, Luchas Populares y Cambio Social; El Caso Norteamericano”, en José Duque, *La Tradición Protestante en la Teología Latinoamericana; Primer intento: Lectura de la Tradición Metodista*, Costa Rica, DEI, 1983, p. 31-60.

4 Lillck, *La Revolución Industrial en los Estados Unidos*, Buenos Aires, CEFYL Publicaciones, Apuntes de Cátedra Historia Social General, 1988, p. 109-165.

der que el desarrollo de las ciencias, con sus innovadoras periodizaciones geológicas y la teoría darwiniana de la evolución, no sólo venía a introducir nuevas tensiones en un contexto de excesiva complejidad, sino que además era percibido como una amenaza para la teología cristiana.<sup>5</sup>

El sistema newtoniano, luego de los desafíos que le había planteado al pensamiento teológico puritano o pietista, fue aceptado de manera creciente por éstos. Esta asimilación instaló en los ministros, maestros de los institutos teológicos y a través de ellos en gran parte de las sociedades y congregaciones religiosas, una significativa estima y consideración por las ideas de la ley natural, el principio de causa efecto, como así también por la necesidad de control —mediante el conocimiento— de lo que había de impredecibilidad en la naturaleza.

Así, ante el influjo del espíritu científico y tecnológico, y la influencia de corrientes ilustradas y románticas, la incidencia de las ideas newtonianas, con su concepto de un universo mecanicista, se hizo cada vez más notoria dentro del movimiento evangélico. Por cierto, muchos se corrieron al deísmo de la religión natural, aunque otros se mantuvieron fieles a su ideario teológico por los diques que periódicamente los “*revival*” lograban poner al racionalismo “exagerado”.

El deísmo y posteriormente las corrientes del “Libre Pensamiento”, si bien no llegaron a contar con la adhesión popular masiva, en los Estados Unidos lograron constituir una sociedad religiosa canalizada en el *unitarismo*. Éstos, sin rechazar del todo el pensamiento supernatural, limitaban sus funciones y extensión.<sup>6</sup> Con todo la influencia del racionalismo deísta ejerció una enorme presión sobre las ideas teológicas de las sociedades religiosas

<sup>5</sup> Paul Tillich, *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente*, Buenos Aires, La Aurora, 1977, p. 477.

<sup>6</sup> Hacia mediados del siglo XIX, el ministro racionalista Theodore Parker se constituyó en uno de los exponentes más radicales del unitarismo ya que el sobrenaturalismo dentro de su pensamiento teológico no tenía ningún espacio.

protestantes morigerando en algunos casos las ideas del carácter absoluto de Dios y su soberanía en cuanto a la posibilidad de asumir una participación imprevisible contraviniendo el desarrollo regular de las leyes naturales.

Incluso el pensamiento newtoniano, que en otro momento era el paradigma científico dominante, comenzó a sufrir modificaciones. Así la hipótesis nebular hizo menguar la doctrina fijista y absoluta del orbe de movimiento mecánico. En el campo biológico, las enseñanzas de Charles Darwin y de Lamarck impulsaron en las clásicas clasificaciones de Linneo una conceptualización evolucionista. A partir del segundo tercio del siglo XIX, Sir Charles Lyell comenzó a proponer la evolución gradual a través de períodos históricos de muy larga duración. Todos estos desarrollos científicos venían en una u otra medida a reemplazar el paradigma newtoniano que pregonaba la creación del universo producto de un *fiat* del "Divino Arquitecto", como así también a las doctrinas cristianas proclives a una teoría fijista de la creación.

Si bien las renovadas teorías científicas fueron en un principio resistidas por el pensamiento teológico puritano y pietista más ortodoxo, algunos referentes dentro de dichas corrientes procuraron una armonización. Esta reconciliación se alcanzó por medio de la doctrina de una especie de "plan divino", por el cual cada hecho o teoría científica innovadora constituía una evidencia de la suprema sabiduría de los propósitos divinos. La armonización entre el teísmo puritano o pietista con los desarrollos científicos se alcanzaba en otros casos por medio de la idea de las "causas secundarias". Según sus defensores existía una clara distinción de funciones entre la intervención del Dios creador, quien en una segunda instancia permitía la realización de las leyes científicas.

En esta dirección, la teoría de Lyell acerca de la tierra, afirmaba que la tierra en lugar de haber sido creada según el relato bíblico era más bien producto de un extenso proceso glacial. Esto, a su entender, era una muestra del plan de Dios y de su em-



pleo de las “causas secundarias”. En la misma línea, ante la complejidad que los estudiosos verificaban en la vida animal y vegetal, las interpretaciones teológicas que mantenían su base teísta se inclinaron a explicarla a partir de la inmanencia divina en toda la creación.

En otros términos, hacia fin del siglo XIX, si bien existieron tendencias teológicas refractarias a todo avance científico, otras en cambio buscaron ajustar dichos desarrollos con las doctrinas cristianas. En este proceso, fue inevitable que el supernaturalismo se viera delimitado en su esfera de influencia dando una mayor preponderancia al naturalismo.

#### *El desarrollo del conocimiento astronómico, físico y geológico*

Una vez finalizada la Guerra Civil, y sobre todo a partir del último cuarto de siglo, era evidente que los cuestionamientos a la teología se debían a la irrupción acelerada del naturalismo, y las concepciones implícitas en las nuevas teorías científicas de la evolución orgánica, y en menor medida por la teoría de la correlación de fuerzas.

Sin embargo el panorama se hacía más complejo en la medida que el pensamiento teológico supernaturalista debió enfrentar otros desafíos provenientes de los nuevos modos de vidas que planteaba la urbanización de las áreas metropolitanas y la creciente industrialización, como así también por la aparición de renovados conocimientos y formas de pensar.

En 1851, previamente a la publicación de su *Linear Associative Álgebra* (1871), el matemático Benjamín Peirce de la Universidad de Harvard afirmaba que:

*“Al abordar los límites prohibidos del conocimiento humano, es conveniente marchar con cautela y circunspección. Las especulaciones del hombre deberían ser guardadas de toda temeridad y extravagancia acerca de la presencia inmediata del creador. Y una filosofía sabia se cuidará de fortalecer los brazos del ateís-*

*mo, al aventurarse demasiado audazmente en un campo de la especulación tan remoto y tan oscuro como el del modo de Creación que fue adoptado por el Divino Geómetra".<sup>7</sup>*

Esta profesión teísta representativa de gran parte de la comunidad científica de mediados de siglo sufriría considerables cambios a partir de los desarrollos registrados en la astronomía y la física europeas y de los cuales los norteamericanos recibirían importantes aportes.

En la astronomía, los estudios de Struve y Herschel demolieron la antigua convicción de que las estrellas formaban sistemas estables en el sentido de que el sistema solar era inmutable. Con ello, la concepción newtoniana de un sistema permanente de movimiento de las estrellas, de acuerdo con las leyes fijas de la gravedad, ya no constituía una razón explicativa convincente para los astrónomos. Las constelaciones estelares y las nebulosas sólo aparecían como fijas en comparación con la acotada historia de las civilizaciones, pero si se las ubicaba en referencia con su propia historia milenaria, resultaban tan cambiantes como los hombres.

Como consecuencia de la búsqueda del desarrollo de una nueva astronomía superadora de la astronomía de las posiciones fijas y la exploración por medio de renovados instrumentales y fórmulas matemáticas, la estructura física de los planetas y las estrellas para los astrónomos dejó de ser materia de especulación para constituirse en un conocimiento concreto. Como se entenderá, la concepción bíblica que hablaba de una creación fija y terminada del firmamento fue impelida a acordar mayor espacio a una concepción evolucionista.

Las nuevas concepciones sobre el cielo investigadas por los astrónomos norteamericanos constituyó un aporte significativo al conocimiento del universo. En 1877, Edward Prickering a cargo

<sup>7</sup> Benjamin Peirce, "On the Constitution of Saturn's Ring", *The Astronomical Review*, II (16 de junio de 1851), p. 19.

del Observatorio de Harvard, reconoció que la física le ofrecía a la nueva astronomía de la estructura y la evolución estelar elementos para su estudio; haciendo aplicación de la misma E. Prickerling llegó a catalogar cuarenta mil estrellas estableciendo no sólo su magnitud sino también su brillantez. Junto a John Draper y otros astrónomos, Prickerling también efectuó trabajos innovadores al utilizar los recursos que le brindaba la fotografía en sus investigaciones de los cielos.

Hacia 1885 el Observatorio de Harvard principió sus *Cartas de los Cielos* al realizar registros fotográficos permanentes que, acopiados a lo largo de décadas, proveyeron de una amplia base de información para la investigación, tanto de la posición como la composición, temperatura y condiciones físicas de la red estelar.

En 1889 Edward Barnard, investigador del Observatorio de Lick en California, comenzó a compartir los estudios realizados de la Vía Láctea hasta entonces poco conocida, por medio de fotografías que daban cuenta de su compleja estructura. En el Observatorio de Allegheny, el Prof. Samuel Langley en 1878 realizó mediciones espectrales de las radiaciones lunares y solares mediante el uso del bolómetro. De esta manera fue posible calcular la distribución del calor en el espectro solar y establecer la transparencia de la atmósfera de varios rayos solares.<sup>8</sup>

Tal como lo había predicho Edward Prickerling en el último tramo de la década del 70, la nueva astronomía fue particularmente afectada por los avances en el campo de la física. En el viejo continente las investigaciones de Helmholtz, Joule y Lord Kelvin permitieron establecer nuevas certezas acerca de la indestructibilidad de la energía y la mutua convertibilidad de las fuerzas de la naturaleza. En 1851, las afirmaciones de Lord Kelvin sobre el principio de la conservación de energía fue corroborado de tal modo que obtuvo dentro del ambiente científico una rápida y ge-

<sup>8</sup> Acerca de los nuevos desarrollos de la astronomía ver de Samuel P. Langley, *The New Astronomy*, Ticknor and Co, 1881.



neralizada aceptación. Por otra parte, planteó la llamada segunda ley de la termodinámica por la cual el resultado inevitable del hecho de que ninguna energía nueva podía ser creada era la disipación final, en lo que a la tierra se refiere, del calor del sol, a medida que éste se esparcía hacia espacios remotos.

Los conceptos que se hallaban detrás de estos planteamientos teóricos implicaban cuestionamientos significativos para la teología supernaturalista de los protestantismos. El hecho de que la fuerza física era indestructible y la materia era no menos permanente, es decir que no sufrían cambios relevantes salvo en el marco de definidas leyes naturales, la fe sobrenatural acerca de la preponderancia del espíritu por encima de la materia parecía insalvable. Del mismo modo, si el carácter infinito del tiempo y el espacio dentro de las leyes naturales gobernaban tanto a las fuerzas físicas, como a la materia, el espacio para conceptualizaciones supernaturalistas acerca del origen y el desarrollo del universo quedaba fuertemente restringido. La segunda ley de la termodinámica parecía a todas luces incompatible con las ideas bíblicas. En caso de que se produjera un eclipse total y perpetuo, el sol era posible que fuera consumido hasta su misma base; de concretarse semejante hipótesis, resultaba difícil pensar que un creador lleno de sabiduría, cuya obra respondía a un plan perfecto en relación con el hombre, pudiese estar detrás de todo lo creado.

En general, la búsqueda de nuevas respuestas y las adaptaciones propiciadas entre la doctrina cristiana a los nuevos desarrollos de la física, dejaban ver cómo la antigua fe presente en el sistema mecanicista newtoniano tenía cada vez mayores lagunas que llenar, lo cual conmovía la fe tradicional en el progreso y la providencia.

Los físicos no se conformaban con declamar teorías que aumentaban la credibilidad de las fuerzas naturales y la razón científica; por el contrario, continuaban estableciendo nuevos recursos e instrumentales por medio de los cuales la investigación conseguiría un mayor control de las fuerzas hasta entonces irreducti-

bles. Así en la Universidad de Yale, Willard Gibbs puso el basamento para los estudios físico-químicos.<sup>9</sup> Con la creación del análisis vectorial en la mecánica estadística y la medición de energía facilitó por medio de la utilización de las variables cambiantes y el alcance de equilibrio en las sustancias homogéneas y heterogéneas diversos misterios naturales. En 1876, Gibbs propuso la Regla de las Fases, por la cual estableció una clave para la clasificación del comportamiento de las fases coexistentes de la materia, especialmente con relación al equilibrio de un sistema. Con el descubrimiento del potencial químico, el potencial termodinámico y las energías libres en el comportamiento de un sistema o recorte de un material elegido para analizar los cambios operados, logró dejar demostradas consecuencias de suma importancia. Sus investigaciones finalmente hicieron posible el manejo más eficiente de las sustancias mixtas y una economía de los recursos energéticos necesarios en cada etapa de los procesos. Su trabajo, en alguna medida favoreció los posteriores desarrollos científicos sobre la radioactividad, la teoría de la relatividad, la química coloidal y la electroquímica.

En 1876, Henry A. Rowland, un investigador de la Universidad de John Hopkins, se adelantó a la teoría de los electrones mientras experimentaba en el laboratorio de Helmholtz, donde exploró la relación entre el magnetismo terrestre y la rotación de la tierra.<sup>10</sup> Sus mediciones del equivalente mecánico del calor y sus diseños de dínamos y transformadores demostraron que los físicos podían trabajar aplicando sus teorías a las necesidades humanas y en referencia al campo económico y tecnológico. En 1896, H. A. Rowland logró hacer volar una máquina más pesada que el aire en una distancia de 3.000 pies.

Si bien las más importantes revelaciones de la física se pro-

9 Sobre la obra de W. Gibbs ver de Muriel Rukeyser, *Willard Gibbs*, Doubleday, Doran, 1942.

10 Ver *The Physical Papers of Henry August Rowland*, John Hopkins Press, 1902.

ducirían en el siglo XX, un anticipo relevante lo constituyó la prueba óptica directa de Albert A. Michelson, sobre la existencia de las moléculas, la teoría de la luz y la medición de su velocidad. Hacia 1878, publicó sus primeros estudios y con la ayuda de un interferómetro de su creación, logró medir enormes distancias mediante la longitud de las ondas de luz sin referencia alguna a la fuente o el observador. En 1881, con este instrumental determinó los movimientos cósmicos hasta el punto de realizar informes sobre el movimiento absoluto de la Tierra. Estos trabajos permitieron a los investigadores la medición exacta del diámetro de las estrellas.

Todas estas ideas, teorías e instrumentales innovadores, junto con los descubrimientos de Darwin, tuvieron repercusiones sobre los estudios e investigaciones en el campo de la geología. Los geólogos trabajando bajo la cobertura de los estados y el *Levantamiento Geológico* de los Estados Unidos de 1879 continuaron adentrándose en áreas cada vez más amplias de conocimiento. Las investigaciones de Thomas C. Chamberlain, profesor de la Universidad de Chicago, y otros geólogos terminó por modificar la antigua teoría de la glaciación, al establecer con una gran medida de certeza que ya no era posible hablar de un solo período glacial, sino al menos de cinco grandes períodos que habrían formado la superficie terrestre. Esto, con todo, fue menos controversial para la fe cristiana que la "hipótesis Planetesimal" que el mismo Chamberlain desarrolló en 1898, y por la cual la tierra debía su nacimiento a la desintegración del sol ante la aproximación de algún otro astro, con la consiguiente expulsión de masa amorfa. De ésta, explicaba, se habría formado la tierra, después de que un número incalculable de partículas minúsculas arremolinándose alrededor del Sol, efectuaron su enlace final. Esta teoría a pesar de no contar con todo el consenso de la comunidad científica, junto con otros aportes sobre la evolución de los climas geológicos y atmosféricos, ubicó en una nueva perspectiva los estudios geológicos.



### *El darwinismo y sus desafíos a la teología*

Si los estudios exegéticos y literarios con la aparición de la *"Alta Crítica"* y las investigaciones de las religiones comparadas y la astronomía, la física y la geología habían socavado antiguos soportes del pensamiento supernatural, la teoría de la evolución orgánica significó el más duro cuestionamiento para las teologías puritanas y pietistas que nutrían a los protestantismos norteamericanos del siglo XIX.

Cuando en 1859 apareció *El Origen de las Especies* de Darwin, los teólogos e intelectuales de mentalidad más abierta junto con la mayor parte de los naturalistas habían aceptado las doctrinas implícitas en los estudios geológicos de Sir Charles Lyell. La Tierra, a su entender, no había sido hecha en siete días tal cual lo afirmaba el Génesis, sino que se había desarrollado a través de grandes eones de tiempo. La obra de Lyell en este sentido preparó el camino para la evolución orgánica darwiniana, que a su vez era la culminación de una corriente de ideas que se hallaba en movimiento desde tiempo atrás.

Darwin y su escuela, al reunir pruebas difíciles de rebatir en contra de las especies fijas, quitaron sustento a la creencia de que el hombre había sido creado por Dios a su imagen. Si la teoría darwiniana era aceptada, la idea de la evolución desterraba toda separación entre el reino animal y el dominio del hombre. Por otra parte, la evolución orgánica se contraponía a la idea bíblica de que el hombre en lugar de haber caído de una condición elevada, para plantear que al contrario, el hombre había ascendido muy lentamente desde los sencillos orígenes animales. Si el hombre se había desarrollado a través de la evolución natural, si la sobrevivencia y la adaptación, las variaciones y la lucha de las especies eran las leyes que gobernaban el curso de la historia, resultaba difícil concebir que un Dios creador y depositario de una suprema sabiduría y bondad había diseñado el acto creacional. La teología protestante acerca de la creación hasta entonces había

utilizado el argumento teológico de los “designios divinos”, por los cuales las plantas y los animales eran los eslabones más fuertes en referencia a la cadena del diseño y de la cual el hombre era la corona de la creación. Con la introducción de la teoría de la mutación de las especies y sus leyes el concepto del diseño parecía también insostenible.

Sin embargo el conflicto entre evolucionismo y supernaturalismo reconocía otros niveles de confrontación y contienda. Con el evolucionismo todo método apriorístico en la prosecución de la verdad aparecía como decadente. En otra dirección, el pensamiento darwiniano al atacar antiguas cosmovisiones teológicas en cierta medida despojaba a los hombres de la nascente sociedad urbana e industrial del halo de protección y seguridad que había rodeado a la sociedad norteamericana hasta entonces. Frente a los cambios acelerados que comenzaba a experimentar el orden social, el darwinismo como nueva piedra angular resultaba una doctrina poco segura, a la vez que parecía convertir a la vida en una variante materialista y sin demasiado significado espiritual.

Si tomamos en cuenta el relevante influjo de los valores religiosos en la sociedad de Norteamérica de mediados del siglo XIX, incluso entre los científicos y naturalistas, resulta comprensible que el darwinismo fuera resistido en el momento de su aparición.

Representativo de esta tendencia fue Louis Agassiz, quien reunió argumentos científicos contra la teoría de la evolución orgánica. Él indicó que no todos los órganos primitivos eran simples o explicables a partir del desarrollo evolutivo. Utilizando argumentos filosóficos como base de su resistencia al darwinismo, cabe recordar que Agassiz ya se había opuesto previamente a las teorías predarwinianas presentes en el lamackismo, y que proponían una idea evolucionista al insistir en la herencia de los caracteres adquiridos. En 1857, al presentar su obra *Essay on Classification*, establecía que la gran diversidad de las especies provenía de las repetidas creaciones de Dios después de los derrumbes suce-

sivos efectuados entre una y otra era geológica. Las especies al ser ideas del Dios creador eran inmutables. Hasta 1873, momento en que se produjo su deceso, Agassiz continuó rechazando los planes de Darwin.

Otro exponente en el ámbito científico de los valores religiosos fue el reconocido geólogo James Dwight Dana<sup>11</sup>, distinguido con el Premio Copley de la *Sociedad Real Británica*. Para J. Dana, la idea de un Dios que todo lo abarcaba se explicitaba en el concepto de que Dios como creador había planeado y desarrollado el mundo orgánico paso a paso y de acuerdo con un plan preestablecido. A partir de estas nociones, sin embargo, gradualmente comenzó a modificar sus afirmaciones y recién en 1895 con la aparición de su *Manual of Geology*, hizo profesión de fe darwiniana. Otros como Edward Barnard, presidente del Colegio de Columbia, en 1873 afirmó que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma eran incompatibles con la teoría de la evolución orgánica.

La influencia de la fe en los científicos es tan significativa que en no pocos casos los llevó a aceptar el darwinismo o al menos a afirmar que éste no era incompatible con la creación y el gobierno divino del universo. Así Asa Gray, prominente botánico de la Universidad de Harvard, quien a su vez mantendría un fluido contacto epistolar con Ch. Darwin<sup>12</sup> antes de la aparición de *El Origen*, se convertiría en un temprano divulgador de las nuevas ideas después de algunas iniciales reservas.<sup>13</sup> En 1860, A. Gray, a través de las páginas del *The Atlantic Monthly*, afirmó que la noción de la selección natural no era de ningún modo incompatible con la teología natural. A su entender la selección natural no necesariamente excluía la mencionada doctrina del "designio", y por lo tanto era menester rechazar toda descalificación de materialismo y escepticismo sobre el

11 Ver: Daniel G. Gilman, *Life of James Dwight Dana*, Harper, 1899.

12 Jane Loring Gray, *The Letters of Asa Gray*, Houghton Mifflin, 1893, 2 Vols.

13 Asa Gray, *Darwiniana: Essays and Reviews Pertaining to Darwin*, Nueva York, 1876.



darwinismo. Con su autoridad permitió que otros científicos permeados de ideas teológicas fueran proclives a una mayor apertura ante las nuevas concepciones. A partir de A. Gray otros investigadores retomaron la idea de que el *fiat* de un Dios creador omnipotente no era incompatible con la teoría evolucionista y el desarrollo de las "causas secundarias". El geólogo y ministro de Oberlin, George F. Wright<sup>14</sup>, al igual que Alexander Winchel en Ann Arbor y Joseph Le Conte en Berkeley<sup>15</sup>, difundieron las conceptualizaciones armonizadoras de A. Gray entre auditorios de estricto sobrenaturalismo.

Por otra parte, para los teólogos identificados con las corrientes teológicas liberales la teoría evolucionista no causaba demasiados problemas, dado que a su entender ésta se hallaba en perfecta armonía con los puntos fundamentales de la doctrina cristiana. La adhesión de Henry Ward Beecher a la armonización fue expresada en 1855 a través de su libro *Evolution and Religion*. En él, Beecher afirmó que la evolución era simplemente "la interpretación del pensamiento de Dios tal como está revelado en la estructura del mundo".<sup>16</sup>

Esto mismo que H. W. Beecher predicaba en Brooklyn era lo que Washington Gladden intentaba pregonar en Ohio.<sup>17</sup> En Boston el pastor Phillips Brooks de Trinity Church, si bien no explicitó una armonización evolucionista semejante, enseñaba a su auditorio que, de probarse los acertos teóricos, éstos sin embargo no eran contrarios al mensaje evangélico, con lo cual dejaba la puerta abierta para que la feligresía la aceptara.

En 1887, el científico británico y protestante Henry Drummond, autor de *Natural Law in the Spiritual World*, dictó una serie

14 Acerca de la posición de ver de George Frederick Wright, *Man and the Glacial Period*, Appleton, 1892; *Story of My Life and Work*, Biblioteca Sacra Co, 1916.

15 Ver su *Autobiography of Joseph Le Conte*, Appleton, 1903.

16 Henry Ward Beecher, *Evolution and Religion*, Fords, Howard and Hulbert, 1885, p. 45-46.

17 Una obra fundamental de Washington Gladden en relación con los estudios filológicos fue su *Who Wrote the Bible?*, Houghton Mifflin, 1891.

de conferencias en Chautauqua, como así también en diversas instituciones educativas. En ellas Drummond mostró un pensamiento radical en cuanto a la identificación entre evolucionismo y fe cristiana, dado que a su entender uno y otro tenían no sólo el mismo autor, sino que además estaban provistos del mismo espíritu y el mismo fin. La fe cristiana tomaba el cuerpo, la mente y el alma humana en el punto exacto en el que la evolución orgánica los había hecho acceder, y a partir de allí continuaba su labor por medio de un proceso de crecimiento espiritual que completaba el perfeccionamiento del hombre según los designios divinos.

Con todo, el principal conciliador entre la evolución y el pensamiento teísta fue el filósofo John Fiske quien, a partir de 1869 en la Universidad de Harvard, propició por medio de conferencias la idea de que la evolución era inmanente al plan del universo, y el camino elegido por Dios para alcanzar sus propósitos. En su libro *Outlines of Cosmic Philosophy* editado en 1874, difundió estas ideas extensamente, y a continuación con la producción de nuevas obras siguió reforzando la armonización de los principios religiosos con los desarrollos científicos. A su entender la ley natural tenía como propósito la evolución espiritual del hombre como meta más excelente de todo desarrollo pasado o actual, mientras el cosmos tenía un carácter y sentido teísta.<sup>18</sup>

En 1896, Andrew D. White, como otros eruditos de la época, intentó adaptar la teoría de la evolución al pensamiento cristiano, buscando demostrar la inconveniencia de una actitud apologética por parte del cristianismo. En su obra *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*<sup>19</sup> sostuvo que la oposición al evolucionismo —como en otros momentos de la historia hacia otras corrientes de pensamiento— no sólo resul-

18 John Fiske, *Excursions of an Evolutionist*, Houghton Mifflin, 1893. Además ver: *A Century of Science*, Houghton Mifflin, 1899.

19 Andrew D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Appleton, 1896, 2 Vols.

taría ineficaz, sino hasta contraproducente para el mismo cristianismo.

La amplia aceptación que progresivamente comenzaron a tener las teorías darwinianas sobre todo entre los teólogos y ministros identificados con el liberalismo teológico, no impidió que bien entrado el siglo XX, sectores ligados a las corrientes fundamentalistas en diversos estados propiciaran la prohibición expresa de la enseñanza de la evolución en las escuelas y *colleges* sostenidos por el estado. En 1925, William Jennings Bryan llevó a proceso judicial a un maestro de Dayton, sosteniendo el relato de la creación basado en principios fundamentalistas.

## II. La actitud del metodismo hacia las ciencias

Previo a considerar la actitud de las sociedades metodistas, es menester señalar que a partir de las luchas por la emancipación, en el Río de la Plata se establecieron nuevas condiciones en materia política e institucional que favorecieron cambios filosóficos e ideológicos en la línea de ideas ilustradas y que redundarían en una actitud más propicia al desarrollo científico. Desde entonces, los historiadores de las ciencias al referirse a América latina coinciden en afirmar que:

*“Los nuevos estados independientes, como parte de la reforma liberal que animaba a sus líderes, no dejaron de hacer explícito su interés por el desarrollo de la educación, la ciencia y la tecnología, así como su decisión de apoyarse en ellas para lograr los fines sociales y políticos que se proponían”.*<sup>20</sup>

20 Saldaña, J. “Ciencia y Libertad: La ciencia y la Tecnología como política de los nuevos estados americanos”, en Saldaña, J., *Historia Social de las Ciencias en América Latina*, México, Grupo Porrúa Editor, 1996.



Con las revoluciones emancipadoras se estableció una ruptura fundamental con el período colonial; ahora la ciencia y la tecnología dejaban de ser una preocupación ligada a la esfera privada para transformarse en un tema público y de incumbencia estatal. En consonancia con este contexto, en el Río de la Plata los nacientes estados nacionales buscaron impulsar la extensión de la educación popular y el desarrollo científico teniendo como punto de mira: “*la creación de instituciones para alcanzar el bien común*”.<sup>21</sup> Sin embargo, las iniciativas diseñadas por B. Rivadavia en materia científica no alcanzaron las metas propuestas, debido a la inestabilidad institucional producto de las guerras civiles, la anarquía de las sociedades y el desquiciamiento de las economías.

Fue recién a partir de la segunda mitad del siglo XIX<sup>22</sup>, el momento en el cual se desarrollarían actividades científicas e instituciones pioneras en un sentido moderno. Superada la anarquía postindependentista, las elites del liberalismo, luego de establecer su preeminencia sobre las corrientes conservadoras en la conducción de la organización nacional, buscaron con los medios a su alcance crear las condiciones de posibilidad para modernizar el Estado y sus instituciones rectoras.

A partir de 1880, las elites dirigenciales enmarcadas en el liberalismo e influidas por el positivismo europeo ligaron de manera indisociable la noción de progreso a la idea de la modernización, para concluir que únicamente el positivismo constituía la

21 Sandra Sauro, “El Museo Bernardino Rivadavia, Institución Fundante de las Ciencias Naturales en la Argentina del Siglo XIX”, en Marcelo Monserrat (compilador), *La Ciencia en la Argentina entre Siglos, Textos, Contextos e Instituciones*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000, p. 330.

22 Es así que hubo que esperar hasta 1865 para que la Universidad de Buenos Aires —fundada en 1821— comenzara a dictar cursos de historia natural gracias al aporte de docentes venidos de Europa. En 1876, se establece en Córdoba la Facultad de Ciencias Físico-Matemáticas y en 1878 se funda la Academia Nacional de Ciencias.

"filosofía del orden" que "podía encaminar al país hacia el progreso".<sup>23</sup> En este sentido, la introducción y el trasplante de los desarrollos científicos modernos alcanzados en Europa occidental y moldeados a partir del pensamiento naturalista, evolucionista y positivista, fueron percibidos por los liberales rioplatenses como un ingrediente capaz de modernizar la vida cultural, política y económica de la nación.<sup>24</sup> En esta dirección, es entendible que la promoción de las ciencias estuviera:

*"organizada en varios contextos institucionales predominantes: la Universidad, el instituto de investigación, el museo de ciencias, el observatorio, la revista científica, etc".*<sup>25</sup>

Así la difusión científica durante el período estudiado fue posible gracias al apoyo del estado nacional, quien a su vez fomentó la contratación de investigadores y científicos norteamericanos y fundamentalmente alemanes.

En cuanto al metodismo, es necesario precisar que aun antes que las sociedades misioneras iniciaran la predicación en castellano a partir de 1867, ya algunos de sus dirigentes más representativos e influyentes manifestaron inclinaciones personales por los estudios científicos propiciando su divulgación tanto en los espacios congregacionales, como apoyando las políticas gubernamentales que impulsaban la creación de instituciones científicas y la incorporación de científicos extranjeros.

En este marco y con antelación al inicio de la predicación en

23 Weinberg, G, "La Ciencia y la Idea de Progreso en América Latina", 1860-1930, en Saldaña, J., op. cit., p. 378.

24 Natalio Botana, *La Tradición Republicana*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1984, p. 428-430. Allí el autor habla del intento de J. B. Alberdi y D. F. Sarmiento de construir una "república regida por sabios e industriales", donde "a la política como historia de los cambios y conflictos sucedía una política científica, serena como el firmamento".

25 Sauro, op. cit., p. 331.

castellano, es significativo destacar algunas facetas de labor realizada por el pastor William Goodfellow, Superintendente de las Sociedades Metodistas en el Río de la Plata durante el período 1857-1869.<sup>26</sup>

Más allá de sus dotes organizativas, W. Goodfellow mostró durante su ministerio una particular sensibilidad por los problemas sociales y culturales que afrontaban las nuevas repúblicas y en coincidencia con las clases dirigentes liberales le atribuía a la educación un valor superlativo en la prosperidad y modernización de los pueblos. Por el testimonio personal de Domingo F. Sarmiento en sus *Obras Completas*, sabemos de su afición por los estudios geológicos y de la divulgación propiciada al interior de la congregación metodista porteña.<sup>27</sup> Este interés, en alguna medida, también estaba motivado por la intención de evitar deserciones en las filas de las sociedades religiosas. Sabemos del caso de algunos feligreses que, movidos por un interés de estar a tono con los nuevos conocimientos científicos, terminaron siendo influidos a tal punto que abandonaron sus creencias religiosas.

El primer antecedente de este tipo en el metodismo argentino, fue el caso de William Henry Hudson, autor de la obra *Allá Lejos y Hace Tiempo* aparecida en Londres en 1918<sup>28</sup> y primer lec-

26 Daniel Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 30.

27 Domingo Faustino Sarmiento, *Obras Completas*, T. 28, p. 337. El diario *El Nacional* aparecido del 19 de mayo de 1858, a través un suelto de redacción daba cuenta de que: "Anoche tuvo lugar la apertura en la capilla metodista (Calle Cangallo al 300), de un curso de lecturas sobre la geología por Mr. Goodfellow, con asistencia de una numerosa concurrencia de ambos sexos".

28 William Henry Hudson, *Far away and Long Ago*, Londres, J. M. Dent and Sons Ltd., 1918. La obra fue editada en el transcurso de 1918 en New York por E.P. Dutton and Co. En 1922 integró la *Collected Edition* de las obras del autor aparecida en veinticuatro volúmenes. En 1938, Editorial Peuser editó la primera edición en castellano, bajo el título *Allá lejos y hace tiempo. Relatos de mi infancia* con el auspicio de la Municipalidad de Quilmes. Esta traducción correspondió a Fernando Pozzo y Celia Rodríguez de Pozzo.



tor de *El origen* de Darwin en el país<sup>29</sup>. Bautizado en el templo de la calle Cangallo<sup>30</sup>, era hermano de Alberto M. Hudson, el precursor de la himnodia evangélica rioplatense y profesor del Colegio Nacional de Buenos Aires<sup>31</sup>, por influencia de W. Goodfellow.

Más allá de los vínculos amistosos que unieran a W. Goodfellow con D. Sarmiento, o el reconocimiento que este le prodigara junto a Gould, Hill y Agassiz entre sus "mejores relaciones"<sup>32</sup>, se hallan los esfuerzos realizados por el ministro metodista en apoyo a las estrategias estatales en materia educativa. En esta dirección, Goodfellow aceptó la comisión otorgada por D. Sarmiento tendiente a iniciar una pesquisa entre las redes de las sociedades misioneras norteamericanas a fin de interesar maestros y científicos dispuestos a cooperar con el movimiento educativo impulsado en el país<sup>33</sup>. Así fue que procedentes de los Estados Unidos llegaron en 1869 las primeras maestras<sup>34</sup> y en septiembre de 1870, el Dr. Benjamín Gould, y su núcleo de colaboradores, quienes en octubre de 1871 establecieron en Córdoba el Observatorio Nacional.<sup>35</sup>

29 Marcelo Monserrat, "La Sensibilidad Evolucionista en la Argentina Decimonónica", en Monserrat, 2000, op. cit., p. 204-205. Sobre abandono de la fe y la adhesión al darwinismo por parte de W. H. Hudson, ver el capítulo XXIV, Ganancias y Pérdidas, p. 275-278.

30 Daniel Monti, *Presencia del Protestantismo en Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1969, p. 84. Esta afirmación se basa en la anotación que realizara el traductor de la edición de homenaje efectuada por la Municipalidad de Quilmes en 1955, cuando afirma en el capítulo VII: "*Hudson fue bautizado en la Iglesia Metodista, sita en la calle Cangallo. Fue el primer niño bautizado en ella*".

31 Alberto M. Hudson se convirtió al metodismo junto con Juan F. Thomson bajo el ministerio de W. Goodfellow en enero de 1857 durante la semana de oración. Según y bajo el ministerio de W. Goodfellow, sería el precursor de la himnodia evangélica en el Río de la Plata.

32 Monti, 1976, op. cit., p. 34.

33 Charles W. Drees, "Methodist Episcopal Missions in South America", en *El Estándar Evangélico*, Número del Jubileo, Buenos Aires, 1911, p. 41.

34 Monti, 1969, op. cit., p. 257-258.

35 Jennie E Howard, *In distant climes and other years*, Buenos Aires, Published Under the Auspices of The American Society of River Plate, 1931, p. 34.

Después de la salida de W. Goodfellow, la actitud del meto-  
dismo hacia las ciencias estuvo guiada a partir de la década de  
1870, por las opiniones que esta materia vertiera Tomás B. Wood,  
particularmente desde el semanario *El Evangelista* (1877-1886)  
por él fundado. Desde las páginas de esta publicación el superin-  
tendente de la misión metodista se transformaría en un divulga-  
dor de los conocimientos científicos producidos en el campo de  
la geología y la astronomía, como así también en un polemista  
contrario a las tendencias “exageradas” y “escépticas” difundidas  
en el Río de la Plata.

El pastor T. B. Wood había nacido en Lafayette, Indiana, en  
1844. Antes de iniciar sus estudios teológicos, realizó sus estudios  
superiores en la Indiana Asbury University, graduándose como doc-  
tor en Letras; a continuación pasó a la Connecticut Wesleyan Uni-  
versity (Middletown), donde recibió el grado de doctor en *Leyes*. A  
partir de entonces se dedicó a la docencia, y durante tres años en-  
señó Historia Natural y Alemán en la Wesleyan Academy de Wilbra-  
han (Massachusetts); continuando su labor docente en el Colegio  
Valparaíso, donde enseñó física, astronomía y matemáticas.

Designado por la Sociedad Misionera, llegó al Río de la Plata  
en 1871, para instalarse en Rosario de Santa Fe. Allí tuvo una inten-  
sa actividad pastoral y docente. Sus conocimientos científicos le  
abrieron las puertas a los círculos intelectuales de la ciudad, ingre-  
sando al Colegio Nacional de Rosario como profesor de física, as-  
tronomía e inglés. Dictó conferencias sobre astronomía, dado que  
este ramo de la enseñanza era una de sus especialidades. Incluso  
poseía un “pequeño telescopio”<sup>36</sup>, para sus estudios. Hacia 1872, y  
como reconocimiento a su autoridad en este campo, fue nombrado  
corresponsal del Observatorio Nacional de Córdoba.

Posteriormente la misión le asignó un nuevo nombramiento co-  
mo superintendente, radicando su sede en Montevideo. Para T.  
Wood la escuela era imprescindible para construir la república, da-

36 Alberto Piquinella, *Boletín del Centenario*, Montevideo, 1978, s/n.



do que la educación popular tenía la virtud de consolidar el “gobierno republicano”<sup>37</sup>, asegurando las “libertades” que el sistema ofrecía, pues desarrollaba la “inteligencia de sus ciudadanos”<sup>38</sup>. Este optimismo pedagógico —común a toda la docencia metodista decimonónica— fue el que lo impulsó hacia 1879, luego de afianzar su presencia congregacional e institucional<sup>39</sup>, a constituir junto a la difusión de nuevas congregaciones, obras de extensión y escuelas dominicales, una red educativa ejemplar en los diferentes barrios de la capital donde las asociaciones religiosas alcanzaban un considerable desarrollo.<sup>40</sup>

En estas redes escolares regían los programas nacionales y se usaban los textos aprobados por la Dirección de Instrucción Pública. Sin embargo las principales distinciones aparecían en torno a la incorporación de la Biblia como fuente de valores ético-culturales y formadora del carácter<sup>41</sup>, una relectura de la historia nacional en el contexto histórico occidental, la capacitación docente como llave de la emancipación femenina, el impulso de prácticas pedagógicas democráticas y participativas, y la incorporación de la enseñanza científica.

37 *El Evangelista*, T. I, N° 23, 2 de febrero de 1878, p. 198.

38 *Ibíd.*, p. 198.

39 El proceso de organización bajo la conducción de Tomás B. Wood se extendió de junio de 1877 a junio de 1878.

40 Cabe recordar que en el Uruguay, el metodismo no sólo apoyó la reforma de la enseñanza primaria impulsada por José P. Varela, sino que además, Cecilia Guelfi, maestra de la escuela valeriana, con la subvención de la Sociedad Misionera Extranjera de Señoras, llegó a conformar entre 1879 y 1886 una red educativa compuesta por nueve escuelas en la periferia de Montevideo.

41 Para el redactor de *El Evangelista*: “La escuela debe ser, a los ojos de los pueblos, el tribunal donde se premia y castiga con la severa imparcialidad de la justicia; la cátedra de la verdad; el santuario de la fe; la fortaleza alzada contra los disparos de la ignorancia; el templo de la luz del espíritu; el arca santa de la alianza, donde flotan las almas para librarse de la general inundación; la trinchera que defiende; la mansión santa y bendita que nadie debe profanar”, *El Evangelista*, T. II, N° 8, 20 de octubre de 1878, p. 61.

La relevancia del Evangelio se hallaba en que era portador de “el derecho y la libertad”; introducía a las naciones “en la senda del progreso”; forjaba republicas con “gobiernos democráticos” y hacía “al hombre laborioso y noble”. Por otra parte el proyecto reformista emanado del Evangelio favorecía en el contexto rioplataense el “impulso y vigor a las industrias inteligentes y al progreso económico, apoyado por los descubrimientos científicos”<sup>42</sup>. En correspondencia con estos conceptos, la maestra Consuelo Portea, afirmaba que la educación “manifestada en ciencias, artes, ferrocarriles, telégrafos, vapores... es la vida, el corazón de los pueblos... centro de todas las fuerzas vitales de nuestra economía”.<sup>43</sup>

A partir de estas afirmaciones es comprensible que la educación intelectual no fuera despreciada. Por el contrario, en el marco de la lucha religiosa y la competencia educativa que estableció con el catolicismo durante todo el período, el metodismo se preocupó por resaltar que las Escuelas Evangélicas no sólo estaban a tono “con las corrientes progresistas del siglo, difundiendo los conocimientos por los métodos más modernos”<sup>44</sup>, sino que además pugnaban por “iluminar las inteligencias”, con “los conocimientos puros del Evangelio” pero a la vez tratando de esparcir “la luz de la verdadera ciencia”.<sup>45</sup>

Basta analizar el programa de estudios de la *Escuela Evangélica para Señoritas (Nº 2)* en 1879, para notar que la educación intelectual impartida por los pedagogos metodistas prestó una singular atención a la incorporación de la enseñanza científica.

*“Lecciones sobre objetos; Lectura en prosa y en verso (impreso y manuscrito); Escritura y Dibujo; Gramática y composición; Aritmética; Geometría; Geografía e Historia de la República; Nociones de Astronomía; Nociones de Física; Historia Natural; Fisiología, Higiene y Ejercicios Gimnásticos;*

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>43</sup> *El Evangelista*, T. IX, Nº 44, 30 de octubre de 1886, p. 347.

<sup>44</sup> *El Evangelista*, T. VII, Nº 22, 31 de mayo de 1884, p. 171.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 170.



*Moral y Religión; Costura, manejo de la máquina de coser, corte y labores.*"<sup>46</sup>

En el marco de la pedagogía nueva en que Tomás B. Wood buscó alinear a la docencia metodista, fue él quien favoreció el aprendizaje y la participación de alumnos y simpatizantes en las sociedades científico-literarias que establecía la denominación. En este sentido, en diciembre de 1877, fundó el Club Literario; en abril de 1884, el Club Cristiano de Montevideo<sup>47</sup>; y en junio de 1885, bajo su superintendencia, creaba el Club Cristiano de Trinidad, que constituyeron espacios privilegiados para propiciar una educación permanente, no acotada al aula.

Fue en estos ámbitos destinados a "cultivar las simpatías cristianas, la literatura, y las artes y ciencias"<sup>48</sup>, donde más allá de compartir alguna que otra "preciosa página de Víctor Hugo"<sup>49</sup>, el

46 Guelfi, *op. cit.*, Circular "Escuela Evangélica Para Señoritas", Montevideo, enero de 1879. Además se ofrecían clases especiales de francés, inglés, piano y canto. Gracias a los informes de los exámenes anuales publicados por la prensa diaria, hemos podido reconstruir el programa de estudio de las *Escuelas Evangélicas* de Montevideo para el período 1879-1886. En 1879, la *Escuela Evangélica Gratuita N° 1* tenía un plan básico que abarcaba "Lecciones sobre objetos, escritura, gramática, aritmética, geografía de la República, fisiología y ejercicios gimnásticos, moral y religión, costura", Guelfi, *op. cit.*, p. 66. El currículum también comprendía "música vocal y ejercicios gimnásticos", *El Evangelista*, T. III, N° 15, 20 de diciembre de 1879. Por otra parte sabemos que en Trinidad y Durazno el programa abarcaba además de todas las asignaturas primarias y comerciales, la lectura y estudio de las Santas Escrituras, latín e inglés.

47 *El Evangelista*, T. VII, N° 14, 5 de abril de 1884, p. 112.

48 *El Evangelista*, T. VIII, N° 23, 6 de junio de 1885, p. 183.

49 *El Evangelista*, T. VIII, N° 12, 21 de marzo de 1885, p. 95. La "preciosa página de Víctor Hugo" se denominaba "El Arzobispo". Las obras del poeta francés al parecer eran leídas por los metodistas, sobre todo, por su fuerte tono anticatólico y por su postura favorable a una educación moral desligada del catolicismo. Ver *El Evangelista*, T. I, N° 2, 8 de setiembre de 1877, p. 16; T. I, N° 31, 30 de marzo de 1878, p. 262-263. *El Estandarte Evangélico*, Año VII, N° 324, 27 de setiembre de 1889, p. 1.

Vicepresidente del *Club Cristiano* de Montevideo, Rafael Pose y Blanco podía dar “lectura a un interesante trabajo, que evidenció su erudición y apasionamiento en la materia astronómica”<sup>50</sup>.

En la difusión de los conocimientos científicos, T. B. Wood no se limitó al dictado de conferencias como la ofrecida en la Iglesia Americana, en 1890, sobre “El Planeta Saturno”<sup>51</sup>, sino que aprovechó las páginas de *El Evangelista* para divulgar entre sus suscriptores los descubrimientos y adelantos producidos en la geología y la astronomía<sup>52</sup>. Su actitud y la línea adoptada por *El Evangelista* estuvieron marcadas por la apertura y la búsqueda de una relación renovada entre la ciencia y la fe aunque, como es comprensible, esta posición no estaba exenta de una mirada atenta al desenvolvimiento y las consecuencias de los avances científicos, en especial, la teoría darwinista<sup>53</sup> para la fe cristiana<sup>54</sup>.

Para T. B. Wood, las ciencias debían ser aceptadas por el valor que tenían en sí mismas y en relación con el desarrollo de la civilización y el progreso material de las repúblicas del Plata. Estas ideas eran expuestas desde los primeros números del semanario, pues al exaltar la importancia de la geología, enfatizaba que su estudio era de vital importancia para las economías nacionales.

La geología permitía obtener un conocimiento cierto sobre “las capas de la tierra y los depósitos de minerales que contiene

50 *Ibíd.*, p. 95.

51 *El Estandarte Evangélico*, Año VIII, N° 153, viernes 18 abril de 1890, p. 4. El redactor daba cuenta sobre cómo el pastor Wood “nos descifró con largo puntero en varios mapas, que él había hecho a tal efecto; la magnitud de las estrellas y los planetas, cómo se ven por el telescopio en su carrera por los espacios, y con claridad suma... nos señaló dónde se encuentra en la actualidad el planeta Saturno, en su carrera de traslación alrededor del Sol, formando una órbita, cuyo círculo echa en recorrerlo aproximadamente treinta años”.

52 *El Evangelista*, T. IV, N° 19, 8 de enero de 1881, p. 163-164.

53 *El Evangelista*, T. I, N° 16, 15 de diciembre de 1877, p. 131, “Louis Agassiz y el Darwinismo”.

54 *El Estandarte Evangélico*, Año VIII, N° 344, viernes 14 de febrero de 1890, p. 1, “La ciencia”.



su territorio”, y por lo mismo contribuía “al desarrollo de las riquezas”<sup>55</sup>. Al igual que las elites liberales, T. Wood ligaba el progreso y la modernización cultural, política y económica de la nación a la promoción de las ciencias. Así en lo referido a la geología, Wood entendía que “sus relaciones con la economía son de una importancia que apenas puede ser exagerada”; de aquí que “en estas repúblicas no debe tardar la inauguración de estudios del mismo género. Sabio será el gobierno que lo introduzca en debida forma”. Además la geología tenía:

*“los encantos raros, de una pura ciencia... sublime como la astronomía, es sencilla como la mecánica. Sin necesidad de laboratorios o gabinetes, revela fenómenos tan sorprendentes como los de la química o la física. Sus rudimentos pueden estudiarse por el niño de escuela...”*<sup>56</sup>

Al analizar los estudios geológicos, Wood señalaba que la geología hacía un aporte a las “creencias”, pues desde su función de “crisol destructor o refinador” podía establecer “el punto de contacto más importante entre la ciencia moderna y el cristianismo”<sup>57</sup>. Esto que para muchos era “un punto de conflicto”, para el pastor metodista era el modo en que “las ciencias... están contribuyendo poderosamente a confirmar lo verdadero y eliminar lo

<sup>55</sup> *El Evangelista*, T. I, N° 2, 8 de setiembre de 1877, p. 9.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 9. En esta misma dirección, D. F. Sarmiento consideraba fundamental el estudio de las ciencias por su aplicación a la industria: “Si se atiende a que las montañas de Chile encierran toda variedad de metales, semi-metales, tierras y piedras útiles; si se tiene presente que el más vasto campo de las ciencias de aplicación a la industria es precisamente el que a la química y a la metalurgia ofrece materia inorgánica, se comprenderá fácilmente, que la instrucción en estos ramos, podría desenvolver riqueza, crear nuevas industrias, improvisar nuevos medios de vivir”. Domingo F. Sarmiento, *Educación Popular*, Santiago, 1855. “Influencia de la Instrucción Primaria en la Industria y el Desarrollo General de la Prosperidad Nacional”, p. 46.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 10.

falso en las ideas prevalecientes acerca de la religión”<sup>58</sup>. Por ello, no sólo daba la bienvenida a las ciencias en el Río de la Plata, sino que además se comprometía en la construcción de un ambiente propicio para la recepción de las mismas:

*“Como amantes y defensores de la verdad, no podemos menos que mirar con interés el gusto para las cuestiones científicas que se desarrollan entre nosotros...”*<sup>59</sup>

Una de las características de las sociedades misioneras metodistas que ingresaron en el Río de la Plata fue una mentalidad que, si bien estaba moldeada en el pensamiento pietista y la apologética surgida de los *avivamientos*, también había adquirido de las corrientes románticas norteamericanas ciertos rasgos de moderación y tolerancia por la influencia del espíritu ilustrado, la búsqueda del “perfeccionismo” humano y el afán por popularizar los conocimientos entre las grandes mayorías. Esto explica la medida confianza y el afán de ajustarse al método científico, considerado como un camino válido para la prosecución de la verdad. Después de todo, la importancia de los descubrimientos científicos y la aplicación exitosa de las ciencias en el dominio práctico de la naturaleza resultaban incontestables.<sup>60</sup>

Por otra parte, las mentalidades metodistas decimonónicas, al considerarse una “religión racional”, tenían una “devoción por la verdad” que descansaba en el hecho de que cualquier investigación efectuada por el hombre de modo invariable le conduciría al Dios que era la fuente de toda verdad y emancipación de la

59 *Ibíd.*, p 10.

60 Según Dillenberger-Welch, *El Cristianismo Protestante*, Buenos Aires, La Aurora, 1958, p. 200. En la Teología Liberal la confianza en el método científico como metodología de acceso a la verdad “significó no sólo la franca aceptación del estudio científico del mundo natural, sino también la aplicación de métodos científicos de investigación en la crítica bíblica y la historia de la religión”.



ignorancia y los "errores" que habían esclavizado a la humanidad por siglos. La filosofía y las ciencias no podían conocer nada que estuviera en contradicción con la fe. En este sentido, las sagradas escrituras constituían la verdad:

*"y cuando los hombres científicos con orgullo vano y mal pensado enuncian el descubrimiento de una desavenencia entre ellas, podemos estar seguros de que la culpa no es del testigo ni de sus archivos, sino del gusano que pretende interpretar un testimonio que no es capaz de comprender".* 61

De lo dicho resulta claro que la verdad filosófica y la verdad científica eran en último caso parte de la verdad de la fe. Es en esta clave teológica que el metodismo entendió sus relaciones con las ciencias y fundamentó sus protestas toda vez que los desarrollos científicos establecieron alguna distinción entre las verdades de los descubrimientos y la verdad revelada en las escrituras.

Esta actitud, a nuestro entender, se explica porque la intelectualidad metodista en cuanto a la relación con las ciencias se hallaba inscrita dentro de la escuela filosófica escocesa del "Realismo del Sentido Común". Ésta era por entonces una de las corrientes protestantes que mayor resistencia opuso al escepticismo pregonado por David Hume (1711-1776)<sup>62</sup>. Para los "realistas del Sentido Común" el mundo era completamente independiente y separado de la mente humana, pero la mente del hombre podía comprenderlo por medio del sentido común. La unidad de la teología protestante con esta forma de pensamiento filosófico les permitió proteger la creencia en los milagros, aunque justificó en

61 *El Evangelista*, T. II, N° 1, 7 de setiembre de 1878, p. 5.

62 La obra polémica de David Hume *On Miracles. An Enquiry Concerning Human Understanding* se constituyó en una de las principales argumentaciones contrarias a las creencias en los milagros. Con antelación el pastor anglicano Conyers Middleton había expuesto ideas deístas similares.

alguna medida la idea de la cesación de los dones espirituales, sobre todo el último tercio del siglo XIX<sup>63</sup>. El realismo escocés había surgido como una reacción al escepticismo de los filósofos renacentistas o el idealismo radical del anglicano George Berkeley (1688-1753), quienes daban poco lugar a la idea de un mundo real creado por Dios y abierto al conocimiento humano con cierto grado de confiabilidad.

La reacción del realismo condujo a las universidades escocesas a favorecer el concordismo entre el conocimiento y las creencias religiosas. En estos esfuerzos se vieron involucrados los principales exponentes del "Realismo del Sentido Común" hacia fines del siglo XVIII hasta configurar un cuerpo de doctrinas compartidas<sup>64</sup>. Debido a que el hombre podía entender el mundo material por medio del sentido común, los realistas escoceses tenían un gran entusiasmo por las ciencias naturales, la astronomía, la física y la geología, como una forma de adquirir conocimientos contundentes. Esto fue acompañado por la noción de que la ciencia, el pensamiento filosófico y todo conocimiento serio debían ser producto de un mínimo de hipótesis sustentables. Ellos creían que las reglas generales, o incluso las leyes científicas, debían derivarse solamente de una evidencia empírica clara. Los principales referentes de esta corriente de ideas fueron su fundador Francis Bacon y Sir Isaac Newton, el articulador del pensamiento en el campo de las ciencias.

Los "Realistas del Sentido Común" reconocían a la intuición como un elemento legítimo, pero la clave para el conocimiento confiable eran los desarrollos empíricos, los cuales se sustentaban

63 Las experiencias espirituales, propias de los avivamientos, el movimiento de santidad, de curación por fe y el avivamiento pentecostal de 1901, no eran ni tan importantes ni confiables porque no estaban regidas por los cinco sentidos.

64 Theodore Dwight Bozeman, *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought*, Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press, 1977, p. 21 ss.



en los sentidos físicos. El realismo escocés no sólo fue utilizado para la defensa apologética, sino que además le permitió a los teólogos confiar en la razón y la observación sin tener que ceder ante las tendencias escépticas o idealistas radicales. Mediante la confianza en los sentidos, el creyente protestante podía vivir una vida de fe normal confiando en la dirección de sus sentidos, evitando las experiencias místicas y utilizando el sentido común en la evaluación doctrinal. Así el creyente podía vivir una vida religiosa ajustada a los preceptos escriturales y en armonía con los desarrollos científicos.

El "Realismo del Sentido Común" se extendió rápidamente y llegó a influir de tal modo en el campo evangélico que hacia 1850 se constituía en la base de sustentación de una buena parte del pensamiento protestante frente a las corrientes escépticas.<sup>65</sup> Introducido en los Estados Unidos por John Witherspoon al ser designado éste como rector de la Universidad de Princeton en 1768, el realismo escocés vino a suplantarse al idealismo radical de G. Berkeley como corriente dominante de la institución.<sup>66</sup> Éste fue el comienzo de la identificación de la escuela teológica de Princeton como calvinista, pero dentro de un lenguaje y un cuadro de ideas marcado por el realismo escocés.<sup>67</sup> Tal como lo han señalado algunos estudios, en el período que va de 1800 a 1870, la gran mayoría de las instituciones teológicas norteamericanas enseñaban alguna forma de "Realismo del Sentido Común" escocés como base de su teología. Por cierto, los seminarios ligados al liberalismo teológico incorporaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX el pensamiento hegeliano,

65 Herbert Hovenkamp, *Science and Religion in America, 1800-1860*, Philadelphia, Pa., University of Philadelphia Press, 1978, p. 5. Allí el autor denomina al "Realismo del Sentido Común" escocés "La visión mundial evangélica".

66 Mark A. Noll, *Princeton and the Republic, 1768-1822*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1989. En esta obra el autor señala la gran influencia del Realismo Escocés de Witherspoon sobre el evangelicalismo norteamericano.

67 Bozeman, 1977, op. cit., cap II, "La Antigua Escuela Presbiteriana".

pero los seminarios evangélicos continuaron ceñidos al Realismo escocés hasta mucho después. A pesar de las contribuciones que el "Realismo del Sentido Común" realizó a la teología protestante, también trajo aparejados otros elementos que recibirían fuertes cuestionamientos.<sup>68</sup>

Durante su existencia *El Evangelista* (1877-1886) salió al cruce cuantas veces fue necesario de las opiniones tendientes a dar por tierra la armonía entre la fe y la ciencia, y para ello compulsó las ideas de sabios reputados del ámbito científico afines a sus conceptos. En esta dirección, el semanario se lamentaba como luego:

*"que los hombres científicos se apoderaban de un hecho, inmediatamente procuraban representarlo en oposición con la palabra de Dios".*<sup>69</sup>

La referencia apuntaba de modo directo a Sir Charles Lyell quien, como ya vimos más arriba, con sus estudios geológicos había cuestionado algunos principios supernaturales al plantear la evolución gradual de la tierra a través de extensos períodos de tiempo, poniendo en cuestión la concepción newtoniana del universo y el creacionismo fijista asumido por considerables denominaciones protestantes.

Del análisis de la relación entre ciencia y religión para el redactor de *El Evangelista* resultaba claro que:

*"Hechos positivos no aseveraron que fue falso el cristianismo. Si acordaran la distinción entre teoría y hecho, acordarían (los científicos) que no se les fue dada la Biblia para inculcarles la ciencia; mas, (...) les fue dada para mostrarles el camino del cielo y no cómo caminan los cielos".*<sup>70</sup>

68 Sydney E. Ahlstrom, "The Scottish Philosophy and American Theology", en *Church History* N° 24 (setiembre de 1855), p. 257-272.

69 *El Evangelista*, T. I, N° 51, 17 de agosto de 1878, p. 425.

70 *El Evangelista*, T. II, N° 20, 18 de enero de 1879, p. 160.



Hacia fines de la década de 1870, *El Evangelista*, siguiendo al Prof. Tyndall, afirmaba que “la evolución es la manifestación de un poder inescrutable para la inteligencia del hombre”<sup>71</sup>. Esta comprensión al advertir sobre el carácter “inescrutable” ponía límites al evolucionismo radical. De hecho, T. B. Wood combatió sin eufemismos la “verdad de la generación espontánea” que cuestionaba conceptos fundamentales del cristianismo. La polémica estalló cuando *El Oriental* de Mercedes (R.O.U.) salió a difundir la idea del origen sin operación externa como inicio de la bancarrota del “gran castillo levantado por los frailes”<sup>72</sup>. Según T. Wood no existían evidencias contundentes para realizar semejantes afirmaciones:

*“Los sabios científicos que han debatido ese punto, nunca han propuesto como verdad que la generación espontánea sea posible, sino simplemente como hipótesis, y como hipótesis nadie ha podido demostrarla, sino por el contrario la ciencia explica de otros modos más razonables todos los fenómenos que han parecido favorecerla”*.<sup>73</sup>

A continuación el ministro se lamentaba que el marco de la lucha religiosa que el racionalismo había emprendido contra el integralismo católico, “la repugnancia que surge en todo espíritu generoso al contemplar las explotaciones del catolicismo, produjese una tendencia poderosa hacia la incredulidad exagerada”<sup>74</sup>. Según Wood, no existían motivos de peso para resaltar la incompatibilidad entre la ciencia y el “verdadero” cristianismo, y por ello se preocupaba en propiciar una relación de complementariedad. Desde su óptica, la coexistencia era posible porque “las invenciones científicas han caminado siempre de acuerdo con la re-

71 *El Evangelista*, T. I, N° 19, 5 de enero de 1878, p. 170.

72 *El Evangelista*, T. II, N° 17, 28 de diciembre de 1878, p. 134-135.

73 *Ibíd.*, p. 135.

74 *Ibíd.*, p. 135.

velación de las verdades espirituales”<sup>75</sup>. La concordancia se basaba en que “las verdades científicas, como las espirituales, han descendido al hombre del cielo”. A partir de aquí, T. Wood se lanzaba contra la “ciencia escéptica” que a su entender se refugiaba “en la teoría que por conveniencia llama progreso”<sup>76</sup>. La oposición no era contra el progreso en sí mismo, sino contra el progreso sin religión que planteaba el racionalismo. Esta corriente escéptica caía en un grave error al limitar “su creencia por los descubrimientos y por las conclusiones imperfectas de la razón humana, sin la ayuda de la revelación divina”, privándose “de la fuente verdadera del saber”<sup>77</sup>.

En una sonada polémica con el periódico *La Razón*, T. Wood justificaba su disenso con el racionalismo dado que éstos a su entender “descreen sin examinar”<sup>78</sup>. Por otra parte, las consecuencias del racionalismo en todas sus variantes eran igualmente destructoras.

*“Hijo de la corrupción y del orgullo del corazón humano, educado por una filosofía falsa, su fin viene a ser el egoísmo y la soberbia.”*<sup>79</sup>

En otro artículo, *El Evangelista* abordaba el análisis de la voluntad humana y la divina, y de la comparación resultaba que mientras la creación se volcaba al cumplimiento de la voluntad de su creador, el hombre obedecía a los dictados de su “razón”. La consecuencia de esta actitud transformaba al racionalismo “irracional” en el responsable directo de un mundo repleto “de mentiras, de manchas, de violencias, de crueldades, de angustias, y de desconsuelos”.<sup>80</sup>

75 *El Evangelista*, T. I, N° 49, 3 de agosto de 1878, p. 411.

76 *Ibíd.*, p. 411.

77 *El Evangelista*, T. I, N° 27, 2 de marzo de 1878, p. 231.

78 *El Evangelista*, T. II, N° 12, 23 de noviembre de 1878, p. 94.

79 *El Evangelista*, T. I, N° 27, 2 de marzo de 1878, p. 232.

80 *El Evangelista*, T. I, N° 43, 22 de junio de 1878, p. 363. Como contrapartida, el redactor exponía su cristología afirmando: “Dios a su vez ha hecho lo que le parecía bien a él, y por eso fue venir él mismo a la tierra a salvarnos”.



Para el metodismo la aceptación de las fuentes bíblicas era un asunto crucial, por ello en otro artículo, siguiendo al físico Benjamín Silliman, se esforzaba en explicitar que:

*“la relación que tiene, tanto con la geología como con la astronomía, cuando ambas son comprendidas, es la de la más perfecta armonía”.*<sup>81</sup>

A comienzos de siglo, el pastor Juan F. Thomson continuaba manifestando el mismo afán de debatir con las ciencias que el metodismo ya había mostrado en los inicios de la misión cuando intentó armonizarla con la fe cristiana. En esta dirección, el pastor Thomson ofreció durante 1900 una conferencia científico-religiosa que versaba acerca de “El Testimonio de los Átomos”.<sup>82</sup> Según un discípulo suyo del movimiento intelectual de *El Atalaya*, el Dr. Manuel Núñez Regueiro:

*“El Dr. Thomson ha comprendido bien su misión, predicando a Dios con argumentos y razones de sana filosofía científica. Su ‘Testimonio de los Átomos’ es un razonamiento claro, de inducción que nos lleva a reconocer a un ente divino e infinito. ‘Lo infinito es todo, dice A. Ahrens, lo finito es una parte del todo y es evidente que lo finito no podría existir sin lo infinito’; y esto infinito demostró el doctor que no es éter material, sino Dios...”*<sup>83</sup>

Resumiendo lo dicho hasta aquí, es posible afirmar que el metodismo tuvo una actitud de apertura hacia las ciencias, lo cual le permitió introducirse en el debate para emprender la armonización de sus principios bíblicos con los desarrollos científicos. En este sentido intentó diferenciarse de las posiciones creacionistas-fijistas que

81 *El Evangelista*, T. II, N° 11, 16 de noviembre de 1878, p. 84.

82 Juan Varetto, *El Apóstol del Plata, Juan F. Thomson*, Buenos Aires, La Aurora, 1943, p. 164.

83 *Ibíd.*, p. 169.

ignoraban la existencia de teorías científicas opuestas, para identificarse en una tendencia creacionista-fijista proclive a la discusión con el evolucionismo. Por otra parte, sus principales líderes hicieron una auténtica valoración de las ciencias por lo que significaban en sí mismas y como aporte al progreso de la nación. Esta postura contribuyó de modo favorable para que en los círculos académicos de la Universidad de Montevideo, el Club Universitario, el Ateneo del Uruguay, el Colegio Nacional de Rosario y Buenos Aires, el metodismo fuera considerado un interlocutor válido. Así W. Goodfellow, Juan F. Thomson y T. B. Wood pudieron participar de los debates acerca de la razón más conveniente para el nuevo orden que se buscaba instaurar. Una vez instalado en el debate, el metodismo expuso su propia "racionalidad" e intentó la defensa de la revelación sacando a relucir la cristología soteriológica que vertebraba su discurso. En éstas encontró los argumentos —aunque acotados por las propias limitaciones de su teología— para criticar a la razón burguesa que por su carácter escéptico negaba toda incidencia en el orden nuevo a las religiones positivas. A partir de sus interpretaciones de trasfondo pietista enfrentó a las teorías evolucionistas más radicales por su "materialismo" exagerado; continuó defendiendo una concepción antropológica donde el hombre creado en una condición de perfecta inocencia, cayó en pecado, luego era redimido por el sacrificio vicario de Cristo. De este modo, colocaban límites precisos al evolucionismo y a las reinterpretaciones de la teología liberal que hablaban de una redención más proclive a un proceso pedagógico del "maestro", que a la muerte vicaria del mesías.

Los rasgos fundamentales de la actitud adoptada por W. Goodfellow, T. Wood y J. F. Thomson hacia las ciencias no sólo permitieron delinear un discurso coherente y racional en los vastos auditorios a los que lograron acceder, sino que a partir de la valoración de las ciencias y el intento de armonizarla con la fe, permitieron a las nuevas generaciones una vez entrado el siglo XX, comenzar a considerar a la evolución como teoría explicativa de la voluntad creadora de Dios. La verificación de que el hom-



bre había surgido como resultado de un muy largo proceso evolutivo desde formas inferiores, por cierto les instaba a modificar sus conceptos tradicionales en cuanto a la modalidad empleada por Dios en la creación del mundo y el hombre, pero dejaba intacta la certeza de un Dios creador y con propósitos.

El cambio en las mentalidades sería significativo; atrás quedaba el "realismo del sentido común" con sus esfuerzos de hallar concordancias y cuando éstas no fueran posibles descalificar las teorías científicas o las exégesis erróneas. Ahora era el tiempo de evitar concepciones fundamentalistas retrógradas y distinguir los diferentes niveles del discurso científico y el discurso teológico. Así frente al conflicto desatado en Estados Unidos por el "Caso Scopes", Manuel Núñez Regueiro publicaba un extenso artículo en el semanario *La Reforma* donde afirmaba:

*"No se trata de saber si la Biblia es contraria a la evolución; ella ni la condena ni la afirma; es un libro religioso y no científico; las teorías científicas no le interesan".*<sup>84</sup>

A su entender el verdadero nudo gordiano de la confrontación entre fundamentalistas y evolucionistas era que:

*"para los que creen que la Biblia es un libro infaliblemente científico, está de más la ciencia; sobra por innecesaria. Los que respetan y aman la ciencia, considerándola un todo independiente de la verdad escrituraria del Antiguo y Nuevo Testamento, la ciencia es necesaria como sal de la vida, pues ella no excluye lo divino en lo humano. Un Cristiano en el sentido del Evangelio no debe alarmarse jamás de las hipótesis o teorías científicas, cualesquiera sean sus afirmaciones o linaje: es la ciencia la que deberá confirmarlas, o transformarlas o destruirlas".*<sup>85</sup>

84 *La Reforma*, "El Caso del Maestro Scopes; Darwin, la Biblia y la Ciencia", Buenos Aires, 1925, p. 25.

85 *Ibíd.*, p. 26.

Hacia 1925 —parece evidente— los metodistas habían cambiado sus mentalidades, ahora el darwinismo ya nos los alejaba de Dios.

*Datos del autor*

NORMAN RUBÉN AMESTOY es licenciado en Teología del ISEDET. Actualmente se desempeña como pastor de la Iglesia Evangélica Metodista y está realizando su Tesis Doctoral en el ISEDET, sobre la "Difusión y Cultura Protestante en el Uruguay; 1867-1904".



LOS ORÍGENES DEL METODISMO  
EN EL RÍO DE LA PLATA  
Las Sociedades Metodistas en el marco  
del Liberalismo, 1867-1901\*

Norman Rubén Amestoy

LAS MISIONES METODISTAS iniciadas en 1836 por el Pastor Demspster en el Río de la Plata no fueron un hecho aislado del impulso misionero desarrollado por el protestantismo durante todo el siglo XIX. Por el contrario, formaron parte de lo que se ha dado en llamar “la gran centuria” de la expansión del cristianismo y el siglo de mayor vitalidad misionera protestante. Diversos factores favorecieron dicha expansión. Entre ellos hay que destacar: los largos periodos de relativa paz y prosperidad; el protagonismo desempeñado por Gran Bretaña, y posteriormente los Estados Unidos, en la expansión comercial de la época; la estrecha relación del protestantismo con el liberalismo económico; la mayor flexibilidad con que el protestantismo supo ajustarse al cambiante clima intelectual; y el poderoso espíritu de optimismo y confianza que dominó gran parte del clima del siglo. Si bien es necesario reconocer que el impulso misionero para el Río de la Plata venía favorecido por el desarrollo de los elementos mencionados, por otro lado, procedía de la maduración lenta y progresiva de la propia experiencia espi-

\* Ponencia presentada con motivo de las Primeras Jornadas de Historia del Metodismo Argentino, realizadas en el Colegio Ward, en julio de 2003, Buenos Aires.

ritual, conciencia misionera y pensamiento que el metodismo había desarrollado en los Estados Unidos.

## I. El trasfondo de la misión

Durante las primeras tres décadas del siglo XIX, dos de los principales desafíos del metodismo norteamericano estuvieron centrados en promover las misiones internas y continuar extendiendo el “despertar” religioso que venía desarrollándose desde fines del siglo XVIII. Ambas experiencias fueron determinantes ya que se transformaron en el campo experimental para moldear al movimiento misionero en el extranjero.

Desde sus comienzos en Gran Bretaña, el metodismo tenía conciencia de ser un nuevo despertar a la fe. El “despertar” era ante todo una renovación de la piedad personal centrada en la santidad; pero a la vez implicaba una nueva pasión y entusiasmo por extender el Evangelio en toda la nación, a fin de establecer un avivamiento espiritual capaz de introducir las reformas necesarias para construir una sociedad más acorde con la voluntad de Dios. Esta mentalidad al trasladarse al contexto norteamericano se reforzaría por los resultados alcanzados.

Las primeras iglesias metodistas en Estados Unidos se habían fundado 1760; sin embargo, recién a partir de 1771 —con la llegada de Francis Asbury— el movimiento comenzaría a tener un desarrollo notable. La gran expansión hizo que rápidamente el metodismo estadounidense superara los desarrollos de la denominación en Inglaterra. El crecimiento en EE.UU. se debió sobre todo a que la elección del campo misionero priorizó acompañar el avance hacia la frontera del oeste.

### *I.1. Misiones internas y crecimiento en los Estados Unidos*

Para comprender el crecimiento misionero alcanzado, basta recordar algunos datos significativos. Antes de la Revolución de



la Independencia (1776), el metodismo era sólo una denominación que intentaba afirmar su presencia en el país mediante algunos centros dispersos de predicación. Llegado 1820, es decir 60 años después de establecido, el metodismo poseía una membresía similar a la de las iglesias bautistas y se estaban constituyendo de modo acelerado en la iglesia protestante numéricamente más grande dentro de los Estados Unidos. Finalmente en 1840, los metodistas confirmaron las proyecciones de su crecimiento y superaban con cierta amplitud a los bautistas y en una proporción de 10 a 6 a la membresía combinada de presbiterianos, congregacionalistas, episcopales, luteranos e iglesias reformadas, esto es, a las denominaciones que se hallaban desde la fundación de las trece colonias. El crecimiento y desarrollo institucional fue tan pronunciado que se constituyó en un elemento de influencia dentro de la sociedad y la cultura, al punto que se ha hablado de "la era metodista en Norteamérica".

### *1.2. La influencia de los despertares y el pietismo*

Desde las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX, el fenómeno de los despertares religiosos tuvo un peso decisivo tanto en la ampliación de los horizontes misioneros, como en la constitución misma del discurso teológico del movimiento misionero. Los sucesivos "despertares" religiosos iniciados a partir de 1785, no sólo generaron una renovación de la vida cristiana sino que además favorecieron la aparición de la nueva conciencia misionera que habría de emerger a partir del siglo XIX.

El "Segundo Gran Avivamiento" y los misioneros surgidos de éste, al tener como trasfondo la teología pietista, se vieron enriquecidos por la visión amplia que dicho movimiento tenía del campo misionero. Por otra parte, la influencia pietista sobre la teología del "Segundo Gran Avivamiento" y el movimiento misionero se dejaba ver en un mensaje teológico marcado por el individualismo y por el cual se exigían decisiones personales radica-

les. La "religión del corazón" —típica de los despertares— de hecho enfatizaba la necesidad de una experiencia de conversión personal.

En este sentido, la mayoría de los misioneros que ingresaron al Río de la Plata desde Inglaterra o Estados Unidos a partir de 1840, participaban de un marco teológico común. En él se destacaban los énfasis pietistas, tanto del despertar wesleyano en Gran Bretaña, como del primer "Gran Avivamiento" liderado por J. Edwards y G. Whitefield en Norteamérica. Sin embargo, este marco teológico experimentó considerables modificaciones a partir de 1850 con la irrupción del "Segundo Gran Avivamiento". Entre las más significativas hay que señalar: la aceptación de "cierto libre albedrío", la apertura a un "crecimiento en la santidad", la continuidad del carácter individualista al que se le incorpora un "alto grado de subjetividad" y la alianza estrecha entre "despertar religioso y reforma social", por el cual los misioneros ligaban la predicación del Evangelio puro a la "moralización de la sociedad, la abolición de la esclavitud y la del combate contra la pobreza".

### *1.3. La influencia del reformismo social*

Por otra parte, la mentalidad misionera no estaba exenta de la influencia ejercida por los logros alcanzados por la sociedad norteamericana, y el movimiento reformista moldeado sobre todo en las corrientes románticas a partir de 1840. Bajo los impulsos del pensamiento de la Ilustración, la incipiente sociedad urbana e industrial se transformó en la receptora de nuevas ideas tendientes al cambio de hábitos en la vestimenta y la dieta en favor de una mejor calidad en la salud, la abolición de la pena de muerte y la esclavitud, la erradicación de la intemperancia, la prostitución, las luchas fratricidas, el cuidado benévolo de reos, criminales y personas con capacidades diferentes y la defensa de los derechos de la mujer.

Todo este humanitarismo reconocía sus raíces en el pensa-



miento ilustrado y su filosofía de los derechos naturales, como así también en la ética cristiana de trasfondo puritano y pietista. De esta doble vertiente, los movimientos reformistas extrajeron los principios que les permitieron sustanciar las bases programáticas de sus reformas, las cuales tenían como nociones medulares los derechos inalienables de todo ciudadano a la vida, la libertad y la felicidad. Por otra parte, el reformismo se nutrió de la idea del progreso y la perfección permanente del hombre y las sociedades. Para ellos, el progreso podía ser alcanzado mediante la amplia extensión del sistema educativo y el desarrollo del espíritu de investigación.

De las variadas influencias recibidas del pensamiento europeo, fueron el romanticismo y el utilitarismo quienes mayor impacto produjeron con su ideario. El romanticismo fue sin duda la corriente que les imprimió el entusiasmo por el valor del hombre en cuanto tal, más allá de cualquier status adquirido de manera hereditaria o por la educación recibida. Para ellos, era menester mostrar una genuina preocupación por toda persona, a la vez que postulaban que todos los hombres habían nacido provistos con las mismas condiciones y que debajo de las diferencias exteriores se hallaba el hombre natural. A su entender el hombre común podía estar sumido en la ignorancia, la brutalidad y la degradación pero dicha condición no extinguía la posesión de una "chispa de lo divino" que jamás podía ser erradicada de su condición inherente. Estas ideas fueron fuente de inspiración para la creación de ligas emancipadoras de la mujer, la formación de ligas templarias y comités antiesclavistas.

Para los misioneros, todo este movimiento reformista en el campo de las relaciones sociales no hacía más que poner en evidencia el poderío ascendente de la democracia norteamericana. La fe democrática surgida a mediados del siglo XIX implicaba una confianza inexorable en la supremacía eterna y universal de las instituciones republicanas y democráticas, como así también de su idoneidad para otros contextos. Concluida la guerra civil,

el país entra en una era de optimismo que contagia también a las mentalidades misioneras. Estados Unidos aparece ahora como un modelo destinado a inspirar al mundo entero: el despertar evangélico, los avances sociales, el reformismo, la educación, se apoyan y sostienen mutuamente.

Si a las fórmulas teológicas sencillas del pietismo le agregamos el espíritu de seguridad y optimismo, la referencia al mito del progreso continuo de las sociedades y la aspiración de acceder a la inminente edad de civilización, armonía y bienestar, estamos en condiciones de comprender no sólo motivaciones que traía el metodismo al insertarse en el Río de la Plata, sino también su inclinación a formar parte del frente liberal reformista.

## II. La difusión del metodismo en el Río de la Plata

La difusión del metodismo en Buenos Aires (1867) y Montevideo (1868) tuvo lugar porque, además de las propias motivaciones de la sociedad misionera, existieron elementos internos que favorecieron la implantación.

### II.1. *El terreno asociativo*

En la década previa al ingreso de las sociedades metodistas, los sectores ilustrados identificados con el racionalismo y el liberalismo, no sólo aspiraron a la construcción de un nuevo orden social más abierto y respetuoso del régimen constitucionalista sino que, al percibir al catolicismo integralista como el sostenedor de orden caudillesco, personalista y autoritario, buscaron por todos los medios debilitarlo y establecer una autonomía religiosa hasta entonces desconocida.

Para ello, la masonería, la prensa racionalista, las ligas liberales y los círculos universitarios habían establecido no solamente a la cuestión religiosa como problema político nacional, sino que además habían expresado entre otras cosas: la oposición en-



tre cristianismo-catolicismo, libertad-servilismo, republicanismo-monarquismo; la incompatibilidad entre catolicismo y democracia; la necesidad de favorecer el ingreso de religiones alternativas; la ejemplaridad norteamericana, el desarrollo de un espíritu asociativo en sustitución del espíritu de cuerpo del antiguo régimen y las ideas de reformas civiles que acotaran el poder del catolicismo.

En esta dirección, la aparición de las primeras congregaciones metodistas en el marco de la "Cuestión Religiosa" no respondió a una estrategia conspirativa e imperialista, diseñada en algún lugar distante de la sociedad rioplatense, sino a las demandas de agrupaciones liberales, racionalistas, masónicas y universitarias que buscaban fortalecer su frente interno, como así también al respaldo en el ámbito nacional de sectores sociales inmigrantes, inversores de la banca y el comercio de tránsito, y elementos nacionales que, además de incluir a algunos sacerdotes disidentes, estaban dispuestos a cooperar con el establecimiento de la misión. A su llegada, los misioneros entraron en un terreno ya abonado de un espíritu disidente preparado por las minorías liberales y de este modo el metodismo no surgió como una agrupación escindida, sino más bien como parte de un movimiento asociativo más amplio que venía conformándose desde tiempo atrás en la sociedad rioplatense.

Esos espacios creados por las minorías liberales, racionalistas y universitarias fueron aprovechados por los primeros misioneros para instalar su mensaje. En este sentido, las sociedades universitarias, los ateneos, las ligas, clubes, centros y asociaciones liberales, y logias masónicas constituyeron un importante sostén en la difusión del metodismo.

## 11.2. El frente liberal anticatólico

El acceso del metodismo al frente liberal fue posible porque sus dirigentes fueron identificados como portadores de las banderas secularizadoras y modernas de tolerancia religiosa, libertad

de culto y de conciencia, registro civil, educación laica, matrimonio civil y separación de la Iglesia y el Estado.

Estas definiciones colocaron al metodismo en la categoría de virtual aliado de la "causa" política liberal y en oposición directa con el proyecto de "modernidad" católica, por el cual la iglesia buscaba reinstalar el "reinado social de Cristo", luego del evidente fracaso de la política vaticana de Pío IX. Al asumir este programa, el metodismo reforzó al liberalismo reformista en dos campos: en el campo religioso contra el catolicismo integral, y en el campo político contra el liberalismo conservador y el militarismo (latorrista o santista).

El vínculo orgánico del metodismo con el frente liberal fue esencialmente motivado por un acuerdo en cuanto a la construcción de una sociedad republicana, democrática y moderna, cuyo paradigma se hallaba reflejado en la sociedad norteamericana y del cual el catolicismo era el principal contradictor. Sin embargo, cabe aclarar que si bien todos los componentes de la "causa liberal" coincidían en las definiciones programáticas, el metodismo expresaría un claro disenso en el modo de fundamentar esa república. El modelo era la sociedad norteamericana; la aspiración común era entrar a la sociedad moderna y el camino elegido era la difusión de la educación popular, sin embargo dicha educación y modernidad para el metodismo debían basamentarse en los principios del Evangelio.

En este sentido, el frentismo liberal anticatólico en el período 1867-1900 no debemos comprenderlo como una simple alineación del metodismo a las fuerzas del nuevo orden; por el contrario, si bien el anticatolicismo constituyó un fuerte punto de coincidencia, éste de ningún modo significó una alianza incondicional entre el metodismo y el liberalismo racionalista quienes mantuvieron su propia discusión ideológica.

### *11.3. La confrontación con el racionalismo*

En la confrontación entre los dirigentes metodistas y racionalistas, en el período 1870-1886, se expresó la disputa sobre la



“razón” más conveniente para el establecimiento de la modernidad. El metodismo, si bien coincidía con la caracterización que el racionalismo hacía del problema religioso, difería con la solución deísta. La “cuestión religiosa” era primordial para hallar soluciones políticas; sin embargo, no alcanzaba con difundir el “evangelio” de la religión natural y era preciso adherir al “verdadero Evangelio” de la religión revelada. La superación de la esclavitud y el catolicismo no se alcanzaría con el reemplazo de éste por una escuela que despreciaba la revelación bíblica.

La exaltación del cristianismo como experiencia religiosa suficiente y la validez de los milagros fueron los principales motivos de la compulsión. La religión natural proclamada por el racionalismo creía en una divinidad retirada, cuya función había sido poner en movimiento la creación, avalar las leyes morales universales y garantizar el cielo eterno para los justos. De este modo resultaba inaceptable toda irrupción divina en el orden natural. Para el metodismo, en cambio, en la aceptación de los milagros estaba en juego la experiencia de la resurrección que, junto con la divinidad de Cristo, se transformaron en los principales puntos de ruptura con la religión natural.

A partir de 1878, el metodismo también se opuso al naturalismo cientista del positivismo. En primer término, rechazaban el extremismo positivista de considerar a las religiones positivas como supersticiones condenadas a desaparecer ante el embate de la razón y la descalificación a toda cosmovisión que no se basara en la experiencia como metafísica.

Para el metodismo, era menester reconocer a Dios y su Evangelio como la base del orden moral de las sociedades. Ellos entendían que no podía haber “armonía” ni progreso sin una doctrina moral y principios absolutos de raíz cristiana que sirvieran de parámetro para los individuos. Esto los acercó tanto al racionalismo espiritualista como a los seguidores del krausismo para quienes la religión era indispensable en la evolución de la experiencia moral.

Esta postura de ningún modo significó un rechazo del ejercicio metódico de las ciencias, ya que los intelectuales metodistas buscaron fortalecer las asociaciones científicas y académicas, y en muchos casos se anticiparon en su promoción. Sin embargo, se mostraron reticentes a hacer extensivo el método experimental al ámbito de la ética social global. Este comportamiento y la propia formación de sus principales cuadros laicales en la universidad positivista, los condujo a aceptar el positivismo spenceriano como método de enseñanza entrado el siglo XX pero no como filosofía. En su autocomprensión, el protestantismo resultaba una religión racional capaz de formar ciudadanos y valores consecuentes al orden liberal y democrático anhelado.

### III. Los propósitos del metodismo

#### *III.1. El establecimiento de congregaciones*

Desde sus comienzos en Buenos Aires en 1867 y Montevideo en 1868, el metodismo se propuso en primer término la propagación de congregaciones de fe. Para ello se impulsó el desarrollo de escuelas dominicales, obras de extensión en barrios periféricos y ciudades del interior. Por otra parte favorecieron la difusión de la Biblia a través de colportores —personas que difundían la lectura de la Biblia y entregaban ejemplares en forma gratuita— en “giras evangelísticas”. Estos lineamientos respondían a la meta fijada por la Sociedad Misionera de consolidar una presencia real en las principales ciudades del Río de la Plata, esto es Montevideo, Buenos Aires, Rosario de Santa Fe y posteriormente extenderse hacia la campaña.

Las congregaciones no sólo fueron espacios de la socialización sino que se constituyeron en ámbitos propicios para la construcción de nuevos paradigmas sociales. Es decir, asociaciones democráticas y participativas con procesos eleccionarios, trabajo en comisiones, asambleas periódicas, juntas disciplinarias, donde se



ponía en ejercicio una institucionalidad que realizaba la opinión del individuo devenido ahora en "miembro activo". Esta dignidad de ciudadano por lo general no era acordada a los mismos sujetos sociales por los regímenes políticos.

### *III.2. El mensaje de conversión y ruptura*

Dado que la intención inicial tenía como eje el crecimiento de una feligresía estable y la captación de nuevos fieles, es comprensible que el discurso adquiriera un tono conversionista y a la vez polémico y controversial con el catolicismo. En la base de toda experiencia espiritual se hallaba la conversión. Por ella, el sujeto individual conscientemente realizaba "su" decisión de ruptura con el orden tradicional. La adhesión al metodismo implicaba para el converso un cambio y transformación radical pues a través de dicha experiencia, el creyente se liberaba de su ser colectivo para apoderarse de una nueva dignidad de individuo redimido y libre de toda tradición y herencia.

Del converso se exigía una vida de santificación que englobaba un detallado repertorio de hábitos y conductas que certificaban su testimonio de fe y nueva vida. En esta dirección el metodismo entendía que su misión no consistía en inculcar dogmas ni ritos sino un estilo de vida ético cuyos signos "cristianos" tangibles eran la abstención de bebidas alcohólicas y de fumar, el respeto del descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar, la defensa de la monogamia, la preocupación por la educación y la prohibición de toda actividad licenciosa.

La superación de la sociedad tradicional exigía que el orden moderno admitiera un modelo moral pietista. Para ello tanto la prédica como la literatura edificante estaba marcada por un fuerte carácter ascético donde se contrastaba los vicios de la vida virtuosa. Los vicios eran la raíz de todos los males, dado que los hábitos y costumbres nocivas acarrearaban no sólo males deplorables en el orden físico y moral individual, sino que además afectaban a la sociedad conformando pueblos débiles, incompetentes, po-

bres y sin solidéz intelectual. Para el metodismo era evidente que *"Un pueblo vicioso e inmoral, no progresa ni es feliz"*.

Más allá de que la conversión se ubicara en la esfera religiosa, tenía derivaciones de importancia en su relación con la sociedad ya que significaba un reacomodamiento en el espacio sociopolítico. En otros términos, la incorporación a la nueva fe implicaba no sólo el ingreso a un nuevo cuadro ético de "santificación" y vida virtuosa sino también, a un orden moderno que era menester instaurar. La lectura y comprensión que el converso realizaba de su mundo y su sociedad en alguna medida se modificaba favoreciendo el cambio social y la difusión de nuevos imaginarios que socavaban la sociedad tradicional.

### III.3. Una ética para la modernidad

El proceso cultural que fue de 1860 a 1890 procuró establecer cambios en los hábitos y modos de sentir con la intención de que la sensibilidad "civilizada" sepultara la sociedad "bárbara". Los cambios económicos y sociales establecidos alentaban el nacimiento de una sociedad burguesa y fue la incipiente burguesía quien a través de sus medios de presión procuró imponer su concepción de la disciplina social. El nuevo modo de producción que comenzaba a desarrollarse hacia 1860 necesitaba de modificaciones en la sensibilidad y las mentalidades para que a su vez se potenciara transformaciones en los hábitos y las costumbres.

Las clases dirigentes en lo político y la naciente burguesía en lo económico-social fueron los más eficaces agentes del cambio de sensibilidad; con todo, recibieron el aporte de los elementos intelectuales del nuevo orden tales como: los maestros, médicos, pastores, colportores y predicadores itinerantes. Fueron ellos los que fomentaron en la base social lo que las transformaciones económicas imponían, esto es: la eficacia, el trabajo, el estudio y la seriedad.

Al analizar la actitud del metodismo hacia el descanso dominical, el juego, las fiestas, el teatro, las novelas y los vicios pode-



mos notar que el modelo ético que defendieron apuntó a superar las tradiciones católicas identificadas con la sensibilidad “bárbara” y las conductas premodernas. Fue por ello que propiciaron junto a una moralidad estricta y severa, la honradez, la moderación, el recato y una fuerte conciencia del deber y la responsabilidad individual. Estas virtudes unidas a la diligencia, la industriosisidad, el espíritu pionero y la búsqueda de superación permanente potenciaron una notable disposición anímica a la movilidad necesaria en el nuevo orden. La difusión de estos nuevos hábitos, valores y sensibilidades acompañaron el proceso modernizador en lo político, social, económico y demográfico, favoreciendo que la sociedad rioplatense quedara definitivamente inscripta en el área de influencia del capitalismo europeo.

#### *III.4. Educación popular para el cambio social*

Desde sus comienzos el metodismo realizó esfuerzos significativos en favor de la educación popular democrática y la difusión desde la sociedad civil de las iniciativas tendientes al establecimiento de escuelas elementales, institutos normales, bibliotecas, cooperadoras escolares, clubes literarios, sociedades populares y ligas de templanza. Toda esta pluralidad de intentos pedagógicos se explica por el hecho de que las sociedades religiosas metodistas concebían la educación como una herramienta imprescindible para la reforma religiosa, moral y social que impulsaban.

La extensión masiva de la educación elemental era percibida como el instrumento más eficaz en el proceso de cambio social y modernización, y como agente fundamental para alcanzar la civilización. En esta dirección, la educación no fue entendida sólo como una herramienta de captación evangelizadora —o por el valor de la instrucción escolar en sí misma— sino que además tenía el propósito de formar “buenos ciudadanos”.

Las escuelas eran el ámbito adecuado para formar educandos en una nueva cultura política. La educación tenía por come-

tido crear la trama ordenada del nuevo sistema social, difundiendo renovadas modalidades del orden político y ofreciendo un corpus de valores y doctrinas más acordes con los tiempos modernos. Para la mentalidad metodista era necesario que el sistema de valores que articulaba las relaciones sociales se modernizara dejando atrás los sistemas anacrónicos que sembraban la anarquía y las costumbres tradicionales. En este sentido debe entenderse el eficaz y amplio aparato educativo articulado por el metodismo en el Río de la Plata.

La escuela era imprescindible para construir la nación dado que la educación popular tenía la virtud de consolidar el "gobierno republicano", asegurando las "libertades" que el sistema ofrecía pues desarrollaba la inteligencia de sus ciudadanos. Este optimismo pedagógico, común a toda la docencia metodista, era el que impulsaba hacia 1879, al pastor Tomás B. Wood a constituir una red educativa ejemplar. Para Wood el complejo educacional que comenzaba a tomar cuerpo debía formar al pueblo física, moral e intelectualmente.

En las escuelas metodistas regían los programas nacionales y se usaban los textos aprobados por las Direcciones de Instrucción Pública. Es decir, los contenidos pedagógicos eran similares a los de las escuelas estatales en cuanto a los objetivos de la enseñanza. Las principales distinciones aparecían en torno a la incorporación de la Biblia como fuente de valores ético-culturales, pero sobre todo en una peculiar incorporación de la enseñanza científica (geología, astronomía, física), una renovada relectura histórica, la capacitación docente favorable a la emancipación femenina y el impulso de prácticas pedagógicas democráticas y participativas.

Dentro de la visión metodista de ofrecer una educación integral se prestaba particular atención a la educación musical, un aspecto innovador y poco extendido en las escuelas del Estado. El mismo carácter tenía la introducción de la educación física ya que la gimnasia era "saludable e higiénica y conveniente para el cuerpo".

La escuela buscaba formar actores sociales aptos en el ejerci-



cio de las prácticas democráticas y la defensa de los principios civiles. Para ello, no es casual que la dirigencia metodista formara sus cuadros docentes en el marco de la pedagogía nueva, y que esta, a su vez, procurara establecer una educación continuada, más allá del ámbito escolar estimulando la participación del alumnado en las sociedades científico-literarias, los clubes cristianos, las logias templarias, las sociedades de beneficencia para la promoción de la educación popular.

### III.5. *El modelo social*

Finalmente, entre las metas del proyecto misionero estuvo el propiciar un modelo social civilizador y democrático que bregaba por la extensión del republicanismo en el sistema político.

Desde el metodismo era necesario reconocer a Dios y su Evangelio como la verdadera base del orden moral de las sociedades, dado que no podía haber "armonía" ni progreso social sin una doctrina moral y principios absolutos de raíz cristiana que sirvieran de parámetro para la acción de los individuos en las sociedades. En esta dirección, los sistemas religiosos debían ser examinados en relación con el republicanismo y el modo en que afectaban "la marcha de la ilustración de los pueblos y los progresos políticos", ya que era menester determinar si conducían a "esa moralidad sólida e independiente en el individuo y en la sociedad, que es indispensable para un gobierno del pueblo y para el pueblo".

Para los metodistas, las instituciones religiosas como instituciones sociales cumplían diferentes roles de acuerdo con el tipo de sociedad en la que se desenvolvían. Así se esforzaron por diferenciar el funcionamiento de la religión en las sociedades tradicionales y en las sociedades democráticas. Para ellos, en la sociedad tipo *Ancien Régime*, la religión tenía un espacio natural en la misma trama del poder político. Situado allí, el discurso religioso, en lugar de cumplir con la tarea de limitar las pasiones de los gobernantes y restringir sus pretensiones, terminaba siempre co-

rrompida en todas formas de tiranías, monarquismos y absolutismos autoritarios.

En la sociedad republicana y democrática la religión era también el más importante contenedor y regulador de las pasiones, pero su saludable contribución no emanaba de los intersticios del poder. La moderación en la práctica de la libertad subía al espacio político desde el ámbito de las costumbres en la vida cotidiana. En su realidad más esencial, los hábitos no tenían sentido sin un sustento ético-religioso.

Para los metodistas, al igual que para Alexis de Tocqueville, la religión debía permanecer alejada de los asuntos públicos, las componendas políticas y de ejercer influencia sobre la legislación y las opiniones partidarias. En cambio tenía una función directriz sobre las costumbres y la vida familiar, y, al desempeñarse de ese modo, trabajaba en favor de la regulación del Estado.

De esta manera se colocaban en ruptura con aquellas ideas de la Ilustración que señalaban que la tolerancia y la libertad se fortalecían a medida que la religiosidad desaparecía de la conciencia individual. En una sociedad democrática, para los metodistas acontecía exactamente lo contrario. El "espíritu de religión" y el "espíritu de libertad" debían estar íntimamente ligados; después de todo, en el imaginario misionero este vínculo había sido determinante en el contexto norteamericano. Los primeros colonos, imbuidos de una cosmovisión religiosa del mundo y a la vez dispuestos a concretar el ideal republicano, habían alcanzado una particular mixtura entre prácticas piadosas y rutinas políticas. En aquella combinación se hallaba el punto de partida de la democracia en América del Norte.

La religión y la política eran como dos brazos independientes que daban movimiento al cuerpo de la democracia. Separados, cada uno en su orden de actividad hacían posible la obra de la libertad.

La idea democrática del metodismo contaba a la vez con un fundamento naturalista y otro principio sobrenatural. Por una



parte, descansaba en la fe del siglo XVIII de un universo ordenado y gobernado por la ley, en tanto que el hombre —como sus instituciones— cuanto más armonizaba con la ley natural iba perfeccionándose. Por otra parte, la democracia amalgamaba estos conceptos con una fe religiosa entusiasta y trascendental, en la dignidad, la potencialidad y la aptitud del hombre común.

De este modo el metodismo ofreció a sus fieles y simpatizantes un montaje de la doctrina racional del progreso y la perfectibilidad por una parte, con el individualismo y el entusiasmo religioso por el otro. La democracia y la igualdad que proclamaban en sus artículos de prensa tenían su fundamento en la filosofía de los derechos naturales, pero a la vez su estructura era la convicción religiosa de que Dios había creado iguales a todos los seres humanos y Él mismo se había propuesto que todo individuo alcanzase la realización plena y la “vida abundante”.

#### IV. El aporte

El aporte del metodismo consistió en que contribuyó a crear —en el área de su pequeña influencia— una mentalidad y práctica social alternativa a la política tradicional, personalista y autoritaria que se identificó en el catolicismo integral, a la vez que colaboró con el diseño de un modelo político moderno a través de la extensión de sus redes asociativas. En este sentido, en el período 1867-1900, el metodismo fue ante todo un intento de reforma de la sensibilidad, una especie de reforma del espíritu y la experiencia moral, pero a la vez una reforma de las mentalidades al favorecer un programa democrático y burgués.

Hacia el 1900, una vez que su proyecto educativo había experimentado cambios en dirección de la formación de cuadros dirigenciales, las nuevas generaciones sacaron a relucir un elemento característico de la identidad que los primeros misioneros habían comenzado a construir treinta años atrás; nos referimos al

intento de continuar influyendo dentro de la cultura política liberal que habían contribuido a delinear. Ni bien entrado el siglo XX, en el seno del metodismo aparecieron nuevos movimientos proclives a la construcción de un nuevo proyecto reformista, democrático y progresista.

Frente a las acusaciones que el catolicismo profería a sus sociedades, en el sentido de que éstas constituían sectas heréticas del imperialismo angloamericano, los metodistas hicieron los esfuerzos que estuvieron a su alcance para no sólo negar dicha condición afirmando su independencia y su carácter de iglesia libre, sino que además se preocuparon por no constituirse en asociaciones cerradas proclives al exclusivismo.

Por el contrario, si bien sus congregaciones fueron espacios capaces de crear toda una subcultura disidente, sus miembros no eran instados a aislarse y dejar de prestar servicios benéficos en otras redes extraeclesiales. En esta dirección, la militancia metodista continuó participando en otras asociaciones liberales, sociedades estudiantiles, sociedades educativas y ligas templarias, manteniendo siempre una relación creativa con la cultura liberal.

La persistente participación del metodismo en los procesos sociopolíticos, contribuyó a construir un imaginario común con otros militantes del campo social. Un imaginario donde era posible pensar en una identidad nacional autónoma y antagónica del modelo de identidad nacional propuesto por el catolicismo.



## BREVES PALABRAS SOBRE LA BIBLIA DEL OSO\*

Pablo R. Andiónach

DE LOS ANIMALES NOMBRADOS EN LA BIBLIA, el oso no ocupa un lugar destacado. Sin embargo, por esos avatares de la historia, este animal devino en representar a la más importante de las traducciones de la Biblia al castellano que hasta el día de hoy poseemos. El hecho fue casual: un editor de la ciudad suiza de Basilea —lugar donde se imprimió por primera vez— se llamaba Samuel Biener (apellido que en alemán significa “apicultor”), y tenía como sello de su empresa la imagen de un oso que se erguía sobre un árbol hasta alcanzar el panal de donde lamía la miel. Este sello o logotipo comercial se colocaba en la portada de todos sus libros. Así, la primera Biblia completa traducida al castellano llevó esa imagen en su portada. Y pasó a la historia como la Biblia “del Oso”.

Este sencillo artículo tiene como fin entusiasmar al lector a saber más sobre la Biblia que utilizamos en nuestras iglesias. Si ese entusiasmo se enciende, nuestra recomendación es que recurra a dos artículos de fácil acceso, ambos escritos por quien hoy

\* Este artículo presenta en sus aspectos formales la primera edición de una Biblia completa en castellano. Ésta fue confeccionada por el reformador español Casiodoro de Reina quien la hizo y dio a imprenta en Basilea en 1569. Se la denomina “del Oso” por el dibujo de su portada. Su revisión en 1602 por Cipriano de Valera produjo la hoy conocida como “Reina-Valera”.

es uno de los especialistas en esta materia. Nos referimos a Plutarco Bonilla que publicara primero un artículo en *Revista Bíblica* titulado "Cosas olvidadas acerca de la versión de Casiodoro de Reina luego revisada por Cipriano de Valera". Se lo encuentra en el tomo 57 de año 1996. El segundo artículo está en *Cuadernos de Teología*, XXII, de 2003 y se titula "Cipriano de Valera: autor de una ilustre revisión". Hay una serie de artículos aparecidos hace mucho tiempo pero que conservan su vigencia en la revista *Cuadernos Teológicos*. Todos estos materiales traen a su vez bibliografía que permitirán continuar la investigación. De más está decir que todo se puede consultar en la biblioteca del ISEDET o solicitar fotocopias. A esto es necesario agregar que las Sociedades Bíblicas Unidas han producido una edición facsímil de excelente calidad y a un costo relativamente accesible. La edición facsímil reproduce el texto original de un modo fotográfico, como si tuviéramos la primera edición en nuestras manos.

La Biblia del Oso salió a luz en 1569 en Basilea, Suiza. De esa edición se imprimieron 2.600 ejemplares en su totalidad destinados a ser distribuidos en España, donde la Reforma protestante estaba llegando y necesitaba de Biblias para su consolidación. Digamos desde un comienzo que la mayoría de esos 2.600 ejemplares terminaron sus días en las hogueras de la inquisición, sin que sepamos al día de hoy cuántos de aquellos volúmenes sobrevivieron. Si se requiere alguna prueba más de la peligrosidad para el poder venial de dejar a la Biblia hacer su tarea entre las personas, ésta es sin duda la concluyente. Se cuenta que para introducirlos en España se los escondía en toneles de vino. Como un vulgar contrabando entraron buena parte de estas Escrituras en tierras ibéricas, pero tan singular vehículo dejó sus marcas y algunas copias se mancharon con el vino. Hoy se exhiben en España copias con las manchas que esos vaivenes les depararon a las Biblias.

Su traductor fue Casiodoro de Reina. Éste era un fraile español que a poco de convertirse a la fe protestante debió huir a Inglaterra y de allí pasó a Francfort. Dedicó su vida y sus escasos di-



neros a esta obra. Fue —como se hace evidente por su obra— un reformador de una altísima cultura que, en la traducción, hizo un trabajo extraordinario al volcar los textos hebreos, arameos y griegos al castellano de su tiempo. De ese modo contribuyó a afirmar una lengua que estaba en pleno proceso de expansión y creatividad. Tengamos en cuenta que esta Biblia sale a luz en el siglo de oro de la literatura española. Es contemporánea de cumbres como Teresa de Jesús, Luis de León, Lope de Vega, Luis de Góngora, Tirso de Molina. Cuando se publica todavía habrá que esperar 36 años para que Cervantes diera a conocer su monumental *Don Quijote de la Mancha*, que sale en 1605. En este contexto es claro que el idioma castellano se vio elevado y consolidado por la traducción de Casiodoro. En las sucesivas revisiones actuales, la última de 1995, el castellano se ha ido adaptando en su vocabulario y ortografía, pero aún retiene ese sabor de la lengua bien dicha y expresada. Es de notar que un declarado opositor al protestantismo, como fue el intelectual español Marcelino Menéndez y Pelayo, dice en su *Historia de los heterodoxos españoles* de la Biblia del Oso que “como hecha en el mejor tiempo de la lengua castellana, excede mucho la versión de Casiodoro, bajo tal aspecto, a la moderna de Torres Amat y a la desdichadísima del Padre Scío” (libro IV, cap. X, sección III).

¿Hubo alguna Biblia protestante anterior a la de Casiodoro en castellano? No tenemos ninguna noticia al respecto y es altamente probable que no la hubiera. En una carta de 1518 el rey Felipe II ordena a su embajador en París buscar y quemar “el original de la Biblia en español” que unos frailes reformados tenían en esa ciudad. El embajador cumplió con fidelidad la tarea ordenada y de esa edición no ha quedado ni un solo ejemplar, ni una sola hoja en un museo. Pero hoy estamos seguros de que el libro mencionado no consistía en una Biblia completa sino sólo en una traducción del Nuevo Testamento. Que no haya sobrevivido ninguna copia indica que probablemente fue confiscada y destruida por las autoridades españolas antes de que se comenzara a distribuir.

## Algunos aspectos de esta edición

A mediados del siglo XVI el problema del *canon bíblico* no estaba aún resuelto y por eso en esta edición protestante tan significativa para los evangélicos se incluyeron los libros apócrifos. En la Biblia del Oso están intercalados con los otros libros, siguiendo el orden de la versión griega llamada Septuaginta y de la latina, Vulgata. Incluye no sólo los libros apócrifos que luego la Iglesia Católica llamará deuterocanónicos sino también otros como la Oración de Manasés y Esdras 3 y 4. Estos últimos fueron obras que apreciaba muy particularmente un almirante de la época y que los leía corrientemente buscando orientación en sus travesías. Su nombre era Cristóbal Colón y hubiera apreciado contar con una traducción castellana cuando surcaba los mares para no tener que luchar contra el latín, lengua ya muerta en su tiempo.

Posteriormente cuando en 1602 Cipriano de Valera entregara a la imprenta su revisión, los libros apócrifos serán impresos en sección aparte y agrupados al final del Antiguo Testamento. De modo que la primera edición de Casiodoro de Reina-Cipriano de Valera los incluyó como apéndice entre ambos testamentos.

Una novedad revolucionaria introducida por Casiodoro en su traducción fue restituir el nombre de Dios. Es sabido que tanto la Septuaginta (la traducción griega del Antiguo Testamento) como la Vulgata (traducción latina de ambos testamentos) siguieron el criterio heredado del judaísmo de evitar nombrar a Dios y reemplazar su nombre por la palabra Señor. Así en aquellas traducciones cada vez que en el texto hebreo se encuentra el nombre propio de Dios se coloca Señor. Esto no satisfacía la apetencia protestante por trasladar la Biblia lo más fielmente posible a las lenguas vernáculas, a la vez que se consideraba que esta práctica estaba algo teñida de superstición. Se argumentaba que era por respeto a la divinidad, por evitar pronunciar el nombre de Dios en vano, pero detrás de eso parecía estar un secreto temor



mágico a articular el nombre divino. Casiodoro no tuvo problemas en transliterar el nombre de Dios y abandonar la práctica de siglos de reemplazarlo por Señor. Así dimos con el nombre de Dios que ha caracterizado esa Biblia: Jehová. Cada vez que en el texto aparece el nombre de cuatro letras hebreas nuestro traductor lo translitera de esa manera.

Hoy podemos considerar que tal pronunciación no es la original, pero la importancia de nombrar a Dios es difícil de minimizar. Señor es una palabra vulgar, con connotaciones políticas y sociales oscuras. En la Edad Media significaba el dueño de la tierra y de la vida de sus súbditos. Hoy, en ciertas sociedades tiene un sentido de rango social negado a los más pobres. Por lo tanto y aunque el tema de la correcta transliteración del nombre de Dios no está cerrado, es preciso rescatar la intención correcta de traducir lo que está en el texto hebreo más allá de consideraciones sociales o religiosas.

Además de este significativo cambio, Casiodoro de Reina proveyó a la Biblia de resúmenes de contenido al comienzo de cada capítulo y de notas marginales, donde se ofrecían referencias cruzadas a otros textos bíblicos entre los cuales se encuentran numerosas referencias a los libros apócrifos. Para la época deberíamos considerarla casi una Biblia "de estudio".

En 1622 —veinte años después de aparecida la revisión de Reina por Cipriano de Valera, la llamada Biblia "del Cántaro"— se continúa editando la Biblia del Oso, en este caso es la última edición de que tengamos noticias. Pero también es oscura la suerte corrida por la revisión de Valera. De modo que al promediar el siglo XVII perdemos el rastro de ambas ediciones. Sabemos que las Sociedades Bíblicas continúan distribuyendo entre protestantes la traducción católica del "padre Scío" sin que hasta hoy sepamos la causa de tal reemplazo. Esta versión es tenida con razón como de muy baja calidad, tanto por su traducción como por el castellano que utiliza.

Debemos llegar a 1862 para que las Sociedades Bíblicas

“descubran” la traducción de Reina y Valera, y ésta se vuelva a editar y distribuir entre el pueblo protestante. En esta edición ya no aparecen los libros apócrifos y el texto ha sido revisado y actualizado, dando con la llamada “revisión 1862”. Estos libros habían sido retirados de todas las ediciones protestantes en 1820 por decisión de la Sociedad Bíblica Británica.

### La portada de la Biblia del Oso

Ya dijimos que el nombre viene de la portada y del logotipo de la imprenta de Samuel Biener. Este señor era de Berna, y es sabido que esa ciudad tiene al oso como animal representativo de su territorio. De modo que unir su apellido “apicultor” al del animal de su ciudad dio en que finalmente aparecieran en nuestra Biblia.

La portada muestra a un oso trepando a un madroño. El madroño es el árbol típico de Madrid. Pero igual es extraña su presencia pues Madrid estaba lejos de ser la capital de España y no pasaba de ser una ciudad más sin mayor prestigio. Quizá debamos a una casualidad que ése fuera el árbol de la portada. La escena presenta también unos pájaros y un enjambre de abejas que revolotean en torno al oso. Hay también una araña que cuelga de su tela. A la derecha y sobre el piso se halla un libro abierto donde se lee la palabra “Jehová” pero en sus caracteres hebreos originales. La presencia de la Biblia abierta en el logotipo no se encuentra en la portada que la Casa Biener colocaba en otros libros. Al pie del dibujo está impresa también en hebreo y debajo en traducción castellana, la frase bíblica “La palabra del Dios nuestro permanece para siempre” Isa 40. Y la fecha en números romanos MDLXIX (1569).

Es de notar que en la portada no figura el nombre del traductor sino que éste aparece al pie de la introducción.

Unas palabras finales para estas ya demasiado largas para ser las breves que promete el título. La “Reina-Valera” se merece to-



do nuestro aprecio y respeto. Instamos al lector interesado a que busque más información sobre la Biblia que leemos. Encontrará un manantial de datos, historias, anécdotas que lo maravillarán. El fin de todo conocimiento debe ser el de apreciar más y mejor lo que tenemos. Que cuando leamos nuestra Reina-Valera sepamos que llegó a nosotros a través de un largo camino lleno de peripecias, peligros y bendiciones. Que tenemos un tesoro en las manos por dos sentidos: porque muchos trabajaron para que llegue a nosotros y porque es aquella Palabra que permanece para siempre.

#### *Datos del autor*

PABLO ANDIÑACH es Doctor en Teología, profesor de Antiguo Testamento en el Instituto Universitario ISEDET y Pastor de la Iglesia Metodista.

# EL ELEMENTO RELIGIOSO COMO FACTOR DE IDENTIDAD. EL CASO DE LOS VALDENSES EN URUGUAY\*

Roger A. Geymonat

## I. Los valdenses, un "pueblo iglesia"

EL TÉRMINO "VALDENSE" siempre ha encerrado dos realidades, lo que a menudo ha llevado a confusión: una Iglesia y una región. Desde el punto de vista histórico, "valdense" refiere, en primer lugar, a una Iglesia, o más correctamente, a un movimiento religioso que nació en el siglo XII en la francesa Lyon y con el tiempo se transformó en la única comunidad cristiana medieval no católica hoy existente. En segundo lugar, "valdense" designa un área geográfica concreta, a partir de la instalación del "movimiento" en ella: dos valles del Piemonte Occidental, en el triángulo fronterizo ítalo-suizo-francés (valles del Pellice y de Chisone-Germanasca), los valles valdenses.

No es el objetivo de este trabajo profundizar sobre la historia de los valdenses. No obstante, es preciso delinear algunos elementos generales de su peripecia. Desde ese punto de vista, es posible dividir la historia valdense en dos grandes momentos: el del "movimiento", que abarcaría desde el siglo XII hasta mediados del siglo XVI; y el de la "Iglesia", desde el Sínodo de Chanforán, en el que adhieren a la Reforma en su vertiente calvinista, hasta nuestros días.

\* El siguiente texto fue presentado en la II Conferencia General, Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, CEHILA (Comisión para los Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina), San Pablo, 25 al 28 de julio de 1995.



El valdismo (o valdeísmo, como han preferido llamar otros autores) es, entonces y antes que nada, un movimiento religioso. Ese movimiento define sus principios religiosos en la acción y en el enfrentamiento —largo, constante, muchas veces terrible— con la Iglesia oficial. Hasta Chanforán resulta difícil para el investigador establecer una teología de este movimiento. Sin embargo, es posible identificar principios que lo oponen cada vez más radicalmente al catolicismo.

En apretada síntesis, se pueden señalar: a) la insistencia en el centralismo de las Sagradas Escrituras, pero no como objeto de veneración sino de meditación, lo que los lleva a insistir en la lectura directa por parte de cada creyente y, para que ello fuera posible, a traducir la Biblia a la lengua vulgar; b) la conciencia de ser una comunidad cristiana autónoma, diferente tanto doctrinal como organizativamente, de la Iglesia Católica; c) la creencia en que el destino eterno se juega en la tierra conforme se recorra el camino del bien o del mal, por lo que el purgatorio, las intercesiones de santos, las indulgencias, debían ser combatidas como falsas; d) la posibilidad de la consagración del sacramento por cualquier creyente, lo que significaba la negación del “poder” sacerdotal; e) el rechazo del juramento, elemento profundamente subversivo en una sociedad que se basaba en él; y f) la negación del poder temporal de la Iglesia a través del “anticonstantinismo”: la “donación de Constantino” al papa Silvestre comprometió a la Iglesia con el poder político y la corrompió.

En los siglos XIV y XV la represión católica logró reducir este movimiento casi a la insignificancia. Por ello, debieron protegerse en los valles alpinos del Piamonte Occidental (luego llamados valles valdenses). La Reforma revitalizó, sobre nuevas bases, esta disidencia religiosa. En 1532, a través del Sínodo de Chanforán, los valdenses se transformaron de “movimiento” en “Iglesia”, adhiriendo a la Reforma calvinista. Discutir si los valdenses perdieron o ganaron con esa adhesión es no tener en cuenta la perspectiva histórica. En efecto, parece evidente que los delegados reuni-

dos en Chanforán no tenían alternativas viables: o se unían a la Reforma o desaparecían.

Por otra parte, si bien esta adhesión transformó profundamente la estructura organizativa del valdismo y también algunos de sus preceptos religiosos al incorporar las tesis más importantes de la teología calvinista, los valdenses cuidaron celosamente de no perder su identidad como iglesia. Las persecuciones de los siglos XVI y XVII —que casi los llevaron nuevamente a la desaparición— marcaron a fuego esa identidad, al punto que lograron sobrevivir hasta nuestros días. Es importante, entonces, rescatar esta peripecia en dos aspectos: la definición y defensa de una identidad, y el papel configurador que el afuera tuvo en esta historia.<sup>1</sup>

## 2. Emigración y colonización en el Río de la Plata

En 1871 un colono resumía de forma certera las razones que obligaban a los valdenses a abandonar sus valles:

*“No es el amor por las aventuras ni la atracción de las ganancias la que nos impulsa a llevar nuestras familias allende el Océano, en un país lejano que no conocemos y de donde probablemente ninguno de nosotros habrá de volver jamás. No: son la miseria, el sufrimiento, el hambre los que nos echan”.<sup>2</sup>*

En efecto, una explosiva combinación entre crecimiento demográfico y crisis económica (especialmente en la década de 1850) planteó la emigración en términos de estricta supervivencia. La

1 Para ampliar sobre estos puntos, véanse, entre otros, Giorgio Tourn, *Los Valdenses*, 3 vols., Ed. de la Iglesia Valdense, Montevideo, 1983; o la obra más exhaustiva de A. Mölnar, A. Armand-Hugón y V. Vinay, *Storia dei Valdesi*, 3 tomos, Claudiana, Turín, 1974-1980.

2 Cit. en E. Pavarín, “Colonia Alejandra”, en *Mensajero Valdense*, N° 916, 1° de setiembre de 1957.



emigración individual y estacionaria —común en los valles— no alcanzaba para resolver ese problema. A mediados de la década indicada, el fantasma del hambre planeaba sobre los valles. Así describía la situación el pastor Appia: “...la miseria es espantosa (...) La miseria se está haciendo tan grande que la mayor parte de nuestra gente se halla al borde del abismo (...) En Roccapiatto se morirá de hambre como en Pradeltorno (...) Son cuatro vendimias que fracasan...”.<sup>3</sup>

Pese a ello, las autoridades eclesiásticas se estancaron en estériles discusiones sobre el destino a elegir para una emigración masiva. Oficialmente, la Iglesia no organizó ningún proyecto colonizador: el temor a la pérdida de la identidad religiosa predominó sobre cualquier otra consideración. Por ello, la emigración se procesó de forma absolutamente espontánea y, en muchos casos, con la desaprobación (explícita o no) de la elite eclesiástica.

Los primeros valdenses llegados al Río de la Plata se radicaron en 1857 en el Departamento de Florida, Uruguay, pero la cerrada oposición del cura del lugar (el jesuita Magesté) los obligó a buscar un lugar más tranquilo. Fue así que, con el apoyo del capellán de la Legación Británica en Montevideo, el Reverendo Pendleton, llegaron al Rosario Oriental. Desde allí, y luego de superar serias dificultades derivadas del traumático proceso de asentamiento, iniciaron —especialmente luego de la llegada del pastor Daniel Armand Ugón en 1878— un original proceso expansivo, una “diáspora organizada” que los llevó a establecer colonias en el Departamento de Colonia (Cosmopolita, Riachuelo, Sauce, Minuano, Tarariras, Estanzuela, San Pedro, Ombúes de Lavalle, Miguelete), en el Departamento de Soriano (Paso Ramos, Cañada de Nieto, Concordia, Palmitas), en el de Paysandú (Arroyo Negro), en el de Río Negro (Nueva Valdense), en Rocha (Alfárez), entre otras.

De forma paralela, también se establecieron colonias en la República Argentina. Las colonias más antiguas, como San Carlos, fueron conformadas con elementos provenientes de Italia, pero otras,

3 Cfr. Giorgio Appia, *Correspondance*, París, s/f., p. 194-195.

como Rosario-Talao, en especial, Colonia Iris, se formaron mayoritariamente con colonos procedentes de Uruguay.<sup>4</sup>

### 3. El modelo colonizador valdense

Estudiar el proceso de cada una de esas colonias excedería largamente el objeto de este artículo.<sup>5</sup> No obstante, parece importante destacar que es posible establecer un modelo colonizador valdense. En efecto, por una parte, el proceso colonizador valdense revisió aspectos originales con respecto a otros grupos inmigratorios radicados en Uruguay. Asimismo, por otro lado, en todos los procesos de fundación de nuevas colonias valdenses en el país se advierten características similares, a tal punto que por ello parece posible hablar de un modelo. Tanto uno como otro aspecto le dan determinada singularidad dentro del espectro nacional.

¿Cómo funcionó este modelo? La escasez de tierras en la primitiva colonia —originalmente Colonia Valdense, aunque luego se repitió en otras— y la presión demográfica llevaba a que algunas familias emigraran a puntos relativamente cercanos a la colonia madre en busca de tierras aptas para agricultura. En primer lugar arrendaban, pero luego, constituido un núcleo importante, intentaban, en base a grandes sacrificios, hacerse propietarios. La dirigencia eclesiástica, siempre preocupada de los aspectos negativos que conllevaba la dispersión del rebaño desde el punto de vista religioso, procuraba dirigir el proceso consolidando los grupos.

La originalidad del proceso estriba en que esta tendencia expansiva no culminó, como en otros casos, en una gran diseminación y en la pérdida de elementos culturales identificatorios. Por el contrario, bajo la dirección de la Iglesia, se fueron constituyendo colonias homogéneas, especies de satélites de la colonia ma-

4 Para ampliar sobre el proceso colonizador valdense, véase Roger Geymonat, *El Templo y la escuela. Los Valdenses en el Uruguay*, Ed. Cal y Canto, Montevideo, 1994; 1996.

5 Íd.



dre que rápidamente consolidaban sus estructuras internas y repetían el proceso originario.

Conforme se fueron agotando las posibilidades colonizadas en el país, la dirección se hizo aún más centralizada. Así se crearon comisiones de colonización cuya tarea era encontrar terrenos aptos y a buen precio, visitarlos e informar sobre las posibilidades. Si éstas parecían buenas, se hacían asambleas y se suscribían los colonos interesados en adquirir o arrendar tierras en la nueva colonia. De cualquier forma, en todos los casos el proceso de adquisición se enfrentaba colectivamente, y siempre con intermediación de las autoridades eclesiásticas.

El objetivo buscado, en cualquiera de los casos, era el mismo, y queda magistralmente definido por un colono de Iris, Alejo Griot:

*"Hay pues una urgente necesidad de consolidar los grupos existentes y de impedir, lo más que se pueda, que las familias se aparten de los núcleos empezados, para confundirse en medio de gentes de otras nacionalidades y credos, de acuerdo con el principio que la unión hace la fuerza".<sup>6</sup>*

Entre los rasgos esenciales de este modelo colonizador y del colono valdense es posible destacar:

- a) que respondió a un sistema organizado y jerárquico, planificado, que procuraba impedir la diseminación y buscaba crear colonias compactas y homogéneas;
- b) que implicó un enfrentamiento colectivo del proceso colonizador así como también de las tareas agrícolas;
- c) que siempre se manifestó una acentuada tendencia propietarista, rasgo quizás común con otros pueblos agricultores, pero que en el caso del valdense alcanzaba ribetes casi obsesivos;
- d) que el colono valdense se destacó por su apertura a la introducción de tecnología avanzada en la producción agrícola; este ras-

<sup>6</sup> Cit. en Lévy Tron, *Colonia Iris en sus primeros veinticinco años. 1901-1926*, Jacinto Aráuz, 1926, p. 39-40.

go parece ser exclusivamente rioplatense, pues según un informe de 1906 "*nella madre patria si dimostrano eccessivamente legati alle antiche abitudini e quasi refrattarii al progresso*"<sup>7</sup>.

#### 4. Los rasgos de una identidad valdense

Hace ya más de medio siglo, un pastor valdense expresaba: "*Es lícito afirmar que un elevado espíritu de unión está encarnado en los valdenses, y es ese espíritu que se ha demostrado siempre en las dos grandes direcciones de su vida que son: religión e instrucción. El templo y la escuela son los factores principales de unión entre los valdenses*"<sup>8</sup>. Como ya se ha sostenido en otros trabajos<sup>9</sup>, esta cita resume de forma magistral los elementos esenciales en torno a los que se construyó la peripecia valdense rioplatense.

En efecto, la configuración de una identidad valdense pasa por la influencia de lo religioso en la comunidad. Iglesia y comunidad, esto es, comunidad religiosa y comunidad civil son parte de una misma dimensión entre los valdenses, por lo menos hasta bien entrado el siglo XX. La influencia de lo religioso era visible en todos los ámbitos de la vida comunitaria y las funciones de la Iglesia excedían largamente las que se podrían entender como estrictamente religiosas.

El valdense veía en su religión y en su Iglesia el signo visible de su identidad y el instrumento para enfrentar colectivamente el difícil proceso de asentamiento e integración en un medio diferente y potencialmente hostil.<sup>10</sup> Este elemento, común con otras iglesias de inmigración, se vio reforzado en el caso valdense porque había detrás más de ocho siglos de historia.

Es en el factor religioso, por lo tanto, donde se deben buscar

7 Cfr. Naïf Tourn, *I Valdesi in America*, Turin, 1906, p. 83.

8 Cfr. Enrique Beux, "Unión y gratitud", en *Mensajero Valdense*, N° 354, 15 de enero de 1934.

9 Cfr. Roger Geymonat, *El Templo y...*, ob. cit.

10 Con respecto al tema, véase, por ejemplo, Waldo L. Villalpando, *Las Iglesias del transplante. Protestantismo de inmigración en Argentina*, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970.



las bases de la identidad cultural valdense, aquello que los hace diferentes y una de las razones principales para explicar su exitoso proceso colonizador en el Río de la Plata. Tal extremo ya lo advertía hace ya más de cuarenta años el pastor Ernesto Tron. En efecto, al referirse a la peripecia valdense en el Río de la Plata la relacionaba con el "ser" valdense, y por ello sostenía que *"la única explicación de ese fenómeno realmente sorprendente tiene que ser buscada en la religión (...) Esa religión, vivida y practicada diariamente a precio de tantos sacrificios, ha plasmado al pueblo valdense, creando en él un sentido serio de la vida, una voluntad decidida de trabajo y una conciencia clara de su responsabilidad frente a los demás"*.<sup>11</sup>

A tal punto resulta trascendente el elemento religioso como constituyente de la identidad valdense que otras características de la misma aparecen teñidas o pueden ser explicadas a través de aquél. Así, por ejemplo, las tendencias endogámicas de la comunidad, comportamiento característico hasta por lo menos la década de los 50,<sup>12</sup> encuentra su explicación en el peligro que podían entrañar los matrimonios exogámicos para la conservación de "la fe de los padres". Al respecto, las publicaciones oficiales de la Iglesia (*La Unión Valdense, Mensajero Valdense*, en sus primeras épocas) hacían hincapié en ese peligro, y dentro de las comunidades se hablaba de *"valdenses de pura cepa"* para referirse a aquellos que tenían los dos apellidos de esa procedencia.

Relacionado con lo anterior, la idea de vivir en colonias compactas y homogéneas, prudentemente separadas del medio, buscaba la preservación de la fe religiosa para evitar la contaminación del medio. La insistencia en este punto venía ya desde los valles, y en gran parte se explica por los peligros que el afuera siempre había tenido para los valdenses: ocho siglos de persecuciones graban a

11 Cfr. Ernesto Tron, "Los Valdenses en la región rioplatense", en *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*, número especial, 1948, pp. 126-127.

12 De un muestreo que hemos realizado para los años 1908-1909-1910, solo un 25% de los matrimonios eran exogámicos, registrándose una mayor proporción en las colonias "nuevas".

fuego cualquier identidad. No en vano, un pastor arengaba a un grupo emigratorio con estas palabras: "*Tratad siempre de manteneros muy superiores intelectual y espiritualmente a quienes os rodean. Si sois iguales, seréis absorbidos, si sois inferiores, seréis siervos*".<sup>13</sup>

Pero tampoco se deben dejar de lado otros elementos. Por ejemplo, resulta muy significativa la utilización del francés<sup>14</sup> en los oficios religiosos, común hasta muy entrado el siglo XX.<sup>15</sup> Esto se hacía no sólo para preservar un vínculo de unión con los valles valdenses sino también porque se lo entendía como "*el idioma de la Reforma*".

También resulta importante la estimulación constante de la conciencia histórica de las comunidades, que se consideraba fundamental para conservar una tradición de ocho siglos y para justificar caracteres diferenciales con respecto a otras denominaciones protestantes y, por supuesto, con respecto a la Iglesia Católica. Quizás —y sin quizás— esto sirva para explicar esa especial inclinación hacia la historia de los valdenses.<sup>16</sup>

Por otra parte, es preciso hacer hincapié en la instrucción ya que la misma era fundamental para la existencia de una religión basada en la interpretación directa de las Sagradas Escrituras por parte del creyente. Sobre este tema, Daniel Armand Ugón<sup>17</sup> la destaca-

13 Esta frase aparece citada en diversas publicaciones de historia de los valdenses rioplatenses. Originalmente, está transcrita en Jean Gay, *Les origines de la Colonie Vaudoise de l'Uruguay*, Torre Pellice, 1908.

14 Con respecto a este punto, véase Roger Geymonat, "La identidad cultural valdense y el francés", en "*Singular. Memoria valdense*", N° 9, noviembre de 1999, Nueva Helvecia, p. 12 a 14.

15 Según consta en el Informe de la Conferencia de las Iglesia Valdenses del Río de la Plata en 1934, en la Parroquia de Colonia Valdense un culto mensual era en francés, y en cuatro de las seis escuelas dominicales se impartían los cursos en ese idioma. Asimismo, cuando las escuelas pasaron, en 1909, a manos del Estado, el Consistorio de Colonia Valdense subvencionaba una hora extra para que se enseñara francés a los niños.

16 Al respecto, véase Tomás Sansón, "Los Valdenses y la Historia", en "*Singular. Memoria valdense*", N° 3, noviembre de 1996, Nueva Helvecia, p. 12.

17 Carta de Daniel Armand Ugón al Moderador, manuscrita, 1878, en *Libro de Correspondencia recibida y enviada. 1878-1884*, Archivo de la Iglesia de Colonia Valdense.



ba como *"una cuestión de vida o muerte para la colonia en general y para la Iglesia en especial"*.

A nuestro juicio, y aun reconociendo que quizás esta afirmación podría ser discutible, el factor religioso sigue siendo hoy uno de los elementos centrales de la identidad valdense. En efecto, aun en aquellos casos en que el creyente se haya desligado parcial o totalmente de la actividad religiosa, mientras siga hablando de "nosotros, los valdenses" (o más familiarmente, *"deli nostri"*), en otras palabras, mientras no haya cortado el lazo con el grupo, seguirá entendiendo a la religión como algo que lo identifica, como el legado de la tradición y de los antepasados.

Lo religioso sobrevive de formas muy particulares y variadas en la mayoría de los valdenses impregnando formas de ser y de actuar en el mundo, modelos de vida, comportamientos, etc. Ya lo percibía así el citado Ernesto Tron cuando afirmaba que *"si se apela a la religión, habrá siempre esperanza de conmover a un valdense, porque ella tiene un eco profundo en su alma"*.<sup>18</sup> O como decía otro pastor recientemente: *"Uno los mira y aparentemente están apagados, pero quita la ceniza que los cubre, los revuelve un poco, les arrima un par de ramitas secas, los sopla, y está prendido el fuego"*.<sup>19</sup>

#### Datos del autor

ROGER GEYMONAT HOPPER es profesor de Historia, egresado del Instituto de Profesores Artigas; profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la República Oriental del Uruguay, profesor en la Facultad de Comunicaciones de la Universidad ORT y profesor en colegios secundarios de Montevideo. Ha publicado, entre otros escritos, "El templo y la escuela. Los valdenses en el Uruguay", "Cal y Canto", "La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares", "La secularización uruguaya. Catolicismo y privatización de lo religioso" y "Los uruguayos del Centenario".

18 Cfr. Ernesto Tron, "¿Qué misión está llamada a cumplir la Iglesia Valdense en las Repúblicas del Plata?", en *Mensajero Valdense*, N° 337, 1° de mayo de 1933.

19 Carlos Delmonte, conferencia inédita para la fiesta del 15 de agosto de 1992, en Colonia Valdense.

## EL DESAFÍO DEL DESARROLLO PARA LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

Jairo Alfredo Roa Barreto

NOS ENCONTRAMOS en un mundo de opulencia sin precedentes, pero también de grandes carencias y privaciones: pobreza, opresión, falta de oportunidades económicas y sociales, mínimas posibilidades de acceso a la salud y la educación, para una gran parte de la humanidad. La actual situación por la que atraviesa la humanidad, y específicamente América latina, plantea varios interrogantes para la reflexión teológica en la actualidad.

Este artículo busca señalar la relevancia de la reflexión teológica sobre el desarrollo en América latina. El desarrollo fue una de las principales preocupaciones para los teólogos latinoamericanos durante gran parte de la década de los años sesenta. No obstante, el tema del desarrollo irá desapareciendo de la reflexión teológica en la medida que el tema de la liberación se vaya convirtiendo en el eje fundamental del quehacer teológico. La pérdida de la relevancia del desarrollo a finales de los años sesenta no se presentó únicamente para la teología sino también para los distintos sectores de la sociedad. Sin embargo, la situación por la que atraviesa América latina y la necesidad de un modelo alternativo frente a la hegemonía neoliberal que ha prevalecido en el continente desde principios de los años ochenta, son sólo algunos de los factores que han conllevado a que las discusiones sobre el desarrollo vuelvan a ocupar un papel re-



levante. Por esta razón, en este artículo se tomarán en cuenta especialmente algunos de los aportes de la reflexión teológica sobre el desarrollo durante los años sesenta que puedan ayudar a orientar, actualmente, sobre este tema. La primera parte del artículo estará brevemente dedicada a la situación socioeconómica de Latinoamérica. En la segunda parte se analizará la necesidad y la urgencia de un modelo alternativo y, finalmente, en la tercera parte se retomarán algunos elementos que puedan aportar y orientar significativamente la reflexión teológica al respecto.

### 1. La situación de América latina

De acuerdo con el informe preliminar sobre la situación económica de América latina de la CEPAL, la economía creció en un 1.5% en América latina, mientras que el PBI per cápita se mantuvo estancado en 1.5% por debajo del nivel de 1997. En el 2003 se encuentran 20 millones más de pobres que en 1997.<sup>1</sup> La tasa de desempleo ha crecido dos puntos durante este período, llegando al 10.7%. Se estima que 700.000 personas se sumarán en este año al contingente de desempleados urbanos que hoy alcanza la cifra de 16.7 millones. El deterioro de la cantidad de empleo va unido al deterioro de las condiciones de los obreros y de los empleados, y al aumento considerable de la economía informal. Para la CEPAL, de continua trayectoria de escaso crecimiento económico y de mercado informal, no es de extrañar que aumente la pobreza y la indigencia por debajo de la línea de pobreza —equivalentes al 44% de la población— revela la gravedad y complejidad del problema.

La situación económica y el aumento de la pobreza van al deterioro de la salud y la nutrición de la población. Para 1

nización Panamericana de la Salud, 218 millones de seres humanos carecen de protección en salud; 100 millones no cuenta con los servicios básicos de salud y 82 millones de niñas y niños no tienen acceso a los programas de inmunización. Estos datos forman parte de las 30.000 niñas y niños que mueren diariamente por causas relacionadas con la pobreza y de las 500.000 mujeres que mueren anualmente en el mundo al dar a luz en los países en desarrollo<sup>2</sup>. El panorama de América latina no es tan alentador si se tiene en cuenta el aumento considerable de enfermedades asociadas con la alimentación y la nutrición. Hay un descenso en el consumo de calorías per cápita promedio en América latina. Además, ha aumentado el número de personas que no tienen protección social y son millones las que se hallan sin servicios básicos de salud.

Con respecto a la educación en América latina hubo un aumento considerable del número de estudiantes matriculados en primaria, secundaria y en la universidad. El analfabetismo de la población fue reducido de un 34% en 1960 a un 13% en 1995.<sup>3</sup> Sin embargo, los logros no son tan alentadores si se tiene en cuenta el nivel de deserción y repetición escolar, el cual está en 5.2 años promedio por habitante. Eso significa que el latinoamericano promedio escasamente ha logrado la formación primaria. Por otro lado, los logros a nivel de cobertura son fuertemente contrastados con la calidad de la educación. Al respecto dice el economista argentino Bernardo Kliksberg:

*“América latina ofrece indicadores que se están distanciando de los estándares del mundo desarrollado, y de grupos de países del mundo en desarrollo, como los del Sudeste Asiático. En las mediciones internacionales como la Third International Math & Science Study (TMSS), que compara los rendimientos educativos en ciencias y matemáticas de más de medio millón de niños de 13 años de edad, los pocos países latinoamericanos partici-*

2 OPS. La Salud en las Américas. [www.paho.org/spanish/dcd/pub/sEA\\_2002.htm](http://www.paho.org/spanish/dcd/pub/sEA_2002.htm).

3 Kliksberg, Bernardo. *Hacia una Economía con Rostro Humano*. Asunción, Instituto de Capacitación y Estudios, 2003, pp. 42-44.



*pantes ocuparon algunos de los últimos puestos entre los más de 40 que fueron medidos".<sup>4</sup>*

La situación socioeconómica, la pobreza, el deterioro de la salud, de la nutrición y de la educación, entre muchos otros factores, están en relación con los grandes niveles de desigualdad que se ven en el continente. Ésta no sólo ha aumentado en los últimos años, sino que además se encuentra por encima de las registradas en cualquier otra parte del planeta. La brecha entre ricos y pobres es superior a la del África y mucho más comparada con los países desarrollados. Kliksberg señala cómo en América latina el 5% de la población es dueña del 25% del ingreso nacional y el 30% de los habitantes sólo tiene un 7.5% del ingreso nacional.<sup>5</sup> Frente a diversas lecturas económicas en las cuales se consideraba que la desigualdad no influía mayormente o que en algunos casos era recomendable — al aumentar el ahorro y la inversión de los sectores con mayores recursos — es necesario reconocer los efectos negativos e inhumanos que esta situación genera en América latina. De acuerdo con las investigaciones de Nancy Birsall y Juan Luis Londoño, el aumento del 50% de la pobreza entre 1983 y 1995 es consecuencia del incremento de la desigualdad.

Esta breve descripción sobre algunos de los aspectos socioeconómicos por los que atraviesa América latina ha planteado la necesidad de retomar las discusiones relacionadas con el desarrollo. Las Naciones Unidas en el año 2000 realizaron la Declaración del Milenio<sup>6</sup>, en donde reafirman la dignidad y el valor de la persona hu-

4 *Ibíd.*, p. 44.

5 *Ibíd.*, p. 30.

6 La presidencia de la Argentina lanzó en octubre del 2003 los objetivos del Desarrollo del Milenio, donde el país se comprometía para el 2015 a erradicar la pobreza extrema y el hambre, alcanzar la educación básica universal, promover el trabajo decente y la igualdad de género, reducir la mortalidad infantil, mejorar la salud materna, combatir el VIH, la tuberculosis y el chagas, asegurar un medio ambiente sostenible. (Presidencia de la Nación Argentina. Objetivos de Desarrollo del Milenio: La Oportunidad para su Reencuentro, octubre del 2003.

mana, el respeto por los derechos humanos y la igualdad de hombres y mujeres, y el compromiso de lograr el progreso social, determinado por mejores condiciones de vida, sin miseria ni temor. La Declaración del Milenio busca asegurar que las políticas y los planes nacionales de desarrollo luchen por la erradicación de la pobreza, además de establecer mecanismos institucionales para eliminar la persistente discriminación contra la mujer, promoviendo la equidad de género y el ejercicio de sus derechos.

No es la intención en este artículo señalar los alcances y limitaciones de los datos de la CEPAL, de OPS, o de los objetivos de la Declaración del Milenio, sino plantearse las implicaciones de la realidad del continente, con respecto al desarrollo, para la reflexión teológica en América latina. Hay que tener en cuenta que desde principios de la década de los años sesenta, los teólogos latinoamericanos han asumido un compromiso decisivo con las mayorías pobres del continente. Antes de analizar algunos de los planteamientos de la teología latinoamericana sobre el desarrollo, es conveniente preguntarse por las posibilidades de una propuesta alternativa al modelo neoliberal que ha hecho del crecimiento económico y de la expansión del mercado los ejes centrales de su propuesta de progreso para el continente.

## 2. La urgencia de un modelo alternativo

La situación por la que atraviesa América latina y los interrogantes planteados acerca de la hegemonía que ha tenido el neoliberalismo desde principios de los años ochenta, ha llevado a muchos sectores de la sociedad a preguntarse por la posibilidad de un modelo alternativo de desarrollo. Sobre esta necesidad han reflexionado, desde el campo de la economía, Bernardo Kliksberg y José Luis Coraggio y, desde el campo de la teología, Giulio Giraldi y Ulrich Duchrow, entre otros.

Kliksberg considera importante superar el fatalismo, la resignación o la evasión al no encontrar una salida posible. Inspirado en



la tradición profética, donde se plantea que “no habrá pobres entre vosotros”, Kliksberg afirma que los profetas en realidad no decían lo que iba a suceder, sino lo que debería suceder. Antes que un oráculo, las palabras de los profetas con respecto a los pobres eran una exigencia moral. Por esta razón, el que no haya pobres depende de cada sociedad, de cómo se organice y de cómo haga lo posible por evitarlo. Para él “la pobreza no es un producto de la naturaleza, sino lo contrario. El designio divino es que el ser humano tenga todas las oportunidades para realizarse. Las sociedades lo violan a través de la pobreza”.<sup>7</sup> Por esta razón, para Kliksberg la posibilidad de salida de la pobreza y de la desigualdad por la que atraviesa el continente exige del fortalecimiento de la democracia en la medida que se posibiliten espacios de concertación nacional que cambien el rumbo de la situación.

Desde otro punto de vista, el economista José Luis Coraggio reacciona ante quienes señalan que existe una crisis del paradigma neoliberal. Para él, el modelo neoliberal está “vivito y coleando”, de allí la dificultad de pensar alternativas a este modelo dominante. La eficacia y el “éxito” de este modelo se deben sobre todo al poder que lo sustenta, al punto de imponerlo mediante amenazas, extorsiones, presiones y represalias económicas y políticas.<sup>8</sup> Para él, es importante un pensamiento alternativo en política social. Por esta razón, considera lo siguiente:

*“Anticipemos que las actuales políticas sociales, meras compensadoras de los efectos del proceso del mercado libre, deberán ser transformadas en políticas socioeconómicas, cuyo objeto sea facilitar y promover activamente —desde el Estado y la sociedad— otro desarrollo a partir de la economía popular”.*<sup>9</sup>

7 *Ibíd.*, p. 15.

8 Coraggio, José Luis, “¿Es posible Pensar Alternativas a la Política Social Neoliberal?”, *Nueva Sociedad*, N° 164, 1999, p. 99.

Uno de los teólogos que ha trabajado por más de treinta años en América latina es Giulio Girardi. Para él, la realidad del modelo neoliberal ha llevado al continente a una situación dramática. Por esta razón, es urgente una propuesta alternativa; sin embargo, esta no es factible en el momento actual. Dice Giraldi: "...pero este grito de alerta, que repercute hoy en todas partes del mundo, queda como ahogado por un sentimiento de impotencia que provoca al fatalismo y a la desesperación".<sup>10</sup> Pese a las dificultades de un nuevo modelo, Giraldi encuentra necesario el fortalecimiento del desarrollo local sostenible como una alternativa al mercado global.

Otro de los teólogos que han reflexionado acerca de una propuesta económica alternativa ha sido Ulrich Duchrow. Partiendo del texto bíblico encuentra cómo las comunidades no sólo rechazaban los mecanismos de los imperios totalitarios, sino que también tenían una visión alternativa para poner en práctica en la vida cotidiana.<sup>11</sup> Las comunidades estaban seguras de que estos imperios iban a caer pronto de tal manera que no esperaban una intervención política, pues sería tener una visión a corto plazo, que le quitaría la fuerza a las posibilidades y a las alternativas.

Pese a las diferencias entre estos autores, es posible señalar algunos aspectos importantes para tener en consideración. Todos coinciden en la necesidad y urgencia de un modelo alternativo frente al modelo económico dominante. Sin embargo, las posibilidades reales no son del todo compartidas por ellos. Dentro de sus propuestas se identifican algunos elementos claves:

- La importancia de la democracia como un mecanismo fundamental que le permita a la sociedad encontrar caminos de concertación contra la pobreza y la desigualdad.
- La necesidad de una economía social que facilite y promue-

10 Giraldi, Giulio, *Desarrollo Local Sostenible: Poder Local Alternativo y Refundación de la Esperanza*. En Pixley, Jorge (coord.) *Por un Mundo Otro: Alternativas al Mercado Global*, Quito, CLAI, 2003, p. 115.

11 Duchrow, Ulrich, *Alternativas al Capitalismo Global*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 257.



va la transformación de las políticas sociales del Estado y de la sociedad.

- El papel que juega el desarrollo local sostenible como alternativa al mercado global.
- La importancia de mantener la esperanza y la confianza en un mundo mejor.

### 3. Los antecedentes teológicos sobre el desarrollo

La situación por la que atraviesa América latina y la urgencia de un modelo alternativo son algunos de los factores que han llevado a que el tema del desarrollo vuelva a ser relevante en América latina. Las preocupaciones por el desarrollo en la actualidad tienen una profunda implicación para la reflexión teológica. Por esta razón, es importante preguntarse por el significado del desarrollo para la reflexión teológica. Esta reflexión tiene una larga tradición en el continente que bien puede ubicarse desde principios de los años sesenta. Aunque no se trata de retomar las discusiones sobre el desarrollo en estos años, sí es posible considerar algunos aspectos que, actualmente, pueden orientar y ayudar a replantear las relaciones entre el desarrollo y la reflexión teológica. La preocupación por el desarrollo ocupó gran parte de la discusión teológica protestante durante un buen lapso de la década de los años sesenta y principios de los setenta. Aunque en un primer momento la discusión estuvo presente en el Consejo Mundial de Iglesias, ésta se incorporó en la reflexión teológica del Movimiento de Iglesias y Sociedad en América latina (ISAL).

#### 3.1. El desarrollo dentro del Consejo Mundial de Iglesias

El Consejo Mundial de Iglesias fue fundado en 1948, teniendo como objetivo la unidad de la iglesia<sup>12</sup>, sobre la base de una "socie-

12 Aunque el Consejo Mundial de Iglesias queda establecido en 1948, es en las conferencias mundiales de Edimburgo y Oxford en 1937 donde se había presen-

dad responsable”<sup>13</sup>, cuyo criterio permitía a las iglesias determinar el tipo de compromiso con los procesos sociales, políticos y económicos en la sociedad. El interés inicial por el desarrollo en el Consejo Mundial de Iglesias se inicia con el estudio de áreas de “rápidos cambios sociales”<sup>14</sup> entre los años 1954 y 1961. La concepción de desarrollo predominante en esta institución era de corte humanista y progresista, donde la modernización y la industrialización eran caminos para el desarrollo según el sendero marcado por los países desarrollados. En el documento preparatorio para la II Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Evanston (1954) se planteó lo siguiente:

*“En la vida de estos países se está desarrollando, y debe tener lugar, una enorme revolución social y económica. En particular debe haber inversiones industriales como medios de levantar el nivel de vida de los pueblos, debe haber reformas agrarias y deben derribarse las barreras a la oportunidad económica y social”.*<sup>15</sup>

El énfasis en la tecnología para el desarrollo también fue expresado por el Consejo Mundial de Iglesias cuando afirma:

---

tado la propuesta de la creación de un cuerpo de amplitud mundial, que diera concreción a la totalidad de las tendencias de las iglesias. Se espera que el Consejo Mundial de Iglesias combine los movimientos de “Fe y Constitución” y “Vida y Acción”. (BRASH, Alan, *El Consejo Mundial de Iglesias*, Ginebra, Consejo Mundial de Iglesias, 1979, p. 11.)

13 Aquí es importante resaltar el texto de Grenholm, Carl-Henric, *Cristian Social Ethics in a Revolutionary Age*, 1973. El texto retoma la importancia que el Consejo Mundial de Iglesias le dio a la “*Teología de la Sociedad Responsable*” a partir de la Asamblea de Amsterdam en 1948.

14 Consejo Mundial de Iglesias, *Dilemas y Oportunidades: La Acción Cristiana en los Rápidos Cambios Sociales*, Ginebra, CMI, 1959.

15 *La Iglesia en el Mundo*, Subtemas de la II Asamblea General del Concilio Mundial de Iglesias, Evanston, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1954, p. 27.



*“En la situación de rápida transformación social, la tecnología proporciona la esperanza fundamental para la liberación de la humanidad de la pobreza y la enfermedad. La organización económica y política desempeña un importante papel en la erradicación de la pobreza, pero las herramientas que emplea implican los poderes de la tecnología. Sin sus poderes para producir y sanar, pocas perspectivas de escape tendrán los millones que en las tierras de rápidos cambios sociales viven en un mero nivel de subsistencia o por debajo de él”.*<sup>16</sup>

Pese al papel que cumple la tecnología, el Consejo Mundial de Iglesias no deja de advertir los problemas que ésta puede ocasionar en términos del bienestar general y de la deshumanización. Por esta razón, insta a los cristianos a luchar para que la tecnología contribuya a la dignidad y a la libertad del ser humano.<sup>17</sup> En el mismo sentido se refiere con respecto a la industrialización cuando afirma:

*“Pero ahora, con el moderno desarrollo industrial y económico, están a su alcance los medios más elevados. Esto, desde luego, no garantiza la paz espiritual o la libertad, porque la calidad de vida humana no puede ser medida por la abundancia de posesiones”.*<sup>18</sup>

Esta concepción del desarrollo va a ser fuertemente criticada después de 1961 con la participación de un mayor número de personas del Tercer Mundo en los distintos foros de discusión sobre el desarrollo. Quizás el momento decisivo se dará a partir de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad en Ginebra en 1966. Refiriéndose a este acontecimiento Julio de Santa Ana dice:

16 Op. cit., p. 16.

17 Ibíd., p. 17.

18 Ibíd., p. 63.

*“En esta ocasión el espíritu revolucionario que crece en el Tercer Mundo en forma paulatina desafió abiertamente las posiciones reformistas que hasta entonces habían predominado en el Consejo Mundial de Iglesias, reaccionando contra un sistema de opresión cuya manifestación más evidente es el sistema del comercio internacional mundial que determina la pauperización creciente de los países subdesarrollados, los portavoces del cambio radical señalaron que el desarrollo no significa modernización, a la vez que tampoco puede ser alcanzado mediante la implementación de la tecnología moderna en las áreas donde el crecimiento económico no ha podido ser impulsado, dado que dicha tecnología tiende a sostener un sistema de dominación social que hasta ahora sólo ha llegado a aumentar las posibilidades para preservar el orden establecido”.*<sup>19</sup>

De esta forma la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad sirvió para replantear la concepción sobre el desarrollo. En esta perspectiva, este último no podía estar reducido ni a lo económico, ni a lo tecnológico, ni a la modernización. El desarrollo guarda una estrecha relación con las luchas revolucionarias, donde las naciones del Tercer Mundo juegan un rol protagónico. Esta aproximación de desarrollo coincide con la propuesta presentada por Arent Th. van Leeuwen, quien en la Cátedra Carnahan en la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires, en 1966 decía: “Entre desarrollo y revolución existe una interdependencia esencial en la medida en que el desarrollo encierra las semillas de la revolución y que el significado de la revolución es que es en potencia el principio del desarrollo”.<sup>20</sup>

Un acontecimiento, previo a la IV Asamblea del Consejo Mun-

<sup>19</sup> Santa Ana, Julio De, “Los Cristianos, las Iglesias y el Desarrollo” en *Cristianismo y Sociedad*, Nº 21, año VII, 1969, p. 57.

<sup>20</sup> Leeuwen, van Arent Th., *Desarrollo y Revolución*, Buenos Aires, La Aurora, 1967, p. 130.



dial en Uppsala (1968), es la Conferencia sobre Cooperación Mundial para el Desarrollo celebrada en Beirut en abril de 1968. Aquí nuevamente se retoma la concepción inicial del desarrollo en términos de modernización e industrialización. Julio de Santa Ana plantea al respecto: "Desgraciadamente, la voz revolucionaria de la Conferencia Mundial de Ginebra casi ni se oyó en Beirut, dando así el movimiento ecuménico un paso en retroceso que no puede ser sino lamentado".<sup>21</sup>

La Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad en Ginebra en 1966 y la Conferencia SODEPAX en Beirut son dos acontecimientos significativos relacionados con la importancia del desarrollo para la iglesia. La divulgación de los documentos surgidos en estas dos conferencias fue generando el ambiente para la discusión en la IV Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias celebrado en 1968 en Uppsala, donde el desarrollo fue uno de los temas principales. Sin embargo, las propuestas de la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad en 1966 no fueron ratificadas por la Asamblea de Uppsala. Aunque se conservó la importancia del desarrollo para el Tercer Mundo se perdió el carácter revolucionario del mismo.

Motivado por la importancia del desarrollo para la iglesia, el Consejo Mundial de Iglesias organiza en 1970 la "Comisión de Participación de las Iglesias en el Desarrollo". Esta comisión estaba en la tarea de coordinar los diferentes esfuerzos y adoptar medidas que promoviesen el desarrollo. En 1975, C. I. Itty, director de la Comisión de Participación de las Iglesias del Consejo Mundial de Iglesias en ese momento, expresaba la importancia del desarrollo para la iglesia de la siguiente manera:

*"El reto formulado a las iglesias, en el sentido de una participación eficaz en el proceso de desarrollo, es más urgente y crítico que nunca. La situación general de los pobres se agrava en todas partes. El número de los que viven en condiciones de ab-*

21 Op. cit., p. 58.

*yecta pobreza aumenta constantemente. Está en juego la supervivencia misma de millones de individuos. Las estructuras de la injusticia y el dominio cobran formas más opresoras y arraigadas. Es evidente que los cristianos y todas las personas de buena voluntad deben acentuar sus esfuerzos y dar pasos audaces en el futuro inmediato. ¿Qué pasos, qué medidas diferentes podrían intentar las iglesias?''<sup>22</sup>*

Itty deja planteadas varias preocupaciones con respecto al desarrollo por parte del Consejo Mundial de Iglesias; no desconoce la importancia del compromiso con el desarrollo, subraya la necesidad de una participación eficaz de los distintos sectores de la sociedad y el reconocimiento de las estructuras de injusticia y opresión en el proceso de desarrollo. Además de lo anterior, formula una pregunta abierta, que no será fácil responder: ¿cuáles son los pasos a seguir?

Los planteamientos sobre el desarrollo por parte del Consejo Mundial de Iglesias enfatizan varios aspectos interesantes para la reflexión teológica sobre el desarrollo en la actualidad. En estos se señala que:

La preocupación por el desarrollo juega un papel significativo para el Consejo Mundial de Iglesias desde la década del 50 al 70. Sin embargo, la concepción del desarrollo no es estática sino que responde a la diversidad de expresiones y de contextos en los que se encuentran las iglesias.

Pese a la cercanía con la teoría de la modernización, con respecto al papel de la modernización, de la industrialización y de la tecnología, éstas nunca fueron consideradas como el fin del desarrollo.

La presencia de representantes de las iglesias del Tercer Mundo exigió en algunos momentos una mayor aproximación a las concepciones latinoamericanas del desarrollo, lo que significó la incor-

<sup>22</sup> Dickinson, Richard, *Tiempos de Liberación*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1976, p. 13.



poración de los conceptos de revolución y liberación al lenguaje del desarrollo.

La necesidad de una propuesta de desarrollo que considerara los límites del crecimiento económico y por tal razón la importancia de tener en cuenta la sustentabilidad de las propuestas.

Hay una inquietud no solamente por una respuesta rápida sino también eficaz. De allí el énfasis en la necesidad de la planeación y del empleo de estrategias más adecuadas.

El interés fundamental del Consejo Mundial de Iglesias es por la dignidad, la libertad y la justicia. El desarrollo no podía estar reducido a lo económico; era prioritario incorporar las dimensiones políticas, sociales, culturales y éticas.

### 3.2. El desarrollo como preocupación teológica de ISAL

Las preocupaciones del Consejo Mundial de Iglesias por el desarrollo encuentran eco en los teólogos latinoamericanos. La situación de América latina y la pregunta por cuál debe ser el papel de la iglesia en este contexto llevó al surgimiento de tres movimientos ecuménicos a principios de la década del 60: El Movimiento Iglesia y Sociedad en América latina (ISAL) en 1961; La Comisión Evangélica Latinoamericana para la Educación Cristiana (CELADEC) en 1962; y el Movimiento Pro-Unidad Cristiana (UNELAM)<sup>23</sup>. Aunque estos tres movimientos ecuménicos tendrán un papel significativo en la vida de la iglesias protestantes, sólo será el ISAL el movimiento más representativo de la época en lo que se refiere a la relación de la iglesia y la sociedad. Forman parte de este movimiento algunos de los teólogos latinoamericanos más representativos, como Julio de Santa Ana, José Miguez Bonino y Rubem Alves y el teólogo norteamericano Richard Shaull, entre otros. Sin embargo, también

<sup>23</sup> La importancia de este movimiento es señalada por varios historiadores de la Iglesia en América latina como: Silva Gotay, Samuel, *El Pensamiento Cristiano y Revolucionario en América latina y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1981; Dussel, Enrique, *Historia General de la Iglesia en América latina*, Salamanca, Sígueme, 1983, entre otros.

participan intelectuales protestantes de otras disciplinas, como es el caso del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.

El tema del desarrollo es una preocupación fundamental desde el inicio de las reuniones del ISAL (Iglesia y Sociedad en América latina). En la primera reunión efectuada en Huampaní, en Perú, del 23 al 27 de Julio de 1961, de los tres temas planteados uno de ellos es dedicado al tema del desarrollo en América latina. Desde el principio el tema del desarrollo se aborda desde un marco bíblico teológico acerca de la responsabilidad cristiana y sobre la acción profética de la iglesia. Para el ISAL:

*“Hoy en día hay en América latina una demanda de rápidos cambios económicos. Los pueblos quieren participar en los beneficios de una tierra rica en recursos y en las ventajas de la tecnología moderna y el desarrollo económico. Están despertando a la realidad de que una vida abundante no tiene por qué ser privilegio de unos pocos y que el estado y la sociedad tienen los medios para lograr ese ideal para todos. Están cautivados por una visión del hombre y la sociedad que ha sido llamada ‘la revolución de las esperanzas crecientes’”.*<sup>24</sup>

Esta cita expresa por un lado la toma de conciencia frente a la realidad, la necesidad de participar en los procesos de transformación, la crítica al privilegio de algunos que niega la vida de la población, el papel del estado y la sociedad, y la confianza en un proceso de revolución. La acción de la iglesia por el desarrollo surge del discernimiento de que Cristo está obrando en la realidad económica y social, y de que la iglesia debe estar preocupada por los seres humanos, la solidaridad y la búsqueda del bienestar y felicidad de las personas.

<sup>24</sup> ISAL, *Encuentro y Diálogo*, Montevideo, Iglesia y Sociedad en América latina, 1961, p. 51.



La economía juega un papel muy importante para el desarrollo y la iglesia está en la tarea de interpretar los datos y las estadísticas. Sin embargo, la economía es sólo un instrumento para comprender e interpretar la realidad. Los datos estadísticos y económicos le permiten entender a la iglesia la existencia de dos males principales que hacen imperativo el cambio económico. Por un lado, el bajo nivel de vida de la población expresado en la pobreza y desnutrición de millones de latinoamericanos. Por otro, la desigualdad en la distribución de la riqueza y los ingresos. Para el ISAL es importante el crecimiento económico siempre y cuando éste garantice los cambios estructurales que permitan una mejor distribución de la riqueza. El ISAL dice al respecto:

*"No basta la aceleración del desarrollo económico. Ella debe ir acompañada por nuevas estructuras sociales basadas en la comprensión cristiana de la justicia en la distribución de la riqueza y de los ingresos. Esto exige cambios radicales en las clásicas concepciones latinoamericanas del derecho de propiedad, especialmente en lo que hace a la propiedad de la tierra".<sup>25</sup>*

Para el ISAL, estos problemas de la tierra exigen de una reforma agraria mediante la cual se mejoren las condiciones de vida de las personas, además de superar la desigualdad y la baja productividad. Pese a lo difícil y complejo de una reforma agraria, es importante tener en cuenta la urgencia y las demandas de la mayoría de la población. El ISAL considera que la negativa a la reforma agraria es generada por la ineficiencia del gobierno y por la mala disposición de las clases dominantes.<sup>26</sup>

El ISAL señala varios obstáculos para el desarrollo. Dentro de ellos menciona algunos de carácter económico como la falta de capitales, los bajos niveles de producción per cápita, las pocas posi-

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 54.

lidades de ahorro, el consumismo de las clases de altos ingresos y la falta de tecnología adecuada. Junto con estos, el ISAL señala varios factores de carácter político como la misma inestabilidad política que produce un desplazamiento de los capitales. A éstos se deben sumar los factores humanos como la falta de una mano de obra calificada, la falta de responsabilidad social y de una ética económica y administrativa. Además, el problema es aún mayor cuando se carece de una planificación adecuada del desarrollo. Así lo expresa el ISAL en la reunión de Huampaní:

*“Todos estos obstáculos se hacen más agudos por la falta de una planificación económica adecuada, tendiente a la mejor utilización posible de los recursos naturales y el esfuerzo productivo, como también por la ineficiencia y la rivalidad de los diferentes sectores políticos del gobierno, que en muchos casos paraliza, hace inefectivas y demora y aun desvía en beneficio de unos pocos, medidas y reformas urgentes”*<sup>27</sup>

El concepto de desarrollo del ISAL está caracterizado por el reconocimiento de la importancia de la economía en la interpretación de la realidad latinoamericana pero con la salvedad de que éste no se convierta en un fin en sí mismo, sino que por el contrario sea un medio eficaz para el desarrollo. El fin del desarrollo es una sociedad más justa y responsable, donde predominen la libertad y la justicia como valores centrales. El desarrollo debe ser una preocupación de los diferentes sectores de la sociedad y el estado está en la obligación de la planeación y en el reconocimiento de la libertad y la justicia. Esta concepción toma distancia de los sistemas dominantes y busca un camino alternativo, donde no se desconozca la importancia de la ayuda extranjera, pero donde sí se rechace toda forma de dependencia, de control político y económico.

La segunda asamblea del ISAL en Tabo, Chile, en 1966 y la ter-



cera asamblea en Piriápolis en 1967 señalan la transición entre el énfasis en el desarrollo de la primera asamblea y el proceso de liberación de la cuarta asamblea. En la reunión de Tabo se enfatizó el papel profético de la iglesia y el papel del cristiano en la revolución. Así lo expresa Julio de Santa Ana, uno de los participantes de la asamblea: "En el Tabo, si bien se reserva para la iglesia una función profética, desacralizadora de cualquier absoluto en la marcha del proceso revolucionario, se entiende también que el cristianismo está exigido en su acción por el contexto revolucionario".<sup>28</sup> En la Asamblea de Piriápolis los intereses del ISAL giran en torno a la participación política de la iglesia. Para Julio de Santa Ana "en Piriápolis ISAL se definió a sí misma como un 'grupo intermedio' de formación para la acción política en los grupos de vanguardia en la sociedad latinoamericana".<sup>29</sup>

Es interesante observar cómo el desarrollo juega un papel importante para la iglesia en la primera reunión del ISAL en 1961; sin embargo, el énfasis en el desarrollo cambiará diez años después, en la cuarta asamblea del ISAL, celebrada en Ñaña, Perú, en 1971. A diferencia de la primera asamblea, marcada por el "Encuentro y Diálogo", donde se reflexionó sobre la responsabilidad cristiana frente a los rápidos cambios socioculturales, la actuación profética del cristiano en la vida política latinoamericana y la preocupación cristiana por el progreso y el desarrollo económico, la cuarta asamblea considera como temas principales de la agenda los siguientes: el desarrollo del proceso de liberación y la participación cristiana, el rol del intelectual cristiano frente a la relación entre ideología y política, y las metodologías para la acción popular.<sup>30</sup> La cuarta asamblea estuvo marcada por la "Acción

28 Santa Ana, Julio, *Protestantismo, Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, La Aurora, 1970, p. 168.

29 *Ibíd.*

30 ISAL, *América latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, Montevideo, ISAL, 1971, pp. 139-140.

y Movilización". Este cambio de paradigma dentro del ISAL se produce por varios factores. En primer lugar, en los inicios de los años sesenta se respira un aire de optimismo y confianza en la realización de los procesos de desarrollo y en las transformaciones que se están viviendo en América latina. En segundo lugar, el fracaso, y por consiguiente frustración de las propuestas de desarrollo. En tercer lugar, la agudización de la crisis sociopolítica que afecta todos los aspectos de la vida. En este sentido se expresa la presentación de la Revista *Cristianismo y Sociedad* en 1970:

*"La década del 60 en América latina puede ser caracterizada como un período agónico en el que las grandes esperanzas quedaron hechas añicos, otras fueron semidestruidas y una gran frustración fue tomando cuerpo, especialmente en el último lustro de la misma. El auge del militarismo, el fracaso de un tímido programa reformista como la Alianza para el Progreso, el distanciamiento de los países latinoamericanos frente a Cuba y las dificultades de la acción revolucionaria en su propósito de una pronta toma de poder, fueron algunos de los elementos que llevaron, no ya a una actitud pesimista de las fuerzas progresistas de América latina, pero sí en cambio a una posición más cauta frente al desarrollo de un proceso histórico de nuestros países".*<sup>31</sup>

Este cambio de paradigma producido en ISAL se halla en consonancia con el deseo de reorientar las prácticas del Movimiento hacia las bases populares y lograr una mayor inserción política. Por ello, es comprensible la crítica en ISAL en torno al "desarrollismo". Julio de Santa Ana considera que el "desarrollismo" se caracteriza por una visión tecnocrática del desarrollo, desconociendo la importancia de los factores políticos y populares.<sup>32</sup> Esta concepción conlleva a la ausencia de las denuncias al sistema de dominación impe-

31 Así se expresa el editor de la revista *Cristianismo y Sociedad*, N° 24-25, 1970, p. 3.

32 Op. cit., p. 66.



rial. Para él, incluso ciertos sectores de la Iglesia, entre ellos el CELAM, han sido influenciados por este tipo de propuestas.

A diferencia de la concepción de desarrollo del Consejo Mundial de Iglesias, más ligada a la modernización e industrialización, el ISAL abogó por un desarrollo más acorde con las realidades de transformación de la realidad de América latina. Antes que imitar el modelo de los países industrializados, se hace necesario partir del contexto en el que se encuentran los países del Tercer Mundo. La concepción y la preocupación del desarrollo del ISAL refleja el punto de vista de algunos de los teólogos más representativos del ámbito protestante y de algunas de las iglesias históricas en América latina. Dentro de los planteamientos del ISAL es posible identificar algunos aspectos significativos para la reflexión teológica sobre el desarrollo en la actualidad.

El desarrollo es una de las preocupaciones centrales de la teología en América latina. Los teólogos del ISAL inciden en la concepción del desarrollo del Consejo Mundial de Iglesias planteando la necesidad de una mirada más acorde a la realidad de América latina. Pero este compromiso debe asumirse desde un marco teológico caracterizado por la responsabilidad de la iglesia frente a la sociedad y desde la opción profética de la iglesia. En cuanto a la responsabilidad de la iglesia, el ISAL parte del presupuesto de la acción de Dios en la historia y en la realidad latinoamericana; en cuanto a la opción profética, se denuncia el privilegio de la minoría y las estructuras que lo sostienen, y se anuncia la necesidad de una vida plena para la mayoría.

Se destaca la importancia de la economía como un instrumento facilitador para lograr una mejor comprensión de la realidad, pero considerando que el desarrollo no puede reducirse a la dimensión económica. Aboga por una concepción más amplia del desarrollo, donde junto con lo económico se tengan en cuenta las dimensiones políticas, éticas, culturales y tecnológicas.

La necesidad de las estrategias para el desarrollo. En este sen-

tido, en la planificación del desarrollo debe incluirse tanto el proceso revolucionario como el papel del estado.

Se esperaba que el desarrollo tuviese como finalidad a las personas, garantizara la vida, la libertad y la justicia como objetivo último. Las propuestas del ISAL van asumiendo las transformaciones del discurso de las teorías del desarrollo latinoamericano, en donde el tema de la liberación ocupará la principal preocupación para la teología en América latina, como se analizará más adelante.

## 5. Conclusiones y desafíos

El desarrollo ha sido una de las principales preocupaciones para la reflexión teológica en América latina, especialmente durante la década del 60. Esta reflexión se dio dentro del ámbito de las discusiones de las distintas teorías del desarrollo. Inicialmente, las reflexiones teológicas incorporaron los aportes de la teoría reformista-estructuralista sobre el desarrollo. A finales de la década del sesenta, algunos de los teólogos latinoamericanos tomaron como referente fundamental a la teoría de la dependencia. Esta le aportó una nueva comprensión de las causas del desarrollo y subdesarrollo a la teología. Pero además significó la incorporación del lenguaje de la liberación en contraposición al lenguaje del desarrollo, ocasionando una ruptura entre desarrollo y liberación. El hecho de no haber clarificado suficientemente las diferencias entre el desarrollo promovido por las iglesias (como el desarrollo integral armónico, entre otras) y el desarrollismo no facilitó las relaciones entre la teología del desarrollo y la teología de la liberación. Posteriormente, el énfasis en el desarrollo prácticamente desaparecerá de la reflexión teológica en América latina, al ser reemplazado por el lenguaje de la liberación, el cual perdurará durante gran parte de la década de los años 70.

Sin embargo, el nuevo contexto latinoamericano, caracterizado por las persecuciones, desapariciones forzadas, las torturas, el exilio y la violación sistemática de los derechos humanos ocasionados por



las dictaduras militares y la doctrina de seguridad nacional, entre otros factores, plantearon nuevos desafíos para la reflexión teológica desde los primeros años de la década del 70. De esta manera la preocupación inicial por la liberación perdió el énfasis que había adquirido. La implementación del modelo neoliberal a principios de los años 80 llevó a que ciertos sectores de la teología de la liberación fijaran su atención en torno a los problemas del mercado y de la exclusión social.

La realidad actual del continente latinoamericano exige de la recuperación de la problemática del desarrollo a partir de retomar el tema de la libertad en la reflexión teológica. Lo que significa plantearse la necesidad de un nuevo marco teórico y metodológico que permita no sólo recuperar la problemática del desarrollo, sino también superar las rupturas entre éste y la liberación. Sin embargo, es importante observar que la reflexión teológica ha asumido una actitud crítica frente a las propuestas de desarrollo que no han tenido en cuenta a todo y a todos los seres humanos. Estas críticas han estado fundamentadas en los presupuestos antropológicos de la teología cristiana, en especial en el reconocimiento y respeto a la dignidad y la libertad, así como en la necesidad de una sociedad justa y equitativa. Estos aspectos antropológicos son importantes no sólo como puerta de entrada en las discusiones sobre el desarrollo, sino también como criterio para evaluar las propuestas de desarrollo en la actualidad. A partir de los presupuestos antropológicos es posible establecer los principios de la dignidad, la integralidad, la vida comunitaria, el destino y la libertad del ser humano, como criterios que determinan el diálogo entre la reflexión teológica y el desarrollo en la actualidad.

#### *Datos del autor*

JAIRO ALFREDO ROA BARRETO es filósofo, teólogo, doctorado en teología, con estudios de postgrado en desarrollo económico local. Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y Consultor de World Vision Colombia.

## UNA IGLESIA EN BUSCA DE SÍ MISMA: UN TESTIMONIO PERSONAL\*

Estudio de caso: la IEMA

José Míguez Bonino

QUERÍA CONCLUIR ESTAS PRESENTACIONES con la consideración de las tensiones de unidad y conflicto en una iglesia particular, una iglesia como todas, como aquellas a las que pertenecemos.

Porque, aunque no hay ninguna iglesia "como todas", hay suficientes elementos en común como para que podamos "reconocernos" en otras iglesias, como para que nos sirvan de espejo, o tal vez, de caricatura. El problema era cuál. Que fuera suficientemente distante en geografía y personalidades como para que pudiéramos mirarla *sine ira et studio* (sin pasión o particularismo), suficientemente afín como para que pudiéramos vernos en ella... y que supiera algo al respecto para poder presentarla.

Allí fue donde me asaltó la tentación: ¿por qué no mi propia iglesia, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, IEMA, como hemos dado en llamarla? El peligro era obvio. Desde que me conozco viví en ella. Desde hace 44 años soy pastor ordenado de ella. He estado envuelto —activa o pasivamente pero nunca indiferente— en sus crisis y conflictos de este último medio siglo. Es decir: me falta objetividad. Precisamente porque era una tenta-

\* Ponencia preparada (no presentada) para el encuentro de SEBILA "Conflicto y Unidad en la Iglesia" (Cátedras McKay 1991), SEBILA, Costa Rica, 1992.



ción, me resultó más atractiva. Y cuando me di cuenta de había ya dado el título de esta conferencia, no podía volverme atrás. He tratado de mantener una objetividad posible. Ustedes juzgarán hasta dónde lo he logrado. Pero no he tratado de esconder mi participación y dónde estaban mis opciones: creo que, al descubrirlas, facilito la objetividad. Un tropiezo mayor ha sido la falta de documentación disponible: sobre todo las obras de Guillermo Tallon y Daniel P. Monti sobre los primeros períodos de esa historia, las Actas de la Conferencia Anual y las Asambleas, y la revista *El Estandarte Evangélico*, decano de la prensa evangélica en Argentina que, desde 1883, refleja no sólo la historia de la Iglesia Metodista (de la que es órgano oficial) sino mucho del clima en que surgió el protestantismo en Argentina y sus progresos, sus luchas y sus esperanzas. Creo, sin embargo, que la información que incluyo es fundamentalmente correcta y no induce a errores o malas interpretaciones.

## I. Un identikit

Para nuestros propósitos, que son más sincrónicos que diacrónicos, no es necesaria una larga historia; bastarán unos pocos datos para hacer un identikit de la IEMA.

1. La Iglesia Metodista se establece en Argentina en 1836 como servicio a la comunidad de habla inglesa, con apoyo de la Iglesia Metodista de USA<sup>1</sup>. Había un cierto interés en explorar las posibilidades misioneras, pero no se vieron como positivas. Sólo en 1863, cuando un laico de origen escocés —Diego Thompson, radicado en Argentina— sintió un llamado a llegar a la población criolla y se decidió a estudiar teología (en USA) se comienza la predicación en castellano y va naciendo la Iglesia Metodista Episcopal (del Norte) y eventualmente organizada como Conferencia

1. Iglesia Metodista Episcopal antes de la división Norte-Sur del año 1844.

del Sureste; Conferencia del Río de la Plata y Conferencia de Argentina sucesivamente, hasta declararse iglesia metodista autónoma en 1969 con el nombre de IEMA.

II. La membresía inicial de la Iglesia Metodista en Argentina proviene mayormente de la gran inmigración italiana y española que ingresó a la "pampa húmeda" desde la década del 1880 y hasta 1914 y de los sectores pobres de la ciudad de Buenos Aires: "vagos, negros y unos obreros del puerto que hacen ruido y molestan a los vecinos decentes", se queja un lector a uno de los periódicos proponiendo que la policía investigue de qué se trata. Es cierto que hubo también una labor educacional dirigida a sectores más elevados, interesados en una educación liberal y moderna, pero no ejercieron mayor influencia en la vida total de la iglesia ni incorporaron un número significativo de miembros. También hay pequeños grupos "étnicos" que se unen a la iglesia. Pero en su mayoría, su determinación social se construye como una iglesia en el proletariado naciente, urbano, obrero o de las pequeñas propiedades rurales de la pampa húmeda.

III. La teología y la piedad desde la que se constituye la iglesia se puede considerar típicamente "metodista": un pietismo evangélico sin rigidez doctrinal, una insistencia en la experiencia de una conversión que introduce a la comunidad y se traduce en una vida disciplinada y activa; una preocupación por la educación (las escuelas populares, en los barrios) y por las condiciones sociales (EEE traduce la simpatía por el movimiento obrero, la preocupación por las condiciones del trabajador, vivienda, salud, etc.). Y una crítica muy marcada a la "explotación capitalista" que se asocia al dominio de las aristocracias criticadas por parásitas, retrógradas y clericales —el motivo anticlerical está muy presente hasta más de mitad de este siglo—.

IV. El crecimiento no es nunca espectacular pero sostenido hasta más o menos 1930 y muy lento (a veces incluso inferior a la tasa de crecimiento de la población, que de por sí es baja en Argentina) hasta el presente: una membresía de alrededor de 10.000



y una comunidad relacionada de unas 25.000 a 30.000 personas. Su presencia pública, sin embargo, es mucho mayor por varias razones: su participación en la discusión de los temas de la sociedad casi desde el inicio. Discusión del servicio militar a comienzos del siglo, la cuestión del voto y del voto femenino, la educación laica y universal... hasta derechos humanos en la actualidad; la iniciativa ecuménica que ha ejercido en diversos campos: educativo, social, evangelizador, misionero. Finalmente, el hecho de haber iniciado desde muy temprano un proceso cuidadoso de preparación de un liderazgo nacional a nivel secundario y universitario le dio posibilidades de liderazgo dentro del mundo evangélico y de cierta acción —limitada— en la sociedad civil (cooperativas, beneficencia, clubes, entidades de paz, derechos humanos).

v. Completo este cuadro con una referencia al “ascenso social” que lleva a la IEMA a ser, ya desde la década del 40 y en algunos casos antes, una iglesia de clase media. Este ascenso sigue pautas metodistas y lleva más a las profesiones liberales que al comercio o la industria: por eso, es una iglesia de nivel cultural medio o incluso alto, pero económicamente modesta. La visión ideológica dominante desde la década del 40 es claramente la de su clase, matizada por una herencia liberal y una preocupación social lo que genera algunos de sus problemas.

## 2. Los problemas

Yo me propongo examinar con cierta detención tres momentos conflictivos en la historia de la IEMA. Me parece útil, sin embargo, hacer un breve inventario de las cuestiones que, en determinados momentos, generaron conflicto a partir del 1900:

- a. Las discusiones sobre modernismo y evangelio social desde 1910-1920 que retomaremos brevemente;
- b. La crisis de 1930 que produjo una cierta crisis en la relación con la misión y colocó crecientemente a la iglesia bajo la di-

rección de personal nacional (primer obispo nacional Juan E. Gattinoni, 1931);

c. El surgimiento del peronismo (1943-1955) cuando la conducción de la Iglesia se puso claramente en la oposición, generando una tensión nunca totalmente expresada en algunos sectores (particularmente obreros) de la Iglesia;

d. La discusión sobre la abstinencia (siempre predicada y enseñada pero nunca verdaderamente practicada por toda la membresía) que se plantea como una cuestión generacional entre 1945-50;

e. El movimiento llamado ALMA (Asociación de Laicos Metodistas Argentinos) que miraremos con más atención, 1950-60;

f. La cuestión social, el socialismo y el marxismo, en relación con el surgimiento de ISAL y los movimientos de liberación, desde 1958 hasta casi el golpe militar de 1976;

g. El tema de derechos humanos y la participación del clero metodista: nunca discutido directamente sino como tema del "pastor en la política" (1975-83);

h. La cuestión en torno a la política educacional (los colegios "grandes") que miraremos con más atención (1987).

### 3. La controversia modernista

Estrictamente, la cuestión se plantea y se resuelve en torno a un juicio promovido por un misionero contra un pastor nacional joven por herejía "modernista", aunque involucra a otros que se solidarizan con él. Creo, sin embargo, que el asunto rebasa el incidente y revela una problemática que persiste en diversas formas:

1. Desde la década de 1910 hace fuerte impacto en la Iglesia Metodista norteamericana (principalmente en el norte) la teología liberal con su uso de la crítica bíblica e histórica y su construcción filosófica (especialmente en la Facultad de Teología de Bos-



ton) y, por otro lado, el Evangelio Social (culminando en la formulación del Credo Social de la IM en 1908). Algunos de los misioneros que vienen al Río de la Plata introducen estas tendencias aunque la mayor parte de ellos proviene más bien de la tradición más "evangelical" y algo carismática más asociada con el "Awakening" de santidad y pentecostal de principios de siglo en USA. Algunos pastores nacionales (específicamente el acusado en el juicio) reciben aquella influencia —liberalismo y evangelio social— en estudios cursados en USA; otros lo reciben directamente en su preparación teológica en Uruguay y, a partir de 1926, en Buenos Aires.

II. Una lectura de las publicaciones en EEE muestra que ambos elementos (Evangelio Social y liberalismo / Crítica bíblica) juegan un papel. Sin embargo, las acusaciones se formulan sólo en función del modernismo y tienen una clara definición fundamentalista, (uno puede pensar que la acusación de "evangelio social" difícilmente habría tenido cabida en su contenido social; de hecho el credo social fue asumido sin discusiones hasta donde yo sepa: más bien sólo podía criticarse por su conexión con el liberalismo teológico). La argumentación fundamentalista, por otra parte, tampoco tiene raíces en la historia metodista argentina: es más bien introducida desde la polémica norteamericana e inglesa, representada en Argentina por denominaciones como los Bautistas (del Sur), la Alianza Cristiana y los Hermanos Libres (Plymouth), que influyen la iglesia metodista por conexiones familiares, vecindad y colaboración en la evangelización o simplemente, traspaso de personas de esas iglesias a la metodista.

III. La resolución de la acusación en el juicio promovido se decide por la absolución del acusado: no se lo halla culpable de herejía. En realidad no hay una discusión teológica de fondo: uno tiene la impresión de que la resolución significa simplemente: "en la iglesia metodista no se condena a una persona por herejía mientras actúe de buena fe, demuestre en su trabajo y en su conducta personal amor al evangelio y fidelidad a la iglesia". El de-

senlace de este juicio, por otra parte, corrobora esa misma posición, que siempre se resume en la IM por dos frases de Wesley: “Pensar y dejar pensar” y “si tu corazón es como el mío, dame la mano...”. Hasta ahora, no ha habido otro juicio por herejía doctrinal en la Iglesia Metodista en la Argentina.

IV. Se podría decir, sin embargo, que había más tras este incidente, lo que reaparece de otras maneras:

a. Aunque el fundamentalismo no es típicamente metodista, representa la presencia en el metodismo argentino, casi desde el comienzo (a partir de 1910), de una visión de la iglesia, de la evangelización, de la conversión y de la doctrina —un paquete del cual el fundamentalismo es una parte— representado por las iglesias que he mencionado y que difiere significativamente de otra tradición metodista más centrada en la santificación que en la conversión como hecho único, más ligada a la iglesia como lugar decisivo de la fe que a la individualidad del creyente, más preocupada por la problemática social que la típica piedad del “segundo avivamiento” de USA. Estas dos “maneras de ser metodista” conviven en tensión en el metodismo argentino, aunque se visten con distintos ropajes;

b. La membresía de la IM permanece indiferente a este juicio (en realidad, probablemente ni se enteran mucho de él). Pero precisamente esta “indiferencia” da lugar a una persistente tensión que no se explicita. La membresía comienza a asociar las nuevas tendencias con “los pastores educados”, a los que les falta el fervor, la espiritualidad que su tradición pietista reclama, y a su vez asociar estas últimas cosas con los que hablan el “lenguaje” fundamentalista. Aparecen así en la IM rioplatense, dos formas de apropiación del poder sagrado: una por los que poseen el conocimiento y otra por los que poseen la espiritualidad. Estas asociaciones tocan una cuerda muy sensible, que resuena en el próximo momento que vamos a destacar. El haber pretendido resolver el problema con el simple *dictum* de “pensar y dejar pensar”



pierde, en un momento temprano de nuestra historia, la posibilidad de hacer de este conflicto un factor positivo para la vida de la iglesia... y una contribución al protestantismo en el Río de la Plata.

#### 4. ALMA: Asociación de Laicos Metodistas Argentinos (1959-1960)

El pastorado de la IEMA es un cuerpo con un grado bastante alto de coherencia teológica, afinidad de estilo y sentido de cuerpo. Esta unidad proviene de un origen social homogéneo, una formación comunitaria y común, y una tradición que se remonta a la manera mancomunada y socializante en que se enfrentó la crisis de 1930. En la década del 1940 la apertura ecuménica marca a este cuerpo por:

- a. Una influencia teológica europea, fundamentalmente bártiana, que le permite rescatar una teología bíblica evangélica sin fundamentalismo y con apertura a la problemática social;
- b. Una renovación litúrgica en la que recupera elementos de la tradición anglicana-metodista temprana; y
- c. Una preocupación por la "argentinización" (en realidad latinoamericanización) de la iglesia.

Parte de ese impulso es el que produce la "autonomía" en 1969. Es en aquel período que estalla el movimiento de ALMA.

1. ALMA aparece primeramente en la ciudad de Córdoba y se particulariza en la resistencia al pastorado de Roberto Ríos. En Córdoba, la iglesia metodista tiene un fuerte componente congregacionalista y fundamentalista proveniente de los Hermanos Libres, que choca fuertemente contra el énfasis litúrgico-liturgia: celebración sacramental, uso del calendario eclesiástico, cuello clerical. El movimiento tiene inmediato eco (en realidad es casi contemporáneo) en otras de las iglesias grandes de la IEMA en Buenos Aires y Rosario. La aparición del nuevo himnario ("Cán-

tico Nuevo”) en 1961 reaviva la controversia: en realidad, “Cántico Nuevo” (elaborado entre 1953 y 1960), lejos de ser un himnario moderno, recupera la tradición hímica de la iglesia antigua y sobre todo protestante clásica: sus himnos son más doctrinales y eclesiásticos, incluso contiene muchos más himnos de la tradición wesleyana, pero elimina himnos de los avivamientos norteamericanos, de tonadas populares y letra individual y subjetiva (“Gospel Songs”). La “catolización” de la IEMA, el abandono de la piedad de nuestros padres, la dominación clerical y las “innovaciones del nuevo himnario” son las quejas que aparecen en los numerosos panfletos, cartas circulares y actos de protesta generados por ALMA. Posiblemente es el momento en que más cerca está la IM de un cisma; de hecho hay un grupo no muy numeroso, pero sí connotado de líderes de esas iglesias grandes que se alejan temporariamente (y algunos definitivamente) de la IM.

ii. Creo que hay que tener varios elementos en cuenta para analizar lo que aquí ocurre:

a. La influencia de esa iglesia fundamentalista, que subsistió siempre dentro de la IM Argentina: esto es muy visible en Córdoba, y a su vez, incorpora a algunos que vienen de una tradición metodista pietista clásica y que responden negativamente a la objetividad de la liturgia y de los nuevos himnos, a la clericalidad del uniforme pastoral, a una predicación doctrinal que les suena intelectual y fría, a lo que consideran pérdida del fervor “evangelizador”; a una apertura a la ICR que escandaliza su herencia anticatólica.

b. Hay de hecho una cuestión de poder en juego. La acentuación de la función ministerial —que aparece con rasgos “sacerdotales” (es una de las denuncias)— perturba, sobre todo, a laicos destacados que han tenido una función de gobierno e incluso de púlpito y enseñanza que aparece amenazada. De hecho, es probablemente esto lo que impide la fractura, porque estos laicos destacados no consiguen la adhesión masiva de la membresía,



que resiente su dominación y se alegra de que el pastor "le corte las alas".

c. Aparece una cuestión generacional que tiene también connotaciones culturales: rodean a los pastores jóvenes, grupos de jóvenes, casi todos universitarios, que no "sienten" culturalmente la piedad subjetiva, individual y emotiva de la "vieja piedad" y por razones intelectuales, estáticas y de elite, se sienten más cerca de los innovadores (o tradicionalistas, como se quiera isegún el siglo que uno escoja!).

d. Resulta más difícil rastrear qué factores sociales pudieran estar en juego: evidentemente el apoyo a los pastores viene de un ala "culta" de la misma clase media de la que ALMA representa un ala más adinerada. Probablemente (estamos en 1954-60), los pastores y sus apoyos representan ideológicamente un socialismo liberal o una democracia social (sectores de izquierda del partido radical, demócratas progresistas —PDP o socialistas— partido de Juan B. Justo, socialista no marxista). ALMA se declararía apolítica pero sus simpatías se inclinan, sin duda, por el ala conservadora de los partidos de centro (radical, demócrata progresista) y su ideología coincidiría con los conservadores a pesar de que el anticlericalismo no les permite incluirse en el Partido Conservador. Ambos son antiperonistas aunque los primeros principalmente por la antinomia fascismo/democracia y la segunda por la de orden/populismo. No olvidemos que Perón es derrocado en 1955 y la situación es convulsa entre gobiernos democráticos derrocados y golpes militares de derecha, con una población obrera masivamente peronista (y excluida de participación política), nacentes movimientos de liberación, algunos con manifestaciones armadas y una fuerte represión y polarización.

iii. ¿Cómo resolvió la IM el problema? La Conferencia Anual de 1957 escoge una Comisión de los Doce que reciba la información, la estudie y prepare un informe y propuestas de resolución para la siguiente Conferencia Anual. La preside el rector de la Facultad Evangélica de Teología, Dr. B. Foster Stockwell y la forma

un grupo de laicos y pastores, con presencia de líneas diferentes, pero no de las personas más directamente envueltas en la polémica. El informe trata de ser conciliador pero, al reinterpretar las proposiciones de ALMA en su faz considerada "positiva" desde una perspectiva eclesiológica diferente, en realidad rechaza el espíritu de la protesta de la Asociación. En efecto, la Comisión aprecia la preocupación por la piedad y la evangelización, el respeto por la tradición, el carácter democrático (excluyendo todo clericalismo) y el énfasis protestante que ALMA expresa. Pero los interpreta dentro de una eclesiología orgánica, una teología plural en la que se reivindican los componentes anglicanos, reformados y luteranos de la tradición del siglo XVI y una organización conexional en la que hay poca cabida para el congregacionalismo, la piedad revivalista y la visión totalmente funcional del misterio que anima a ALMA. El informe subraya, además, la libertad de opiniones en la IM, la necesidad de que el diálogo sea respetuoso y fraternal, y dentro de los canales institucionales.

iv. Hay que reconocerle a la comisión —cuyo informe es aprobado por la Conferencia Anual— la voluntad de no limitarse a apelar a la fraternidad sino a tratar de dar una articulación teológica y pastoral a su respuesta. Al hacerlo, en realidad propone una identidad metodista que descarta la iglesia fundamentalista de la que hemos hablado. La Iglesia Metodista no es ni la Iglesia Bautista Argentina ni los Hermanos Libres, pero tampoco es la Iglesia Católica: es una iglesia histórica ligada a la Reforma y a Wesley, una iglesia moderna que reconoce la libertad y los métodos de interpretación bíblica y teológica actuales, una iglesia conexional en la que la participación de todos reviste una forma democrática representativa, una iglesia en la que la evangelización está estrechamente vinculada a la educación y la actividad de la propia comunidad, una iglesia abierta a la sociedad que impulsa a sus miembros a la participación y el servicio, una iglesia ecuménica que busca la reflexión y la acción común con todos (incluso de la Iglesia Católica Roma cuando es posible!). Que est



sea la autodefinición de la conducción de la Iglesia Metodista, que corresponda a una tradición central en la historia metodista original y la argentina y que refleje características de una parte significativa de su membresía, me parece indudable. Que esta decisión haya podido captar corrientes más profundas que trabajan la unidad del metodismo argentino es más dudoso. Y que haya resuelto la tensión que aflora en los conflictos anteriores queda fuera de la cuestión. Creo que estas afirmaciones se confirman con el tercer momento.

## 5. Nueva política educacional

¿De qué se trata el conflicto desatado en torno al reemplazo en 1989 del director general de la institución educacional más importante de la IEMA (en realidad, de IEMA/ Discípulos de Cristo): el Colegio Ward?

1. Desde 1983 (y aun antes) persistía una discrepancia entre la Junta Directiva del Colegio (muy identificada con la conducción de la IEMA) y la Dirección General. Estaban en juego al menos tres aspectos:

a. ¿Es el Colegio una institución de la IEMA, que debe responder a la estrategia, la concepción de la misión y la visión de la realidad argentina que la misma define institucionalmente o es una entidad autónoma que determina e implementa su propia concepción?

b. ¿Debe continuar la forma de estructura institucional y concepción pedagógica-jerárquica —y autoritaria— con una dirección unipersonal que se perpetúa sin evaluación ni control efectivo o es necesaria una reconcepción del modelo de conducción y del estilo de funcionamiento para llegar a formas comunitarias, a trabajo de equipo, a una educación en y para la libertad?

c. ¿Continuará el Colegio siendo una escuela que alcanza a una pequeña minoría que puede pagar sus altos aranceles o de-

be ampliar y diversificar su oferta educativa y procurar servir al menos a la clase media baja, a la vez que establece vínculos con la red de instituciones educativas y de servicio de la IEMA que opera en los sectores económicamente bajos de la población?

ii. El incidente que provoca la crisis revela un cuarto elemento: la dirección participa (con la banda de música del Colegio) en una celebración militar. En realidad, el debate político nunca se explicita pero subyace a los otros. Si bien la dirección no apoya al gobierno militar, su orientación es definitivamente conservadora y sumamente crítica de las opciones de la IEMA en cuestiones de DD.HH., vinculación con organizaciones populares, etc. El incidente es un detonante.

iii. La acción de la Junta Directiva desencadena una violenta reacción en congregaciones donde había 20 años atrás prendido el movimiento de ALMA (aunque lo lideren personas que 20 años atrás se hallaban en el ala "liberal"). Las acusaciones a la arbitrariedad y discriminación ideológica de la junta se constituyen en eje de una nueva agrupación, el MAU (Metodistas Argentinos Unidos) que levantan algunas de las mismas banderas de ALMA: se ha abandonado la evangelización para asumir una línea política; la iglesia por consiguiente no crece como otras iglesias evangélicas; la conducción de la IEMA se ha alejado de las bases y se ha ideologizado; hay un control clerical de la iglesia que funciona en forma burocrática y centralizada. En los panfletos que se entregan en la puerta del Colegio y las iglesias hay acusaciones personales de marxismo y autoritarismo.

iv. La respuesta de la conducción de la IEMA (obispo, Junta General) es conciliadora en su expresión pero no en los temas en discusión: se dialoga, pero se mantienen las decisiones de la Junta y se atienen a los canales institucionales: la Asamblea del Colegio (miembros de las dos iglesias, elegidos por estas) ratifican (con bastante discusión pero por amplia mayoría) esa decisión y la Asamblea General de la IEMA la confirma. Desde ese punto de vista, el incidente puede considerarse cerrado.



v. Sin embargo, vale la pena arriesgar algunas observaciones interpretativas:

a. El apoyo de las asambleas representativas a las decisiones de la Junta del Colegio tiene elementos políticos internos a la iglesia con connotaciones sociales más amplias: es una votación del interior (del país) contra la capital: "¡por qué nos van a enredar a todos en un asunto que tiene que ver con Buenos Aires, la capital se siente el centro del mundo, que resuelvan sus problemas allí!". Es también una reacción de las iglesias pequeñas, contra las tres o cuatro grandes que pretenden manejar con su número y sus finanzas a toda la IEMA.

b. Juega otro componente político: la mayoría de la membresía se siente "orgullosa" de la presencia de su dirigencia en aspectos de la lucha contra la dictadura (aunque en el momento no la haya apoyado abiertamente o incluso se haya sentido inquieta por ella);

c. Pero no hay duda, cuando uno analiza las discusiones, que buena parte de esa membresía se siente interpretada por algunas de las críticas del MAU: la falta de crecimiento y la insuficiencia del avance evangelizador; unas formulaciones teológicas y unas lecturas de la Biblia que son extrañas a su tradición pietista-evangélica; una cierta distancia entre el clero y el laicado; una sensación de que la IEMA se ha secularizado. En esas intranquilidades de la gente influyen, sin duda, las críticas de otros sectores evangélicos y del éxito de otras denominaciones.

d. Pero me parece que la problemática de fondo va más lejos. Permítanme expresarlo así: la IEMA es una iglesia predominantemente de clase media urbana que ha alcanzado su ubicación social muy recientemente y con mucho esfuerzo, y que se halla hoy amenazada de una creciente proletarización. Ello engendra una gran incertidumbre, inseguridad, frustración y temor. En esa situación, la conducción de la IEMA (incluyendo principalmente su ministerio y un sector laico) se define por un intento de vincular la IEMA a los intereses de los sectores populares: se ofrece como

espacio a organizaciones barriales, asume la defensa de derechos humanos clásicos y sociales, critica las políticas económicas neoliberales y comienza a dirigir el énfasis de evangelización hacia la periferia de la ciudad (hay ya una serie de comunidades de esa índole).

e. Esa propuesta es muy costosa: enajena recursos económicos, amenaza la prolijidad institucional de la Iglesia Metodista: muchos la viven como una amenaza. En una iglesia local aparecen durante el episodio del MAU una serie de anónimos, llamados telefónicos y amenazas, y hasta una agresión física. Parece claro que estos extraños episodios son obra de una persona psíquicamente enferma (más o menos identificada). Lo importante es que absorbe esta "protesta por el desclasamiento de la iglesia"; uno de los anónimos acusa: "están transformando esta iglesia en una iglesia de negros".

f. Otras dos alternativas aparecen compitiendo por este sector social: el movimiento carismático y el evangelio de la prosperidad. Dentro de esas alternativas, algunas iglesias evangélicas contemporáneas al metodismo están creciendo, retienen un número significativo de jóvenes y atienden necesidades reales de una población asediada por condiciones materiales y espirituales de las que quiere escapar.

g. La IEMA ha convocado a un sínodo: una asamblea deliberativa para reflexionar sobre la coyuntura que enfrenta. La temática debe surgir de las congregaciones, basada en historias de vida de las personas y de las congregaciones, generadas por ellas mismas y tematizadas luego para ser tratadas. Es interesante comprobar la desigual recepción de esta propuesta: mientras algunas congregaciones y grupos la han recibido con entusiasmo, otras manifiestan temor, precisamente al momento de contar lo que les ocurre como personas y como iglesias: la fragilidad de su situación procura ocultarse en el silencio o encubrirse con entusiasmos sintéticos o ilusionarse con una recuperación de la seguridad y superación de los años 30 y 40 mágicamente ofrecida por



un evangelio del éxito cuyo correlato social es la promesa neoliberal. ¿Cómo encontrar el camino en esta crisis?

La última pregunta rebasa los límites y posibilidades de estas charlas y de este intento de análisis de la IEMA. Tal vez vale aún la pena hacer un par de comentarios de toda esta historia.

A. ¿Por qué no se dividió la IM (IEMA) en todas estas crisis? La pregunta es válida porque muchas otras iglesias, incluso metodistas, no han mantenido la unidad (al menos, forma). He aquí algunas respuestas que se han dado:

La insistencia ecuménica del metodismo argentino ha creado un gran respeto por la unidad: romperla aparece como un grave pecado;

Un pastorado bastante coherente y unido ha sido un vínculo de cohesión social;

El carácter conexional de la IEMA hace que una congregación se sienta dependiente de las demás y del todo: escindirse y quedar aislada aparece como un abismo;

Hay un prestigio público asociado al metodismo;

Una larga educación ha creado una conciencia social en el metodismo rioplatense que, aunque se sienta incómodo, no le permite negar la propuesta que se le hace;

La tradición liberal, de "pensar y dejar pensar", que produce un cierto latitudinarismo y pluralismo superficial.

Tal vez se trata de una mezcla de todas estas cosas.

B. En medio de la crisis social, ideológica, y religiosa de la sociedad argentina, la IEMA (principalmente la dirigencia, el cuerpo ministerial y un sector de la membresía) han abrazado un proyecto: recuperar su carácter de iglesia popular, relacionando su evangelización, su tarea pastoral, renovando su culto y desarrollando su teología con la causa de la creciente mayoría de pobres, marginados, empobrecidos:

### 1. ¿Con qué elementos positivos cuenta?

Es una propuesta que concuerda con la realidad social argentina y con una experiencia de su propia membresía, crecientemente amenazada por la situación;

Es una propuesta compartida por algunas otras iglesias evangélicas con las que viene cooperando en esta dirección desde hace al menos 20 años;

La propuesta es respaldada por una articulación bíblica y teológica coherente, por una estructura institucional bastante estable, por recursos humanos no muy numerosos pero dedicados y bastante capaces;

Hay ya algunas bases para ese trabajo en diversas partes del país y una imagen positiva de la iglesia en la opinión pública.

### 2. La propuesta, sin embargo, tropieza con graves inconvenientes:

El mayor, sin duda, son las propias contradicciones inherentes a la extracción social de clase media de la IEMA —incluso de su dirigencia más comprometida— con sus reflejos ideológicos y sus características culturales, alejadas de las vivencias de los sectores populares;

Ello genera una cierta resistencia pasiva cuando las congregaciones tienen que afrontar el costo de ese proyecto, no solamente material sino social y cultural;

La atracción de proyectos más fáciles, más afines a las aspiraciones y modalidades de clase de la membresía, menos conflictivos y aparentemente más exitosos;

El marcado cansancio de la sociedad argentina en todos sus niveles, incluidas las clases populares, que hace que un proyecto de escape o consuelo resulte más atractivo que uno de militancia y desafío. (Este es un tema que tiene que ser cuidadosamente considerado en una estrategia pastoral, creo, en una situación de desesperanza, incertidumbre y falta de horizonte que afecta a la mayor parte de nuestras poblaciones en toda América latina)



Esta especie de balance de las posibilidades de un proyecto evangélico, en el que una iglesia se busca a sí misma tiene, por cierto, una falla fundamental: se limita a analizar el activo y el pasivo de una asociación religiosa (la IEMA) para cumplir su propósito. Cuando hablamos del Evangelio de Jesucristo, sin embargo, no estamos hablando simplemente de un proyecto religioso (aunque siempre sea mediado por este) sino de la historia de Dios con nosotros, del señorío de Jesucristo que abre siempre horizontes nuevos, del poder del Espíritu Santo que hace germinar la vida en el mundo y en la comunidad de la fe. Las "ovejas dispersas" de nuestro pueblo no han quedado libradas a la sabiduría de nuestros proyectos o a la previsibilidad de nuestras fuerzas: pertenecen al Buen Pastor que las conoce por nombre, que las acompaña a tierras de vida —de agua y buenos pastos— y que sabe dar vida por ellas. Nuestro proyecto es, en último término, una pregunta dirigida a ese Gran Pastor de las ovejas: ¿Es esta la forma en que quieres que participemos de tu proyecto de vida para nuestro pueblo hoy? Si es así, guíanos; si no, repréndenos y corrígenos.

#### *Datos del autor*

JOSÉ MÍGUEZ BONINO nació en Santa Fe, Argentina, en 1924. Ordenado presbítero en 1948, desempeñó pastorados en San Rafael (Mendoza) y Buenos Aires y ocupó diversos cargos en la Iglesia y en el Consejo Mundial de Iglesias, del cual fue co-presidente. Fue observador protestante ante el Concilio Vaticano II. Fue decano de la Facultad Evangélica de Teología, profesor y conferencista invitado en diversas universidades de América latina, Europa, Estados Unidos y países del Tercer Mundo.

Es pastor jubilado de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, doctor en Teología y profesor titular de Teología Sistemática y Ética en la Facultad de Teología, ISEDET. Publicó diversos libros, que han sido traducidos a varios idiomas, y numerosos artículos en revistas especializadas. Algunos de sus obras son: *Ama y haz lo que quieras*, *Espacio para ser hombres*, *La Fe en busca de Eficacia* y *Hacia una eclesiología evangelizadora*.

# RAÍCES DOCTRINALES Y TEOLÓGICAS DEL PENSAMIENTO WESLEYANO

La síntesis evangélica del siglo XVIII

Daniel A. Bruno

LOS SIGLOS XVI AL XVIII fueron tiempos de cambios acelerados en todos los aspectos de la vida inglesa. La tensión eclesial, las disputas teológicas y las ideas morales que emergieron como consecuencia de la gestación de una iglesia nacional por un lado; los avances y descubrimientos en el campo científico, las nuevas ideas filosófico-políticas, por otro, y la determinante emergencia de la Revolución Industrial hacia el final del período, convirtieron a esta etapa en una de las más ricas y matizadas de la historia occidental.

En cuanto al ámbito teológico-eclesial en particular, la novedad radica en el hecho de que la búsqueda de un modelo eclesial nuevo, tensionado entre los dos que se disputaban el predominio en el continente, favoreció la controversia y la contraposición de ideas, doctrinas, énfasis morales y, sobre todo, distintas estrategias para un mismo objetivo: la reforma de la Iglesia. Esta búsqueda abrió el camino para la aparición de síntesis superadoras en el pensamiento cristiano.

La primera síntesis es la iglesia anglicana surgida, después de un largo proceso, como producto de la tensión entre el modelo católico romano y el Reformado Continental de base calvinis-



ta. La segunda síntesis se dará dentro de la iglesia anglicana misma como resultado retardado de la confrontación entre los teólogos anglicanos de "la vía media" y los teólogos puritanos. Esta síntesis que emergerá en el siglo XVIII tomará también aspectos del pietismo alemán y de los místicos franceses, ingleses y españoles: será el pensamiento wesleyano.

Podemos decir entonces que las fuentes del pensamiento wesleyano se sintetizan básicamente en cuatro: anglicanismo, puritanismo, misticismo y pietismo las que, en distintos momentos de su vida y con variados matices lo influenciaron.

### 1. Trasfondo Anglicano-Puritano y Místico (vertiente synergista)

Puritanismo y anglicanismo no pueden entenderse separados porque son parte de un mismo desarrollo teológico, aunque con resultados opuestos. Son caras y cecas del mismo fenómeno: la búsqueda de equilibrio de la teología anglicana, por un lado, y el intento de reformar la iglesia alejándola de sus resabios catolizantes, por otro.

Durante el reinado de Enrique VIII la iglesia de Inglaterra no fue más que la iglesia católica pero sin Papa; fue a partir de Eduardo VI cuando comenzó a tener un perfil propio con la publicación del primer Libro de Oración común en 1549, promovido por el Duque de Somerset. Luego, con el segundo Libro de Oración común de 1552 comienza a advertirse una mayor influencia de avance protestante con características calvinistas. Sin embargo, al morir Eduardo, sube al trono María I retornando a la iglesia a la fe romana. María anula los Libros de Oración y se vuelve a celebrar la misa, pero su influencia es corta ya que muere en 1558.

Será bajo el largo reinado de Isabel I cuando se producirán los delineamientos más significativos. Se reimplementa el Libro de Oración con las reformas de 1552 y en 1562 se establecen los 39

Artículos que cimientan la doctrina oficial de la iglesia anglicana. Cuando esta logra la diferenciación con la Iglesia de Roma, allí comienzan los problemas relacionados con las disputas internas, especialmente con las presiones ejercidas por el Acta de Uniformidad de 1559 promulgado por Isabel donde se decretaba el retorno del poder de la corona y por ende los reclamos calvinistas sobre la iglesia. Así comienza lo que se llamó "La reforma de la Reforma". El grupo puritano pretendía una mayor definición teológica. Mientras que la línea oficial propiciaba una "vía media" a través del esquema de autoridad basada en la tríada: Escritura - Tradición - Razón, con Richard Hooker y el obispo William Laud como principales intérpretes. Los puritanos, por su lado, querían que la iglesia definiera su perfil haciéndolo claramente reformado y depositando la autoridad central de la Biblia como guía de interpretación.

La presión fue en constante aumento; ésta fue canalizada por los teólogos puritanos del conocido Movimiento de Cambridge. Es durante el reinado de Isabel que el puritanismo se fortalece y va adquiriendo distintas variantes. Por un lado se encontraban los "presbiterianos o no conformistas" que optaban por dar la lucha teológica dentro de la iglesia nacional. Ellos representaban una línea moderada que esperaba cambios a través de reformas parlamentarias. Por el otro, los "disidentes o congregacionalistas" buscaban la ruptura con la iglesia y el establecimiento de iglesias locales no jerárquicas y autónomas con o sin el consentimiento del Parlamento. Esta fue una fuerte división en el seno del puritanismo que llevó a los presbiterianos a formalizar puntuales alianzas con los anglicanos.

Fue durante el reinado de Charles I a partir de 1625, que la presión puritana a través del Parlamento llevó a un enfrentamiento final entre este y el Rey. En 1640 estalló la Guerra Civil dando comienzo así a los veinte años sin monarquía en Inglaterra bajo el gobierno puritano de Oliver Cromwell: el Libro de Oración Común y el Episcopado fueron suprimidos.



Con la restauración de los Estuardos en 1660, muchos puritanos aceptaron los principios de la Iglesia Anglicana y el gobierno de obispos (episcopales); otros mantuvieron un permanente perfil no conformista (presbiterianos).

El puritanismo inglés, por todo lo visto, no debe entenderse como una simple importación del calvinismo del continente, tal como se dio en los Países Bajos o en Ginebra. El calvinismo puritano inglés tuvo sus características propias debiendo adaptarse a su condición de minoría en la Iglesia Nacional. Cosa que no sucedió en el continente donde su desarrollo no se vio limitado, como en Inglaterra, sino por el contrario fue el único vencedor de las disputas teológicas y políticas.<sup>1</sup> En este sentido Leonard Trinterud<sup>2</sup> también demuestra el carácter nativo del puritanismo con raíces en la religiosidad inglesa de la Edad Media. Jerald Bauer, por su parte, lo considera como el movimiento reformador que transcurre entre 1570 y 1680, y cuyos puntos característicos son cuatro: una profunda insatisfacción con la concepción anglicana de la Reforma y con la interpretación de la fe de la Iglesia Católica; una experiencia religiosa interior de crisis y arrepentimiento; un celo por la reforma, no solo de la iglesia, sino en todas las facetas de la vida cotidiana; y la teología del pacto como el principal vehículo para estructurar la experiencia y entendimiento de la fe cristiana.<sup>3</sup>

Aunque coincidimos con Bauer en los puntos con los que caracteriza al puritanismo, no podemos seguirlo en su limitación temporal solamente caracterizado como fuerza política-eclesiástica. Porque si bien los puritanos ya no constituían un grupo de poder político en la época del nacimiento de Juan Wesley en 1703, el purita-

1 Para un mayor análisis de estas diferencias ver William Haller, *The Rise of Puritanism*, New York, Evanston, p. 80 ss.

2 Leonard Trinterud, "The origins of Puritanism", en *Church History*, N° 20, marzo, 1951, pp. 37-57.

3 Jerald Bauer, "Reflections on the Nature of English Puritanism", *Church History*, N° 23. T II, junio, 1954, p. 100.

nismo se había transformado en una manera de ser y de entender la vida cristiana que influenciaba tanto hacia el interior de la Iglesia oficial, buscando su purificación, como hacia afuera generando nuevas propuestas eclesiales totalmente independientes. Pero sobre todo, al fracasar como intento de reforma de política eclesiástica, los puritanos buscaron la forma de cambiar la iglesia desde adentro, o sea desde el interior del ser humano. Así, para que la iglesia fuese pura, sólo debían pertenecer a ella aquellos que demostraran una vida realmente consagrada a Dios y que reflejara su pureza. De esa manera, tal como afirma Ernest Kevan después de su derrota política, los puritanos dejaron la política y se subieron a los púlpitos.<sup>4</sup> El puritanismo que conoció Juan Wesley fue el de creyentes que deseaban vivir de una manera aceptada por Dios buscando la sobriedad de vida y hábitos que trasmitiesen la seriedad de una vida santa y la búsqueda de una religión vital.

De los cuatro puntos mencionados por Bauer es el último el que nos interesa para comprender la atmósfera teológica que recibió a Juan Wesley: la teología del pacto puritano y su contrapartida: el *Moralismo Anglicano Carolino*<sup>5</sup> con su énfasis en la responsabilidad humana.

### *La teología del pacto*

La teología del pacto obtuvo su formato definitivo con el Catecismo de Westminster, en pleno triunfo puritano, en 1643, como una interpretación jurídica de la relación entre Dios y el hombre. Es el intento puritano por elaborar una visión del mundo bajo la actividad determinante de Dios. Es el intento de organizar la totalidad

4 Ver Ernest Kevan, *The Grace of Law, a study of Puritan Theology*, Michigan, Twin books series, Baker Books House, 1976.

5 El término fue acuñado por C. Allison, *The rise of moralism: the proclamation of the gospel from Hooker to Baxter*, London, SPCK, 1966, citado por Neil Lettinga en: "Covenant Theology Turned Upside Down: Henry Hammond and Caroline Anglican Moralism: 1643-1660", en *Sixteen Century Journal*, 24-3-1993, p. 653 y ss.



de la vida bajo las ordenanzas de Dios. Para esta doctrina la justificación es la justicia imputada de Cristo sólo por gracia y recibida sólo por fe. En definitiva, lo que hace que la imputación opere es el pacto. De esta manera el pacto es un instrumento legal (forense) por el cual Dios extiende fielmente sus bendiciones a los herederos del pacto de gracia. Es básicamente un esquema jurídico, en el cual la Gracia está condicionada por el sometimiento a la Ley de Dios. Los principales exponentes de esta teología en las primeras décadas del siglo XVII fueron William Ame en su obra *Marrow of Divinity* y William Perkins en *The Golden Chaine*.<sup>6</sup>

Esta doctrina ya había sido delineada en los albores de la reforma por William Tyndale en su *Doctrinal Treatises and Introductions to Differents Portions of the Holy Scripture*,<sup>7</sup> pero la teología del pacto de Tyndale poseía una visión de la ley que daba más lugar para la razón y la conciencia humanas. Sin embargo, a medida que el calvinismo más radical va ganando terreno dentro de la iglesia anglicana, el espacio para la razón y conciencia humanas se van reduciendo y en los términos del pacto sólo queda lugar para la ley de Dios y la obediencia humana. En la primitiva expresión de la doctrina del pacto, la respuesta humana era una posibilidad hacia la iniciativa divina. El hombre tenía la posibilidad de decidir (pacto condicional). Pronto se fue radicalizando hacia la idea de pacto absoluto o incondicional en el cual Dios no sólo promete sino cumple todas las condiciones del pacto<sup>8</sup>. Solamente Dios puede ser eficiente en la concreción del pacto, porque opera de una "manera efectiva y poderosa sobre el corazón de los elegidos, de acuerdo con los decretos de elección y la voluntad del Señor".<sup>9</sup>

6 Citados por Lettinga, p. 653.

7 Ch. Williams, *William Tyndale*, London, Thomas Nelson and Son, 1969, p. 122-135.

8 Leonard Trinterud, *Elizabethan Puritanism*, Library of Protestant Thought, New York, Oxford University Press, 1971, pp. 302 ss.

9 Samuel Rutherford, *The Covenant of Life Opened: Or a Treatise of the Covenant of Grace*, London, Andrew Crook Print, p. 233.

El otro punto característico importante que deriva de esta visión es la idea de pecado tal como se halla plasmada en la Confesión de Westminster. La caída de Adán y Eva llevan al hombre a un estado de total corrupción, incapaz de hacer el bien, inclinado a todo mal e imposibilitado para revertir de ninguna manera su situación. Esa corrupción dura toda la vida, aun después de ser regenerados y "aunque (la corrupción) sea perdonada y amortiguada por medio de la fe en Cristo, sin embargo, ella y todos los efectos de ella son verdadera y propiamente pecado".<sup>10</sup>

Así, la doctrina de la salvación puritana puede resumirse sintéticamente en los cinco puntos característicos del Alto Calvinismo: 1) Total depravación del ser humano; 2) Incondicional Elección de Dios (o predestinación particular); 3) Gracia Irresistible (o el Llamado Eficaz: el hombre a quien Dios le otorga Gracia será salvo. No puede resistirla); 4) Expiación limitada (sólo a los elegidos) y 5) Perseverancia Final (Seguridad eterna).<sup>11</sup>

La teología del pacto, en su expresión absoluta expresada en el control omnipresente de Dios sobre la creación, sumado a la idea de pecado, lleva implícita la doctrina de la predestinación y la doble predestinación, piedra fundamental de la teología puritana calvinista. En este marco de pesimismo antropológico es clausurado cualquier intento de elaboración de una ética cristiana. No existe espacio para decidir por el bien en el ser humano desfigurado por el pecado según la teología del pacto.

Este marcado determinismo antropológico pesimista del calvinismo y particularmente su producto derivado directo, la doctrina de la predestinación, actuaron como una suerte de alarma de alerta para el pensamiento wesleyano. Si bien el puritanismo modeló la manera de expresar la piedad personal de Wesley, la teología calvinista no pudo nunca dominar su pensamiento, ni aun en sus años influenciados por el efecto Aldersgate. El arminianis-

10 La Confesión de fe de Westminster, Bogotá, CEPAL, 1966.

11 Mildred Bangas Wynkoop, *Bases Teológicas de Arminio y Wesley*, Kansas, Casa Nazarena de Publicaciones, 1972, p. 61.



mo presente en los sectores anglicanos no calvinistas fue el catalizador que en definitiva lo ayudó a tomar distancia crítica de aquella propuesta y le permitió elaborar las bases de su teología basada en la gracia de Dios.

### *Moralismo Anglicano*

Como contraparte de este desarrollo, la corriente de pensamiento heredera del holandés Jacobo Arminio<sup>12</sup> y de su expresión inglesa, el arminiano obispo William Laud<sup>13</sup>, junto con otros teólogos como Jeremy Taylor, John Wilkins y Juan Bramham, daban lugar al desarrollo de un camino intermedio entre la Iglesia Católica Romana y la puritana. Los teólogos Carolinos de la "vía media"<sup>14</sup>. Estos habían retomado las ideas que mejor representaban la tradición anglicana expresadas por Richard Hooker<sup>15</sup> hacia fines del siglo XVI en su *Ecclesiastical Polity*, en la que, para combatir con argumentos sólidos al puritanismo, proclama el esquema teológico equilibrado entre la Tradición, la Escritura y la Razón. Esquema que Juan Wesley retomará agregando un cuarto aspecto: la Experiencia, como veremos más adelante.

Hooker y los Carolinos fueron quienes dieron al anglicanismo el andamiaje teológico necesario para la disputa con los puritanos. Obras tales como *The whole Duty of Man* o la obra de Je-

12 Un trabajo sobre Arminio y sus influencias en el pensamiento protometodista, véase Mildred Bangs Wynkoop, *Bases teológicas de Arminio y Wesley*, Kansas, Casa Nazarena de Publicaciones, 1972.

13 Sobre la vida y el pensamiento del Obispo William Laud: Keith Sprunger, "Archbishop Laud's campaign against puritans at The Hague", *Church History*, N° 44, 1975, p. 308-320. Kenneth Fitchman, William Laud and the exercise of Caroline ecclesiastical patronage, *Journal of Ecclesiastical History*, N° 51, 2000, p. 69-93. Una biografía clásica es la de Arthur Christopher Benson, *William Laud: a study*, London, Paul Edit., 1887.

14 Citados por Dillenberger y Welch, *El cristianismo Protestante*, Buenos Aires, La Aurora, 1958, p. 78.

15 Lee Gibbs, "The source of the most famous quotations from Richard Hooker's laws of Ecclesiastical Polity", *Sixteenth Century Review*, N° 21, 1990, p. 77-80.

remy Taylor *Holy Living*,<sup>16</sup> enseñaban que para obtener la salvación, los hombres debían velar por observar sus deberes cristianos. La responsabilidad cristiana y los deberes morales cristianos forman parte de esta nueva interpretación del pacto.

En esta misma línea, hacia 1650, se fue gestando otra interpretación puritana de la teología del pacto: fue la interpretación moralista liderada por Henry Hammond, la cual dará una vuelta de campana a esta teología. Hammond, en su obra *Practical Catechism*<sup>17</sup> —un comentario sobre el antiguo Catecismo Oficial de la Iglesia Anglicana publicado en 1570 por Alexander Nowell—, siguiendo a Tomás de Aquino, Erasmo y Hooker<sup>18</sup> interpreta que la Caída de Adán y Eva le quita a la humanidad la Gracia y el conocimiento que Dios les había insuflado en la creación, pero los humanos conservan aún después de la caída la capacidad de realizar buenas acciones y elecciones mediante la Gracia preventiva que rescata todo lo bueno en el género humano.

En este punto es donde se marca la mayor distancia con la teología puritana de total corrupción después de la caída. Mientras que para aquella el pecado es una condición irreversible de la humanidad, para los carolinos es una trasgresión que puede superarse a través de la búsqueda de una vida santificada. Es una teología basada en los deberes morales y la posibilidad del ser humano para “ayudar” a Dios en su salvación. Este énfasis en la responsabilidad humana abrirá, a su vez, el camino para el desarrollo de la doctrina de la santificación y la perfección cristiana que veremos más adelante.

La Iglesia Anglicana durante el siglo XVIII, ya despojada de la amenaza puritana, fue enfatizando el término “razón” sobre los otros dos restantes de la tríada hookeriana. La revolución científica que convulsionó a la Europa Occidental, con sus leyes naturales, muy pronto influenció a la teología, la cual buscó la forma de llegar

16 Citado por Lettinga, p. 655.

17 Está analizado en parte en: Paul More y Frank Cross, *Anglicanism, the thought and practice of the Church of England*, London, SPCK, 1957, p. 575.

18 Ver Lettinga, nota 10, p. 655.



a conocer a Dios a través de la razón. Así, la religión natural o el intento de un cristianismo simplificado, como el deísmo proclamado por John Locke, fue dando lugar a un cristianismo platónico basado en la razón, el misticismo y la moral, y a una filantropía práctica.

Asimismo, en tiempos del nacimiento de Juan Wesley la doctrina anglicana de la salvación estaba fuertemente teñida por un agudo acento semipelagiano en el cual la gracia divina y la responsabilidad humana ocupaban prácticamente el mismo espacio. El Obispo George Bull, discípulo de Hammond, en su obra *Harmonia Apostólica* de 1670, define la activa búsqueda humana de la salvación como necesaria para obtener los beneficios del sacrificio de Cristo: “*Buenas Obras son la condición, de acuerdo al divino pacto establecido en el Evangelio, requisito necesario para la justificación del hombre*”<sup>19</sup>, afirmación que aparecerá casi textual en ciertos escritos del Wesley maduro sobre la doctrina de la salvación<sup>20</sup>.

Esta historia de polarizaciones y desencuentros —y también de complementariedades— se ve reflejada en cierta forma en la historia de los antepasados de Juan Wesley. Bartolomé Wesley, bisabuelo paterno de Juan, fue perseguido por la Iglesia Nacional debido a su militancia disidente a partir de la promulgación del Acta de Uniformidad en 1662 y la Restauración de la monarquía. Juan Wesley, hijo de Bartolomé y abuelo de Juan y Carlos, también sufrió las penurias económicas por sus convicciones puritanas y murió joven como consecuencia de su encarcelamiento por predicar en un encuentro No Conformista en 1660.

Su abuelo materno, Samuel Annesley, también luchó en las filas no conformistas.<sup>21</sup>

19 *Ibíd.*

20 Ver página 17, tercera etapa de peregrinaje.

21 Para más detalles sobre la familia de Wesley y sus raíces puritanas se puede consultar: John Newton, *Susana Wesley and the Puritan Tradition in Methodism*, London, Epworth Press, 1968. Frank Baker, “Wesley’s Puritan Ancestry”, *London Quaterly and Holborn Review*, N° 187, 1962, p.180 y ss. Sante Barbieri, *Una extraña estirpe de audaces*, Buenos Aires, La Aurora, 1958, p. 9-43.

Sin embargo, Juan Wesley nació en un hogar monárquico y fiel a la restaurada iglesia nacional. Su padre, Samuel, abandonó la causa no conformista y pasó a las filas de la iglesia nacional siendo ordenado ministro anglicano en 1688.

### *La influencia mística*

Para completar este primer cuadro debe necesariamente mencionarse la influencia de los místicos ingleses, franceses y españoles de los cuales Wesley obtendrá unos de los paradigmas éticos más sólidos y permanentes durante toda su vida: la búsqueda de la santidad.

El joven Wesley estaba obsesionado por la búsqueda de la santidad de vida. En 1725, a sus veintitrés años estando en Oxford, cayó en sus manos el libro del Obispo Jeremy Taylor *Vivir y morir en santidad*. A partir de su lectura comenzó su larga búsqueda por lograr la perfección cristiana. Wesley mismo continúa el relato sobre su encuentro con los místicos:

*“En 1726, leí La Imitación de Cristo, de Kempis, comprendí entonces con mucha más claridad que antes la naturaleza y el alcance de la religión interior, la religión del corazón. Uno o dos años más tarde, llegaron a mis manos La Perfección Cristiana y Un serio llamado a una vida devota y santa de William Law. Ambos libros reforzaron aún más mi convencimiento acerca de la absoluta imposibilidad de ser cristiano a medias y resolví entregarme totalmente a él, dándole mi alma, mi cuerpo y todo mi ser”.<sup>22</sup>*

Además, Wesley anota en sus diarios y menciona en sus sermones gran cantidad de nombres de autores que escribieron sobre teología de santidad tales como los místicos franceses y españoles, Juan de Castaniza, Eprhen Syrus, Molinos, François de Sa-

<sup>22</sup> *Un estudio acerca de la perfección cristiana*, Obras de Wesley, Tomo VIII, p. 21-22.



les y Madame Buyon<sup>23</sup>. Sin embargo, como afirma Albert Outler, no todos los místicos que impactaron en un momento de la vida de Juan Wesley reúnen las mismas características sino que representan distintas tradiciones de *santidad*.<sup>24</sup> Algunos de carácter más voluntarista como Law, Taylor y Kempis intentan a través de la unión mística una expresión visible de la santidad basada en una vida de *imitación*, tomando a Cristo como modelo.

Otros, como Molinos, Guyon y Sales, de carácter *intimista* y *quietista*, separaban lo corporal de lo espiritual y buscaban una unión interior con Jesucristo a través de la oración, la contemplación y el alejamiento del mundo debido a su corrupción. Estos pasaron muy rápido de la admiración de Wesley en sus primeros años de búsqueda, a su plano rechazo por sus componentes antinominianos. Es por esta razón que el término "místicos" será reservado por Wesley solamente para estos últimos autores, quedando su uso restringido a una connotación negativa.

En una carta que Juan le escribe a su hermano Samuel desde Savannah, Georgia, el 27 de noviembre de 1736, le confiesa: "*Creo que la roca sobre la cual por poco naufraga mi fe fue en los escritos de los místicos. Bajo este término incluyo todos los que, y solamente aquellos, que menosprecian los medios de la gracia*".<sup>25</sup> Claramente, Wesley trata de diferenciar a los autores anglicanos (Taylor y Law) a los que nunca los incluye bajo el término *místico*; ese término está reservado solamente para aquellos que, renegando de las actitudes externas como señales visibles de la fe, llevan al peligro del quietismo y del antinominianismo. Para estos, Wesley no ahorró expresiones de repudio: "*Del Calvinismo, Misticismo y Antinominianismo, ten cuidado, porque ellos son la destrucción de toda verdadera religión; y cualquiera de ellos ha sido de gran perjuicio para la obra de Dios, donde quiera esta haya surgido*".<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Albert Outler, *John Wesley*, New York, Oxford University Press, 1964, p. 251-252.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Op. cit.*, Tomo VII, p. 91.

<sup>26</sup> Citado por Noran Sykes *The English Religious Tradition*, London, Northumberland Press Limited, 1953, p. 65.

La santidad de los místicos ingleses y de Kempis, sin embargo, fue determinante en la concepción de la teología práctica de Wesley. De Kempis adoptó la rectitud y honradez de corazón. De Taylor, la necesidad de llevar una vida metódica ordenada y piadosa. Y de Law, el impulso ético como correctivo de una mera experiencia interior.<sup>27</sup> Para algunos autores como E. Baker<sup>28</sup> la influencia de Law fue central en el despertar ético de Wesley.

El eje de esta vertiente ética está dado por el modelo de *Imitatio Christi*. La imitación de Cristo no se reduce a una mera piedad personal, sino a una acción de *la fe obrando en amor*. Jesucristo es el que enseña con su propia vida cómo vivir una vida de amor, por lo tanto, la tarea del cristiano es imitarlo. El centro significativo del cristianismo es la respuesta de amor.<sup>29</sup> Esa es la tarea de la vida cristiana misma: "la verdadera religión es el amor a Dios con todo el corazón y al prójimo como a nosotros mismos; y en ese amor, abstenernos de todo mal y haciendo todo el bien posible a todos"<sup>30</sup>. De esta manera la vida de Cristo y su Palabra es la que debe ir modelando a su medida la vida del cristiano. "Yo he aprendido que el verdadero cristianismo no consiste en opiniones, formas ni ceremonias, sino en santidad de corazón y vida. En una completa imitación de nuestro divino maestro."<sup>31</sup>

La base bíblica de este paradigma es el Sermón del Monte al que Wesley le dedicó 13 sermones y que constituyen básicamente el compendio de los fundamentos bíblicos para la ética wesleyana de imitación.

27 Clifford Towlson, *Moravian and Methodist. Relations and Influences in the Eighteenth Century*, London, The Epworth Press, 1957.

28 E. W. Baker, *A Herald of the English Revival*.

29 Es conocida la comparación que hace Wesley: *el arrepentimiento*, como la puerta de entrada de una casa, *la justificación* como la sala principal y *la santificación* como la casa misma.

30 *Los principios de un metodista*, mejor explicados en *Obras V*, p. 193.

31 Wesley, *Obras II*, p. 362.



## 2. El aporte pietista de los moravos (el breve pasaje antinominiano)

El pietismo alemán fue el contrapeso renovador que se generó en el seno del luteranismo, al igual que el Puritanismo y el avivamiento Evangélico en Inglaterra lo fueron para el anglicanismo. Hunde sus raíces más profundas en los mismos comienzos de la Reforma Protestante, cuando Martín Bucero busca una posición intermedia entre Lutero y Calvino sumando luego tradiciones de corrientes luteranas místicas como la de Ernst Arndt y esquemas anabaptistas. En la primera mitad del siglo XVIII Spener y Francke encarnaron la doctrina y la práctica del movimiento reformador.<sup>32</sup>

Sus características generales: a) la *teología de la experiencia* como alternativa a una teología sistemática dogmática con sus componentes de iluminación interior, y de la persona interna con sus fuertes componentes de subjetividad, (misticismo, testimonio interno de Dios al alma humana), el emocionalismo y el énfasis de la conversión como culminación después de una crisis de arrepentimiento; b) *el énfasis en la Biblia* como única autoridad e interpretada a través del testimonio interno del Espíritu; c) *la reforma de la iglesia a través de la reforma de vida*, pensaban que la primera reforma del siglo XVI había quedado presa del rígido dogma institucional. Ellos ofrecían propuestas concretas tales como el estudio de la Biblia en grupos pequeños, grupos de *koinonia*, y una activa participación de los laicos. Afirmaban que no sólo se debía cuidar la *orthodoxia* (recta doctrina) sino también la *orthopraxis* (recta práctica de vida). Esta práctica de vida, que solían llamar *Gottselikeit* (Vida consagrada a Dios o Vida Santa en Dios), era en última instancia la razón de ser de la teología de la experiencia.<sup>33</sup>

En este punto es donde aparecen los distintos matices con respecto al énfasis tales como "Fe u Obras", o "Justificación o

32 Dale W. Brown, *Understanding Pietism*, Nappanae, en Evangel Publishing House, Revised Edition 1996, p. 15-17.

33 *Ibíd.*

Santificación”, o la variedad de acentos que sobre estos se pueden encontrar.

Mientras algunos pietistas como Spener tenían una visión más sinergista en la cual las obras deben seguir necesariamente a la conversión-justificación abriendo con esto el camino para la santificación-perfección de vida y con ello a una visión de la salvación cristiana con componentes éticos concretos —sin olvidar que “*si yo predico cien años seguidos que dejes de hacer lo malo para hacer lo bueno, todo es dicho en vano si antes tú no renaces como un verdadero hijo de Dios y de Dios, porque sólo así todo lo bueno florece*”<sup>34</sup>—, la cercanía entre la fe y las obras era sospechosa para muchos. Y, a pesar de que Spener intentaba evitar la formulación de que las obras eran necesarias para la salvación, esta quedaba implícita por su énfasis en un cristianismo activo.

Otros, como el Conde de Zinzerdorf, repudiaban la idea de las obras como necesarias para mostrar la fe, por considerarla muy ligada al pelagianismo y bregaba, influenciado por Molt-her,<sup>35</sup> por una actitud considerada quietista en la que las obras no deben estar necesariamente presentes como señales de la justificación. Éste será precisamente el punto que dará fin a la relación, que fue idílica al comienzo, entre Wesley y los moravos. Veamos cómo fue el comienzo.

Existen dos trabajos insoslayables a la hora de profundizar la relación entre el movimiento moravo y los Wesleys. El clásico libro de Nagler<sup>36</sup> es un trabajo pionero de búsqueda de raíces y comparación entre ambos movimientos. Además, ofrece un rico y amplio instrumental heurístico a través de su vasta bibliografía. El otro es el trabajo de Towlson<sup>37</sup> que brinda un detallado análisis de fuentes tanto metodistas como de archivos moravos, lo-

34 Spener, *Letzte Theologische Bedenken*.

35 Arthur Wilford Nagler, *Pietism and Methodism*, Nashville, Tenn, Publishing House Methodist Episcopal Church, South, 1918.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, p. 9.



grando de su interacción enfoques iluminadores sobre las influencias mutuas de ambos movimientos.

Nuestro enfoque se limitará solamente a aquellos contactos que ayuden a entender la influencia morava, en Wesley y sus alcances, en cuanto a su concepto de salvación y sus implicancias éticas.

El movimiento de los moravos se funda en 1727 en Alemania bajo la influencia del Conde Ludwig von Zinzerdorf, en cierta forma como un renacimiento del antiguo movimiento prereformador de los Hermanos Bohemios, liderado por John Huss. Sin embargo, desde el enfoque que queremos resaltar, pueden apreciarse notorias diferencias. Los Bohemios en 1464 realizaban un fuerte énfasis en las buenas obras como consecuencia necesaria de la justificación. A pesar de esto, en la comunidad de Herrnhut muy pronto se desarrolló la doctrina opuesta través de la predicación de Thomas Molther en 1737. Molther, quien se oponía a todo énfasis que pudiera ser sospechado de querer elevar a las obras al mismo nivel de la fe reemplazando así la justificación por la sola fe, desarrolló la doctrina del quietismo. Esta idea, compartida por momentos por Zinzerdorf y Bohler, afirmaba que todos aquellos que se consideran a sí mismos convertidos, sin el testimonio interior del Espíritu, deberían abstenerse de participar de los medios de gracia, (culto, lectura de la Biblia, oración comunitaria y participación en la Cena del Señor) hasta que todas sus dudas desaparezcan. Además estos no debían intentar hacer nada bueno porque nada bueno podía provenir de aquellos que no tienen el Espíritu de Dios, porque de esa forma estarían reemplazando la fe por las obras.<sup>38</sup>

Este es el pietismo que conoce Wesley, a bordo del *Simmonds* y el que abre en él la esperanza de una vida menos angustiada por la seguridad de su salvación. En efecto, Juan Wesley estaba pasando por un tiempo de dura crisis. Su teología anglicana de obras sumada a sus influencias místicas lo llevaban a buscar la certeza de la sal-

<sup>38</sup> Towlson, 85.

vacación a través de tareas sacrificiales, como el viaje mismo a Georgia. Su descontento espiritual en América fue en aumento. Así, su búsqueda de santidad de vida y la necesidad de experimentar la justificación, y su casi dependencia espiritual con el moravo August Spanenberg a quien conoció en América, lo llevó, a su regreso, a ponerse bajo la tutela espiritual de los pietistas moravos que residían en Londres.

A muy poco tiempo de llegar, conoció a Peter Bohler, misionero moravo en Londres quien lo convenció de la futilidad de las obras de salvación, iniciándolo con los hermanos moravos de la Fetter Lane Society<sup>39</sup> bajo los auspicios desde Alemania del Conde Von Zinzendorf.

A tal punto impactó este encuentro que pocos días antes de la experiencia de Aldersgate, Wesley criticó a su antiguo mentor William Law, acusándolo de haberle enseñado todo sobre la obligación moral y sobre Jesús como modelo del cumplimiento de la promesa, pero que falló en señalarle la simple fe en Jesús como Salvador.<sup>40</sup>

El tiempo con los moravos (1738-1740) será la etapa más protestante-clásica de Wesley: el de la salvación sólo por fe. Pero, para llegar a renegar de esta forma de sus anteriores convicciones, los moravos habían invertido mucho tiempo en su adoctrinamiento.

En el trabajo muy bueno de Clifford Towlson sobre las influencias mutuas entre los Moravos y Wesley, el autor investiga en los archivos de los Hermanos de Herrnhut, las entradas referentes al seguimiento que estos hacían del candidato Juan Wesley. Es evidente, a través del testimonio de esos informes que Wesley buscó en los moravos y más precisamente en August Spangenberg en América y en Peter Bohler en Inglaterra a maestros en la fe que pudieran indicarle el camino de la experiencia de la salvación. Wesley se pone bajo la tutela espiritual de ambos y acepta su

39 Un amplio estudio sobre esta primera sociedad, ver Heitzenrater.

40 *Obras*, Tomo XI, p. 58-61.



discipulado. Así relata Bohler una de las tantas caminatas de enseñanza que solían hacer juntos:

*“Después de una hora de caminar juntos hablando honestamente Wesley lloró profunda y amargamente... Esto es lo que puedo decir de él, es verdaderamente un pobre pecador, que tiene un corazón destrozado y que busca desesperadamente una justificación más plena de la que tuvo hasta ahora”.*<sup>41</sup>

Spangenberg era un miembro de la comunidad morava con quien Juan Wesley se sentía muy a gusto: “Disfruté encontrarme otra vez con el buen soldado de Jesucristo, August Spangenberg”.<sup>42</sup> De quien recibía adoctrinamiento sobre la naturaleza de la conversión, el significado de la Escritura, la Iglesia, los Credos, la educación religiosa de los niños, concurrencia al culto público, formas de oración, etc.<sup>43</sup> En estas conversaciones también los moravos analizaban cuidadosamente la teología que traía Wesley para evaluar la dosis de entrenamiento que necesitaba. En otro informe interno, Spangenberg habla de Wesley:

*“Wesley se ha acostumbrado a que la Santa Comunión es un medio de la Gracia y ha pensado que un hombre puede ser convertido a través de ella. Por lo tanto ha obligado a la gente a participar de la comunión semanalmente y no una vez, sino con más frecuencia de la que él lo hacía... Yo le he pedido a los Hermanos que lo reciban en amor, y esperar con paciencia para ver cómo evoluciona. Si los ingleses lo echan, eso hará que se acerque más a nosotros.  
Él piensa que nadie es bautizado apropiadamente si es bautizado*

41 *Moravian Archives at Herrnhut*, in World Parish, november, 1949. Citado por Towlson, op. cit.

42 Diario viernes 27 de julio, 1737.

43 Diario martes 31 de julio, 1737.

*por un pastor Luterano o Calvinista los bautismos de Nitschmann y de Anton en cambio los considera aptos, en razón de que ellos tienen la orden episcopal de la Iglesia Apostólica".<sup>44</sup>*

Evidentemente el objetivo de los moravos era erradicar de Wesley todo vestigio de anglicanismo, así después de un año de intenso adoctrinamiento, puede inferirse por algunos escritos, que Wesley había adoptado algunos de los ítem centrales de los pietistas: la verdad de la doctrina de *Justificación solo por fe* y de una fe *personal* en Cristo. La necesidad de la *conversión instantánea*. Y la *certeza de salvación* que poseen los pecadores convertidos mediante la fe en Cristo.<sup>45</sup>

Teniendo en cuenta que los días previos al suceso de Aldersgate los encuentros y adoctrinamiento con Bohler fueron de una intensidad excepcional, podríamos llegar a la conclusión que aquel evento más que una conversión bien pudo haber sido la culminación de un período de búsqueda en el cual Wesley pone de manifiesto las marcas necesarias de aquellos que logran la justificación.<sup>46</sup> Además, a juzgar por el rumbo que adquirió su relación con los moravos en los días posteriores, podemos inferir que aquel no sería su punto de destino sino un escalón más en su peregrinaje teológico.

En efecto, después del 24 de mayo, su vinculación con los moravos duró solamente dos años más, de los cuales sólo cuatro meses fueron sin conflicto. Wesley partió a Alemania en junio de 1738, para conocer al Conde Zinzerdorf y congregarse en la comunidad de Marienborn. A pesar de haber sido rechazado por la comunidad morava de participar de la Comunión por considerarlo un "*homo perturbatus*"<sup>47</sup> hasta ese momento y hasta después de volver de Ale-

44 *Moravian Archives*, citado por Towlson.

45 Towlson, p. 56.

46 Sobre esta cuestión se ha discutido mucho y sinceramente no resulta de importancia central para el tema. No obstante, para profundizar la investigación ver: G. A. Wauer, *The Beginnings of the Brethren's Church in England*, p. 74-77 y *Memoirs of John Hutton*, p. 40. Citados por Towlson, p. 68.



mania, la relación de Wesley con los Hermanos fue sin conflicto aparente.

El problema comenzó durante su ausencia de Londres, debiendo establecerse en Bristol durante parte del año 1739. Molther quedó como único líder a cargo de la Sociedad de Fetter Lane. Durante su liderazgo fue propagando la doctrina del quietismo. Enterado de esto Wesley volvió rápido de Bristol, pero la doctrina había calado profundo en la comunidad. Es así como hacia fines del año 1739 Wesley fue preparando el lugar para la apertura de otra Sociedad: La Fundición, la cual, después de la ruptura final que se dio en julio de 1740, puede considerarse como la primera Sociedad claramente Metodista.

El 31 de diciembre de 1739 Wesley tuvo una larga conversación con Molther y allí sentaron las bases de sus diferencias:

Molther dice que no existen grados en la fe sino solamente la completa certeza de la salvación. Y que el espíritu de gozo respecto de "el don de Dios que muchos recibieron desde que Peter Böhler vino a Inglaterra" era meramente un asunto de espíritu animal.

Wesley por su parte cree que existen grados en la fe los que un hombre puede tener antes que posea la plena certeza de la fe. Que el Don de Dios mencionado por Molther era la "fe justificante" y que el gozo y el amor era "gozo en el Espíritu Santo" y "el amor de Dios esparcido en sus corazones".<sup>48</sup>

En una charla posterior con Molther, éste se explaya más sobre sus ideas:

a. La fe no puede ser gradual porque aquel que tiene cualquier duda o temor no tiene fe en absoluto.

b. Que quienes que no tienen fe deben estar *quietos (still)* hasta que la tengan; tampoco deben hacer uso de los medios de gracia para procurarla.

<sup>47</sup> *Memoirs of J. Hutton*, p. 40.

<sup>48</sup> *Journal*, Tomo II, p. 319, citado por Towlson, p. 88. Traducción del autor.

c. Que aquellos que poseen un "corazón limpio" no necesitan usar las ordenanzas.

d. Que aquellos que no poseen un corazón limpio no deben usarlas, en parte porque no tienen derecho para hacerlo y en parte, porque estos no tienen efecto, siendo el único medio de gracia Cristo mismo.<sup>49</sup>

A lo que Wesley responde<sup>50</sup>:

a. La fe puede ser gradual.

b. Que el creer no es suficiente en sí mismo.

c. Que las ordenanzas (oraciones, búsqueda en las Escrituras, "comer pan y beber vino en memoria de él") son los mandamientos de Cristo mismo.

d. Que el pecado puede permanecer aun después de creer.

e. Que las ordenanzas de Dios son "medio de gracia".

f. Que a veces la cena del Señor es un "medio de gracia que convierte", no que sea necesariamente indispensable, pero que Él se lo dará a quien desee hacerlo.

g. Que los creyentes deben mantener las buenas obras, no solamente la oración, la comunicación, y el estudio de las Escrituras, sino "alimentar al hambriento, vestir al desnudo, ayudar al extranjero, y visitar y aliviar al que está enfermo o en prisión".

Finalmente, en junio de 1740 corta definitivamente la relación con los moravos con una carta terminante:

*"Creo que sus afirmaciones (especialmente las relacionadas con el quietismo) son francamente contrarias a la Palabra de Dios. Yo los he advertido una y otra vez, y exhortado a volverse a la Ley y el Testimonio. Yo los he aguantado bastante, esperando que cambia-*

49 Journal, p. 344, en Towlson, p. 92. Traducción del autor.

50 *Ibíd.*, p. 354-62, Towlson, p. 97. Traducción del autor.



*sen. Pero los encuentro cada vez más persuadidos en los caminos de su error, nada queda por hacer más que dejarlos librados a Dios. Ustedes, los que sean de mi propio sentir, que me sigan".*<sup>51</sup>

Es indudable que el punto de ruptura con los moravos radica en la imposibilidad que tiene Wesley de encontrar en la doctrina pietista un espacio antropológico que permita rescatar un margen de libertad mediante el cual el ser humano pueda ejercer su responsabilidad cristiana. Esto es poner en práctica su fe a través de las obras de amor.

En esa atmósfera, Juan Wesley nació, creció y se educó. De la misma manera que en su sangre la disputa de dos siglos está presente en forma de mosaicos en su pensamiento. Es puritano en cuanto a que lucha ferozmente contra el deísmo y contra una religión sin vida, proclamada por la mayoría de los clérigos anglicanos de su tiempo, buscando en el evangelio una "religión vital". Pero también es heredero del anglicanismo en cuanto a que nunca se apartó de las Homilías y el Libro de Oración Común, también por su sólido rechazo arminiano de la doctrina de la predestinación, presente en la mayoría de las vertientes puritanas.<sup>52</sup> Es anglicano en cuanto a que considera los medios de la gracia y en particular los sacramentos como medios que coadyuvan para el conocimiento y relación con Dios. Es anglicano también en la manera que establece su paradigma de verificación de la autoridad doctrinal formado por la Escritura, la Tradición y la Razón, pero a las que Wesley le agrega un cuarto elemento tomado del pietismo, el cual no es menor en su doctrina: la experiencia. Por último le debe al misticismo inglés de Law y Taylor, y a Kempis la centralidad de su doctrina de la santificación.

De esta manera, mientras el anglicanismo por su lado iba derivando en posturas cada vez más volcadas a la teología natural

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 370, Towlson, p. 99, Traducción del autor.

<sup>52</sup> Excepto en la vertiente Bautista congregacional, que no tenía una base calvinista.

—sostenida por un racionalismo que reemplazaba a la revelación— por el otro, el puritanismo teológico se convertía en la base para el avivamiento evangélico tanto en Inglaterra como en las colonias americanas con un muy fuerte, casi excluyente énfasis calvinista. El metodismo logró la nueva síntesis, con base anglicano-arminiana en lo teológico, de vida comunitaria pietista, de edificación espiritual y discipulado de los místicos y una mezcla puritano-calvinista y luterana en su sistema eclesial.

### Bibliografía

- Baker, Eric, *A Herald of the Evangelical Revival* (a critical inquiry into the relation of William Law to John Wesley and the beginnings of Methodism), London, The Epworth Press, 1948.
- Brown, Dale W, *Understanding Pietism*, Napanee, Ind, Evangel Publishing House, 1978.
- Cannon, William R., *The Theology of John Wesley* (with special reference to the Doctrine of Justification), Nashville; Abingdon Cokesbury Press, 1946.
- Dayton, Donald W., *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*, Buenos Aires, Grand Rapids, Nueva Creación, 1991.
- Erb, Peter C., *Pietists: selected writings*, New York, Paulist Press, 1983.
- Gill, Frederick C., *The Romantic Movement and Methodism* (a study of English Romanticism and the Evangelical Revival), London, The Epworth Press, 1937, 2ª ed., 1956.
- Gunter, Stephen W., *The Limits of Love Divine* (John Wesley's Response to Antinomianism and Enthusiasm), Nashville, Kingswood Books, 1989.
- Haller, William, *The Rise of Puritanism*, New York, Harper and Row, 1957.
- Heitzenrater, Richard P., *Wesley and the People called Methodists*, Nashville, Abingdon Press, 1995.
- Kevan, Ernest F., *The Grace of Law: a study in Puritan Theology*, Grand Rapids, Baker Book House, 1976.



- Lindstrom, Harald, *Wesley and Sanctification*, Napanee, Indiana, Francis Asbury Press, 1980.
- Lloyd-Jones, 1662-1962: *From Puritanism to non-conformity*, London, The Evangelical, 1962.
- Miller, Perry, *The Puritans*, New York, Evanston & London, Harper and Row, 1963.
- More and Cross, *Anglicanism*, London, SPCK, 1957.
- Murray, Ian H., *The Puritan Hope* (a study in Revival and interpretation of prophecy), London, The Banner of Methodist Trust, 1971.
- Nagler, Arthur W., *Pietism and Methodism*, Nashville, Publishing House Methodist Episcopal Church South, 1918.
- Olsen, Gerald Wayne, "From parish to palace: working class influences on Anglican Temperance movements, 1835-1914", en *Journal of Ecclesiastical History*, N° 40, 1989, p. 239-252.
- Outler, Albert C., *John Wesley*, New York, Oxford University Press, 1964. — *Theology in the Wesleyan Spirit*, Nashville, Discipleship Resources, 1974.
- Simpson, Alan, *Puritanism in Old and New England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1955.
- Sykes, Norman, *The English Religious Tradition*, London, SCM Press, 1953.
- Towlson, Clyfford, *Moravian and Methodism*, London, The Epworth Press, 1957.
- Wynkoop, Mildred Bangs, *Bases teológicas de Arminio y Wesley*, Kansas, Casa Nazarena de Publicaciones, 1972.

#### *Datos del autor*

DANIEL BRUNO es licenciado en Teología por ISEDET (Instituto Universitario de Estudios Teológicos) en Buenos Aires, profesor de Historia por el Instituto Nacional del Profesorado en Buenos Aires y Master in Sacred Theology de la Drew University, en New Jersey, Estados Unidos. Es pastor ordenado por la Iglesia Evangélica Metodista Argentina y profesor auxiliar de Historia en ISEDET.

## LAS IGLESIAS DE TRADICIÓN WESLEYANA

Daniel A. Bruno

EL PRESENTE NO ES UN TRABAJO ACADÉMICO, sino un sucinto esquema interpretativo de las principales características de las iglesias de tradición wesleyana. El trabajo responde al creciente interés que existe en la Argentina por este fenómeno que, por estas playas recién ahora, estamos reconociendo y valorando. En el año 2003 se han recordado los trescientos años del nacimiento de Juan Wesley. El evento fue celebrado en Buenos Aires, en la Primera Iglesia Metodista de habla castellana del continente. Diversas expresiones eclesiales que comparten el tronco común wesleyano han estado presentes y este trabajo es el material preparado para tal ocasión.

Como Lutero, Wesley no fue un pensador sistemático. De allí que su obra difícilmente pueda pensarse como un todo acabado, con unidad de desarrollo y despliegue sistemático de sus tópicos. Wesley fue más bien un pastor generando teología en medio de las disputas de su tiempo, de allí la enorme riqueza de su pensamiento. ¿En qué se basa la riqueza?

Se basa precisamente en el hecho de que, dado el tiempo conflictivo en el que vivió —durante el cual muchos hubieran optado por refugiarse en la formulación de conceptos rígidos y lineales para subsistir en la enmarañada situación— su pensamiento, por el contrario, supo convivir con ideas aparentemente contradictorias.



Y, aunque el pensamiento wesleyano no fuese gestado por Wesley como un sistema doctrinal preconcebido, es susceptible de ser percibido como un *corpus* desde un punto de vista gestáltico en el cual la captación del todo supera la historicidad de las partes. Esta ha sido la riqueza principal del ideario wesleyano y allí radica su potencial, esto es, en la posibilidad de sostener en tensión equilibrada conceptos en apariencia contradictorios, o por lo menos que serían opuestos vistos meramente en una visión lineal. Esta versatilidad, que Donald Dayton llama "sistema inestable" del pensamiento wesleyano, constituye precisamente su riqueza.

Es esta riqueza dialéctica superadora de opuestos la que ha permitido que su legado haya sido reclamado y hecho propio por un amplio abanico de tradiciones evangélicas.

De esta forma el pensamiento de Juan Wesley debe ser visto como una síntesis práctica alimentada por la confluencia de las principales expresiones religiosas presentes en Inglaterra y Europa, a lo largo de los siglos XVI y XVII y al mismo tiempo, como punto de partida y generador de una nueva explosión moral y religiosa que, aún en nuestros días, está en expansión.

Podemos hablar de dos vertientes que conforman la herencia wesleyana.

Una de ellas está dada por las iglesias metodistas oficiales las que en muchos casos han logrado rescatar el pensamiento de Juan Wesley de una enmarañada institucionalización y olvido histórico. En este sentido hace unos 15 años se ha abierto un renovado y creciente interés en los círculos académicos metodistas por la vigencia y desafío que el pensamiento de Wesley significa para este tiempo.

Por otro lado se encuentran los distintos grupos evangélicos que, al calor del Segundo Gran Avivamiento ocurrido en los EE.UU. entre 1830 y 1860, fueron redescubriendo y adoptando las categorías wesleyanas, básicamente las referidas a su soteriología.

Los puntos que unen a las iglesias de tradición wesleyana son:

- La creencia en la Trinidad.
- Una concepción arminiana (no predestinación individual si-

no libre voluntad del ser humano para responder al llamado de Dios, por lo que no hay un grupo de elegidos sino la salvación es para todos los que respondan al llamado).

**Santificación - perfección** Sin duda este ha sido uno de los puntos más complicados y fuente para un gran abanico de interpretaciones y doctrinas. Lo que provoca esta amplitud de interpretaciones está dado básicamente por la tensión no resuelta que existe en el pensamiento de Wesley entre la santificación como un proceso o como una realidad instantánea. De esta manera, existen tradiciones que han enfatizado la santificación como una realidad instantánea que le sucede al creyente como consecuencia del bautismo del Espíritu, o segunda bendición que lleva a la doctrina de la total Santificación por la cual el pecado es una desobediencia voluntaria, que el estado de total santificación permite evitar. Otras tradiciones, a su vez, la interpretan como un proceso de santificación, un camino de progresivo modelamiento del espíritu humano a través del Espíritu Santo, con la perfección cristiana como una meta teleológica.

Estas diferencias que en otros tiempos dividieron, hoy, lejos de impedir el acercamiento, enriquecen enormemente la tradición wesleyana debido a que permiten rescatar —sin competir por apropiaciones sin destino— los matices de una de las tradiciones evangélicas más fructíferas de los últimos siglos.

### Las Iglesias Metodistas

Después de la muerte de Wesley (1891), el metodismo sufre una serie de divisiones en Inglaterra. La primera en separarse será la llamada Nueva Conexión liderada por Alexander Kilham, abiertamente en oposición por la forma de gobierno centralizada y autoritaria que caracterizó al metodismo inglés temprano, sin Wesley. Más tarde surgirá la Iglesia Metodista Primitiva. En Estados Unidos, la diversificación será aún mayor. Del núcleo central que será la Iglesia Metodista Episcopal, se irán desprendiendo distintas co-



rrientes como la Iglesia Metodista Protestante, y la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Estas divisiones se reunirán en 1939 en la Iglesia Metodista y, más tarde, en 1969, esta se unirá con la Asociación Evangélica y los Hermanos en Cristo, conformando la actual Iglesia Metodista Unida en Nueva York.

Sin embargo, a lo largo de este proceso, otras corrientes se fueron desprendiendo que no volvieron a reunirse en torno a un tronco institucional oficial, sino que fueron siendo absorbidas de a poco por el fenómeno del Movimiento de Santidad que comenzó a crecer rápidamente entre los metodistas a partir de 1865 después de la Guerra Civil. Entre esos grupos se encuentran la Iglesia Wesleyana, El Metodismo Africano de Sión y, hacia 1860, los Metodistas Libres y el Metodismo Congregacional. Las divisiones fueron motivadas básicamente por tres factores:

- a. Aburguesamiento e institucionalización (racionalismo) vs. sencillez evangélica (pietismo).
- b. Racismo.
- c. Discrepancias en la interpretación de la doctrina de la santidad.

## El Movimiento de Santidad

El Movimiento de Santidad fue el catalizador que ayudó a dar un receptáculo de confluencia para las distintas interpretaciones del pensamiento wesleyano respecto de su idea de la santidad. Comprende un vasto espectro de grupos evangélicos que han basado su doctrina central en el mensaje de santificación de Juan Wesley, durante los siglos XIX y XX en los Estados Unidos.

A partir de 1825 comenzó a brotar en los grupos evangélicos del Este y el Sur de los EE.UU. un creciente avivamiento y búsqueda del sentido de la perfección cristiana sobre la base del concepto de santificación wesleyana. En los comienzos de esta Cruzada de la Santidad, la Iglesia Metodista Episcopal publicó en Boston un tra-

lo llamado *Manual del Cristiano, un tratado sobre la perfección cristiana y cómo lograrlo*. Su mismo autor, Timothy Merrit, publicó en 1839 otro escrito que se convertiría más adelante en la piedra fundamental del movimiento de la Santidad: *Guía para la perfección cristiana*.

En la misma época, en Nueva York, Phoebe Palmer y su hermana crearon un espacio de reunión en su casa que se llamaba *Reunión los martes para la promoción de la santidad*, y luego se transformó en editora de la revista *Guía para la santidad*, nuevo nombre para la publicación de Merrit.

Pronto estas reuniones comenzaron a expandirse, se abrieron al sexo masculino y se convirtieron en un espacio de renovación dentro de la Iglesia Metodista Episcopal alcanzando pronto a otros grupos. También llegó a algunas iglesias reformadas de vertiente calvinista. El avivamiento de 1858 estuvo empapado de esta experiencia de santidad y fue él que al mismo tiempo ayudó a diseminar la experiencia por todos los EE.UU. Grupos metodistas tales como la Conexión Wesleyana y los Metodistas Libres que abandonaron la Iglesia Metodista Episcopal muy pronto fueron absorbidos por el Movimiento de Santidad.

Este movimiento, particularmente en sus expresiones previas a la Guerra de Civil de los EE.UU., ha presentado como una de sus características más destacadas la crítica a las corrientes principales de las iglesias institucionalizadas y acomodadas socialmente y una marcada tendencia a la apertura social, tanto en lo referente al rol de la mujer en la iglesia como a la conciencia y práctica de su misión en las clases desposeídas y marginadas de la sociedad.

### Hacia el Pentecostalismo

El Movimiento de la Santidad será la matriz dentro de la cual se irán gestando en un lento proceso a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX ciertas características y temas principales de



lo que más tarde será el Movimiento Pentecostal, aunque no se agotará en éste.

El paso al incipiente movimiento pentecostal está dado en lo teológico por un punto creciente de ruptura —dentro de algunos círculos de Santidad— del equilibrio que había en Wesley entre la perfección como una realidad instantánea en forma de crisis que sucede en el comienzo de la vida cristiana y la idea de un proceso con características teleológicas que culminaría con la adquisición de la perfección como una meta a lograr.

En el pensamiento de Wesley estaban presentes las dos ideas. Algunos grupos de santidad, en particular los encabezados por Charles Finney en el Colegio de Oberling, comenzaron a enfatizar *la total santificación* como una experiencia *instantánea* al comienzo de la vida cristiana. Este concepto de santificación instantánea posterior a la conversión fue asimilado y su desarrollo teológico dio como resultado la doctrina del *bautismo del Espíritu Santo*.

Pero es recién después de la Guerra Civil, en medio de la inseguridad y aturdimiento social de esos años, cuando la tendencia pentecostal parece marcar más claramente sus contornos, buscando seguridad y poder para afrontar la anomia generada por la guerra y las luchas abolicionistas. El camino ya estaba abierto con el énfasis en la perfección total que había trascendido ya al metodismo y había germinado también en grupos de extracción calvinista.

Así, en algunos círculos del Movimiento de Santidad, el énfasis sobre la perfección y la santidad pentecostal va siendo paulatinamente reemplazado por la doctrina del bautismo del Espíritu Santo. Uno de los hitos en este desarrollo será el libro publicado por Asa Manhan de la Iglesia Metodista Protestante: *El bautismo del Espíritu Santo*.

Otro fenómeno que actuó como generador de las principales características del movimiento pentecostal fue la Asociación Nacional de Campamentos para la Promoción de la Santidad, (*Camp Meeting*) muy activa entre 1867 y 1872, sus encuentros anuales lle-

ron lemas tales como: "Para que todos podamos recibir el bautismo pentecostal del Espíritu Santo", o "Recibirán poder cuando haya bajado el Espíritu", o "Un moderno Pentecostés". Así los temas pentecostales clásicos comenzarán a surgir en esta época.

Las bases estaban dadas pero será en 1906 que el pentecostalismo adquirirá perfiles más definidos y atención mundial mediante el avivamiento de la Calle Asuza en Los Ángeles, liderado por el pastor afroamericano William Joseph Seymour, discípulo de Charles Parham, evangelista del Movimiento de Santidad en Kansas y conductor de una Escuela Bíblica en Texas. Seymour abrió el histórico encuentro en el edificio de una Iglesia Metodista Episcopal Africana. Los aspectos interraciales del movimiento en Los Ángeles fueron sorprendentes para la intolerancia de la época. El hecho de que negros y blancos celebraran juntos la Palabra guiados por un pastor negro fue uno de los rasgos sociales más destacados del fenómeno.

El movimiento enfatiza el bautismo del Espíritu Santo y sus signos visibles: hablar en lenguas y la sanidad divina. También propone una forma emotiva y libre de adoración caracterizada por el énfasis en las alabanzas a Dios. Los temas centrales del pentecostalismo tradicional pueden sintetizarse en la fórmula. *Jesús sana, salva, santifica y vuelve como rey.*

Del pentecostalismo original surgieron numerosas denominaciones y movimientos como las Iglesias de Dios, la Iglesia Cuadrangular, Asambleas de Dios, Movimiento Pentecostal de Santidad, y otros.

El movimiento se extendió a Europa bajo el liderazgo de Thomas Ball Barratt, británico de origen metodista que fundó la Iglesia de Filadelfia en Noruega. Alexander A. Boddy, ministro anglicano, dirigió un gran avivamiento pentecostal en Inglaterra en 1907.

Entre 1910 y 1911 se fundó la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, la primera gran iglesia protestante autóctona de América Latina. Desde principios de siglo pasado el movimiento llegó a Méxi-



co, Puerto Rico y otras regiones del continente. El pentecostalismo se convertiría en un gigantesco movimiento religioso en toda Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XX. Además de numerosas denominaciones, existen miles de iglesias pentecostales independientes.

Pero el Movimiento de Santidad no solo derivó en Pentecostalismo.

### Ejército de Salvación

En 1865 William Booth, un joven ministro metodista, dejó la Nueva Conexión Metodista para comenzar un ministerio de servicio entre los pobres de la zona Este de Londres. Junto a su esposa Catalina, convivieron con lo más bajo de la ciudad, antes que cultivar las comodidades de la clase media.

En 1878 el nombre del grupo cambió de "misión Cristiana" al conocido "Ejército de Salvación". Así, incorporando la estética y rangos militares, el movimiento se expandió a través de todas las islas británicas.

En 1880 el misionero George Scott Railton fue enviado a Nueva York y pronto el resultado de la misión se expandió por la costa Este de los Estados Unidos.

Las doctrinas del Ejército de Salvación son los básicos de la tradición cristiana. Los puntos que lo vinculan con la tradición wesleyana son aquellos que afirman que la continuidad en el estado de salvación depende de una continua y obediente fe en Cristo. Además del punto 11 de sus "Artículos de Guerra" que afirma que "es un privilegio de todos los creyentes ser 'enteramente santificados' y que su espíritu, alma y cuerpo, puede ser preservado sin culpa hasta la venida del Señor".

## Menonitas

Los menonitas hunden sus raíces en los tiempos de la Reforma Radical, con el liderazgo de Menno Simons. A través de su larga historia los menonitas han sufrido un gran número de cismas que se han ido expresando mediante un amplio espectro de énfasis y doctrinas, particularmente desde su ingreso a través de la inmigración holandesa, alemana y rusa hacia América del Norte. Allí y hacia fines del siglo XIX, sólo ciertos grupos menonitas entraron en contacto con la tradición wesleyana a través del Movimiento de Santidad.

Básicamente dos fueron los grupos influenciados por la doctrina de la santificación total y la conversión emocional. Estos fueron los Hermanos Menonitas en Cristo (hoy Iglesia Misionera Evangélica) y la de los Hermanos en Cristo. La adopción de la teología de la santidad fue un desarrollo lento en estos grupos que creció a partir de las experiencias religiosas de sus primeros líderes y sobre todo por su contacto con la Asociación Nacional de Campamentos para la promoción de la Santidad (*Camp Meeting*), popularizados por el Movimiento de Santidad que atravesó horizontalmente muchas denominaciones establecidas y favoreció la división de otras.

## La Iglesia del Nazareno

La Iglesia del Nazareno forma parte del Movimiento de Santidad. En 1885, Phineas Bresee, que era pastor de la Primera Iglesia Metodista de Los Ángeles, comenzó a experimentar un sentimiento de dudas e insatisfacción como ministro metodista. Así Bresee construyó un sistema de creencias basadas en Fe, Revelación, Arrepentimiento, Nuevo Nacimiento y Destino, buscando una nueva experiencia con Dios, a través de la integración a la iglesia de todos, especialmente los pobres de la ciudad. Muchos metodistas tradicionales no toleraban este nuevo énfasis. Ellos objetaban el ministerio



a los pobres y a los no metodistas lo que provocó grandes tensiones que terminaron con su expulsión de la Iglesia Metodista.

Así, Bresee creó su propia iglesia: la Iglesia del Nazareno, basada fuertemente sobre fundamentos metodistas, especialmente en la concepción conexional de la iglesia. En lo doctrinal es central la total santificación antes de recibir "la segunda bendición" a través del bautismo del Espíritu Santo.

En 1907, la Asociación de Iglesias Pentecostales de América y la Iglesia del Nazareno se unieron para formar la Iglesia Pentecostal del Nazareno.

En octubre de 1908, la Iglesia de Cristo de Santidad se unió con la Iglesia Pentecostal del Nazareno siendo esa unión considerada oficialmente como la fundación de la Iglesia del Nazareno.

En 1919, el término "pentecostal" se dejó de usar debido a la negación de la Iglesia Nazarena a usar la *glosolalia* como señal del bautismo del Espíritu Santo. La teología Nazarena se basa en la concepción wesleyana-arminiana y también sus artículos de fe y reglas generales son las establecidas por Juan Wesley.

### Las Iglesias de tradición wesleyana en Argentina

A pesar de sus inicios con vinculaciones muy estrechas y tronco común como hemos visto más arriba, las vertientes de tradición wesleyana en Argentina comenzaron a reconocerse como parte de una gran familia recién después de muchos años de haber ingresado al país.

Una de las razones para explicar esto es el hecho de que al ingresar al país, cada vertiente ya traía una historia de vida independiente y con preocupaciones particulares respecto de cómo lograr una inserción en la nueva cultura y realidad.

Otro factor importante es que, al tiempo que ingresaban las distintas vertientes, la Iglesia Metodista que estaba presente desde antes y podría haber oficiado de anfitrión y

saltar los aspectos comunes de todas esas tradiciones. Eran tiempos donde aún perduraban las fuerzas dispersantes que habían dado origen a las distintas separaciones que generaron aquellas vertientes.

La tradición wesleyana en Argentina se fue agregando cronológicamente a través de las siguientes vertientes:

- Iglesia Metodista Episcopal (1836)

IEMA: Iglesia Evangélica Metodista Argentina (1969 es el año en el que se produce la autonomía de la Iglesia Metodista Episcopal en Metodista Argentina)

- Ejército de Salvación (1892)

- Asambleas Cristianas (Movimiento Pentecostal Italiano) (1909) Misioneros italianos se instalan en distintas localidades del Gran Buenos Aires. Se destaca a Iglesia de Villa Lynch.

- Iglesia del Nazareno (1919)

- Asambleas de Dios – Unión de Asambleas de Dios (1920)

- Iglesia de Dios (1922)

- Iglesia Pentecostal de Santidad (1932)

- Iglesia Evangélica Pentecostal (1936)

- Asociación la Iglesia de Dios (1952)

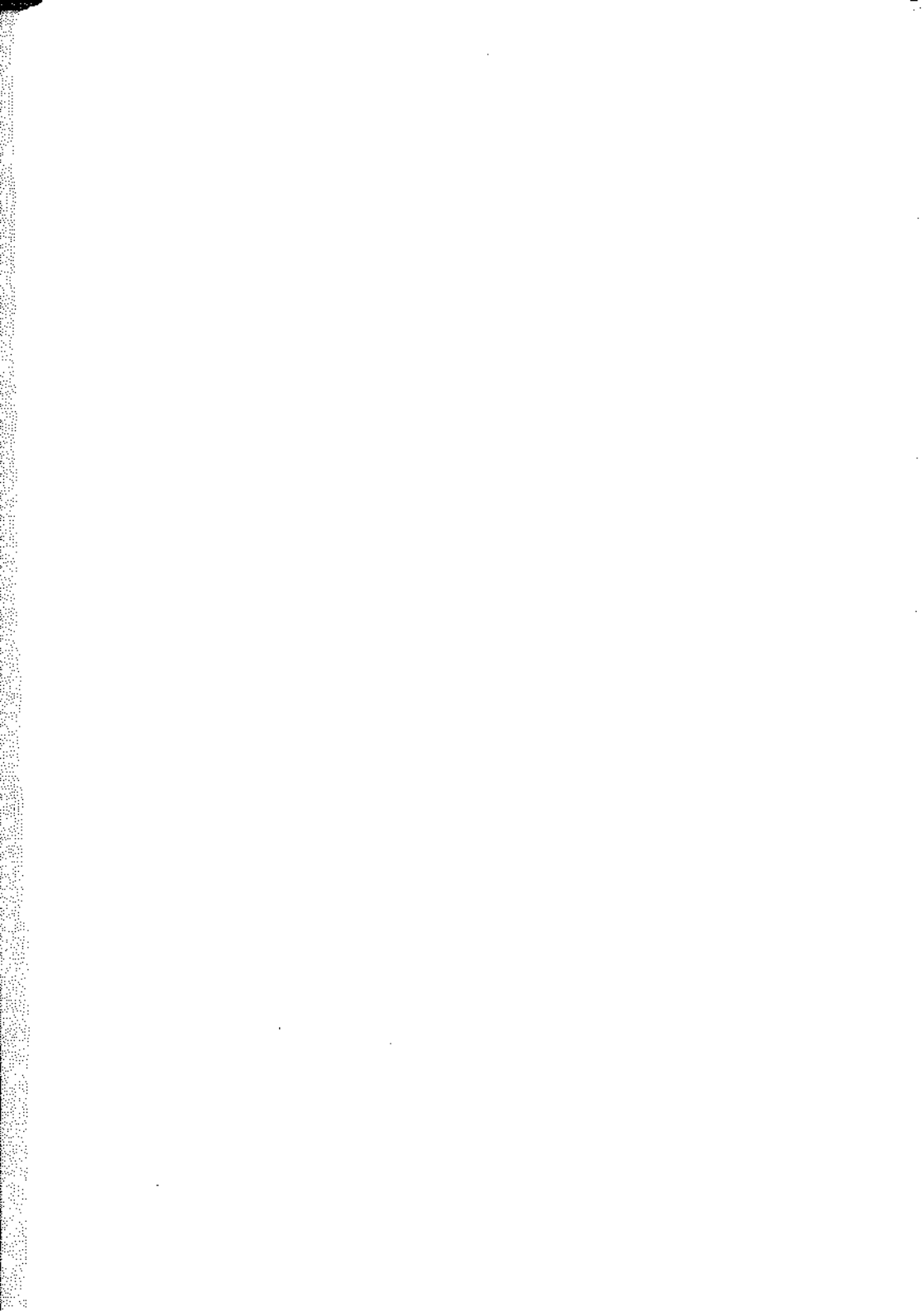
- Iglesia Evangélica Pentecostal Argentina (1957)

- Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera (1959)

A partir de los años 1970 comenzaron a instalarse en el país numerosos grupos étnicos, principalmente coreanos con fuerte tradición wesleyana.

Cabe destacar que los grupos menonitas presentes en Argentina no son los influenciados por el Movimiento de Santidad en los EE.UU. por lo que no se interpretan a sí mismos como herederos de la tradición de santidad.





## LAS FRUSTRACIONES Y LOS ÉXITOS DE LA REFORMA PROTESTANTE ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI\*

Kathleen M. Griffin

LA REFORMA PROTESTANTE en España era frustrada en gran manera, aun aplastada, por la Inquisición. Sin embargo, la popularidad actual de la versión de la Biblia Reina-Valera en el mundo hispano parlante nos indica que por lo menos uno de los resultados de la Reforma Protestante española tuvo un éxito que los protestantes mismos del siglo XVI nunca vieron ni siquiera soñaron.

Quisiera dividir este ensayo en tres partes. En primer lugar, veremos algo acerca de la entrada y difusión en España de varias formas del humanismo y las corrientes teológicas que lo acompañaron. Luego veremos la reacción oficial que tomó la política eclesiástica en España con respecto a las ideas y libros producto de los humanismos europeos. Por último, veremos algo acerca de los protestantes españoles en exilio y la traducción de la Biblia del Oso, como es conocida la famosa traducción de la Biblia al castellano por el humanista protestante Casiodoro de Reina. Espero provocar un sentido de la obra milagrosa que es la sobrevivencia de la Biblia más común en el idioma castellano.

\* La base de este ensayo es producto del programa para el Día de la Reforma del año 2000 en el Instituto Universitario - ISEDET. Ésta era la primera de dos ponencias sobre el tema "La Reforma frustrada en España y en sus colonias de América". La segunda ponencia estaba a cargo del Dr. Jerónimo Granados.



## La entrada y difusión del humanismo en España

No se puede entender la Reforma Protestante, y las Reforma y Contrarreforma Católicas del siglo XVI, sin entender las varias formas y tendencias del humanismo de los siglos XV y XVI. La adopción política o estatal de las varias corrientes del humanismo, además de las varias teologías reformistas en esa época, es lo que dio éxito a una reforma u otra en las iglesias europeas en el siglo XVI. Es especialmente el caso de España.

En los últimos años del siglo XV, los Reyes Católicos —Isabel de Castilla (1474-1504) y Fernando de Aragón (1479-1516)— lograron unificar la península ibérica bajo una sola fe: la católica. En los territorios gobernados por ellos, sobre todo en los gobernados por Isabel, comenzaron a imponer medidas estrictas para mantener la pureza de la fe católica frente a otras religiones (el islam y el judaísmo), y frente a la ignorancia e inmoralidad de los partidarios de la fe católica. Isabel y su confesor, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (†1517), facilitaron la entrada del humanismo en España como herramienta para mejorar el conocimiento de la fe católica y con este propósito abrieron las puertas de la Universidad de Alcalá.

La primera universidad española, la de Salamanca (creada en 1396), tiene escrito en la fachada plateresca la leyenda del escudo de los Reyes Católicos: “Los Reyes, para la cultura, y ésta, para los reyes”.<sup>1</sup> En los primeros años de la nueva Universidad Complutense, parecía que la leyenda escrita en Salamanca era vigente en Alcalá también. La Universidad Complutense (o de Al-

<sup>1</sup> Martín, Melquiádes Andrés, “Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma Española (1400-1600)”, la novena parte de *Historia de la Iglesia en España: Tomo III/2º, La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, dirigida por José Luis González Novalín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica, 1980, p. 294.

Alcalá) era uno de los últimos proyectos de la Reina Isabel y de Cisneros. La universidad se constituyó mediante una bula papal expedida en 1499 pero no fue inaugurada hasta 1508.

La primera gran obra de los doctores de la nueva universidad era la Biblia Políglota, obra dirigida por Cisneros y terminada en 1514 (aunque no fue publicada hasta 1520). Cisneros empleó las mejores herramientas de los estudios lingüísticos del movimiento humanista y el estudio de textos antiguos en sus idiomas originales al servicio de la memoria de la fallecida reina y en honor a su misión preferida: la educación y la reforma del clero católico español. Juntó en Alcalá los mejores hebraístas de España, todos nuevos conversos del judaísmo a la Iglesia Católica, y los mejores estudiantes del griego y del latín clásico. La Políglota Complutense era una obra maestra y la Universidad de Alcalá pudo presumir de la mejor facultad de estudios bíblicos de la catolicidad de su época. El cardenal Francisco Jiménez de Cisneros abrió las puertas de la intelectualidad hispana al humanismo erasmista.

Luego de la publicación del Nuevo Testamento en griego de Erasmo de Rotterdam en 1516, Cisneros invitó al gran humanista holandés a colaborar en la Universidad de Alcalá. Erasmo no aceptó la invitación. Parece que no tenía interés en "hispanizarse", aunque por algunos pocos años los eruditos españoles estuvieron dispuestos a "erasmizarse" profundamente.<sup>2</sup> Aunque Erasmo no concurrió a la Universidad de Alcalá, sus escritos comenzaron a difundirse en España. Así entraron no solamente sus obras lingüísticas en latín y griego, sino también su pensamiento religioso acerca de la filosofía de Cristo en el *Enchiridion militis christiani* y sus burlas en contra la religiosidad monástica en la *Moria*. Pero con la muerte de Cisneros en 1517 y la rapidez de la censura romana contra los escritos de Erasmo, las puertas abiertas pronto cerraron y con vehemencia a partir de 1519.

<sup>2</sup> González Novalín, José Luis, "La Inquisición Española", op. cit., octava parte, p. 161.



Con la apertura ibérica a los escritos de Erasmo pudieron entrar también las primeras obras de Martín Lutero, quien para esa fecha todavía no había sido excomulgado. La obra literaria de estos dos autores también influyó en la producción literaria española de teólogos y místicos. En la primera condenación de libros heréticos, la Inquisición entremezcló bajo el rubro "luterano" obras de varios autores europeos y españoles que contenían rasgos erasmistas, luteranos y de los alumbrados españoles.

En la primera mitad del siglo XVI en España, las nuevas ideas humanistas, teológicas y espirituales propagaron con facilidad en los círculos de damas de la pequeña nobleza y de la burguesía. El nuevo intelectualismo y la mayor facilidad para obtener libros que la educación casera de las grandes casas de la nobleza y la burguesía ofrecieron a las hijas tanto como a los hijos, le dio a una nueva generación de mujeres la oportunidad de ocuparse con juegos intelectuales además de las manualidades tradicionales. En esa época comenzaron a surgir los salones de intercambio intelectual patrocinados por grandes mujeres tanto en España como en otras partes del continente europeo. El ejemplo más notable de este movimiento intelectual de las mujeres era Margarita de Angulema, hermana del Rey Francisco I de Francia y esposa del Rey Enrique II de Navarra. Ella invitaba a las lumbreras más destacadas del humanismo y de las nuevas corrientes religiosas a presentarse en su corte en Navarra para debatir su obra literaria y tuvo una influencia importante en la protección de las nuevas herejías en Francia y en Navarra. En España los grupos de varones y mujeres que se juntaban en los salones "femeninos" charlaban de las nuevas literaturas de todo tipo, poesías de amor, tratados teológicos, obras de los grandes autores místicos españoles...<sup>3</sup> Así se difundieron rápidamente muchas nuevas ideas religiosas y teológicas tanto españolas como extranje-

3 Véase Martine Sonnet, "La educación de una joven" en Duby, Georges y Perrot, Michelle, directores, *Historia de las Mujeres*, tomo 5; *Del Renacimiento a la Edad Moderna: Los trabajos y los días*, traducido por Marco Aurelio Glamorini, Taurus Ediciones, 1993, pp. 129-166; y Anderson, Bonnie S. y Zinsser, Judith

ras en territorio español. Cuando comenzó la persecución de libros heréticos, estas mujeres siguieron compartiendo libros e ideas clandestinamente.

### La reacción oficial hacia el humanismo y reforma eclesiástica en España

La censura de libros prohibidos a partir del año de la excomunión de Lutero en 1521 era la primera etapa en la lucha de la Iglesia española contra la herejía. En la segunda etapa, a partir de 1559, la Inquisición precisó la prohibición de Biblias que no llevaran la Vulgata y también empezó una serie de autos de fe en los cuales murieron muchos que se sospechaban de herejía.

En 1519, el Rey Carlos I de España y de los territorios españoles en las Américas, heredero de los territorios Hapsburgos en Austria y los Países Bajos, fue elegido emperador del Sacro Imperio Romano. Una de sus primeras preocupaciones como emperador: tenía que ver con los movimientos independentistas de los príncipes alemanes que protegían a Lutero y sus colegas en la Universidad de Wittemberg. Su elección como emperador había sido controvertida y él tenía que establecer su autoridad. Carlos no era muy español pues nació y se crió en los territorios de los Hapsburgos en los Países Bajos. Dejó mucho de la gobernación en España en manos de la Iglesia. Pudo confiar en un mejor apoyo eclesiástico en España y sus colonias americanas que en el Imperio donde había más competencia por el poder. Carlos V no pudo frenar el comercio de libros en toda Europa pero sí lo pudo hacer en la península ibérica a través de la Inquisición.

---

*Historia de las Mujeres: Una Historia Propia*, volumen II, Barcelona, Crítica, 1992, sexta parte, "Mujeres de las Cortes: gobernantes, mecenas y damas de honor", pp. 23-123. Los autores de *Historia de la Iglesia en España* Tomo III/2º también mencionan cada tanto el nombre de alguna mujer española importante que formaba grupos de discípulos en las nuevas corrientes espirituales en España en el siglo XVI.



También en 1519, la segunda edición del Nuevo Testamento en latín de Erasmo provocó una reacción contraria muy fuerte en la Universidad de Alcalá. Tanto este hecho como la excomunión de Lutero bajo la política de Carlos V y del Papa León X (1513-1521) llevaron al cardenal Adriano, en calidad de inquisidor general, a publicar en abril de 1521 "un edicto ordenando la búsqueda y el secuestro de las obras de Lutero que se pudieran encontrar en España".<sup>4</sup> En 1523 y 1524 se publicaron otros edictos condenando los libros de "Lutero y sus secuaces" sin diferenciar entre autores.<sup>5</sup> Bajo este rubro, la circulación y el comercio de todo tipo de libro sospechoso, por cualquier autor indiscriminadamente, eran puestos en peligro. Así muchos de los escritos erasmistas, luteranos y de los alumbrados eran condenados juntos. En 1525 se publicó la primera lista de libros condenados. La persecución de libros heréticos fue una de las acciones más sostenidas por la Inquisición a lo largo del siglo XVI y especialmente entre 1521 y 1559. El Índice de 1559 enfatizaba la prohibición de la circulación de todo tipo de Biblia o parte de ella que no fuera de la Vulgata de Jerónimo, la única versión de la Biblia autorizada y aprobada por el Concilio de Trento en 1546.

La persecución de libros prohibidos llevó la Inquisición a una serie de autos de fe a partir de 1559 principalmente en Sevilla y en Valladolid. La ciudad de Sevilla está ubicada estratégicamente en la costa atlántica, ubicación estratégica en el siglo XVI para los comerciantes de libros que querían vender tanto en la península ibérica como en las Américas. En 1557 se encontraron dos toneles repletos de libros mandados de Ginebra por Juan Pérez de Pineda. Estos libros estaban destinados a una distribución clandestina en Sevilla, pero los inspectores de la Inquisición los encontraron y los quemaron en un fogonazo.

La primera historia escrita sobre los iniciales brotes del protestantismo en España es *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* de un tal

4 González Novalín, pp. 181-182.

5 *Ibíd.*

Reginaldo González Montes, seudónimo de Casiodoro de Reina, oriundo de Sevilla, publicado en Heidelberg en 1567.<sup>6</sup> Según su narración, en 1552 hubo un proceso inquisitorial contra un tal doctor Juan Egidio, candidato para el obispado de Sevilla. La Inquisición decidió que algunas de sus doctrinas eran heréticas y lo condenaron a retirarse de sus oficios en la Iglesia por un año. Sin embargo, pudo seguir enseñando extraoficialmente en Sevilla. La creciente comunidad evangélica en aquella ciudad se mantuvo de modo clandestino, hasta que se descubrieron y quemaron los libros confiscados en 1557. En seguida, los protestantes comenzaron a huir hacia los centros luteranos y calvinistas de Europa. A partir de 1559 la Inquisición comenzó a perseguir a los protestantes que no habían podido escapar. Entre ellos se incluyeron integrantes del convento de monjes jerónimos de San Isidro del Campo y de los conventos de monjas jerónimas de Santa Paula, y dominicas de Santa Isabel. Además de estas religiosas, también la Inquisición condenó varias damas de la alta sociedad de Sevilla en el auto de fe de 1559. Los autos de fe en Sevilla siguieron hasta el fin del siglo y la limpieza de la herejía protestante fue muy eficaz.

En Valladolid, Castilla, también a partir de 1558 la Inquisición batallaba ferozmente contra el luteranismo en la sociedad elite. Apenas se descubrió que había un foco de la herejía luterana en Valladolid, la Inquisición respondió con rapidez y con fuerza.<sup>7</sup>

La política inquisitorial, entonces, tomó dos medidas nuevas a partir de 1559. La prohibición de toda Biblia en el Índice de libros censurados y los autos de fe en que murieron centenares de herejes protestantes. Esta segunda etapa se desarrolló bajo la vigilancia del Rey Felipe II<sup>8</sup> (1556-1598) quien era, en contraste con su padre Car-

<sup>6</sup> José Luis González Novalín provee un análisis minucioso de partes de esta obra en *Historia de la Iglesia en España*, Tomo III/2º, pp. 203-219.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 220-224.

<sup>8</sup> García-Villoslada, Ricardo, "Felipe II y la Contrarreforma Católica", la séptima parte de *Historia de la Iglesia en España*, Tomo III/2º, pp. 5-37.



los I, un rey nacido y criado en España y además, como los Reyes Católicos, un feroz defensor de la catolicidad española.

### La comunidad protestante española en exilio

En el segundo cuarto del siglo XVI todavía no había protestantes declarados en España. Sin embargo, la persecución de libros heréticos hizo que muchos autores españoles cuya teología había sido influida por Lutero o Erasmo tenían que huir del país. Algunos de ellos, como Juan de Valdés y Francisco de Enzinas, encontraron protectores en el extranjero lo que les permitía seguir con sus trabajos literarios y oratorios. Otros, como Jaime de Enzinas y Juan Díaz, fueron perseguidos hasta la muerte en el extranjero. De hecho, Díaz murió víctima de la mano de su propio hermano Alfonso, consejero de Carlos V.

Juan de Valdés había sido alumno en la Universidad de Alcalá y ahí recibió su primera formación humanista y erasmista. Se fue a Roma en 1530, donde conoció las obras de Lutero, de Zuñglio y de varios autores italianos influenciados por la obra de Calvino, como Bernardino Ochino y Pedro Mártir Vermiglio. Al convertirse del erasmismo al luteranismo, se refugió en Nápoles en los círculos de Vittoria Colonna y su cuñada, la Duquesa Guilia de Gonzaga. Ahí escribió numerosos tratados teológicos en español para enseñar y consolar a sus patronas y a otros refugiados españoles. Murió repentinamente en 1541.

Francisco de Enzinas y su hermano Jaime recibieron influencias protestantes en su propio hogar en Burgos. Jaime se fue a Roma donde fue quemado por la Inquisición en 1546. Francisco se matriculó en la Universidad de Lovaina en 1539. De ahí se fue viajando de un centro universitario a otro. Estudió un tiempo con Melanchthon en Wittenberg, con Bucero en Estrasburgo, y con Calvino en Ginebra. En Ginebra encontró la amistad de Sebastián Castellio, conocido como el Apóstol de la tolerancia religiosa. Castellio

había tenido que irse de Ginebra en 1545 por sus desacuerdos con Calvino y el consejo pastoral en dos asuntos: 1) la pena capital del filósofo español Miguel Serveto que también tuvo que huir de España, y 2) desacuerdos hermenéuticos acerca del Cantar de los Cantares y las Epístolas de Pablo a los Corintios.<sup>9</sup> La creciente amistad entre Castellio y Enzinas le ganó a Enzinas la enemistad de los ultracalvinistas de Ginebra y él siguió a su amigo a Basilea. Castellio había traducido el Nuevo Testamento del griego al latín clásico, y Enzinas tradujo esa obra al castellano. Enzinas dedicó su traducción al Emperador Carlos V y en 1543 se la presentó personalmente. Cuando los consejeros del emperador le avisaron que Enzinas había estudiado con Melanchthon y otros luteranos, Carlos ordenó su encarcelación. Sin embargo, algún guardia descuidado dejó la puerta de su celda abierta y Enzinas escapó, huyendo a Basilea.

Se podrían contar otras historias de héroes protestantes españoles en exilio durante la primera parte del siglo XVI, por ejemplo Juan Pérez de Pineda, quien mandó los libros de Ginebra a Sevilla, y Constantino Ponce de la Fuente. Pero la literatura existente se ha especializado en este aspecto del protestantismo español.<sup>10</sup> Nos detendremos solamente en la persona que ha dejado una herencia de suma importancia en el mundo hispanoparlante.

Uno de los refugiados de Sevilla en 1558 era el erudito maes-

<sup>9</sup> Datos sobre la vida de Sebastián Castellio se encuentran en Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion: Sa vie et son oeuvre (1515-1563)*, Nieuwkoop, B. De Graaf, 1964. Es una reimpresión del original de París, Hachette, 1892.

<sup>10</sup> Las obras escritas por protestantes en el siglo XIX se han especializado en la hagiografía de los héroes españoles de la Reforma. Véase M'Grie, Tomás, *Historia de la Reforma en España en el Siglo XVI*, traducido del inglés por Adam F. Sosa, Buenos Aires, La Aurora, 1942, la obra original es del 1829. Y también, Wilkens, C.A., *Spanish Protestants in the Sixteenth Century*, traducido del alemán por Rachel Challinor, London, William Heinemann, 1897; la obra original es del 1888. Una obra más reciente y más equilibrada en sus presentaciones biográficas de los protestantes españoles es de Gutiérrez Marín, Manuel, *Historia de la Reforma en España*, Barcelona, Editoriales del Nordeste, 1973. Su mayor preocupación, sin embargo, es la presentación de una antología selecta de los escritos de los protestantes españoles.



tro de los herejes, Casiodoro de Reina. De todos los exiliados en Sevilla y Valladolid, Reina es una de las dos personas a quienes la Inquisición dio el título de *heresiarca*. Casiodoro se dirigió a Ginebra donde Calvino lo puso como pastor de los refugiados españoles e italianos por un tiempo. En Ginebra, se propuso traducir de los idiomas originales al castellano ambos testamentos de la Biblia. No pidió la colaboración ni la autorización de los pastores de Ginebra cuyo pastor principal era Calvino.

La vida de Casiodoro de Reina durante los próximos años parece la de un héroe de una película de acción. Voy resumiendo los puntos sobresalientes sin entrar en detalles.<sup>11</sup> Los que quieran saber algo más pueden consultar la bibliografía citada al pie.

Su tiempo en Ginebra era corto pues simpatizaba con el enemigo jurado de Calvino, Sebastián Castellio, en sus ideas acerca de la libertad de religión. Profesó públicamente su opinión sobre que a los anabaptistas se les debía considerar como hermanos, y se decía que cada vez que paseaba por el lugar donde los dirigentes de Ginebra habían condenado a Serveto a la muerte, Reina lloraba.<sup>12</sup>

De Ginebra fue a Londres donde se quedó desde 1559 hasta 1564. Es interesante anotar que en ese mismo año cuando se fue de Londres, murió Calvino en Ginebra. En Londres, un espía de la Inquisición se infiltró en su taller como colaborador en la traducción del Antiguo Testamento. El mayor trabajo del espía era el de reducir la autoridad pastoral y doctrinaria del pastor de los refugiados españoles en Londres. Además, los ultracalvinistas en

11 Sigo las conclusiones de Carlos Gilly en "Casiodoro de Reina" en la *Enciclopedia* del Centro de Estudios de la Reforma, <http://www.interbook.net/personal/cer/Enciclo/Reina.htm>. El trabajo de Gilly es menos hagiográfico que los demás autores cuyo trabajo biográfico acerca de Casiodoro de Reina he leído. Además, Gilly demuestra la evidencia en fuentes primarias y su argumentación con respecto a detalles controvertidos de la vida de Reina. Véase también Gilly, Carlos, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600*, Basel/Frankfurt am Main, Verlag Helbing & Lichtenhalm, 1985.

12 *Ibíd.*

Londres denunciaron falsamente a Casiodoro delante de la Reina Isabel I. Repentinamente Casiodoro tuvo que huir a Amberes con su esposa e hijos pequeños. Uno de sus colaboradores verdaderos salvó su trabajo de traducción y se lo mandó pocos días después. De Amberes, la familia de Reina pasó por Frankfurt, Heidelberg, Estrasburgo y Basilea, donde por fin pudo concretar la publicación de su Biblia en 1568.

Hubo varias razones por las que no quiso la protección de Calvino y el consejo de pastores en Ginebra en su traducción de la Biblia. No apoyó su trabajo en la traducción francesa de Ginebra ni quiso referirse a las anotaciones de los pastores de Ginebra. Además de las fuentes originales hebrea y griega, se refirió a la traducción latina con las anotaciones del Nuevo Testamento de Sebastián Castellio, y basó su traducción del Antiguo Testamento en la Biblia de Ferrare de 1553, hecho por un judío español. Mantuvo el número y orden de libros del Antiguo Testamento establecido por el Concilio de Trento para poder hacer circular su obra más fácilmente en España. Por la visión tan ecuménica que tenía Reina, los pastores en Ginebra, donde predominaron los ultracalvinistas después de la muerte de Calvino, no lo iban a acompañar. Pero como vimos arriba, la falta del apoyo de la iglesia calvinista en Ginebra presentó trabas en su trabajo.

En 1567 y 1568 Reina y su familia estaban en Basilea negociando la futura impresión de su Biblia en la famosa casa editorial de Oporino, editora de muchas de las obras de Erasmo. Reina también obtuvo la financiación de un banquero calvinista español de Basilea, Marcos Pérez. Desafortunadamente, el contrato negociado y el pago hecho de 400 florines (los que según Carlos Gilly eran el equivalente a cuatro años de sueldo de un profesor universitario de la época) no lograron el objetivo: Oporino murió en julio de 1568 habiendo utilizado el dinero para pagar unas deudas. Otra vez, Reina tuvo que buscar una casa editorial y la financiación.

Decidió imprimir su obra en la casa de Tomas Guarin en Basilea. Pero antes, escribió una carta a un amigo indicando que la



iba a imprimir en Ginebra. En seguida, la Inquisición se alertó, esperando el momento para perseguir una Biblia en español que saliera de Ginebra. También; para confundir a la Inquisición que estaba buscando prohibir la entrada de Biblias en España con toda fuerza, Reina puso la estampa con el oso que se utilizaba en la imprenta de Apiario. Por eso, se la ha conocido como la Biblia del Oso. La Biblia de Casiodoro de Reina pasó por un disfraz más antes de llegar a España. Los comerciantes llevaron ejemplares del mercado de libros en Frankfurt a Amberes. Ahí, cambiaron las portadas de muchos de estos ejemplares por el frontispicio del Diccionario de Ambrogio Calepino. En otros, les sacaron la primera hoja con la estampa del oso. La primera edición de la Biblia del Oso llegó a España con varios disfraces.

Los ejemplares de la Biblia de Casiodoro de Reina que sobrevivieron la Inquisición del siglo XVI se quedaron con amigos y familiares de Casiodoro en Frankfurt y Basilea. En base de ellos, el ultracalvinista y antiguo discípulo de Reina Cipriano de Valera transformó la traducción de Reina a una Biblia protestante, publicada en 1602.

## Resumen y conclusiones

Como hemos visto, la Reforma Protestante no pudo echar raíces en tierra española en el siglo XVI. Los índices de libros prohibidos por la Inquisición y la subsiguiente persecución de estos libros produjeron un control extremadamente estricto sobre la reflexión y práctica religiosas en la España del Siglo de Oro. Siglo que produjo autores como Miguel de Cervantes y místicos como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz junto con una intolerancia terrible. En España, ideas y obras sin el apoyo del Santo Oficio de la Inquisición eran condenados a la extinción. Además, la política de intolerancia religiosa logró la exterminación de las pocas y pequeñas comunidades protestantes que surgieron hacia la mitad del siglo. Frente a esta

oposición tan formidable y completa, se puede imaginar cómo era la vida de los refugiados protestantes españoles en otras partes de Europa. Los exiliados que podían adaptarse a la ideología de un centro protestante u otros pudieron vivir tranquilamente pero bajo la sombra de otros gigantes protestantes. Los que como Casiodoro de Reina luchaban para comunicar su propio entendimiento de la Palabra de Dios sin conformarse a otro "gigante", sufrieron una doble discriminación. Frente a la oposición tanto de la Inquisición española como de la creciente intolerancia de los protestantismos del fin del siglo, la obra de traducción de Casiodoro de Reina parece haber sido una obra supra humana. Aunque se puede disputar el valor lingüístico y exegético de la versión Reina-Valera, hoy en día no se puede dudar del valor casi milagroso e histórico de ella.

### Bibliografía

- Centro de Estudios de la Reforma, <http://www.interbook.net/personal/cer/>.  
Ver sobre todo los links de la Biblioteca, <http://www.interbook.net/personal/cer/Biblio/Bibliog1.htm> y de la Enciclopedia, <http://www.interbook.net/personal/cer/Enciclo/>.
- García-Villoslada, Ricardo, director, *Historia de la Iglesia en España*, tomo III/2º, "La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI", Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Católica, 1980. Aunque esta serie de tomos trata de la historia de la Iglesia Católica en España, los varios colaboradores incluyen excelentes anotaciones bibliográficas basadas en fuentes primarias y secundarias que refieren a los movimientos políticos y religiosos paralelos a la Iglesia "oficial" en España en cada época de su historia.
- Gilly, Carlos, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600*, Basel/Frankfurt am Main, Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1985. Gilly no tiene tanto interés en una confesión religiosa u otra, sino más bien trata del humanismo en general y la problemática del libre comercio de libros generados por los humanistas en el primer siglo y medio de la imprenta



movible. Supuestamente su libro ha sido traducido al español, pero no he encontrado datos bibliográficos de tal traducción.

Gilly, Carlos, "Defensa de Casiodoro de Reina", sin fecha, tomado de la página de internet <http://www.geocities.com/HotSprings/Resort/4367/crhistoria.html>. Desde aquí se puede acceder a links acerca de otras personas vinculadas con la historia de la Biblia en lengua castellana.

Gutiérrez Marín, Manuel, *Historia de la Reforma en España*, Barcelona, Editoriales del Nordeste, 1973. Gutiérrez Marín presenta breves reseñas biográficas de algunos de los protestantes españoles más notables y una selección antológica de sus escritos.

M'Crie, Tomás, *Historia de la Reforma en España en el Siglo XVI*, traducido del inglés por Adam F. Sosa, Buenos Aires, La Aurora, 1942. La obra original es del 1829.

Wilkens, C.A., *Spanish Protestants in the Sixteenth Century*, traducido del alemán por Rachel Challice, London, William Heinemann, 1897. La obra original es de 1888.

Información acerca de los aportes de mujeres en la cultura intelectual de España en el siglo XVI:

Anderson, Bonnie S. y Zinsser, Judith P., *Historia de las Mujeres: Una historia propia*, volumen 2, Barcelona, Crítica, 1992.

Duby, Georges y Perrot, Michelle, directores, *Historia de las Mujeres*, tomos 5 y 6, "Del Renacimiento a la Edad Moderna: Los trabajos y los días" (el 5) y "Discurso y disidencias" (el 6), traducidos por Marco Aurelio Glamorini, Taurus Ediciones, 1993.

#### *Datos de la autora*

KATHLEEN M. GRIFFIN, de nacionalidad norteamericana, es licenciada en Teología por la Fuller Theological Seminary, master en "Historia de la Reforma" del Princeton Theological Seminary, profesora en el Departamento de Historia de ISEDET-Instituto Universitario, profesora en Estudios Teológicos en el Seminario Emanuel de ALIDD (Asociación La Iglesia de Dios) y pastora ordenada por la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos. Colabora en tareas pastorales en ALIDD.

## LAS MUJERES EN EL METODISMO NACIENTE

Inés Simeone

### Mujeres en el movimiento metodista (Inglaterra)

EN LA INGLATERRA de la primera mitad del siglo XVIII, viviendo el momento de la Revolución Industrial, tiempo de muchos conflictos y transformaciones, nació el movimiento llamado metodista, que provocó reacciones diversas en la sociedad de la época. Es difícil determinar una fecha para el nacimiento del movimiento pero se puede llegar a algunas conclusiones a partir de la obra *Short History of the people called Methodist* (Pequeña Historia de un pueblo llamado Metodista) de John Wesley y escrita en el año 1781. En esta obra él menciona tres "nacimientos" del movimiento:

- El primer nacimiento del metodismo, así llamado, fue en noviembre de 1729 cuando cuatro de nosotros nos reunimos en Oxford;
- El segundo fue en Savannah, abril de 1736, cuando veinte o treinta personas se reunieron en mi casa;
- El último fue en Londres, el 1º de mayo de 1738, cuando cuarenta o cincuenta de nosotros empezamos a reunirnos todos los miércoles al atardecer para conversar libremente empezando y terminando con canciones y oraciones...

El movimiento metodista creció, las sociedades se multiplica-



ron y sus acciones (expresiones vivas de fe) se hicieron conocidas por toda Inglaterra. Entre todos los grupos de la sociedad que se sumaron al movimiento hubo una gran parte de mujeres.

Se sabe que el 4 de abril de 1739 nació en Bristol la primera sociedad metodista de mujeres, cuenta J. Wesley en su diario:

*“Al caer la tarde, tres mujeres, arreglaron encontrarse una vez por semana con las mismas intenciones que las de las otras personas de Londres, para confesar sus faltas y orar unas con las otras y así poder ser sanadas”.*

Lamentablemente no ha llegado —hasta estos pagos— mucha información sobre las tantas participaciones femeninas, pero podemos afirmar:

- ellas fueron casi 60% de participantes del movimiento naciente;
- ellas fueron líderes de clases;
- ellas fueron misioneras y mantenedoras (incluso económicas);
- ellas fueron predicadoras (incluso itinerantes) en un tiempo donde esto no se hacía;
- ellas fueron educadoras en un tiempo sobre el que Daniel Defoe escribía lo siguiente:

*“La gran diferencia, que podemos ver en el mundo entre hombres y mujeres está en la educación... Todo el mundo está equivocado en su práctica con las mujeres. Yo no puedo creer que el Dios Todopoderoso que las hizo tan delicadas, tan gloriosas criaturas y las adornó con tanto encanto, tan agradables y deliciosas al género humano; con un espíritu capaz de las mismas realizaciones que los hombres; y todo para que sean criadas (sirvientas) de nuestras casas, cocineras y esclavas...”.*

Y termina diciendo:

*"Me refiero a la práctica de estos felices días (si es que algún día llegan) cuando los hombres serán suficientemente sabios para reparar".* (La Educación de las Mujeres)

Estas mujeres metodistas del siglo XVIII expresaron su fe con mucha fuerza en las sociedades y comunidades a las cuales pertenecían. En la investigación realizada fue posible encontrar muchos nombres y describir el tipo de actividades que ellas desempeñaron. Todas fueron muy importantes para la consolidación y desarrollo del pueblo llamado metodista. Por supuesto que entre todas hubo algunas líderes que se deben conocer con más profundidad para comprender mejor el proceso de conversión y acción (como expresión de fe) relacionado a la vida del pueblo pobre y marginado, tan característico de las raíces metodistas.

### Mujeres metodistas en Estados Unidos (orígenes)

El metodismo se expandió por el mundo y las mujeres continuaron sirviendo. Sabemos que el movimiento metodista se hizo Iglesia en 1784, en Estados Unidos. En todo el proceso de instalación, formación y crecimiento de la Iglesia Metodista naciente, las mujeres participaron con mucha fe y fuerza, aunque muchas nunca fueron mencionadas.

Por supuesto que en aquellos tiempos no les eran permitidas las funciones sacerdotales y ni siquiera (como había sido posible en Inglaterra) podían predicar. En Estados Unidos las mujeres metodistas se dedicaron a la educación, al servicio directo en las congregaciones, al cuidado de enfermos, a la lucha por los derechos de la mujer, a la organización de grupos de templanza, a buscar recursos para atender personas necesitadas, a la construcción de templos, colegios y universidades.



Debemos mencionar que en 1817 en Nueva York, se organizó una Sociedad de las Sociedades de Mujeres; que en 1818 durante la Conferencia de Baltimore, se organizó una Sociedad Misionera Femenina (con el objetivo de cubrir las necesidades de los predicadores y sus propósitos misioneros); que en 1826 en Tusculum, Alabama, se organizó un grupo para orar en la búsqueda de la consolidación el avivamiento religioso. En 1900, después de años de mucha lucha, con la nueva constitución de la Iglesia Metodista Episcopal, ellas conquistaron el derecho de participar (con voz y voto) de las Asambleas. La ordenación de la primera mujer como Presbítera fue en 1898 por la Iglesia Metodista Episcopal Zion y fue una mujer negra.

Fue desde allí que llegó el metodismo a nuestros pagos, fueron misioneros y misioneras estadounidenses que trajeron en 1838 —y definitivamente en 1869— las doctrinas y desafíos wesleyanos. Entre esos muchos desafíos estuvo el de la capacitación de las mujeres para el servicio y el liderazgo. La Sociedad Misionera Unida para Ultramar nació como respuesta a un pedido (proveniente de la India) de ayuda a las mujeres nativas; el argumento era: “las mujeres sólo pueden ser desafiadas al servicio, a la capacitación, a la producción teórica específica para ellas, por otras mujeres nativas...”. La respuesta de las mujeres estadounidenses vino en forma de organización, enviando y apoyando mujeres misioneras para capacitar profesoras nativas y lectoras-interpretes de la Biblia en tierras extranjeras.

### Mujeres metodistas en el Uruguay (pequeño resumen histórico)

Es evidente que las mujeres participaron de la instalación y desarrollo del metodismo en Uruguay desde el principio (1838). También es evidente que no tenemos muchos de sus nombres y participación, con seguridad escondidos detrás del Sra. de... tan

habitual en nuestra cultura, principalmente en aquella época. Se sabe que muchas misioneras (educadoras y sirviendo en las escuelas), esposas e hijas de misioneros dedicaron gran parte de sus vidas a la misión en nuestro país. También se sabe de la dedicación y valentía de las primeras miembros de la Iglesia que tuvieron que enfrentar —así como ellos— la oposición de una sociedad católica muy fuerte. No se puede dejar de recordar el nombre de la Srta. Cecilia Guelfi que puede ser considerada una de las primeras misioneras nativas de estos parajes, gran maestra de maestras: cuando falleció, ella y sus alumnas tenían más de 17 escuelas gratuitas por todo Montevideo). Una de las alumnas de Cecilia, Carmen Chacón, uruguaya de San Ramón, a los 16 años se fue en misión al Río Grande del Sur (Brasil) y fundó un colegio que permanece hasta el día de hoy.

Se debe mencionar también todo el trabajo realizado por las Comisiones de Beneficencia para el socorro de enfermos y necesitados (1877); la Sociedad de Damas de Porongos (1883); las Sociedades de Beneficencia de Señoras (la primera fue la de La Aguada en 1897); la Comisión Auxiliar "Rebeca McCabe (que colaboró económicamente con la construcción del Templo, organizada en 1902); las escuelas dominicales dirigidas por mujeres; las construcciones apoyadas con dinero por las Juntas de Mujeres: templos, terrenos, colegios; la organización y el trabajo para comprar el órgano de la Iglesia Central, comisión dirigida por Jeani Banks de Coates (1917); la obra "El buen Samaritano" (1919) para las madres de los niños y niñas que asistían a la Escuela Dominical en el Cerro; los grupos de mujeres organizados desde las escuelas metodistas para apoyar las actividades y el servicio de la Iglesia; la primera diaconisa Hortensia Droz (en los años 20); la primera mujer reconocida como predicadora local Licenciada Isabel González Vásquez de Rodríguez, de la Iglesia de La Aguada (1923); la primera Liga Femenina Evangélica (1921) y el Primer Congreso de las Ligas Metodistas Femeninas (en Federación) (1925); la primera mujer ordenada Presbítera en América latina,



Ilda Vence (en los años 60); la primera mujer laica presidenta de una Iglesia Metodista Nacional, Margarita Grassi; mujeres que marcaron nuestra historia, sin olvidarnos de Prudencia Castro, Violeta Caballero, Violeta Briata... y muchísimas más participantes de las sociedades femeninas y servidoras anónimas o no.

Es una linda historia de amor, fe y servicio que tiene que ser contada y celebrada. Muchas y muchos de nosotros seguramente tenemos el recuerdo de alguna mujer en nuestra Iglesia a quien queremos homenajear. Está dedicado a darle gracias a Dios por la vida de todas estas mujeres. ¡Gracias, Señor, por tanto servicio, amor y dedicación!

ACLARACIÓN 1: Esta investigación, que recién empezó, está incompleta, faltan muchísimas historias y nombres, por eso sería excelente si cada grupo pudiese investigar en su iglesia historias de mujeres y grupos al servicio del Señor.

ACLARACIÓN 2: El texto que compartimos vio la luz en ocasión de los 125 años de la organización de la Primera Iglesia Metodista en el Uruguay, este domingo 29 de junio de 2003.

#### *Datos de la autora*

INÉS SIMEONE, de nacionalidad uruguaya, actualmente reside en Montevideo, Uruguay. Es pastora de la Iglesia Metodista San Pablo y Coordinadora de la Pastoral de la Mujer y Familia de la IMU (Iglesia Metodista del Uruguay). Realizó estudios superiores en Teología y Maestría en Ciencias de la Religión (área de Teología e Historia) y recibió el título de Bachiller en Teología y Magister en Ciencias de la Religión. Ha sido ordenada presbítera de la Iglesia Metodista y designada en la congregación metodista de San Pablo.

## Índice de abreviaturas y siglas

- ALMA, Asociación de Laicos Metodistas Argentinos  
CEHILA, Comisión para los Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina  
CELADEC, Comisión Evangélica Latinoamericana para la Educación Cristiana  
CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano  
CEPAL, Conferencia Económica para América Latina  
CESEP, Centro Ecuménico de Servicios de Evangelización y Educación Popular (Brasil)  
CICARWS, Commission on Interchurch Aid, Refugee and World Service  
CIEMAL, Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina  
CMI, Consejo Mundial de Iglesias  
DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones (Costa Rica)  
EEE, El Estandarte Evangélico  
IEMA, Iglesia Evangélica Metodista Argentina  
IEMU, Iglesia Evangélica Metodista Uruguay (a partir del 2004, IMU)  
ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina  
Instituto Universitario ISEDET, Instituto Superior Evangélico de Educación Teológica  
MAU, Metodistas Argentinos Unidos  
OPS, Organización Panamericana de la Salud  
SODEPAX, Sociedad, Desarrollo y Paz  
TMSS, Third International Math & Science Study  
UNELAM, Unidad Pro-Evangelización Latinoamericana  
UNIMEP, Universidad Metodista de Piracicaba (Brasil)



## Instrucciones para los colaboradores

Las indicaciones que damos a continuación deben ser utilizadas para confeccionar los trabajos a presentar para su publicación. Atenerse a ellas facilita el proceso de edición y reduce la posibilidad de errores. Desde ya le agradecemos su colaboración.

1. Los trabajos deben ser originales y en castellano.
2. El Comité Editorial resolverá sobre la eventual publicación.
3. Enviar el material por correo electrónico. Utilizar procesador Word.
4. Cada artículo debe incluir al final: a. Un resumen de hasta 50 palabras en castellano; b. Cuatro palabras clave que orienten sobre su contenido; c. Un currículum breve del autor (60 palabras).
5. En el texto del artículo, las palabras extranjeras van en *cursiva*. Esto rige para nombres propios, nombres de editoriales, títulos de artículos, etc.
6. Extensión aproximada del artículo de 2.000 a 8.000 palabras, incluyendo notas.
7. Para las citas al pie o bibliografías le agradeceremos guiarse por los siguientes modelos:

PARA LIBROS: Autor, *título en cursiva*, ciudad, editorial, año, página. Ejemplo: Will Durand, *La Reforma*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960, p. 29.

PARA LIBROS COLECTIVOS: Autor, "título entrecomillado", en autor y otros, *título en cursiva*, ciudad, editorial, año, página. Ejemplo: Françoise Lissarrague, "Una mirada ateniense", en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las Mujeres*, Madrid, Taurus, 1960, p. 33-35.

PARA ARTÍCULOS DE REVISTAS: Autor, "título entrecomillado", *nombre de la revista en cursiva*, tomo (año entre paréntesis), página.

NOMBRE, TOMO Y AÑO NO LLEVAN COMAS ENTRE SÍ. Ejemplo: Ulrich Duchrow, "Dios o Mamón: economías en conflicto", *Cuadernos de Teología* XV (1996), p. 72.

NOTA: si le falta algún dato o debe colocar algún otro tipo de cita, siga lo más cerca posible estos modelos.

Este nuevo número de la Revista Evangélica de Historia, aporta a sus lectores un mayor y más profundo conocimiento del movimiento metodista surgido en el siglo XVIII y su relación con varios otros movimientos religiosos nacidos a partir de su existencia.

Ofrece la oportunidad de mirar hacia atrás a través del tiempo, ayudando a comprender el día de hoy a la luz de experiencias de los primeros tiempos de la Iglesia.

Atraviesa los siglos deteniéndose por un momento en uno de los países europeos que continúa cultivando el pensamiento medieval en medio de la variable época renacentista, la cual insiste en colocar al hombre en el centro del conocimiento, la filosofía y los poderes humanos.

Este segundo tomo contiene trece artículos variados e interesantes que, además de su especial contenido, son el aporte que la mayoría de sus autores ofrecieron en la Primera Jornada Evangélica de Historia, llevadas a cabo en 2003 por el Archivo Histórico de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina para las comunidades evangélicas y como un desafío a continuar aprendiendo sobre la obra de Dios a través del tiempo y a través de quienes están dispuestos a servirlo.

¡Gloria sea a Dios!