

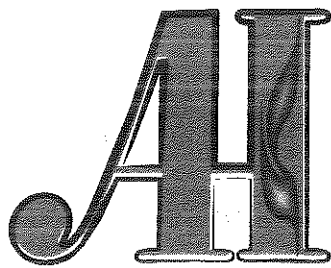
Volumen III y IV
2005 -2006



Revista Evangélica de Historia

Revista Evangélica de Historia

Volumen III y IV
2005 -2006



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

ISSN 1667-3735

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 3° piso

(1205) - Buenos Aires - Argentina

Tel.: (54 11) 4982-6288

Fax: (54 11) 4981-0855

librería@iglesiametodista.org.ar

www.iglesiametodista.org.ar

Corrección: Virginia Bonard

Diseño y diagramación: Víctor Sabanes

Impreso en diciembre de 2006 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

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 serán enviados de acuerdo con las instrucciones suministradas por el Comité.

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 a continuación. 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: \$ 15; resto de América latina: US\$ 7, y resto del mundo: US\$ 10.

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: maroub@arnet.com.ar

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, Margarita Angeleri Roubicek	7
PRIMER CENTENARIO DE LA IGLESIA EVANGÉLICA METODISTA EN BOLIVIA (1906-2006), Alejandro C. Mamani	9
ANÁLISIS DEL DISCURSO DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA EN RELACIÓN A LA AUTOCOMPRESIÓN DE SU TAREA (1983-1989), Pablo Oviedo	37
EL ARCHIVO HISTÓRICO METODISTA DEL URUGUAY: SU ORGANIZACIÓN DOCUMENTAL, Mauricio Vázquez Bevilacqua	55
LOS COMIENZOS DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES EN LAS ISLAS MALVINAS, Arnoldo Canclini	63
ANSELMO DE CANTERBURY: ¿POR QUÉ ES IMPORTANTE TEOLÓGICAMENTE PARA LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO?, Luis Eduardo Cantero	85
RECORDANDO UN ACONTECIMIENTO HISTÓRICO, Alfredo Salibián	95

ÍNDICE

<i>PRESENTACIÓN</i> , Margarita Angeleri Roubicek	7
PRIMER CENTENARIO DE LA IGLESIA EVANGÉLICA METODISTA EN BOLIVIA (1906-2006), Alejandro C. Mamani	9
ANÁLISIS DEL DISCURSO DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA EN RELACIÓN A LA AUTOCOMPRENSIÓN DE SU TAREA (1983-1989), Pablo Oviedo	37
EL ARCHIVO HISTÓRICO METODISTA DEL URUGUAY: SU ORGANIZACIÓN DOCUMENTAL, Mauricio Vázquez Bevilacqua . . .	55
LOS COMIENZOS DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES EN LAS ISLAS MALVINAS, Arnoldo Canclini	63
ANSELMO DE CANTERBURY: ¿POR QUÉ ES IMPORTANTE TEOLÓGICAMENTE PARA LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO?, Luis Eduardo Cantero	85
RECORDANDO UN ACONTECIMIENTO HISTÓRICO, Alfredo Salibián	95

LAS VANGUARDIAS SILENCIADAS EN EL METODISMO RIOPLATENSE 1896-1924: FRANCIS D. TUBBS Y GABINO RODRÍGUEZ, Daniel A. Bruno	101
IGLESIA METODISTA, LOS ORÍGENES DEL PROTESTANTISMO EN CHIVILCOY, Jorge Darío Pascuccio	133
POSICIÓN DE LA IGLESIA METODISTA EN EL SURGIMIENTO DEL PERONISMO, María Eugenia Mendizábal.	157
UNA AVANZADA PROTESTANTE EN ZONA DE CONFLICTOS, Jorge Panepucci.	191

PRESENTACIÓN

DAMOS GRACIAS A DIOS por la continuidad de la edición de este material que comenzó a comunicarse con el ámbito evangélico hace apenas cuatro años.

Es interesante el hecho de que la presentación se escribe cuando se ha concluido el trabajo y, en realidad, lo que se pretende es anunciar que la intención inicial con que comenzó este proyecto sigue vigente y dispuesta a continuar.

Detrás de las tareas cumplidas hay siempre un cúmulo de pensamientos, proyectos, anécdotas, búsquedas, logros, frustraciones y, sobre todo, tiempo: ese escurridizo compañero del cotidiano quehacer que frecuentemente nos juega malas pasadas, hasta que finalmente decidimos plasmar en una hoja que se ha llegado al punto final de otra etapa.

Ahora podemos pensar en plural porque llegamos al cuarto volumen y podemos utilizar la memoria a partir del año 2003. En aquel momento, el primer consejo recibido fue: “una importante condición en este tipo de trabajo es la permanencia”.

Ahora podemos decir que ese buen consejo dado en el momento oportuno está empezando a dar su fruto. Son varias las personas que reclaman el nuevo volumen y con mucha alegría anunciamos que aquí está.

Esta realidad nos lleva a agradecer a los autores de los artículos que en esta oportunidad han ofrecido un abanico muy interesante por su variedad en cuanto a temas investigados, pensamientos confrontados, épocas histó-

rías, reflexiones científicas, desarrollo misionero, y tantos puntos de vista en la recta de las realidades que vivimos como Iglesia en distintas geografías.

Este tipo de comprobación nos estimula a proseguir con entusiasmo a pesar de las limitaciones económicas difíciles de disimular. Sentimos que muchas congregaciones están mirando su propia tarea cotidiana como una apertura a una nueva etapa.

La *Revista Evangélica de Historia* (REH), en función de las investigaciones hechas por sus autores, está acercando historias verídicas que, cuando aprendemos a relacionarlas a lo largo del tiempo transcurrido, producen un acercamiento a los aciertos y errores cometidos en diferentes momentos de la vida de las iglesias evangélicas y, a la vez, la convicción de que somos Historia, que “Ahora” estamos haciendo la historia que quizás sea leída y conocida dentro de unas cuantas décadas.

¿No es acaso emocionante?

Aunque nadie sepa quiénes somos cada uno de nosotros, sin duda no es ésa la finalidad de nuestra vida. Pertenecemos al Reino de Dios y a ese fin apuntamos. Estamos siendo desafiados a dejar nuestra marca como testigos de Jesucristo.

Ven, Señor Jesús.

PRIMER CENTENARIO DE LA IGLESIA EVANGÉLICA METODISTA EN BOLIVIA (1906-2006)

Una hermenéutica desde la perspectiva pastoral

Alejandro Calle Mamani

Introducción

La Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia (IEMB)¹, con la gracia y la bendición de Dios, celebra el primer centenario de su fundación. La IEMB fue fundada por el misionero metodista Francis Harrington, en 1906. Y justamente en 2006 cumple los 100 años en la proclamación del evangelio. A lo largo de estos 100 años la iglesia dentro la sociedad boliviana ha mostrado permanentemente su compromiso a favor de los sectores más marginados.

Estos 100 años de presencia metodista en Bolivia nos permiten recordar algunos “momentos históricos” vividos a través del proceso mismo de la IEMB. Estos momentos están marcados según cómo se fueron presentando las circunstancias. En primera instancia, se produjo la incursión del protestantismo en Bolivia. En un segundo momento se registra la llegada de los misioneros estadounidenses y finalmente la IEMB logra conseguir la autonomía.

Los Colportores de la Biblia

Entre los años 1877-1898 llegó al país la primera expresión evangélica por medio de los colportores como Panzotti, Milne, Henricksen, entre

1 De aquí en más, para referirnos a la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia la identificaremos mediante la sigla IEMB.

otros, que llegaron al país procedentes de Salta, Argentina. La obra iniciada por los colportores había provocado hostilidad y persecución. Pero, sin duda, el trabajo de ellos dejó una puerta abierta para que en el país, posteriormente se fundaran las congregaciones evangélicas.

En 1890 llegó a La Paz, Juan F. Thompson más conocido como “el Apóstol de Plata”. Él fue uno de los que inició la predicación del evangelio al estilo metodista. Pero lamentablemente Thompson tuvo que retirarse del país, por recibir constantes amenazas en contra de su vida y de su trabajo.

Posteriormente llega al país Carl G. Beutelspacher de origen alemán. Él llegó al país un 20 de abril de 1901 y se quedó hasta 1904, durante este periodo la tarea pastoral fue asumida con mucha fuerza. Una vez llegado a La Paz, a 4.000 metros de altura sobre el nivel del mar, inició su ministerio vendiendo y repartiendo biblias. Su primera reunión religiosa la realizó con los miembros de su familia, y cinco adultos más.

Sobre el trabajo de Beutelspacher rápidamente se anoticiaron los sacerdotes católicos, por tanto, ellos no tardaron en atacar a Beutelspacher denunciándolo en todas las iglesias. Ante este ataque, él solicitó al gobierno una licencia oficial de colporteur. Teniendo el permiso del Presidente, Beutelspacher comenzó a salir fuera de la ciudad de La Paz, unas veces a caballo y otras veces a pie.

“Beutelspacher viajó más de doscientos millas, a lomo y a pie, visitó cerca de cincuenta poblaciones desde Oruro, La Paz, y hasta llegar a Cuzco-Perú.”² En estos viajes muchas veces pasó la noche al aire libre. El colporteur llevaba una vida en permanente peligro. El ataque sino era en el camino era en el lugar donde se reunían, y a “consecuencia de constantes problemas, Beutelspacher se vio obligado a dejar el lugar de reuniones”³. Así consiguieron que Beutelspacher produjera la supresión momentánea de las actividades protestantes en la ciudad de La Paz y sus alrededores.

Lo que más vulneró al cuerpo de sacerdotes católicos fue la conversión del sacerdote Eloy Rodríguez a las filas del protestantismo. “Rodríguez había notificado esta decisión públicamente a las autoridades del clero

2 J. Tremayne Copplestone, *Misión Metodista en Bolivia (1907-1939)*, La Paz-Bolivia, Imprenta Metodista, 1985, p. 4.

3 Harrington Francis, *Una compilación hecha por la Sociedad Histórica de La Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia*, (Revista Bilingüe Inglés-Español) p. 14.

católico, señalando que: había encontrado la salvación y se sometía a Cristo como la única verdadera y cabeza de la Iglesia. Y se bautizó públicamente por inmersión el 3 de mayo de 1903.”⁴ Esta decisión causó una conmoción interna dentro los líderes católicos.

No obstante, la decisión de Rodríguez no duró mucho tiempo y, cuando menos esperaba Beutelspacher, Rodríguez se retractó y anunció nuevamente el retorno a la Iglesia Católica el mismo año. Con el retorno de él se fortaleció más la furia de los católicos, y no tardaron en atacar nuevamente a Beutelspacher. Entonces, “el obispo de La Paz demandó a la Policía y el Prefecto publicó una orden de clausura de las reuniones metodistas y bautistas, y no conforme con éstas decisiones tomadas, acto seguido declararon también, la expulsión del país”⁵.

La labor realizada por los colportores en Bolivia, en términos de misión, implicó una apertura al diálogo y a la reflexión del evangelio desde la fe y desde la vivencia cotidiana. Así lo entendieron los colportores y se sintieron desafiados a proclamar el evangelio obedeciendo al mandato recibido por el mismo Jesús en la última gran comisión⁶, este mandato para ellos, al igual que para nosotros, significa la universalización del discipulado, afirmando un modelo de vida inclusivo y no excluyente. “Haced discípulos de todas las naciones”, Bolivia era parte de esta estrategia misionera, en la proclamación y enseñanza del reino de Dios, de un reino universal sin exclusiones.

El trabajo de los primeros colportores fue bastante arriesgado. Ellos no medían las consecuencias de lo que les pasaría, y más aún, en un país que no era muy conocido para ellos. Pero sí estamos seguros de que, en todo el trayecto de estos misioneros, el espíritu de Dios los estaba guiando y cuidando. De esta forma, la espiritualidad se movía en cada acción que realizaban los colportores, la manifestación de Dios se contemplaba en la respuesta recibida. En otras palabras, diríamos que los colportores de la Biblia fueron los que prepararon el camino para la llegada de las denominaciones evangélicas al país. No solamente en Bolivia sino también en otros países de nuestro continente.

Bastian, al referirse a las denominaciones protestantes, señala que:

4 *Ibíd.* p.5.

5 Copplestone, *ibíd.* p.5.

6 Evangelio de Mateo 28:16-20.

“Fueron importadas desde la Colonia hasta nuestros días: por extranjeros comerciantes, marineros, colonizadores y misioneros que provenían de los países donde el protestantismo había conformado una civilización cuyas raíces económicas, políticas y éticas se implantaron poco a poco en América Latina”⁷. Los misioneros extranjeros que llegaron a América Latina fueron preferentemente pastores, médicos, maestros, enfermeros, etc. Pero el protestantismo en América Latina no solo fue difundido por los extranjeros de origen europeo y norteamericano sino también por los propios latinoamericanos.

Los primeros misioneros

En segunda instancia, llegaron los misioneros especialmente procedentes de los Estados Unidos. En este periodo, es cuando se oficializa la inauguración de la IEMB en 1906, a la cabeza del misionero estadounidense Francis Harrington, quien dio inicio la obra metodista en ese mismo año. En 1906 en Bolivia se declaraba oficialmente la libertad de cultos; antes a esta fecha, las leyes prohibían la propagación del evangelio y las estructuras sociales no permitían otra religión que no fuera la católica romana.

Francis Harrington llegó a Bolivia con dos propósitos: la educación y la evangelización. Este periodo tiene que ver exclusivamente con el desarrollo mismo de los Colegios Institutos Americanos, de La Paz (1907) y posteriormente de Cochabamba (1912). Años más tarde también se construyeron un centro hospitalario, primeramente en la ciudad de La Paz —área urbana— y en Añoraimas —área rural—; a la par de estos centros hospitalarios, también se construyeron “postas sanitarias” en las comunidades rurales.

La evangelización lentamente avanzaba a otros lugares. En Oruro como en varias otras, la aceptación de la Biblia fue aumentando gradualmente. El mensaje de Jesucristo se había hecho eco en muchos sectores. Este crecimiento gradual no gustó para nada dentro el círculo católico. Y comenzaron a bloquear la tarea misionera de los protestantes. Ésta fue una

7 Jean-Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México DF, CUPSA, 1990, p. 27ss.

de las primeras diferencias o asperezas que surgieron entre protestantes y católicos en el país.

La prohibición no sólo fue desde la oposición de la cúpula católica, sino también, era reforzada por el Código Penal Nacional. En ella había una sección titulada Crímenes contra la religión del Estado. Este código establecía lo siguiente: todo aquél que conspire directamente para establecer en Bolivia, o ser causa de que la república cese de profesar la religión Católica Apostólica Romana, será traidor y sufrirá la pena de muerte⁸.

Penas severas como éstas estaban ya establecidas para quienes blasfemaban contra Dios y para quienes cometían actos de desacato. Estos enunciados fueron un instrumento que estaba al alcance de las leyes legales en vigencia. Esta situación hacía que se suprimiera al mínimo toda actividad misionera protestante. En medio de tantas dificultades por fin llegaba el momento que tanto habían anhelado. En 1905 “el Congreso Nacional, a pedido de muchas peticiones procedentes desde todas partes del país, decidió enmendar la Constitución Política de Bolivia”⁹ permitiendo la expresión libre del culto protestante en el país.

Un año después, el 20 de agosto de 1906, el Congreso Nacional enmendó oficialmente a la Constitución lo que se había propuesto. El artículo revisado fue proclamado por el Presidente de la República de Bolivia, el Dr. Ismael Montes. La enmienda de la primera parte del Artículo N° 3 de la ley 1.615 señalaba lo siguiente: “El Estado reconoce y sostiene la religión Católica Apostólica y Romana, pero garantiza también el ejercicio de todo otro culto”¹⁰. Un año más tarde, el Congreso también revocó la parte referida a las ofensas contra la religión del Estado del Código Criminal, que hasta entonces había estado vigente.

En Bolivia, esta modificación a la Constitución Política del Estado fue alentadora para las denominaciones protestantes, entre ellos estaban los metodistas. Porque les permitió abrir espacios dentro de la sociedad en un periodo donde la corriente de corte liberal comenzaba a gestarse pau-

8 Coplestone, *ibíd.* p. 2-3.

9 The Methodist Church, *ibíd.* p.15.

10 Constitución Política de Bolivia, *Sección Disposiciones Generales*, 1995. p. 4.

latinamente en el país. Así el movimiento liberal jugó un papel muy particular en la sociedad boliviana.

En este periodo debemos rescatar el valor y la firmeza de hombres y mujeres que han sabido proclamar el evangelio, aún en riesgo de sus propias vidas, me refiero a los primeros colportores de la Biblia, y algunos misioneros valientes y decididos que acompañaron en la proclamación del evangelio. Estos pasos dados por ellos han sido las primeras semillas de la palabra de Dios en Bolivia.

Comienzo y desarrollo de la IEMB (1906)

El proyecto misionero metodista en primera instancia fue monitoreado desde los Estados Unidos. Esto hizo que la iglesia se constituyera en los primeros años a partir de factores exógenos, en los cuales la misión de la iglesia, su organización y su administración fueron definidas fundamentalmente desde afuera del país. Se tomaban en cuenta las condiciones locales pero no contaban con un referente nacional propio y significativo.

La expansión del metodismo en Bolivia fue parte del proyecto histórico liberal. Es decir: incorporar la sociedad tradicional a la sociedad moderna. El proyecto liberal estuvo dentro el marco ideológico del liberalismo burgués. En este sentido, "en muchos casos, los colegios y hospitales metodistas recibían mucha más ayuda financiera y de personal que la propia obra congregacional de la iglesia"¹¹.

Como ya señalamos más arriba, llegó al país oficialmente comisionado desde Norteamérica el misionero metodista Doctor en Derecho y pastor Francis M. Harrington¹² acompañado de su señora esposa Mary S.

11 Zacarías Mamani, "Misión y Proyección de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia", En: Duque José, *La tradición protestante en la teología latinoamericana*, San José-Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) 1983, p. 132.

12 Harrington nació en Iowa en 1863, es hijo de un agricultor, se graduó de la escuela de leyes en 1892. Este matrimonio había partido desde Nueva York en abril de 1895. En primera instancia, llegaron al Colegio Ingles de Iquique, Chile. En ella, la labor de la familia fue intensa: trabajaron como docentes en idioma inglés, mientras aprendían el español. El primer trabajo en esta lengua comenzó después de cuatro años, en Coquimbo. Después la familia atravesó con severa gravedad una "tuberculosis aguda" y se vieron obligados a retornar a los Estados Unidos. Después de su tratamiento médico en Norteamérica, retornó

Harrington. Una vez llegado al país, no perdió tiempo y aprovechó la nueva situación abierta para hacer realidad el propósito encomendado. Por esta razón y en reconocimiento al trabajo, esfuerzo, ganas y fuerza de voluntad puesta al servicio, se atribuyó a Harrington la condición de fundador de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia.

Los primeros años, la iglesia (urbana) funcionaba de modo bilingüe, inglés y español, posteriormente se incorporó en el idioma aymará. Este último estaba dirigido por Eloy Rodríguez¹³. El trabajo de la evangelización entre los indígenas había sido encomendado a Eloy Rodríguez, por tener el conocimiento del idioma. De esta manera, Harrington en los primeros años pudo acercarse a los indígenas.

Sin embargo, debemos reconocer que, lamentablemente, la evangelización en las primeras décadas fue desarrollada en forma parcial por parte de los misioneros debido a que se dio mayor énfasis a la educación de la gente de clase media. Aunque ellos sí tenían la preocupación de cómo integrar a los sectores populares a los nuevos cambios. "Esto implicaba para ellos, una búsqueda y ampliación de la educación y la alfabetización hacia sectores nuevos que deseaban incorporar a la cultura moderna."¹⁴ De esta manera nos percatamos de que lo más importante para los misioneros fue la educación. Ésta fue la razón por la cual la evangelización pasó desapercibida, especialmente para la mayoría de la gente indígena.

Desde 1928 en adelante, el aumento de líderes metodistas nacionales y en particular de los líderes aymaras permitió el surgimiento de congregaciones indígenas, es decir, el establecimiento de las iglesias locales en diferentes comunidades rurales. Durante este periodo también se construyeron varias escuelas en diferentes comunidades indígenas apoyadas por la iglesia, como respuesta ante la opresión y el abandono por parte del gobierno nacional.

Otra etapa importante dentro la IEMB fue la fundación del "Seminario Wesley" en Montero, Santa Cruz, en 1959. Dentro la historia de la IEMB, el

nuevamente a Chile. Luego de algunos meses de trabajo y a pedido de la Junta de Misiones de los Estados Unidos, llegaron a Bolivia.

13 Eloy Rodríguez es la misma persona que hemos mencionado en el periodo de Beutelspacher. En el periodo de Harrington nuevamente aparece con los metodistas, pero esta vez se queda bajo la supervisión de Harrington en la tarea pastoral con los indígenas. Luego, para la Conferencia de 1916, es recibido como pastor dentro la Iglesia Metodista.

14 Bastian, *Ibíd.* p. 102-103 ss.

Seminario Wesley fue la única instancia de formación teológica que se brindó a sus estudiantes. Éste fue un espacio de reflexión y búsqueda de una alternativa nacional de educación teológica. Entre los años 1960 a 1970 aproximadamente se graduaron unos 26 pastores habiendo cumplido tres años de estudio y un año de práctica.

De esta manera, hemos podido describir a grandes rasgos el proceso histórico de la IEMB. Por lo descrito hasta acá, se puede evidenciar que toda actividad de la iglesia estaba sujeta a las decisiones de los misioneros. A pesar de que los indígenas conformaban más de la mitad de la membresía, no tuvieron el papel preponderante en los planes de evangelización de la misión. El rol protagónico del liderazgo indígena aparece después de la autonomía de la IEMB.

El aspecto educativo

En el aspecto educativo, desde un principio los esfuerzos de la misión fueron directamente orientados hacia los Institutos de La Paz (1906) y posteriormente en Cochabamba (1912). Harrington fue la pieza fundamental y clave de la misión metodista en el vínculo con el Estado boliviano para que se abriera la obra educativa. A la iniciativa de los metodistas, el Estado boliviano mostró una buena predisposición; este acercamiento hizo que se sellara un pacto entre la Misión Metodista y el Ministerio de Educación, pensando en una formación intelectual de las elites de Bolivia. Este pacto permitió las aperturas de los Institutos Americanos, tanto de La Paz y Cochabamba, como el diseño del programa educativo para chicos de clase media alta.

A través de los Institutos Americanos se buscaba formar a la niñez y la juventud con capacidad de razonar, esto implicaba el discernimiento de la realidad desde uno mismo. Pero Harrington no pudo ver los resultados de este proyecto, debido a que se agravó más su enfermedad (la ya mencionada tuberculosis) llegando a morir en la tierra boliviana. Ante este suceso, "la Misión en Bolivia perdió al único hombre de un gran sueño para la educación y la evangelización"¹⁵.

Actualmente, en el interior del Instituto Americano de La Paz está inscrito el pensamiento de Harrington que dice: "*La fe que pongo en está*

15 Coplestone, *ibíd.* p. 12.

obra permanecerá para siempre", de igual manera, en el jardín del colegio, está la estatua erigida en memoria de Harrington. El logotipo de los Institutos Americanos lleva grabadas las consignas de "Mente, Alma y Cuerpo".

El propósito de la educación metodista fue un aporte fundamental en Bolivia. Precisamente, aquellos que se formaron en estos centros educativos fueron los gestores de un nuevo movimiento y de pensamiento intelectual. Producto de ello fue que a partir de 1952 en adelante aparecieron en Bolivia líderes innovadores que llegaron a ocupar cargos importantes en el país. Creo que en este sentido se puede decir que la IEMB a través de la educación contribuyó de manera significativa a la sociedad.

Pero estos Institutos, a pesar de ser de los mejores establecimientos, tuvieron que enfrentar serios problemas en el área administrativa. Esto último tiene que ver con equivocaciones en varios aspectos. Primero, la oficina de la Junta estaba muy distante de la escena boliviana. Segundo, la supervisión episcopal era a control remoto, porque los obispos apenas podían llegar a Bolivia una vez al año y por unos días. Estos puntos débiles fueron los que no permitieron el normal desarrollo de la misión como se esperaba.

Esta actitud poco comprometida con la misión, por parte de los Ejecutivos de la Misión, hace sospechar que en realidad, los que controlaban el desarrollo del proyecto educativo y las políticas de los Institutos fueron los propios misioneros que estaban trabajando en los Institutos de La Paz y de Cochabamba. El poco conocimiento o nada sobre la administración educativa de ellos hizo que la imagen de los institutos se deteriorara, por sus propias fallas de los misioneros. Coplestone señalaba que "los misioneros muchas veces incurrieron en aventuras misioneras no educativas y otras dando recursos para nuevos comienzos y a veces determinando el marco de referencia para el éxito o el fracaso de los misioneros en el aspecto individual"¹⁶.

En una de las visitas que había hecho el Obispo William F. Oldham, superintendente para América del Sur, tuvo que ver con esta situación. La visita de Oldham en 1916 estuvo directamente relacionada con la obra metodista, pero también, con la organización de la primera Conferencia

16 Coplestone, *ibíd.* p. 26 ss.

Misionera Boliviana. Oldham sostuvo varias reuniones, una de ellas con el profesor Archibald Baker —misionero Bautista Canadiense y docente del Instituto Americano— quien, a pesar de ser amigo de la institución, no dudó en señalar las fallas ocasionadas por los metodistas. Él dijo al obispo Oldham lo que veía y lo que percibía, entonces, Baker lo expresó de esta manera:

La relación entre el Instituto y el gobierno había sido más que un matrimonio por conveniencia. En una palabra, toda la institución llegó a ser exótica (rara) y ha fracasado en ubicarse en línea armoniosa con las condiciones circundantes. Bolivia no puede, ni nunca llegará a ser otro estado de la unión, naturalmente desea desarrollar su futuro de acuerdo a sus propios ideales.¹⁷

Posteriormente Oldham se entrevistó con el Sr. Presidente de la República, el Dr. Ismael Montes. Este encuentro sirvió para tratar exclusivamente el tema del “subsidio”. En dicha reunión el Sr. Presidente hizo conocer a Oldham la ratificación sobre la cancelación de los contratos entre el gobierno y los Institutos. Después de escuchar la decisión del presidente, Oldham debe de haberse sentido desilusionado al no poder hacer nada en favor de los Institutos.

Tras haber sufrido este traspicé, la misión tuvo que ajustar los propósitos y los alcances de la educación. En principio, los fondos para el mantenimiento de los colegios no estaban previstos en el presupuesto anual de la Misión. Sólo se dieron cuenta “cuando fracasaron los subsidios del gobierno”. Debido a esta situación, la Junta asumió la plena responsabilidad de financiar a los Institutos y, a partir de 1918 en adelante, los Institutos contaron con el presupuesto anual de la Junta Misionera.

En cuanto a la integración de los estudiantes, si bien los Institutos mantenían de alguna manera un nivel de clase media entre sus estudiantes, también aprendieron a recibir en su seno a estudiantes procedentes del área rural pero en menor proporción. En ambos Institutos no se excluyó la admisión de los estudiantes indígenas. El estilo de vida fue distintivamente de clase alta y la expectativa era que todos los estudiantes se hicieran de esa manera cualquiera fuera la categoría de sus padres. En este ritmo de vida los estudiantes de la clase baja en el Instituto de

La Paz ocultaban la humilde identidad social de sus padres cuando ellos venían a visitarles.

En el área rural, la IEMB fue uno de los principales impulsores para la creación de las escuelas indígenas en una época donde era prohibido leer y escribir para esta gente. Los misioneros indígenas como Mariano Molina, Crisóstomo Quinta, Víctor Durán, Félix Chirinos, entre otros, fueron los defensores de la sana enseñanza de la educación. Estos hombres, aun en riesgo de sus propias vidas, lucharon hasta las últimas consecuencias para el establecimiento de las escuelas entre los indígenas.

Actualmente el Servicio Educativo Metodista (SEM) está dirigido por un Directorio Nacional que es el directo responsable de ejecutar las determinaciones pertinentes; al mismo tiempo supervisan la planificación, seguimiento y evaluación de todas las instituciones educativas con las que cuenta la IEMB.

El aspecto de la salud

La salud es otro de los pilares fundamentales dentro la estructura de la IEMB. Esta área tiene que ver mucho la figura de Franz S. Beck. Él, antes de ser médico, ya había desempeñado sus funciones como docente en Bolivia y Argentina¹⁸. A la vuelta de la Argentina fue designado como director en el Instituto de La Paz. Durante el tiempo que estuvo en esa ciudad llegó a interesarse en el campo de la medicina. El deseo más anhelado del Dr. Beck y su familia¹⁹ siempre había sido el de trabajar entre la gente indígena, porque él consideraba a este grupo social como el más vul-

18 El Dr. Beck había llegado al país en 1912. Trabajó como profesor del curso comercial en el Instituto Americano de Cochabamba; en 1914 fue transferido a Buenos Aires-Argentina al Colegio Word; en 1917 retornó nuevamente al país como Director del Instituto de Cochabamba; y en 1920 fue promovido, con el mismo cargo, al Instituto Americano de La Paz.

19 Me parece pertinente señalar el caso de Beck, porque es la primera vez que me encuentro con uno como éste, tan especial, después de que vine siguiendo los pasos de los misioneros, pero puede ser que de los otros misioneros no estén registrados muchos datos. La trayectoria de Beck es, como señalamos, así: cuando él decidió estudiar medicina tuvo un respaldo especial del Presidente de Bolivia Dr. Bautista Saavedra; Beck fue como estudiante boliviano. A este respaldo se sumó la autorización correspondiente del Obispo Oldham y la Junta de Misiones de Nueva York. Beck comenzó su estudio el año 1923 en la Universidad *Nothwestern* de Chicago.

nerable ante diversas enfermedades. Beck había conseguido un respaldo especial por parte del gobierno boliviano, para comenzar sus estudios en medicina como estudiante boliviano.

Una vez terminados sus estudios en los Estados Unidos, Beck regresó al país como médico y fue nombrado por la Misión como directo responsable del área de la salud. Su misión no sólo fue supervisar el área y dirigir el hospital de La Paz sino también capacitar a quienes habrían de cooperar en este trabajo para cubrir en lo posible todas las áreas, especialmente en la región del Altiplano. Como médico trabajó sin pérdida de tiempo. Por eso mismo, los resultados del trabajo de Beck entre esta gente fue verdaderamente muy significativo.

Para corroborar esta actitud de servicio y de sanidad veremos la siguiente ejemplificación. “En muchas oportunidades, los aymaras cuando se anoticiaban de que el Dr. Beck debía pasar por el camino de sus ranchos, esta gente salía al camino para esperarlo con sus enfermos, para solicitar su atención. Además otros viajaban grandes distancias, llevando a sus enfermos a lomo de burro o cualquier otro medio, hasta llegar a alguna posta sanitaria de la misión, con la esperanza de el doctor pudiera prodigarles atención médica durante sus permanencias limitadas.”²⁰

La evangelización entre los indígenas

Desde el primer momento, la misión no mostró signos de interés en relación al trabajo con los indígenas; es más: “la Junta de Misiones Extranjeras no tenía planes para alcanzar a estas comunidades, ni en Bolivia ni en ningún otro lugar de América del Sur”²¹. Por eso, el avance de la evangelización fue mínimo, especialmente en las primeras tres décadas. La evangelización entre los aymaras no fue fácil, pese al esfuerzo de pastores bilingües como Merubia, Rodríguez, Torregrosa, entre otros.

20 Revista Bilingüe, ibíd. p.75. Así como hubo buenos recibimientos también sucedieron malas experiencias para los misioneros. Esta vez el turno les tocó a Molina, Peñaranda, Beck, entre otros, cuando ellos estuvieron de visita en la comunidad de Camata. El cura local y otras veinte personas fueron llamados a testificar contra ellos; es más: el cura enardecía a la multitud gritando “*matemos a estos protestantes*”.

21 Revista Bilingüe, ibíd. p. 32.

El esfuerzo de ellos no fue suficiente como para abarcar todas las necesidades debido a muchos factores. Uno de ellos fue que imposibilitaba estas acciones por falta de una comunicación fluida, respeto y aceptación. Cuando llegó el obispo Oldham en 1916 a Bolivia sólo se pudo evidenciar la escuela nocturna aymará, que funcionaba en La Paz, este se podía decir que fue el único proyecto indígena de los metodistas hasta ese momento. Posteriormente, se abarcaron otras regiones con este proyecto.

La dejadez de parte de los misioneros en Bolivia —de trabajar de cerca con los indígenas aymaras, quechuas, etc.— hizo que reaccionara con alguna indignación al misionero James H. Wenberg: en aquella ocasión él estaba trabajando en el norte argentino (Tucumán) desempeñando una misión pastoral.

Wenberg²², sin dudar de su vocación de trabajar entre los indígenas, se brindó ante la Junta de Misiones para hacerse cargo de este proyecto en Bolivia. En una de las cartas que él mandó a la oficina de la Junta en Nueva York decía lo siguiente: “Es increíble que la Iglesia Metodista Episcopal aún no haya hecho nada por los aborígenes que son millones, es

22 Wenberg había comenzado su trabajo en las orillas del lago Titicaca, en la Población de Huatajata a unos 50 km de la ciudad de La Paz. Allí estaba al frente de la Granja *Peniel Hall*. En ella él había encontrado ciertas irregularidades en la administración y, al querer regularizar, sólo se ganó enemistades. Ante esta situación, él decidió viajar hasta Nueva York para entrevistarse personalmente con el obispo Oldham y con los miembros de la Junta para aclarar y encastrar el proyecto indígena. Para sorpresa de él, el chisme se le adelantó y cuando llegó a Nueva York fue visto como “la oveja negra de la misión”, y lo que agravó más el conflicto fue que Wasburn había logrado dar una información “malintencionada” que iba en contra de Wenberg en la misión boliviana. Wenberg lamentaba lo sucedido y declaró que su trabajo allí en a granja fue destruido por sus colegas misioneros. De esta manera, ni las defensas escritas ni las explicaciones orales brindadas a Farmer, North y Oldham fueron suficientes como para cambiar la reacción oficial contra Wenberg. Él se sintió dolido más por tratarse de sus amigos y compañeros de trabajo. (Coplestone, *ibíd.* p. 37-38.) Más tarde el Comité Ejecutivo desafectó a Wenberg como misionero de la Junta y se truncó de este modo el aporte de Wenberg de serviles a los indígenas; lo que tanto había anhelado, se concluía así de fácil, sin mucha explicación. La justificación que tenía la misión para prescindir de las funciones de Wenberg fue haber quebrado la disciplina de retornar sin autorización a los Estados Unidos. La Junta prefirió exagerar los errores de Wenberg, antes que valorar sus reconocidas potencialidades como misionero entre los indígenas. Un año más tarde, en la misión lamentaban la destitución de Wenberg porque no encontraban otro misionero tan interesado en trabajar con los indígenas.

tiempo que las Sociedades Misioneras pongan atención hacia los pobres marginados”²³. En ella Wenberg explicaba sobre las necesidades sociales y espirituales de los indígenas de América del Sur.

La solicitud hecha por Wenberg fue aceptada por la Junta, pero cuando él se constituyó entre ellos (en Bolivia) el trabajo que emprendió no fue tan fácil como él esperaba. Porque se encontró con una serie de dificultades especialmente personales, esta situación lógicamente impidió el normal desarrollo de lo que Wenberg quería hacer. Finalmente tuvo que retirarse del país, debido varios factores que le impedían trabajar normalmente.

Otro hecho importante entre los indígenas, fue el aporte pastoral de la Sra. Virginia Whitehead. Ella, que no sabía hablar el idioma aymará, supo adaptarse a las necesidades de ellos. A pesar de los constantes peligros e intimidaciones ocurridos en diferentes lugares²⁴. Al margen de estos hechos, había gente que llegaba hasta el lugar donde vivía la Sra. Whitehead para solicitarle que fuera donde estaban ellos para comenzar la escuela y compartir el evangelio.

La Sra. Whitehead, en retribución a esta confianza, “escaló montañas y caminó por senderos pedregosos, para llevar el mensaje de Jesucristo”²⁵. De esta manera, la ciudad de La Paz se había convertido en el centro de operación para avanzar con la evangelización en las pequeñas comunidades rurales. Esta experiencia de vida cristiana fue tomando cuerpo con más fuerza en el área rural, cosa que antes era difícil, estar cerca de ellos. Los pastores que ayudaron en la tarea de proclamar el evangelio fueron varios.

Pero los que continuaron el camino de la evangelización entre su gente fueron los “misioneros indígenas nativos” que comenzaron con este trabajo, ellos pasaron por la prueba de fuego: Crisóstomo Quinta, Mariano Molina, Cleto Zambrana, Eusebio Magne, entre otros, fueron los primeros

23 Copplestone, *ibíd.* p. 33.

24 Por ese entonces, se escuchaba que en Potosí, el líder máximo de la *Bolivian Indian Mission* fue hecho prisionero por una semana; en Tococari, un compañero trabajador suyo fue acusado de asesinato, confinado y enredado con la ley; en Viacha, no muy lejos de La Paz, dos Adventistas del Séptimo Día, habían sido tomados y sacados del tren, para ser confinados sin alimentos y abrigo, hasta que finalmente tuvo que intervenir el Cónsul americano de La Paz, para llevárselos consigo.

25 *Ibíd.* p. 65.

embajadores de Dios en el altiplano boliviano de llevar las “Buenas Nuevas del evangelio”. De esta manera, se expandió la misión de la IEMB enfatizando la *Kerigma*, *Koinoía*, *Diaconía*, en la cual las salas de reuniones se convirtieron en verdaderos espacios de enseñanzas de familias enteras.

La Conferencia Misionera de Bolivia, celebrada en el mes de diciembre de 1926 presidida por el obispo George A. Miller, adoptó la estrategia de trabajo entre los indígenas en base a cinco puntos; los objetivos de estos cinco puntos constituyeron el “timón” de la misión de la iglesia:

- *Desarrollar en las vecindades de La Paz, y alcanzar nuevos territorios en las cercanías del Lago Titicaca ministrando entre los aymarás.*
- *Enfatizar el evangelismo, la educación, la recreación y el servicio médico.*
- *Levantar en La Paz un edificio con el objetivo de capacitar a jóvenes indígenas de la región como pastores-maestros para la misión entre los indígenas.*
- *Construir en Los Andes una capilla para la principal congregación indígena; además construir una Clínica y dispensario con algunos cuartos para la vivienda de los funcionarios y una escuela central y su dirección, con extensiones en otras secciones indígenas.*
- *Los presupuestos debían ser adecuados y permitir un gradual y constante crecimiento del trabajo indígena; además deberían promoverse donaciones especiales en los Estados Unidos para propósitos de edificación²⁶.*

Los hechos positivos de los misioneros extranjeros, y especialmente de los indígenas, permitió que a partir de 1929 se comenzaran a edificar los primeros templos protestantes aymarás en distintas comunidades. De la misma manera, se incentivó la formación y capacitación de hombres y mujeres, para que después lideraran a su pueblo. En este aspecto, no faltaron jóvenes indígenas con capacidad de leer, escribir y de hablar con alguna dificultad el español, que esperaban con ansias y ganas, recibir una capacitación académica para luego poder dirigir a su propia gente, bien como profesores o predicadores.

26 Coplestone, *ibíd*, pp. 44-45.

Justamente el valor y la capacidad de estos hombres y mujeres fueron un aporte fundamental para la iglesia y la comunidad. Por eso, con el pasar del tiempo se ha visto que gracias a los empujes constantes de maestros y predicadores indígenas, han ido cambiando muchas cosas y cada vez fueron aumentando estos líderes, poco a poco, en distintas regiones del país. Este proceso de podía notar a través de los cambios positivos dentro y fuera de sus comunidades rurales. Y, por ende, este proceso tuvo y tiene hasta el día de hoy, incidencias directas en la sociedad. De esta manera, la misión de la Iglesia respondió a necesidades concretas y el trabajo pastoral fue en aumento.

Este hecho significativo en el área rural ha permitido que la Conferencia Misionera diseñara metas y avances para el cuatrienio 1949-1952. Los puntos específicos estaban basados principalmente en escribir y publicar sobre todo cuanto podía hacerse en la iglesia. Para ello se buscaba tener actividades reflexivas permanentes buscando, no una identidad sino los rasgos de trabajo conjunto con el pueblo, dispuestos a seguir los pasos de Jesús. Con este fin la iglesia se desafió con cinco puntos esenciales, para encarar la misión y evangelización entre las comunidades indígenas:

Primero: Hablar de nuestra fe y, para esto, se debe distribuir una cadena de literatura que hable de Dios, Cristo y Espíritu Santo, del pecado, del Amor de Dios, entre otros; Cada iglesia local deberá tener estos materiales disponibles para sus miembros.

Segundo: lo que la iglesia debe hacer es realizar campañas de avivamiento con énfasis metodista de una experiencia íntima y personal en el encuentro con Dios; Además se debe dar mayor énfasis a la evangelización por radio y con la proclamación al aire libre, en lo posible con equipos de proyección de videos y otros.

Tercero: para los obreros al ministerio pastoral, se deben reclutar personas que dediquen todo su tiempo a la Iglesia, para ello, se debe promover entre los Jóvenes.

Cuarto: se debe preparar material propio para los estudios bíblicos.

Quinto: se deberá efectuar un trabajo de acción social a través de cursos, seminarios de interés general, como por ejemplo, sobre alcoholismo, drogadicción, y realizar cursos de alfabetización, capacitación entre otros²⁷.

Al final de este cuadrenio, en la Conferencia Misionera de 1952, el Rev. John Herrich, había destacado tímidamente el avance de la misión entre los indígenas. Sentían temor principalmente, porque los indígenas manifestaron una nueva manera de pensar del evangelio, distinta a lo tradicional. Este hecho hizo que comenzara a germinar un evangelio diferente al presentado por los misioneros, es decir, un evangelio dialogador, respetuoso, flexible y no un evangelio que somete y rechaza todo.

Este cambio de comprensión de un evangelio diferente fue y es notorio entre las comunidades indígenas y especialmente entre sus líderes. Ellos comenzaron a dirigir sus propias organizaciones de sindicatos en los distintos lugares. El movimiento de liderazgo era comprometido con y desde sus bases, así crecieron los miembros de la Iglesia Metodista especialmente en los sectores aymarás y quechuas.

El diálogo y la recreación del evangelio en la nueva comprensión e interpretación estaban en manos de los propios indígenas. Se fortalecía una toma de conciencia, la comprensión de Dios partía desde el lugar donde ellos se desarrollaban cotidianamente. Esta experiencia dio vida, a pesar de haber sufrido bastantes sometimientos en el pasado. Estos hechos lapidarios sobre los indígenas de Bolivia forjó entre su gente que tomaran una fuerza de *K'amasa*²⁸ y se organizaran para defender sus derechos siempre unidos.

Estos cambios de actitud positiva entre en las comunidades indígenas fueron de alguna manera determinantes en la consolidación de la autonomía de la IEMB, precisamente porque esta gente —los de la base que eran la mayoría— necesitaban interiorizarse de la política de acción pastoral y eclesial. Ya que hasta ese momento, los indígenas poco o nada tuvieron que ver en las decisiones que se tomaban en las asambleas y conferencias que se habían realizado en la IEMB.

28 *K'amasa* en la cultura indígena es conocida como una fuerza muy especial. Para una mejor comprensión, podemos decir que la "*K'amasa*" es la pérdida total del miedo, esta pérdida de miedo permite a uno armarse de valor o coraje para enfrentar cualquier situación de adversidad. No se debe interpretar en el sentido de bronca o rencor, sino en el sentido de ser distinto pero igual. Esto nos permite hablar de los derechos y las necesidades de todos.

La autonomía de la IEMB (1969) en adelante

Para la IEMB había llegado el momento más esperado. Los metodistas en el país llegamos al tiempo anhelado por varios años de tomar la gobernabilidad de la institución eclesial, guiada y dirigida por los líderes nacionales. Los misioneros, viendo la formación de ellos y debido al compromiso asumido a nivel nacional y en reconocimiento oficial de los líderes urbanos y rurales ilustrados, fruto de su propia capacitación, decidieron otorgarles la autorización de la autonomía de la IEMB.

Sospecho que la gente en ese momento histórico debió haber vivido una mezcla de gozo, angustia y suspenso. Gozo porque había un grupo de personas líderes de clase media esperando la oportunidad. Angustia porque había cierto temor: ¡ahora qué va a pasar! Seguramente habrán surgido varias preguntas en ese momento. Suspenso especialmente por la gente indígena para ver cómo entraban ellos a la rueda del juego, esta situación ha hecho que ellos estén vigilantes a cada movimiento de la IEMB.

Este hecho se confirmó cuando en la Conferencia Anual de 1969 realizada en la ciudad de Cochabamba, los miembros de la Iglesia Metodista Unida (IMU) decide en señalar por unanimidad que la labor realizada por ministros extranjeros y bolivianos, mostró ser una iglesia madura, espiritual y materialmente. Por eso, se firmó la consolidación de la autonomía de la IEMB oficialmente.

En la parte sobresaliente del documento, que también está citada en nuestro Estatuto y Manual de Reglamentos, declara lo siguiente:

“Por cuanto la Iglesia Metodista Boliviana ha crecido hasta el punto de tener plena responsabilidad para su propio gobierno. La Conferencia General de la Iglesia Metodista Unida ha acordado por unanimidad respaldar el otorgamiento de plena autonomía a la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia, a partir del treinta de noviembre de 1969”^{29 30}.

29 Estatuto General y Manual de Reglamentos, *ibíd.* p. 7.

30 Estatuto, *ibíd.* p. 8. Los que firman este documento son: R. H. Muller (Presidente del concilio de Obispos), Sante Uberto Barbieri (Presidente de la asamblea constituyente), Charles D. White (Secretario de la Conferencia General de la Iglesia Metodista Unida), Jaime Flores (Secretario de la Asamblea General de la IEMB), Prince Taylor (Presidente de la Comisión de Estructura del Metodismo en Ultramar) y Obispo Lloyd C. Wicke (Presidente de Junta de Misiones de la Iglesia Metodista Unida).

Desde entonces la iglesia tiene un obispo propio y una estructura de poder propia, calcada sobre la anterior modalidad pero con plena autonomía. En esta etapa el mayor aporte a nivel ideológico y teológico que hizo la IEMB fue la publicación de dos documentos. En 1970 la IEMB hace conocer su postura teológica, a través del "Manifiesto a la Nación". El documento, había sido leído por el Obispo Mortimer Arias, en el salón de los espejos de la Casa de Gobierno, ante el Presidente General Alfredo Ovando Candía, pero no tuvo mucho eco, aunque el documento expresaba una posición crítica y radical de los cristianos, fue simplemente escuchado. El otro documento es la "Tesis Boliviana sobre evangelización", este último en su momento tuvo una relativa repercusión internacional, especialmente en medios ecuménicos.

Pero lamentablemente este documento "Manifiesto a la Nación" no ha sido integrado por los metodistas de base. De esta manera, sólo quedó en pronunciamiento y nada más. En esta parte, permítanme señalar los puntos más sobresalientes de lo que el documento indica textualmente:

Somos miembros del pueblo peregrino de Dios, originado por Jesucristo que irrumpe la historia con el acontecimiento de la cruz y la resurrección. Nosotros no somos de hoy ni de ayer, somos parte de la iglesia universal, constituida bajo las sagradas escrituras. Ante todo nuestra lealtad es a Jesucristo y a su evangelio. El evangelio es para el hombre integral completo. Es más, en nuestras iglesias evangélicas hemos intentado formar el hombre moral, intachable en su conducta, convertido en un elemento útil a la sociedad, honrado, trabajador, buen padre y madre de familia. Esto implica la plena humanización del hombre, la realización del propósito de Dios para con el hombre que ha creado y redimido. Se trata de una liberación, una salvación que alcanza todo el ser del hombre, su alma y su destino eterno y también su ser histórico material, individual y social. Es el hombre que ha nacido a la esperanza, que rechaza la resignación como una falsa virtud, y lucha contra toda estructura injusta. Jesucristo es el prototipo del hombre. Las estructuras sociales, políticas, culturales y económicas llegan a ser deshumanizantes cuando no están al servicio de todos los hombres. Las estructuras son producto de los hombres, pero asumen caracteres impersonales y hasta satánicos. Es necesaria la acción

colectiva concertada para cambiar dichas estructuras. La iglesia Cristiana no puede pactar con ninguna fuerza que oprima o deshumanice al hombre. El ser cristianos no nos hace infalibles, pero sí nos obliga a pronunciarnos aun corriendo el riesgo de equivocarnos. Y en el proceso del cambio nos ponemos con todos nuestros recursos humanos, materiales y espirituales al servicio de nuestro pueblo. A trabajar juntos por una vida humana más digna. Por eso consideramos que la formación de una conciencia crítica en el pueblo boliviano es fundamental y abrir caminos de esperanza a los marginados de nuestra sociedad. Es parte de la misión que Dios nos ha encomendado. En este sentido el pueblo boliviano debe saber que nuestra comunidad cristiana comparte lucha por la liberación y la esperanza³¹.

Así expresaba el documento “Manifiesto a la Nación”, en ese momento cuando el pueblo también enfrentaba una serie de crisis sociales. Después de lo que vivió Bolivia en mayo de 2005, me parece pertinente que la iglesia relea nuevamente dicho documento ante la sociedad.

Después de la autonomía de la IEMB, el poder se había trasladado a manos de los mestizos, ahora los que controlaban la misión de la iglesia eran los intelectos del sector urbano. En ella, las bases populares no tenían cabida, entonces, al no tener claro el conocimiento de la realidad interna de la Iglesia nacional, las iglesias locales del área rural pidieron la transparencia. Ellos comenzaron a cuestionar sobre la misión de la Iglesia. “Por eso, se tornó amenazante para los sectores de la clase media.”³²

La insurgencia del pueblo aymará: fuera y dentro la IEMB

En Bolivia hay una mayoría de culturas indígenas nativas³³ que están diseminadas en todo el país. Este sector mayoritario siempre ha sido marginado injustamente por el sistema y, a pesar de eso, se constituye en fer-

31 Mortimer Arias, *Documento: Manifiesto a la Nación*, del 29 de marzo de 1970, pp. 2-6.

32 *Ibíd.* p. 135 ss.

33 Iriarte Gregorio, *Análisis Crítico de la Realidad*, Cochabamba-Bolivia, Kipus, 15^a edición, 2004, p. 291. En ella cita a más de 25 pueblos originarios que están esparcidos en todo el país.

mento de una toma de conciencia siempre en estado latente, existiendo una tensión constante en la búsqueda de liberación y justicia.

El movimiento indígena en el país surge particularmente a raíz del problema de la tierra que está vigente hasta el día de hoy. Hablar del tema es bastante complicado: este hecho viene desde el periodo de la conquista y del coloniaje. En Bolivia, como en otros lugares del mundo, se aplicó también el mecanismo de despojo de tierras especialmente en la “conquista y la colonización”³⁴. Durante este periodo, el indio fue sometido a una dura explotación en los centros mineros y haciendas. Pero cuando caló más hondo el problema fue en el periodo republicano, acá se había organizado al despojo sistemático de las tierras indígenas, incluyendo las tierras comunitarias, creándose así los grandes latifundios en Bolivia, desde mitades del siglo XIX hasta la revolución del 1952.

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, el pueblo aymará luchó por impedir o al menos frenar, la imposición de los mecanismos del dominio colonial, sustentado en las encomiendas, repartimientos, haciendas, servicios personales gratuitos y tributos en especie trabajo y dinero. Pero todo fue inútil. Las autoridades coloniales juntaron la población aymará arrancándola de sus comunidades de origen para disponer de ella como mano de obra gratuita en las nuevas haciendas y en los centros urbanos. Al mismo tiempo la organización política aymará fue convertida en un mero mecanismo dependiente de la elite colonial³⁵.

Estos hechos “inhumanos” aplicados por los colonizadores hacia los indígenas, provocaron la huida masiva de muchos de ellos de sus tierras a otros lugares. La tierra comunal, que antes era libre y además era de quien la trabajaba, fue afectada por resoluciones y decretos que venían desde

34 Aníbal Guzmán, “Apuntes para una historia de los pobres en la iglesia en América Latina-la experiencia boliviana” en Duque, José, *ibíd.* p. 145. En relación a la conquista y colonización, las referencias son más difusas debido a que la historia es contada desde la perspectiva de los historiadores criollos (blancos mestizos) el grupo urbano social fue el que se apropió de la mayor parte de la tierra laborable que perteneció a los indígenas.

35 Cárdenas, Víctor Hugo, “La lucha de un pueblo”, En: Xavier Albo, *Raíces de América El mundo Aymará*, Madrid, Alianza, 1988, p. 497 ss.

arriba —gobierno— esto implicaba aparecer sin tierra. Entre los años (1860-1880) en Bolivia, las leyes fueron más duras, en ellas se dispuso que todas las tierras poseídas por los indígenas pasaban al estado, para que ellos otorgaran el título de propiedad particular. Aquellos que no poseían el título de propiedad se quedaban sin nada³⁶.

En respuesta a estos atropellos los aymarás se organizaron en defensa de sus tierras comunales pero no siempre lograron conseguir lo que querían. En muchas oportunidades sólo neutralizaron la promulgación de más leyes. Pero a partir de 1920 en adelante, el pueblo aymará se organizó como un movimiento sindical urbano y minero, para luchar por la conquista de las tierras y escuelas, apoyado por grupos de obreros artesanos y profesionales³⁷, lucha que sigue hasta el día de hoy.

El resultado a favor de los indígenas llegó el 2 de agosto de 1953 cuando en Ucareña-Cochabamba, “el Presidente de la República, ante una concentración de casi de unos 100.000 delegados agrarios de todo el país, firmó el decreto de Reforma Agraria. Esta firma disponía la expropiación de latifundios, la restitución de sus tierras a las comunidades arrebatadas, la abolición de los servicios personales gratuitos y el fomento a la agricultura”³⁸.

Actualmente en Bolivia el problema de la tierra no está resuelto. Al contrario, cada vez existe más la demanda de tierras entre los habitantes. Así como hay mucha demanda de la tierra también existe la destrucción de la misma. Según estudios realizados sobre la fertilidad de la tierra boliviana lamentablemente se comprobó que la tierra está siendo afectada por

36 “Hecha la ley hecha la trampa.” Si los indígenas no recababan el respectivo título después de los 60 días, eran privados de esos beneficios y los terrenos enajenados salían en pública subasta previa tasación y pasarían a manos productivas. Durante la subasta de estas tierras se produjo la destrucción casi total de las comunidades indígenas. (Guzmán, *ibíd.* p. 147-510.)

37 Después de la guerra con Paraguay (1932-35) surgió un renovado pero fuerte movimiento sindical urbano de obreros y artesanos que trataron de conectarse con la tradicional lucha Aymará Quechua de recuperación de las tierras arrebatadas. El origen del sindicalismo campesino se debió a la iniciativa del pueblo quechua en 1936. Mientras entre los aymarás recién surge como movimiento sindical en 1943 expulsando de sus haciendas a muchos colonos. (Cárdenas, *ibíd.* p. 517.)

38 Cárdenas, *ibíd.* p. 521 ss.

la erosión y, en algunos casos, se está llegando a la infertilidad. Está pérdida de fertilidad “de la tierra considerada como la gran madre procreadora y regeneradora”³⁹ está avanzando lentamente.

Según los estudios realizados sobre el suelo boliviano muestran que “las principales formas de degradación presentes en orden de importancia son: a) la erosión hídrica y eólica, b) pérdida de cobertura vegetal, c) pérdida de fertilidad del suelo, d) salinización de suelos por riego y drenaje inadecuado. Las tierras afectadas por erosión abarcan una superficie de 27.554.400 hectáreas que representan el 25.08% del territorio nacional”⁴⁰.

Dentro la IEMB, este problema también repercutió. Por eso mismo, la historia de la población indígena, su memoria, están marcadas por la opresión y la resistencia a la invasión foránea. Las crueldades del pasado han hecho que el indígena tomara conciencia sobre la identidad negada. Ésta es la causa por la que este pueblo reclama a la sociedad y al mundo ser reconocido como pueblo con su historia y su identidad propia.

Para la IEMB otro aspecto importante fue el aporte de los misioneros latinoamericanos de las iglesias de Uruguay y de Argentina que orientaron en el proceso de toma de conciencia. El intercambio de teólogos estudiantes que habían entre estos países vecinos dio en Bolivia a la formación de una conciencia nacional en las décadas del 40 y 60. Esta contribución culminó con la organización de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), a fines del 60. Se dice que “La influencia más notable se dio a través de la formación teológica de pastores bolivianos en la Facultad Evangélica de Buenos Aires, más el aporte y presencia de obispos Rioplatenses en la Iglesia Metodista Boliviana”⁴¹.

La participación del movimiento ISAL en Bolivia fue contundente porque ISAL surgió como un grupo de reflexión bíblica y de acción solidaria. En la composición de ISAL había líderes mayormente religiosos

39 Croatto, José Severino, *Experiencia de lo Sagrado: Estudio de Fenomenología de la Religión*, Buenos Aires-Navarra, Guadalupe-Verbo Divino, 2002, p. 147.

40 Iriarte, Gregorio, *Análisis Crítico de la Realidad*, Cochabamba-Bolivia, Kipus, 15^a Edición, 2004 p. 569. Los departamentos más afectados son: Potosí, Oruro, Chuquisaca y Tarija con el 100%, seguido de Cochabamba con el 47%, Santa Cruz con el 33% y La Paz con el 32%, según datos del Ministerio de Desarrollo Sostenible.

41 Mamani, en: Duque, *ibíd.* p. 134.

católicos y protestantes metodistas, estudiantes y profesores universitarios. La dirección del movimiento estaba en manos de los sacerdotes jesuitas oblatos y pastores metodistas. Las principales actividades de ISAL se relacionaron con movimientos sindicales, partidos políticos urbanos y una cierta dirección campesina, pero ésta era minoritaria.

Durante los años 1969-1971 ISAL movilizó a líderes religiosos y sobre este grupo se organizó la Comisión Permanente de la Defensa de los Derechos Humanos. En la asamblea del pueblo en julio de 1970 los dos documentos leídos fueron el documento de ISAL y el de la Central Obrera Boliviana (COB) dos de sus dirigentes, un sacerdote jesuita y un pastor metodista dieron la palabra a la asamblea, como un hecho inédito en la historia de las luchas sociales.⁴²

La insurgencia del movimiento aymará interna de la IEMB tiene sus raíces en el Primer Congreso Laico, realizado en la comunidad de Ancoraimes en 1973. Este lugar fue considerado como el centro de gravedad de la iglesia metodista aymará. El pueblo metodista aymará en una de sus reuniones reclamó un mayor alcance claramente reivindicativo, ellos habían exigido una mayor participación de los laicos en todas las actividades de la iglesia.

Dos años más tarde, el 17 de junio de 1975, los aymarás en una reunión sacaron la siguiente resolución: buscar la completa unidad de los metodistas aymarás, exigir la verdadera representación de los aymarás en los organismos de poder de la iglesia y pedir una preparación para los líderes aymarás a todo nivel. Este movimiento aymará de alguna manera en su momento sacudió a la iglesia en todas sus estructuras. Además, se había pedido que el idioma aymará sea declarado oficial para las asambleas.

Finalmente en el año 1978 se consagró el primer obispo aymará.⁴³ De esta manera, se había logrado una participación más explícita dentro de la estructura eclesial. Tanto eclesial y socialmente, el alzamiento aymará, es un prototipo (modelo) de lo que puede suceder en el futuro en

42 Guzmán, en: Duque, *ibíd.* p. 155 ss.

43 El primer obispo aymará elegido fue Zacarías Mamani; posteriormente otros pastores aymarás que han sido consagrados como obispos: Eugenio Poma, Efraín Yanapa, Carlos Intipampa y actualmente Carlos Poma.

Bolivia. Es decir, que la mayoría de la población aymará-quechua, en algún momento utilizando inclusive mecanismos democráticos puede alcanzar el control del poder político del país.

La organización de la IEMB

La Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia es una Iglesia Episcopal organizada con sus propias autoridades nacionales, como norma que regula todo el que hacer eclesial y pastoral, y está basada en su propio reglamento interno. La autoridad máxima de la IEMB es la Asamblea General. La Asamblea General se constituye con la representación de delegados de los 13 distritos⁴⁴. Esta Asamblea elige a sus autoridades nacionales que son: un Obispo; un responsable de la secretaria de Vida y Misión; un secretario nacional de Administración y Finanzas; y un secretario nacional de Servicios. Las cuatro autoridades forman el Comité Ejecutivo Nacional (CEN).⁴⁵

Paralelo al CEN, hay otras autoridades nacionales representadas por los organismos que apoyan en el avance de la misión de la IEMB. Los tres organismos nacionales eligen a sus autoridades nacionales en sus correspondientes Congresos. Éstos son: el presidente de Laico Nacional; a la Promotora nacional de la Sociedad Femenina; y al Coordinador Nacional de Jóvenes. La IEMB cuenta con dos tipos de pastores: pastores con preparación teológica —llamados pastores nacionales— y pastores laicos que son elegidas en sus iglesias locales, sin condición de estudio secundario.

La IEMB en la dedición política y normativa, mantiene tres niveles de operación que son: La Asamblea General o Nacional⁴⁶, las Asambleas Distritales⁴⁷ y La Asamblea Local⁴⁸. Estos tres momentos son instancias

44 Los trece distritos son: Norte "A", Oriente, Lago, Norte "B", Puna central, Yungas, Central, Kollasuyo, Altiplano Central, Timusí, El Alto, Cordillera Warisata y Kollasuyo Norte.

45 Comité Ejecutivo Nacional, de aquí en adelante para referirse a estas autoridades se nombrará con la sigla CEN.

46 La Asamblea General según el Estatuto General y Manual de Reglamentos, según el Art. 301, su función es legislar, organizar, planificar programas y dirigir la iglesia dentro de los límites de su área. p. 66.

47 Estatuto General y Manual de Reglamentos de la IEMB, Art. 404, 405, 406; 407, p. 101-102.

48 Estatuto General y Manual de Reglamentos de la IEMB, Art. 107, 108 ss. p. 32.

de toma de decisión que interactúan independientemente pero a la vez también de modo conexional. Éstas y otras instancias están sujetas al Estatuto General y Manual de Reglamentos de la IEMB.

Por otro lado, debemos señalar que la IEMB promueve un espíritu ecuménico de unidad en torno a Jesucristo, con las otras denominaciones cristianas. En este sentido, mantiene una relación directa con la Iglesia Luterana, Bautista, Católica, Presbiteriana, entre otros. Ante la situación de crisis, la IEMB juntamente con las denominaciones mencionadas, interactúan en el marco del anuncio y denuncia, ante los hechos de violencia que vive nuestro país.

Conclusión

Después de haber hecho un recorrido basado en los hechos más sobresalientes de la IEMB, hemos podido constatar que la IEMB tiene su base en dos etapas claramente marcadas: la primera etapa es encarada y desarrollada por los misioneros extranjeros estadounidenses (1906-1969), y la segunda etapa arranca a partir del año 1969. La IEMB, y a partir de 1970, goza de la autonomía y comienza a escribir una nueva historia en el país. A pesar de algunos problemas internos a lo largo de estos 100 años, la IEMB supo mantener la unidad en la diversidad.

En la actualidad, ante la crisis social que atraviesa el país, la IEMB, como iglesia fiel y comprometida con Dios y retomando nuestra herencia metodista wesleyana, la misión central es anunciar y proclamar un evangelio integral dentro y fuera de la iglesia, a través de un buen testimonio personal y comunitario. Este hecho hará que sea una iglesia misionera además de profética.

Bibliografía

- Acta de la Trigésima Cuarta Conferencia Misionera Boliviana, de 1949.
 Albo, Xavier, *Raíces de América El mundo Aymará*, Madrid, Alianza, 1988.
 Arias, Mortimer, *Documento: Manifiesto a la Nación*, del 29 de marzo de 1970.

- Bastian, Jean-Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México DF, CUPSA, 1990.
- Copplestone, J. Tremayne, *Misión Metodista en Bolivia (1907-1939)*, La Paz-Bolivia, Imprenta Metodista, 1985.
- Croatto, José Severino, *Experiencia de lo Sagrado: Estudio de Fenomenología de la Religión*, Buenos Aires-Navarra, Guadalupe-Verbo Divino, 2002.
- Duque, José, *La Tradición Protestante en la Teología Latinoamericana*, San José-Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1983.
- Harrington, Francis, *Una compilación hecha por la Sociedad Histórica de La Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia*, (Revista Bilingüe Inglés-Español).
- Intipampa, Carlos, *La Evangelización de los Pueblos Indígenas, Aymará: Como una forma de opresión y aculturación*, Buenos Aires, ISEDET, 1990.
- Iriarte, Gregorio, *Análisis Crítico de la Realidad*, Cochabamba-Bolivia, Kipus, 15ª edición, 2004.
- Mamani, Zacarías, *Estatuto General y Manual de Reglamentos*, Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia, 1995.
- Saucedo, Felipe, *El Ministerio Integral de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia*, La Paz-Bolivia, Virtual, 2002.

Datos del autor

ALEJANDRO CALLE MAMANI es pastor de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia.

ANÁLISIS DEL DISCURSO DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA EN RELACIÓN A LA AUTOCOMPREENSIÓN DE SU TAREA (1983-1989)

Pablo Oviedo

Introducción

Con este trabajo pretendemos analizar el discurso de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina —IEMA en adelante— en relación a la autocomprensión del papel que debía desempeñar la misma en la sociedad argentina en el período del restablecimiento de la democracia y su afianzamiento (1983-1989) y en la década posterior.

Para analizar la mentalidad de un grupo religioso protestante y minoritario —como lo es la IEMA— en la sociedad argentina, es menester buscar comprender de qué modo los dirigentes nacionales y el laicado percibieron, vivieron y reaccionaron ante “lo cotidiano”; la representación mental que tuvieron de sí mismos y la distancia que los separaba de los demás; el país que soñaban y las utopías que motivaban sus prácticas; el significado y sentido que atribuían al mensaje y la teología que portaban y proclamaban, como así también las representaciones ideológicas que se hacían de la realidad social. En esta línea, siguiendo a Georges Duby, sabemos que: “... no es en función de su condición verdadera, sino de la imagen que de la misma se hacen y que nunca ofrece un reflejo fiel, que los hombres arreglan su conducta. Se esfuerzan por adecuarla a los modelos de comportamientos que son producto de una cultura y que se ajustan bien o mal, al curso de la historia, a las realidades materiales”.¹

1 G. Duby, “Historia social e ideologías de las sociedades”, en Le Goff, Ji-Nora, P., *Hacer la Historia*, Laia, Barcelona, 1985, tomo I, pp.157-158.

Nuestra hipótesis de trabajo podría ser formulada del siguiente modo: la evolución del discurso protestante de la IEMA y la valoración que ocupaba en el mismo, la realidad del país y la comprensión de su misión en él, desde 1983 en adelante estuvo marcado por una gran continuidad, reflejando a comienzos de los años 90 la emergencia y cristalización de algunas variaciones y puntos de ruptura que existían con anterioridad, pero en forma latente.

Es bueno aclarar que al acercarnos a la historia de una época reciente que hemos vivido conscientemente, tenemos una relación más inmediata con los acontecimientos y las ideas de este período que con los de las décadas anteriores y estamos menos dispuestos a presentarlos o a interpretarlos de una manera que no corresponda a la imagen que ya tenemos. Porque como afirma Bastian "la historia contemporánea, y ante todo la historia que llamamos a veces inmediata, se presta mucho más a controversias que la de períodos anteriores. Esta historia conlleva las cuestiones irresueltas del momento, que son las que nos dividen".²

Así las cosas, y teniendo en cuenta que la tarea del historiador, como toda disciplina que se ocupe del devenir social, está orientada por su juicio e interpretación, el límite de nuestro intento es el afirmar que los postulados que surgen de este trabajo no son definitivos y están abiertos a la discusión y reflexión, que por otra parte son los anhelos principales del mismo.

La iglesia y la cuestión de la realidad del país

Los años posteriores a la vuelta de la democracia (1983) en la sociedad argentina estuvieron marcados por una conciencia y una visión de transformación social y económica que aparecía en algunos sectores de la misma como una especie de aire que se respiraba en cada esquina. La intención del presidente Raúl Alfonsín de que con la democracia se comiera, educara y progresara era más que un slogan y se esperaba que la reconstrucción del país, luego de las ruinas que había dejado la dictadura

2 J. P. Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990, p. 215. También es bueno aclarar que quien escribe no participó directamente de esa historia, al menos en la década del 80.

militar, fuera algo inmediato o a mediano plazo. Y no sólo en el plano político y económico sino también en el de los cambios culturales; entendidos éstos como el conjunto de procesos simbólicos a través de los cuales se comprende, reproduce y transforma la estructura social. Un ejemplo de esta preocupación entre los intelectuales argentinos es el artículo de Néstor García Canclini titulado: "Cultura y vida cotidiana en la reconstrucción democrática"³ donde advierte sobre la necesidad de una reelaboración simbólica del pasado a fin de afianzar la tan anhelada reconstrucción democrática.

En este contexto, la IEMA entendía su vida y misión como un aporte directo a la situación que vivía el país, la cual era el principal trasfondo de su agenda y programa.

Al menos así lo entendía el Obispo de la IEMA Federico J.N. Pagura al comenzar su Informe a la IX Asamblea General (1985), cuando afirmaba:

*"El país vive las penosas pero insoslayables alternativas del juicio a las Juntas militares que está poniendo en evidencia tanta perversión, pero también el costo de la complicidad y el silencio de la gran mayoría de nuestro pueblo; padece las consecuencias de la onerosa deuda externa y recibe con favorable disposición todo signo de intento de ruptura del vicioso círculo inflacionario del que por largos años somos prisioneros; contempla con desencanto la pequeñez de muchos dirigentes políticos y gremiales, más absorbidos por sus ambiciones personales y por sus internas, que por el servicio generoso de los grandes intereses nacionales y continentales y, finalmente, sufre catástrofes naturales (...) No podríamos dejar de incluir en ese panorama, el malestar social que ha creado en los sectores más postergados de la sociedad, la desocupación y los bajos salarios; así como cierta efervescencia anárquica que no resulta extraña después de tan violenta represión a la par del auge de distintas formas de delincuencia que no son fruto de la democracia sino lamentables secuelas de la etapa tenebrosa que sólo lenta y perseverantemente podremos superar".*⁴

³ Ver en *Cristianismo y Sociedad*, Argentina en búsqueda de la democracia, Año XXIII, N° 83, 1985.

⁴ Federico Pagura, "Informe Episcopal", *Actas de la IX Asamblea General de la IEMA*, p. 23, octubre de 1985.

Luego, en el mismo informe cita párrafos de dos documentos paradigmáticos de ese período histórico que aparecieron en el transcurso de 1983-85; el primero: el Informe de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) y el otro corresponde al alegato final del fiscal Juan Carlos Strassera en el Juicio a las Juntas Militares; culminando con un claro llamado a toda la ciudadanía a participar en ese proceso de recuperación de la salud mental y moral de la sociedad.

Asimismo, en el informe que presentara el Consejo General de Vida y Misión de la IEMA a dicha Asamblea, aparece la labor que la iglesia en forma orgánica y nacional llevó a cabo en el campo específico de los Derechos Humanos, participando activamente en La Comisión Argentina para los Refugiados (CAREF), en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), en la ya citada CONADEP y en otros movimientos como la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y el Organismo de Servicio al Exiliado Argentino (OSEA) tanto en su dirección, conducción y ejecución.⁵

Estos datos evidencian el trabajo y presencia real de pastores y laicos en servicios a la comunidad, que estaban en sintonía con las problemáticas y necesidades de aquellos primeros años de democracia en el país y mostraba el compromiso, como en el caso de la ayuda al refugiado, con ciudadanos de otros países latinoamericanos (Uruguay, Chile) que todavía continuaban bajo dictaduras militares.

Para dicha asamblea también fue muy importante dejar un mensaje claro acerca de lo que entendían era la situación del país y de Latinoamérica, y los desafíos que había que enfrentar para alcanzar, afianzar y consolidar la democracia. Así, en el mensaje al pueblo metodista aparecen como los problemas inmediatos: la necesidad de asegurar el ejercicio y el respeto de los derechos humanos, el grave problema de la deuda externa, la ausencia de pluralismo en el plano político y religioso, y la necesidad de una política exterior que se solidarice con los pueblos latinoamericanos y del mundo que sufren el terror de las superpotencias con sus arsenales de muerte. También en el mensaje al pueblo argentino hay un firme llamado a gobernantes y gobernados a fortalecer y expandir la incipiente democracia en todas las áreas de la vida nacional.⁶

5 "Informe del CGVM", Actas de la IX Asamblea General de la IEMA, p. 50-52.

6 Actas de la IX Asamblea, p. 193-197.

Toda esta descripción de la situación del país y la estimada valoración que la misma tiene en estos registros puede entenderse como fruto de la visión teológica que sustentaba la encarnación de la iglesia en las horas decisivas que atravesaba el país. De la misma manera, creemos que respondía a un momento especial de la vida y misión de la IEMA, ya que el bienio 1985-87 coincidía con el Sesquicentenario de la presencia de la misma en la Argentina, donde la evaluación y proyección de la misión del pueblo metodista en estas tierras constituían un serio desafío para todas las congregaciones del país.

La IEMA y su estrategia

Como anticipamos, la estrategia que la IEMA definió en esta asamblea significó un hito por varias razones. Una de ellas, y que ya mencionamos, es el hecho de que en el año 1986 se celebraba el 150º aniversario de la presencia metodista en Argentina.

En esta misma línea, el Obispo Pagura afirmaba:

“El Bienio 1985-87 coincide con el Sesquicentenario de nuestra iglesia en la Argentina. Por eso, en estas páginas, registro de nuestra IX Asamblea General, constituyen un desafío a estudiar sus conclusiones tanto en las congregaciones como en los organismos regionales, para preguntarnos hasta qué punto las estamos tomando en serio, en la tarea de edificar con firmeza, “La iglesia que queremos”.⁷

Otra de las razones, como hemos visto, era que el contexto y el momento histórico que vivía el país exigía de la IEMA un posicionamiento claro en la interpretación de su pasado y en el programa de acción de cara al futuro.

Y cuando nos acercamos a las conclusiones y a la estrategia propuesta para los próximos años se ve claramente que, más allá de las aspiraciones de la reforma social y democrática, la IEMA evalúa que el entendimiento que las iglesias evangélicas han tenido de la misión en América

⁷ Presentación en portada, *Actas*.

latina “como el anuncio del Evangelio y la creación de un nuevo estilo de vida” es legítimo pero debe ser actualizado. Y luego se enuncia:

*“Dentro de esta ubicación total, la Iglesia Metodista ha mostrado una marcada preocupación por la sociedad. La Iglesia Metodista define hoy su misión en nuestro país, al servicio de la liberación total, que Jesucristo está realizando y a la que llama a al hombre y a la sociedad latinoamericana. El cumplimiento de nuestra misión exige unidad y claridad de propósito por parte de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina”.*⁸

Así vemos que hay un esfuerzo por actualizar y consensuar en su membresía la comprensión de la misión de la iglesia en el país. Y en las metas generales se anuncian la intensificación de la evangelización, la ampliación y profundización de los contactos y el servicio de la iglesia, particularmente en las clases populares del país, a fin de que la misma se incorporara plenamente a la búsqueda nacional y latinoamericana de una sociedad más justa y fraternal, el fortalecimiento y movilización de toda la membresía y la colaboración ecuménica con otras iglesias y grupos seculares.

Por otra parte, una de las prioridades que aparecen para llevar a la práctica son los proyectos de servicio, especialmente dirigidos a grupos socialmente marginados.

De esta manera, para el metodismo argentino, el compromiso con la opción por el pobre, por los necesitados y marginados económica y socialmente era un punto central, como así también, a nuestro entender, la existencia de una conciencia latinoamericana y ecuménica que percibía y consideraba a América latina como un gran país, donde el conjunto de cristianos ecuménicos de otras tradiciones e inclusive algunos grupos seculares eran compañeros y aliados en la búsqueda de la liberación total del individuo y de la sociedad latinoamericanas. Seguramente influido por los énfasis sociales wesleyanos y del metodismo originario del siglo XIII y por las tradiciones del evangelio social y del protestantismo liberal del siglo XIX, que formaban parte de su ideario; y quizás también por la expansión

8 “Estrategia de la IEMA”, Actas..., p. 211. Los destacados en negrita corresponden a la edición de las Actas.

y adhesión que había despertado en algunos de sus líderes e intelectuales la llamada Teología de la Liberación Latinoamericana; la IEMA sostiene lo anterior y afirma como orientación teológica y misiológica el concepto de la liberación total del ser humano y de las estructuras sociales, interpretándolo como nodo central de su estrategia, como parte insoslayable del Evangelio y de su propia tradición teológica y eclesial. Ahora bien, ¿qué trasfondo teológico, eclesiológico estaba detrás o como fundamento de los postulados básicos de esta estrategia?

El trasfondo teológico de la IEMA y su 150° Aniversario

En el año 1989, el órgano oficial de la IEMA, *El Estandarte Evangélico*, publica un número especial en alusión al 20^º aniversario de la misma como iglesia nacional autónoma y en recordación de los 150 años de presencia en el país, celebrado tres años antes. En él encontramos no sólo registros fotográficos y escritos de todas las parroquias del país sino también sermones y conferencias de destacados líderes de la iglesia. Una conferencia relevante para nuestro trabajo es la que brindó el teólogo José Miguez Bonino —reconocido en ese momento como uno de los prominentes exponentes de la teología latinoamericana de la Liberación protestante y por su participación en el Concilio Vaticano II— pastor de la IEMA, en agosto de 1987 en el marco de la X Asamblea General en el Centro Cultural de Rosario, que tenía como sugestivo título “El Retorno del Exilio”. Sugestivo porque interpreta el tiempo que vive el país como el retorno del exilio, es decir, como la vuelta a la democracia, a la libertad, a la autodeterminación, etc., luego de los penosos años de dictadura. En ella, el autor sostiene que la vocación de la IEMA no es su propiedad exclusiva porque no es una isla sino de todos los cristianos: ya que se trata del pueblo argentino y de su tiempo. Uno marcado por la vuelta del exilio que poco tiene de marcha triunfal. Y frente a la pregunta acerca de qué responsabilidad le corresponde a la iglesia en ese tiempo de retorno, afirma:

“1. La autenticidad del mensaje y del testimonio de la Iglesia se verifica hoy en nuestro país en la medida en que estén penetrados por la

búsqueda de la justicia, evaluada en la condición de los pobres, los marginados y los desprivilegiados (...)

2. En este país que busca reconstruirse luego del destierro, una tarea esencial es reconstruir la solidaridad del pueblo, retejer el tejido de nuestra sociedad, deshilachado por el miedo, el aislamiento, la desinformación, la mentira y los intereses mezquinos de unos pocos y darle los medios para avanzar hacia una sociedad creadora, constructiva y abierta".⁹

Como es posible constatar de manera recurrente, el autor indica que el pueblo argentino y preferentemente los sectores más pobres y castigados son el principal destinatario de la misión de la iglesia y nos es posible afirmar que las condiciones históricas del país y sus urgentes desafíos eran el principal telón de fondo y punto de partida, en este caso, de la reflexión teológica de la IEMA.

Asimismo, en un revelador discurso pronunciado en el culto de apertura de la X Asamblea General, el laico Hugo Santos lanzaba un llamado a no perder la pasión del principio refiriéndose a la iglesia primitiva de los Hechos, "...porque es necesario lanzarnos a vivir la tarea que la demanda de estos nuevos tiempos exige".¹⁰

En esta línea, el Obispo Pagura en su mensaje del 30 de noviembre de 1986, que diera comienzos a los festejos del 150º Aniversario, realiza una interpretación del movimiento metodista desde su fundación y particularmente en el Río de La Plata, donde los aportes fundamentales del mismo han sido: un marcado equilibrio teológico, una aguda conciencia social y una apertura y compromiso ecuménico. Refiriéndose al primer aporte, el obispo afirma:

"Nuestra Iglesia no fue ajena a los conflictos teológicos o ideológicos que han tenido lugar dentro o fuera de nuestra frontera (fundamentalismo vs. modernismo, teologías conservadoras vs. teología de la liberación, etc.) pero nunca se polarizó en rupturas. Y se ha dicho que el fenómeno podría explicarse al menos por tres razones: a) en nuestra

9 *El Estandarte Evangélico*, número especial, 150 años anunciando lo que Cristo anunció; 1836-1986, Bs. As., 1989, p. 78-79.

10 *El Estandarte Evangélico*, número especial, 1989, p. 83.

tradición metodista importa más la experiencia, 'la vida' (...) b) En el sello fuertemente evangélico de nuestra teología, ya sea ésta básicamente conservadora, liberal, neoortodoxa o de liberación; y c) en el marcado énfasis que casi desde el comienzo puso nuestra iglesia en la formación teológica y cultural tan sólida como fuese posible".¹¹

En este sentido, y como ya notamos antes, diversas tradiciones teológicas (la del metodismo originario, las tradiciones del evangelio social y del protestantismo liberal del siglo XIX, la conservadora norteamericana y la neoortodoxa barthiana) configuraban el ideario teológico de la IEMA.¹²

La novedad es que en este mismo mensaje se cita en varias ocasiones a teólogos latinoamericanos de la liberación como: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Míguez Bonino y Jon Sobrino, como así también al obispo mártir de La Rioja, Enrique Angelelli.

Así las cosas, podríamos afirmar que el mensaje teológico de la IEMA, y en este caso el de su sector dirigente, estaba fuertemente influenciado en este momento histórico por los supuestos básicos de la teología de la liberación latinoamericana. También podemos inferir que la misma no era la única existente en la vida y misión de la iglesia, pero sí que ocupaba un lugar destacado y sino hegemónico al menos el de mayor resonancia por esos años.

Esta teología se ponía en funcionamiento y se traducía en la estrategia de la IEMA, en sus declaraciones públicas, en el entendimiento y en la praxis pastoral de sus ministros, en los énfasis de su predicación como de su trabajo misionero y también naturalmente en la liturgia de toda la iglesia,¹³ como hemos querido demostrar.

11 *El Estandarte Evangélico*, número especial, 1989. p. 73. Es importante señalar que este acto se llevó a cabo en el Centro Cultural San Martín, de la ciudad de Buenos Aires. No es casual ya que Pagura menciona este hecho de salir de los Templos como una manera de traducir al país el lema de J. Wesley: "El mundo es mi parroquia", ver p. 71.

12 Ver Norman Ruben Amestoy, "Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata. 1867-1901" en *Revista Evangélica de Historia I* (2004), IEMA-CNAH, Bs. As., p. 83-100.

13 Es interesante nota, que el "Festejamos juntos al Señor", el libro de celebraciones de la IEMA, es editado en 1989, y refleja en numerosas secciones los postulados teológicos antes mencionados.

Algunas observaciones

Hasta qué punto estas consideraciones que hemos hecho revelan la realidad o el sustrato real de las congregaciones o incluso de la totalidad de los sectores de conducción de la IEMA es una pregunta que rigurosamente excede nuestro trabajo. Sin embargo, la intuición nos dice que por las repetidas veces que se trata de presentar la misión de la iglesia como un concepto que integra la totalidad del ser humano y que intenta superar las dicotomías alma-cuerpo, individuo-sociedad, servicio-evangelización, la pasión ecuménica-el reconocimiento de la propia identidad; existían sectores en la iglesia que ponían énfasis distintos en la comprensión y praxis de la vida y misión de la iglesia; como el mismo Pagura lo reconoce al referirse a la diversidad de opciones teológicas presentes en el pueblo metodista, aunque no llegaron a darse como divisiones de la iglesia.

Y aquí se torna interesante la tesis de Bastian sobre la atomización del protestantismo, polarizado en dos sectores antagónicos tanto en sus expresiones teológicas y éticas como en sus opciones político-sociales: las vanguardias ideológicas vinculadas a los procesos revolucionarios y las legitimadoras del orden establecido. Él ubica esta mutación del campo religioso protestante desde 1949-1959 en adelante¹⁴, pero nos parece adecuada la crítica de Míguez Bonino, que considera errónea tal caracterización (por desconocer el desarrollo de la piedad evangélica de las bases) y sí justificada en los 80 y hacia los 90, cuando afirma que la ruptura no se trata sólo de iglesias contra iglesias ni de denominaciones contra denominaciones sino que “la crisis atraviesa todas las denominaciones y hasta las congregaciones locales. La ruptura, interna y externa, parece absoluta y definitiva”.¹⁵

Esta fractura entre ecuménicos o evangélicos (a nivel denominacional latinoamericano entre CLAI o CONELA), “derecha” o “izquierda”, “evangélicos” o “liberacionistas” que no acepta tercerismos, habla de una crisis de identidad del protestantismo latinoamericano en general y del metodismo argentino en particular. De esto da cuenta una reciente publicación¹⁶, donde los autores muestran el desempeño de las iglesias evangé-

14 Bastian, Jean-Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina*, p. 215-257.

15 Míguez Bonino, José, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, Bs. As., Nueva Creación, 1995, p. 51.

16 Andriñach, Pablo R.- Bruno, Daniel, *Iglesias Evangélicas y derechos humanos en la Argentina (1976-1998)*, Bs. As., Ediciones La Aurora, 2001.

licas durante el período 1976-1998 en lo que hace específicamente a la tarea de denuncia de la violación de los derechos humanos y al acompañamiento pastoral de las víctimas de la represión y sus familiares. En la misma aparece esta fractura presente en la IEMA —que nunca terminó en división¹⁷— y en otras iglesias del protestantismo histórico argentino, y que en el decir de varios pastores y líderes entrevistados, comprometidos con la causa de los derechos humanos durante la dictadura y en los años posteriores, era la incompreensión que vivieron por parte de quienes “... no entendieron lo que hacían y por qué lo hacían, se produjeron quiebres que lastimaron la vida de la iglesia”.¹⁸

Ahora bien, esta atomización y crisis de identidad que acompañó a la IEMA durante la dictadura militar y que en el período de la reconstrucción democrática aparece reflejada, como hemos podido sospechar, no explícitamente sino de manera implícita en el discurso del sector dirigente de la IEMA; a partir de los años 90 volverá a aparecer en la misma y se cristalizará en el lugar y valoración que tendrá la situación de la sociedad argentina y en el replanteo misiológico presente en su discurso.

El Metodismo argentino a comienzos de 1990

Sin abandonar el ideario teológico de los años 80 antes mencionado, el metodismo argentino en los comienzos de la década del 90 comenzó a explicitar una pérdida del entusiasmo misionero que, a nuestro entender, trajo aparejado el surgimiento de un diseño pastoral más modesto donde reaparecieron temáticas que, si bien estuvieron presentes y latentes en las dos décadas anteriores, quedaron eclipsadas o no fueron priorizadas ni patentes por las condiciones históricas vividas.

17 Ver la ponencia de José Míguez Bonino donde se pregunta por qué no se dividió la IEMA en todas sus crisis y afirma que se debe a su impronta ecuménica y conexional, a su pastorado unido, al prestigio público asociado al metodismo argentino —especialmente desde su compromiso con los derechos humanos en la última dictadura militar—, y a su tradición liberal de “pensar y dejar pensar”. En “Una Iglesia en busca de sí misma: un testimonio personal, Estudio de caso: la IEMA”, ponencia preparada para Cátedras McKay 1991, SEBILA, Costa Rica, 1992, publicada en *Revista Evangélica de Historia I* (2004), IEMA-CNAH, Bs. As., p. 56.

18 Andíñach-Bruno, op. cit, 2001, p. 155.

En la mentalidad protestante metodista estalló con toda su fuerza una percepción quizás más realista —en algunos casos pesimista— de la coyuntura socio-económica política que atravesaba el país desde la dictadura militar con la implementación del llamado modelo neoliberal en la presidencia de Carlos S. Menem y la lógica crisis del estado bienestar y la del estado-nación con todas sus consecuencias: desempleo y pobreza estructural, vulnerabilidad, criminalidad, etc. y la emergencia de una nueva cuestión social que se le ha dado el nombre de fragmentación y exclusión social.¹⁹

Dada esta situación nacional y mundial —que forma parte de la globalización del capitalismo financiero— la IEMA inicia un proceso de revisión y reacomodamiento, en especial de “puertas para adentro” pero también, invariablemente, de “puertas para afuera”.

En esta dirección parecería que la aparición de la “conciencia de repliegue” indujo a asumir un discurso cargado de preocupación por el estado de la iglesia en el plano humano y financiero, donde la difícil situación del país ya no era el principal telón de fondo u horizonte sino el propio momento que atravesaba la IEMA. Así lo expresaba el Obispo Aldo Etchegoyen en su informe episcopal:

*“Pero sigue la misma pregunta: ¿cómo está la iglesia? No podemos generalizar porque hay una gran variedad de respuestas a esta pregunta, depende del ángulo desde el cual respondamos. Sin embargo, en lo general coincidimos en que los metodistas argentinos desde hace varias décadas y en muchas cosas estamos estancados. Leyendo los informes presentados a Asambleas anteriores sea de Consejos Generales o bien de los Obispos aparece una pequeña palabra como una constante: CRISIS. Todos sabemos muy bien que hoy la crisis es integral en el orden nacional y mundial. En medio de esa situación estamos inmersos como iglesia. Hemos dicho también que crisis significa oportunidad y desafío, sin embargo convertir la crisis en algo creativo no es sencillo y entonces el desafío va quedando desdibujado en medio de tantas cosas urgentes”.*²⁰

19 Ver Delgado García, Daniel, Estado-Nación y Globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio, México, Ariel, 1998, p. 10-11.

20 Actas de la XIII Asamblea General de la IEMA, informe episcopal, p. 113.

Como podemos ver, la conciencia que se va tomando de la crisis dentro de la iglesia, enmarcada en la crisis nacional, es según el Obispo un serio desafío; al cual parecería ser difícil de responder positivamente. También emerge en este informe el manifiesto estancamiento de la iglesia en algunas áreas como: el crecimiento cuantitativo²¹ y cualitativo de la membresía, la mayordomía en directa referencia a las ofrendas y al cuidado de los edificios como a las deudas crecientes de las regiones con la administración nacional en concepto de las conexas.²²

Sólo al final del mismo el obispo realiza una breve reflexión de la situación que vive el país; haciendo mención al proyecto económico mundial y nacional neoliberal y sus nefastas consecuencias, llamando a defender la vida y a humanizar la deficitaria democracia que se está experimentando en el país.

De la misma manera, en el Informe de la Junta General Provisoria se revela que uno de los ejes de mayor trabajo de la misma fue el redimensionamiento institucional caracterizado por una dinámica novedosa más democratizadora, derivando decisiones a las regiones y congregaciones. Aparece nuevamente la "conciencia de repliegue" donde la dinámica interna de la IEMA parece ser lo prioritario en su agenda. Asimismo, las serias dificultades financieras, a pesar de las drásticas reducciones presupuestarias instrumentadas, emergen como una de las mayores preocupaciones de la Junta General no sólo en la Iglesia sino en otros proyectos ecuménicos en los cuales participaba. Como por ejemplo: ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos) y Ediciones La Aurora.²³

También en el área ecuménica surgieron replanteos y nuevas tendencias como la posibilidad de trabajar menos institucionalmente, con una dimensión más integradora y el desafío de comprender y colaborar junto a las iglesias pentecostales y carismáticas, cuyo crecimiento se afianza cada

21 Ya en el último período del Obispo Barbieri, antes de la autonomía de la IEMA (1969) aparecía un estancamiento en el crecimiento numérico del metodismo argentino. En la década del 60 comienza el decrecimiento cuantitativo. Ver James Wheller, "Estadísticas de Miembros IEMA y Asistencia Cultos, Años 1948-2000" presentadas en Retiro Nac. de Pastores de IEMA, 2002; sin publicar.

22 Actas..., p. 114-117. En *El Estandarte Evangélico* posterior a la XIII Asamblea se publica según las estadísticas de la misma que la feligresía metodista promedia la edad madura: alrededor de 50 años. Año 110, 1993, N°2, p. 11.

23 Actas..., p. 119-121.

día.²⁴ Es importante señalar que la visión latinoamericana que antes alimentaba gran parte del discurso, ahora sólo se encuentra en algunas secciones como en el reclamo ante EE. UU. por el bloqueo de Cuba.

Si nos dirigimos al órgano de la IEMA, *El Estandarte Evangélico*, encontramos un panorama similar aunque no dejan de aparecer los grandes temas de actualidad del país como la Reforma Constitucional y la confirmación de la participación del pastor José Míguez Bonino como candidato por la agrupación política Frente Grande y en idéntica situación el Obispo Pagura²⁵.

Lo que podemos afirmar es que sin abandonar su discurso crítico hacia el panorama cada vez más grave del país en el plano económico, político y social se advierte una seria preocupación y acción por la vida intramuros de la iglesia, tomando mayor prioridad estos temas de tinte eclesiológico. Inclusive, un tema que aparece en relación a la presencia de la iglesia en lo político es el tan debatido de la Ley de cultos, que busca el reconocimiento por parte de las iglesias evangélicas ante el Estado nacional.²⁶

Si examinamos el desarrollo de esta "conciencia de repliegue" en los próximos años de la IEMA, observamos la continuidad de la misma tanto en secciones de las Actas de las próximas Asambleas Generales como en las publicaciones del *El Estandarte Evangélico*.²⁷

Ahora bien, este vuelco hacia el interior de la iglesia que podríamos llamarle un proceso de revisión, evaluación y reacomodamiento en su vida y misión está atestiguado también y ha sido trabajado a través de entrevistas a personalidades representativas no sólo del metodismo argentino sino de otras Iglesias del protestantismo histórico como la IERP (Iglesia Evangélica del Río de la Plata), la IEVRP (Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata), la IRA (Iglesia Reformada en Argentina) y la Iglesia Discípulos de Cristo; en la reciente publicación antes mencionada. Aquí podemos constatar este fenómeno de replanteo donde la combinación de temas sociales con temas que hacen a la vida interna de las iglesias se encuentran a la orden del día.²⁸

24 Actas..., p. 145. Esto se ve reflejado en *El Estandarte Evangélico*, donde un año después aparece el tema en un artículo "Crecimiento pentecostal y diálogo ecuménico", año 110, 1994, N° 5, p. 3.

25 *El Estandarte Evangélico*, año 110, 1994, N° 5, p. 17.

26 *El Estandarte Evangélico*, año 110, 1994, N° 5, p. 20.

27 Ver *El Estandarte Evangélico*, año 112, 1995, N° 6, p. 3-9. Actas de la XV Asamblea General, junio de 1997, p.63-76.

28 Andiñach-Bruno, op. cit. p. 99-155.

En esta dirección, creemos con Andinách-Bruno que este replanteo que habla de volver a expandir la iglesia con nuevas congregaciones, de producir cambios en la educación teológica, de reformas de sus estructuras orgánicas y de revisión de los proyectos de servicio, no sólo se debe a una búsqueda de seguridad y de certezas que la sociedad de fin de siglo no ofrece sino que también se trata de una reacción frente a las situaciones de crisis donde muchos miembros de la iglesia están sufriendo el empobrecimiento de la clase media con sus reflejos ideológicos y características culturales que generan una cierta "resistencia pasiva" para afrontar proyectos destinados a las clases populares, que continúan siendo como aspiración uno de los principales destinatarios de la misión metodista. Quizás por ello seducen más los proyectos clásicos de evangelización como una manera de aferrarse a lo seguro en medio de la crisis.²⁹

Nos cabe la pregunta: si la combinación de temas sociales con temáticas intraeclesiales es fiel reflejo de lo que sucede en la vida de las congregaciones o si expresa la intención de instalarlos por parte de la conducción de la IEMA. Adhiriendo a la hipótesis de Andinách-Bruno de que se encuentran presentes las dos posibilidades, quisiéramos agregar que la tesis sobre la atomización de Bastian podría iluminarnos en este análisis. La fractura interna que habla de dos énfasis teológicos diferentes vuelve a aparecer cuando unos desean instalar los problemas sociales y otros sólo los temas internos de la iglesia. Frente a la falta de crecimiento y estancamiento de la IEMA, y a manera de intuición, parecería que el reclamo de los "evangélicos" comienza a tomar pertinencia y lugar. De una tensión conflictiva se pasa a una tensión armónica de estos dos sectores de la IEMA. También es cierto, como dicen los autores "...que se ha operado una maduración en las membresías, por lo cual no se podría tener posiciones de liderazgo dentro de esas mismas iglesias si el mensaje que se propone es absolutamente disonante con las expectativas, posibilidades y comprensión que de sí misma tiene cada iglesia".³⁰

Sin duda, el peligro advertido por los mismos autores, es que este repliegue dejaría de ser positivo en cuanto las iglesias se sientan cómodas en su nueva actitud y transformen lo táctico y provisorio en una estrategia permanente que estaría condenada a fallar.

29 Andinách-Bruno, op. cit., p. 100. Ver la ponencia de José Míguez Bonino "Una Iglesia en busca de sí misma...", p. 56-57.

30 Andinách-Bruno, op. cit., p.103.

Conclusión y desafíos

En el desarrollo de este ensayo, hemos querido demostrar la evolución del discurso protestante de la IEMA y las variaciones que aparecieron en su comprensión de la misión y en la valoración y lugar que ocupó la realidad del país durante la etapa de reconstrucción democrática y a los comienzos de la década del 90 con la implementación del modelo neoliberal y la correspondiente desesperanza y desencanto vividos en Argentina y a nivel mundial.

A nuestro entender, esta "conciencia de repliegue" caracterizada por una combinación de temas sociales y eclesiales intramuros, de un mirar hacia adentro para retomar fuerzas³¹ habría que contrastarlos también, con el reacomodamiento de un actor fundamental en el campo religioso argentino y latinoamericano que es el catolicismo y con el crecimiento del pentecostalismo³² y su acercamiento al protestantismo histórico de la región; con el fin de medir sus implicancias en el ámbito pastoral y misionero de la IEMA. En qué medida, por ejemplo, el sector tradicional mayoritario del catolicismo que volvió a instalarse en los espacios clásicos de poder hacia 1990 influyó en los cambios estratégicos de la IEMA en materia ecuménica, como su interés de colaborar con las iglesias evangélicas tradicionales. ¿Qué incidencias tuvo el crecimiento y diversificación de las iglesias evangélicas y el pentecostalismo sobre las congregaciones del metodismo? Preguntas que exceden nuestro ensayo, pero que son imprescindibles responder para dar cuenta de los cambios mencionados en la visión metodista.

31 Es interesante notar que con la llegada del tercer milenio, esa "conciencia de repliegue" fue gestando y cristalizando este replanteo de la vida y misión de la IEMA, donde se recuperan las diversas tradiciones de la misma, pero se enfatizan las dimensiones concernientes a la renovación de la espiritualidad y a la tarea evangelizadora. Ver el documento "Caminos de Misión para el siglo XXI" aprobado en la XVI Asamblea General de la IEMA, 1999, en Actas de la misma, p. 163-173.

32 En el caso del catolicismo ver en Mallimaci, Fortunato, "El catolicismo latinoamericano a fines del milenio: Incertidumbres desde el Cono Sur", en *Nueva Sociedad* N°136, (1995), p. 160-172, y "Catolicismo en Argentina: presencia popular y antiliberalismo", en *Cristianismo y Sociedad* N°142, xxxvii/4, 1999. Para éste y el pentecostalismo, ver Bastian, Jean-Pierre, *La Mutación Religiosa de América Latina, Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, 1997, p. 7-46, 203-214.

Por último, también sería necesario medir la influencia de la llamada "amnesia histórica"³³ del protestantismo argentino en los últimos cuarenta años, dada entre otras razones por la limitada producción histórica. Una nueva historia³⁴ se hace imprescindible para el metodismo argentino como paso fundamental para conocer sus propias raíces y con el fin de aportar a las futuras respuestas que se ensayen a los conflictos de identidad y a la crisis en su comprensión y práctica misiológica, presentes en el mismo. Y, a nuestro entender, una mirada a nuestra historia reciente es necesaria para ser conscientes de los alcances, fallas y limitaciones de las estrategias y tácticas que un proyecto evangélico elabora y encarna. Con el fin de corregir lo andado, ser honestos y fieles al llamado que nuestro Maestro nos hace en los desafíos presentes. Como dice J. Míguez Bonino al referirse al metodismo argentino:

"Nuestro proyecto es, en último término, una pregunta dirigida a ese Gran Pastor de las ovejas: ¿Es ésta 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".

33 Ver Amestoy, Norman Ruben, "La historiografía protestante y sus conflictos", en Boletín Teológico, Bs. As., 1994, Año 26, N° 54, p. 93-106.

34 Felizmente esta tendencia ha comenzado a revertirse con los trabajos historiográficos de N. Ruben Amestoy y Daniel Bruno sobre el protestantismo y metodismo rioplatense del siglo XIX, el excelente libro de Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, el ya citado aquí sobre la historia reciente de los autores Pablo Andíañach y Daniel Bruno, a quien debo varias pistas para la temática abordada aquí. Parte de este cambio son también las Jornadas de Historia y la Revista Evangélica de Historia organizadas y publicadas por la IEMA y la Comisión Nacional de Archivo e Historia de la misma, donde en sus dos volúmenes hay variados artículos sobre la historia del metodismo rioplatense.

Bibliografía

- Actas de la IX Asamblea General de la IEMA, Bs. As., 1985.
- Actas de la XIII Asamblea General de la IEMA, Bs. As., 1993.
- Actas de la XV Asamblea General de la IEMA, Bs. As., 1997.
- Amestoy, N. Rubén, "La Historiografía Protestante y sus Conflictos", en *Boletín Teológico*, Buenos Aires, año 26, (1994), N° 54, p. 93-106.
- Andiñach, Pablo, Bruno, Daniel, *Las Iglesias Evangélicas y derechos humanos en la Argentina (1976-1998)*, Ediciones La Aurora, Bs. As., 2001.
- Bastian, Jean-Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina*; CUPSA, Méjico, 1990.
- . *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México, 1997.
- Duby, G., "Historia social e ideologías de las sociedades", en Le Goff, J.; Ji,-Nora P., *Hacer la Historia*, Laia, Barcelona, 1985, Tomo I.
- El Estandarte Evangélico*, Número especial; 150 años anunciando lo que Cristo anunció 1836-1986, Bs. As., 1989.
- . Año 110, (1993), N° 2.
- . Año 110, (1994), N° 5.
- . Año 112, (1995), N° 6.
- García Canclini, Néstor, "Cultura y vida cotidiana en la reconstrucción democrática", en *Cristianismo y Sociedad: Argentina en búsqueda de la democracia*, Año XXIII, (1985), N°83.
- García Delgado, Daniel, *Estado-Nación y Globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*, Ariel, México, 1998.
- Míguez Bonino, José, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*, Nueva Creación, Bs. As., 1995.
- . *Una Iglesia en busca de sí misma: un testimonio personal, Estudio de caso: la IEMA*, apunte, ponencia preparada para las Cátedras Mckay 1991, SEBILA, Costa Rica, 1992.

Datos del autor

PABLO OVIEDO es pastor metodista. Licenciado en teología del ISEDET. Actualmente está a cargo de la Iglesia Metodista Central de la ciudad de Córdoba, Argentina.

EL ARCHIVO HISTÓRICO METODISTA DE URUGUAY: SU ORGANIZACIÓN DOCUMENTAL.

Mauricio Vázquez Bevilacqua

Introducción

EL PRESENTE ARTÍCULO pretende acercar al lector una idea del proceso vivido por el Archivo Histórico de la Iglesia Metodista en el Uruguay. Situándonos en el contexto histórico institucional y aportando algunos conceptos básicos en Archivología, iremos delineando un proceso de cambio producido a partir del tratamiento archivístico de este fondo documental.

La misión de los archivos

Para ir entrando en tema, comenzamos con unas palabras del Dr. Manuel Carrera Stampa, mexicano, traductor de la obra "Archivos Modernos" del Dr. Theodore Schellenberg, quien nos acerca a los cometidos que deben perseguir los archivos.

Nos dice Carrera Stampa: "...la misión de los archivos modernos es la de adelantarse a los deseos de instituciones y particulares, y ofrecerles, en sistemática ordenación, noticia de cuanto conservan para que puedan hacer uso de ellos con fines, además de jurídicos, históricos, científicos y culturales".

Breve Historia Institucional

En 1836 se inició la obra metodista en el Río de la Plata. Fueron los Reverendos Dempster y Norris quienes iniciaron la predicación en inglés en Montevideo.

Más tarde, en 1868 fue el Rev. Dr. Juan Thomson quien comenzó la predicación en español.

Hacia 1878, durante el pastorado del Rev. Thomas Wood, se institucionalizó la Primera Iglesia Metodista Episcopal de Montevideo, celebrando su primera Conferencia los días 19 y 20 de junio de ese año. Por ello es que las conmemoraciones de la Iglesia Metodista en el Uruguay se celebran a partir del 19 de junio de 1878.

Luego, la Iglesia se extendió a otros barrios montevideanos y al interior del país, creando congregaciones locales, centros metodistas de servicio, y otras instituciones educativas como el Instituto Crandon, y de ayuda social como la Casa de la Amistad del Cerro (Montevideo).

En el año 1903 obtuvo la personería jurídica por parte del gobierno de la época, no obstante, la misma autoridad en 1877 autorizó al Rev. Thomson a llevar un Libro de Bautismos como asiento del estado civil de las personas nacidas bajo la fe metodista.

En el año 1954 se inició el proceso de autonomía respecto de la Iglesia Metodista Argentina, proceso que culminó en el año 1969 con la constitución de la "Iglesia Evangélica Metodista en el Uruguay", hoy "Iglesia Metodista en el Uruguay".

La Archivología hoy

De acuerdo con el Diccionario de Terminología Archivística (1996) del Consejo Internacional de Archivos, podemos definir a la Archivología como la "disciplina que tiene por objeto el conocimiento de la naturaleza de los archivos y de las teorías, métodos y técnicas a ser observados en su constitución, organización, desarrollo y utilización".

Será objeto de su estudio: el documento de archivo y los conjuntos orgánicos de documentos, los sistemas de archivos (centralizado, descentralizado, etc.), la enseñanza profesional y la investigación.

El método lo constituyen la recogida (reunión), la conservación, la organización (clasificación y ordenación) y el servicio (la atención al usuario).

En cuanto a la formación profesional, en Uruguay se cumple a través de la Universidad de la República, única institución que imparte la carrera de Archivología desde el año 1983. A nivel latinoamericano fue pionera la Escuela de Archiveros de la Universidad de Córdoba en Argentina (1959); asimismo, se encuentra muy desarrollada la enseñanza universitaria en países como Brasil, Perú y Costa Rica.

Archivo como continente y contenido

El desarrollo de un concepto de archivo nos lleva a pensarlo en dos sentidos, en cuanto a sus edificios e instalaciones como continente, y por otro lado en cuanto a los documentos que lo integran como contenido.

Según el Lic. Manuel Vázquez, profesor argentino de la Escuela de Archiveros de Córdoba, podemos definir al documento de archivo así: "soporte modificado por un texto que surge como resultado de una actividad administrativa y tiene como fin impartir una orden, probar algo o meramente transmitir una información, útil para el trámite". Este concepto nos acerca a la idea de lo que vamos a encontrar en un archivo.

El Archivo Metodista de Uruguay

A efectos de caracterizarlo debemos pensar el archivo como recurso y patrimonio al servicio de sus creadores, de los ciudadanos y de la comunidad donde se encuentra.

El Archivo Histórico Metodista es:

a) Un archivo: lo constituye un fondo documental organizado científicamente, encontrándose en desarrollo su proceso de descripción.

b) Un archivo histórico: pues custodia documentos de valor permanente, muchos de ellos de altísima significación institucional. Documentos que se encuentran en la tercera fase del ciclo vital (fase histórica).

c) Un archivo especializado: por las características de su documentación sustantiva.

d) Un archivo eclesiástico: atestiguando la acción pastoral de la Iglesia Metodista a través de generaciones (ámbito temporal) en el Uruguay (ámbito espacial), siendo expresión de su organización y dinámica religiosa.

Este Archivo se formó a instancias del Dr. José Alberto Piquinela, médico de profesión e investigador sobre temas metodistas, quien se dedicó por más de 30 años a atesorar un valioso material documental a nivel nacional.

Sus documentos más antiguos cuentan con más de 125 años de historia. La totalidad del fondo documental suma hasta el momento 66 metros lineales.

Proceso de Rescate y Organización

Teniendo presente el trabajo y las expectativas de la Comisión de Historia y Archivo de IMU, y contando con el apoyo del Instituto Crandon de Montevideo, a partir del mes de mayo de 2004 se comenzó a planificar el traslado de los documentos a un nuevo local asignado. Este nuevo local, anteriormente sede de las oficinas de IMU, cuenta con una ubicación y unas características que hacen al Archivo más visible.

En junio de 2004 se llevó a cabo el traslado y en el siguiente mes se inició el tratamiento archivístico, previa fumigación del material documental y del local.

Asimismo, se elaboró una Ficha de Relevamiento, a efectos de determinar el estado de situación del Archivo a ese momento.

El proyecto de intervención fue pensado en cuatro fases:

1. rescate
2. organización
3. descripción
4. atención al usuario.

La primera fase apuntó a rescatar los documentos de la ubicación en que se encontraban con peligro de deterioro. Posteriormente se procedió

a realizar un primer instrumento de descripción, inventario, a fin de saber “qué se tiene” y “dónde está”.

La segunda fase consistió en la organización documental, proceso científico cuya finalidad persigue la agrupación de determinados conjuntos documentales, su clasificación, para luego proceder a la ordenación. La principal herramienta Metodológica¹ fue la elaboración de un Cuadro de Clasificación, verdadera columna vertebral del archivo.

Las fases 3 y 4 apuntan a una siguiente etapa. En estado de desarrollo se encuentra la descripción, la que según Antonia Heredia Herrera² constituye “el puente que comunica el documento con los usuarios”, condensando la información contenida en los propios documentos.

El desarrollo de la descripción documental habilita al mejoramiento de la atención al usuario. Cuanto más desarrollados estén los instrumentos de descripción, mejor satisfechas serán las consultas formuladas.

Resultados obtenidos

Podemos sintetizarlos en cuatro puntos:

1. Obtener un archivo organizado científicamente.
2. Conocer el contenido de su fondo documental.
3. Posibilitar su acceso.
4. Elaborar una serie de recomendaciones que constituyen futuras líneas de trabajo.

Actividades de Extensión

A partir de la culminación del proceso de organización documental y luego de realizado el Acto de Apertura el día 17 de julio de 2005, se han planificado una serie de actividades que acerquen el Archivo a la comunidad en general.

15 de setiembre de 2005: Conferencia “El Rescate y la Organización Documental en el Archivo Histórico Metodista”, a cargo del Archivólogo de IMU, en la que fue presentado el trabajo técnico y los resultados obtenidos, luego de la misma se realizó una visita guiada al Archivo.

1 De acuerdo con lo sostenido por Michel Roberge, archivero canadiense.

2 Véase Antonia Heredia Herrera, *Archivística General. Teoría y Práctica*, Sevilla, Diputación Provincial. 1993, p. 299-300.

24 y 25 de setiembre de 2005: participación del Archivo Metodista en el Día del Patrimonio, evento oficial organizado por la Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación (CPCN), que anualmente aglutina en una misma agenda las actividades y visitas a todos aquellos sitios históricos o de relevancia patrimonial, públicos y privados. El Archivo abrió sus puertas en ambas jornadas y su apertura fue inscripta en la Guía Oficial de la CPCN³.

31 de octubre de 2005: realización de la Conferencia “El concepto de Archivo en la comunidad”, a cargo de la Arch. Prof. Virginia Luzardo, Archivóloga encargada del Archivo de la Ciudad de Montevideo (IMM) y Docente de la Universidad de la República.

29 de noviembre de 2005: presentación del libro y Conferencia sobre “La propuesta pedagógica de José Pedro Varela. Una perspectiva protestante”, a cargo del educador metodista Maestro Marcos Rocchietti, Licenciado en Educación y ex Director General de Instituto Crandon.

Estas actividades se difunden en la comunidad metodista, otras comunidades eclesiales y ámbitos académicos.

El Archivo cuenta con horarios permanentes de visita y está abierto a todo público, realizándose periódicamente exposiciones de documentos, textuales y fotográficos.

Conclusión

Al decir de la Dra. Heloísa Liberalli Bellotto⁴, el archivo constituye una “entidad reflejo de una institución”. El Archivo Histórico Metodista es por tanto un fiel reflejo de la vida de su comunidad: la Iglesia Metodista en el Uruguay.

3 Unidad Ejecutora dependiente del Ministerio de Educación y Cultura - Uruguay.

4 Archivóloga brasileña. Doctora en Historia y Profesora de la Universidad de San Pablo.

Bibliografía

- Bellotto, Heloísa Liberalli, *Arquística: objetos, principios e rumos*, AASP. San Pablo, 2002.
- Boletín Metodista, 1878-1978 *Centenario de la Iglesia Metodista en el Uruguay*, Año XIV, N° 75, Montevideo, junio de 1978.
- Corradino, Antonio, "Así se organizó la Iglesia Metodista", en *Los 80 Años de la Iglesia Metodista en el Uruguay*, p. 13-15, IEMU, Montevideo, 1958.
- Cruz Mundet, José Ramón, *Manual de Archivística*, 4ta. Ed. Fundación G. Sánchez Ruiperez, Madrid, 2001.
- Gagliardi, Sylvia, "Misión y Visión del Profesional de Archivo en el Siglo XXI", ponencia presentada en el V Congreso de Archivología del Mercosur: 28-30 de agosto de 2003, Córdoba, Argentina.
- Heredia Herrera, Antonia, *Archivística General. Teoría y Práctica*, Diputación Provincial, Sevilla, 1993.
- Iglesia Metodista en el Uruguay - Comisión de Historia y Archivo, *Cronología Anotada del Metodismo en el Uruguay*, Montevideo, 2003.
- Schellenberg, Theodore, *Archivos Modernos. Principios y Técnicas*, II Edición. Archivo Nacional, Cuba, La Habana, 1958.
- Tallon, A. G., *Historia del Metodismo en el Río de la Plata*, Imprenta Metodista, Buenos Aires, 1936.
- Vázquez Bevilacqua, Mauricio, *Rescate y Organización del Archivo Histórico Metodista*, Proyecto de investigación, p. 141, EUBCA, Montevideo, 2005.
- . "Archivología y Derecho: un abordaje interdisciplinario", en *Revista Panorama Archivístico* N° 2, p. 5-10, Montevideo, diciembre de 2004.
- . "Organización Documental en la Empresa", ponencia presentada en las XIV Jornadas de Archiveros de Argentina. Caleta Olivia, provincia de Santa Cruz, Argentina, 7-9 de octubre de 2004.
- Vázquez Murillo, Manuel, *Introducción a la Archivología*, AGN, Colombia, Bogotá, 1997.
- . "Política de la Administración de Documentos y Archivos", Instituto Superior Bancario. Córdoba, 2003.

Datos del autor

MAURICIO VÁZQUEZ BEVILACQUA es archivólogo egresado de la Escuela Universitaria de Bibliotecología y Ciencias Afines (EUBCA) de la Universidad de la República - Uruguay.

Posee estudios de Abogacía-Notariado en la Facultad de Derecho - Universidad de la República.

Realizó el Curso de Posgrado de Archivos de Empresa en la Universidad Nacional de Córdoba Argentina.

Fue Presidente de la Asamblea del Claustro de la EUBCA y Miembro de la Asamblea General del Claustro de la Universidad.

Desempeñó funciones en el Archivo General de la Universidad y en el Rectorado de la Universidad.

Responsable del Proyecto "Rescate y Organización del Archivo Histórico Metodista", emprendimiento apoyado por el Instituto Crandon de Montevideo. Su tesis final de graduación se basó en este trabajo, que constituye el primer abordaje técnico de organización documental en un archivo eclesiástico protestante en el Uruguay.

Actualmente, es Archivólogo de la Iglesia Metodista en el Uruguay y se desempeña como Secretario Técnico de la Directora del Archivo General de la Nación - Uruguay.

Nota del autor: Agradezco al Prof. Pedro Tito Corradino, Presidente de la Comisión de Historia y Archivo-IMU, su atenta lectura.

LOS COMIENZOS DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES EN LAS ISLAS MALVINAS

Arnoldo Canclini

AUNQUE ESTE TRABAJO se referirá a las iglesias protestantes, corresponde mencionar que, en el primer intento de radicación en las Malvinas, hecho por el francés Louis de Bougainville en 1763, se encontraba el sacerdote católico Dom Pernety que dejó un importante libro. Cuando las islas fueron reconocidas como españolas en 1767 viajaron cuatro franciscanos. Felipe Ruiz Puente, el primer gobernador, erigió una imagen de Nuestra Señora de la Soledad, lo que daría su nombre a la isla oriental. Luego los franciscanos fueron reemplazados por mercedarios.

Presumiblemente, después de la independencia en 1810, no hubo pobladores estables por varios años, hasta que en 1829, el gobierno de Buenos Aires nombró gobernador a Luis Vernet, descendiente de una familia de hugonotes radicada en Hamburgo. Colaboraron con él sus hermanos, miembros a su tiempo de la Iglesia Evangélica Alemana, pero no hubo entonces ningún ministro religioso, por lo que el mismo Vernet celebró dos casamientos civiles.

En 1833, los ingleses se apoderaron de las islas, pero no sólo no hubo presencia religiosa, sino que tampoco quedó un mínimo de gobierno establecido, lo que produjo una gran anarquía. Sin embargo, en ese mismo año tuvo lugar el primer casamiento, realizado según las normas anglicanas, por el teniente Robert Lowcay, que estaba al mando de un buque que recaló allí. Los novios eran el inglés Frederick Pearce y la criolla Petrona González. El mismo oficial bautizó a una criatura de la

pareja, que nació cinco días después y presidió su entierro tres semanas más tarde.¹

Después de algunos interinatos, en 1841 Richard C. Moody fue nombrado como teniente gobernador. Era un joven de 28 años y a ello puede deberse cierto grado de inexperiencia. Su sede continuaba siendo Port Louis, que había sido hasta entonces el único lugar poblado donde vivían sólo unas docenas de personas.

Tres semanas antes que Moody, llegó el capitán Allen F. Gardiner, quien fue mártir de la fe en Tierra del Fuego en 1851. La única actividad religiosa que encontró fue la lectura semanal del “Libro de Oración Común” que hacía el gobernador en su casa para unas pocas personas, suponemos que cumpliendo el reglamento. Gardiner organizó unas reuniones en la casa de Antonina Roxa, una argentina de color, que era de los muy pocos que quedaban del tiempo de Vernet y que en el censo se declaraba católica. La actividad se interrumpió cuando el misionero fue al Estrecho de Magallanes para intentar la evangelización de los tehuelches, que no tuvo éxito.

En un plano esquemático ordenado por el gobernador, figura una “Capt. Gardiner House”,² que quizá sea una que le prestaron, después de estar en la precaria mencionada luego. Aunque recomendó el uso de las islas como base de operaciones misioneras, nunca volvió a ellas.

Es interesante que su visita coincidió con un censo, en el que aparece como “Allen Frederick Gardiner”, aunque su segundo nombre era Francis. Además se dice que era “misionero laico”, que tenía 50 años y que vivía en un *bungalow* portátil de madera. Al margen hay una nota explicando: “N.B. El Cap. Gardiner planea residir entre los patagones y sólo espera un traslado desde estas islas”. Luego se mencionan a su segunda esposa —Elizabeth Marsh—, de 23 años, a su hija Emily, de 11, y su hijo Allen Weare, de 10, que sería médico y misionero años después. Ambos eran fruto de su primer matrimonio.³

La sede de las autoridades fue trasladada en 1844 a la ubicación

1 Para estos puntos, ver Arnoldo Canclini, *Malvinas: Su historia en historias*. Planeta, Buenos Aires, 2000. *passim*

2 *Falkland Islands Journal*, Port Stanley, 1967, p. 16.

3 Original en los *Falkland Islands Archives*, en adelante FIA. El autor agradece profundamente la ayuda de la Srta. Jane Cameron, su eficiente directora.

actual, con el nombre de Stanley, secretario de colonias del gobierno inglés, quien había autorizado el cambio de lugar.

El mismo año, David Casson, capellán de una nave, realizó varios bautismos y luego presidió otros el gobernador, quien tenía instrucciones de que “lugares adecuados y convenientes fueran reservados para el culto público”. En efecto, se dedicó al respecto una pieza en las barracas del puerto. El primer registro en la aún no existente catedral fue el bautismo de la bebé Mary, hija del soldado Thomas Yates y su esposa Margaret.⁴

La Iglesia Anglicana

En los primeros tiempos, la población era sólo de unas docenas de personas, amén de las tripulaciones de los barcos que paraban allí, pero había toda clase de vicios, lo que hizo pensar en la necesidad de un capellán. Moody propuso a su hermano James Leith. En realidad, ninguno de los dos era una gran personalidad, aunque la administración tuvo algunos adelantos importantes. Por culpas recíprocas, hubo muchas tensiones entre ambos hermanos. De hecho, su biografía describe al capellán como de “carácter excéntrico”.⁵ El sueldo asignado al capellán era de 300 libras anuales, la mitad que para el gobernador.

James L. Moody (1816-1896) había sido capellán naval, incluso cuatro años en la nave *Thalia*. Ya en su puesto en las Malvinas fue el primero en ocuparse de la instrucción pública, para lo que creó en 1846 una escuela con doce alumnos.

Continuó en su puesto cuando en 1848 George Rennie asumió el gobierno de las islas, siempre afectado por las intrigas domésticas de la pequeña población. En 1855 Rennie cedió en posesión el islote Keppel — Vigía para los españoles— a la Sociedad Misionera de la Patagonia, fundada por Gardiner, que planeaba llevar allí indios fueguinos para aprender artes de la civilización y conocer las verdades cristianas. Sería absurdo

4 Alistair McHaffe, *Christ Church Cathedral in the Falkland Islands*, International Church Service, London, 2001, p. 2.

5 Gran parte de la información sobre Moody y su sucesor está tomada del *Dictionary of Falkland Biography*, aún inédito, por gentileza del ex gobernador David Tatham, su compilador, autor de los artículos sobre ambos.

pensar que las labores de la Misión tenían un sentido imperialista, ya que sus relaciones con el gobierno siempre fueron tirantes. Las autoridades acusaban a los misioneros de maltratar a los indígenas, sin prueba alguna, y ponían trabas a su tarea. Cuando el capitán William Parker Snow, que comandaba la nave misionera,⁶ rompió con la institución, lo apoyaron haciendo fuertes críticas a sus empleadores.

En Stanley, Rennie amplió el lugar de culto como para que entraran 150 personas, o sea muchas más de las que vivían allí. Estaba ubicado en las actuales calles John y Villiers. También amobló debidamente el lugar.⁷

Posteriormente, se habilitó para el culto una parte de un enorme — e inútil— edificio frente a la costa. Se le dio el nombre de Sagrada Trinidad, pero nunca fue consagrado como iglesia. Cinco ventanas de forma adecuada le daban aire de templo. Fue destruido en 1886 por un deslizamiento de tierra.

Moody pidió licencia en 1854, pero no volvió a las islas. Luego fue capellán en Gibraltar, Malta, China y Crimea. Se casó después de retirarse y tuvo tres hijos. Murió en 1896.

Su lugar fue ocupado por Henry Martyn Faulkner (¿1820?-1859), que había estado en la iglesia anglicana en Buenos Aires. En 1853 fue trasladado a Port Stanley, donde murió de "apoplejía" en 1859.

Le sucedió Charles Bull (1828-1884), que había sido capellán en Sud África.⁸ Llegó unos meses después de la muerte de Faulkner, tiempo en que el gobernador hacía la lectura del servicio. Muy pronto se quejó de la poca asistencia al culto ya que sólo iban 7 u 8 de los 540 habitantes. Era sin duda una personalidad conflictiva que tuvo muchos problemas con las autoridades, dado que éstas respetaban muy poco su ministerio.

Bull se mostró hostil con la actividad de la Sociedad Misionera de Sud América. Vistos con nuestros ojos, es posible que los métodos de ésta no hayan sido perfectos, pero es difícil entender por qué, sin más ni más, Bull admitió las acusaciones de malos tratos a los fueguinos que comenzaron a circular en los pequeños ámbitos isleños. Cuando en 1859, ocho miembros de la misión, incluyendo al pastor James Garland Phillips, fue-

⁶ Existen numerosos documentos al respecto en los FIA.

⁷ A. McHaffe, *id.* ib.

⁸ Algunos de estos datos son tomados del artículo de Peter Millam en el *Dictionary of Falkland Biography*.

ron asesinados por los nativos en Wulaia, al sur del canal Beagle, Bull se puso contra ellos, durante el juicio que se hizo en Stanley al indio Jemmy Button que fue llevado con la acusación de ser el instigador. Bull alegaba que la masacre era una prueba más del resentimiento de los fueguinos contra los misioneros, aunque las evidencias no lo mostraban para nada.⁹

Lo curioso es que luego cambió totalmente de actitud, lo que posiblemente se debió a la gran capacidad de Waite H. Stirling, el nuevo misionero. Actuó como secretario honorario de la Sociedad y fue un gran apoyo de aquél cuando se estableció en Stanley en 1870 como primer obispo anglicano para Sud América. Stirling había recibido la noticia de su designación estando en Ushuaia, como primer habitante blanco en Tierra del Fuego y, por lo tanto, fundador de hecho de la ciudad. Entre sus muchas demostraciones de capacidad administrativa, se incluye la construcción de la magnífica catedral, que sigue siendo el edificio más importante de la población. Allí sirvió desde 1877.¹⁰

La nueva relación de Bull con la Misión se vio claramente cuando visitó su establecimiento en el islote Keppel. Contaba de un servicio al que asistió, donde hizo una exposición del capítulo 7 de San Marcos "mientras el Sr. Bridges traducía al fueguino con mucha fluidez". A la tarde hubo otra reunión y le sorprendió la atención de los indígenas; por ejemplo, las mujeres hacían callar a sus bebés y todos cantaban con entusiasmo. Una de ellas dijo que quería que sus hijos fueran bautizados, pero el capellán le explicó que no podía ser así hasta que no lo fueran sus padres. En su opinión, jamás podría transmitirse el evangelio en el idioma fueguino. También visitó el cementerio.

Cuando en 1867, un hijo de Jemmy Button falleció en Stanley, él ofició un servicio en el templo del pueblo, ocasión en que pronunció un dis-

9 Cf. Emma Jane McAdam, *The Phenomenon of 19th Century British Missionary Efforts to South America with Reference to the Falkland Island Mission Station. Dissertation submitted in part fulfillment for the degree of Master of Arts (Hons) in modern History*, University of Dundee, March 1999. Esta actitud también se puede ver claramente en el juicio contra el indio Jemmy Button, acusado de liderar la masacre de 1859, cuyas actas están en los FIA y en el *Public Records Office* en Londres. No siendo muy conocido el hecho, vale la pena consignar que muchos años después Parker Snow fue a la asamblea de la Sociedad a expresar su arrepentimiento.

10 Sobre W. H. Stirling, ver Arnoldo Canclini, Waite H. Stirling, "Centinela de Dios" en Ushuaia, Marymar, 1969.

curso. Luego todos fueron en procesión al cementerio, donde procedieron al entierro. Se sabe el lugar de esa tumba, pero no está identificada.

Escribió una carta señalando la necesidad de contar con un obispo y más tarde recomendó a Stirling para ese puesto. También alababa las condiciones del joven Bridges, de quien contaba: "Acaba de pasar junto a mi ventana, del brazo de un nativo fueguino, explicándole todo mientras paseaban, haciéndolo con toda naturalidad".¹¹

Entre las realizaciones de Bull se puede mencionar una Sociedad de Temperancia en el año 1871. El alcohol era —y sigue siendo— el mayor problema social de las islas. Como ocurriera con Moody, no regresó después de sus vacaciones en 1872.

Ese año llegó el deán Lowther Brandon, que es reconocido como la personalidad más destacada en esa función. La historiadora británica M. B., Cawkell dice: "Nunca ha habido en las islas Malvinas y es improbable que haya alguien como Brandon". Menciona que era miope y algo sordo, pero "con una fuerte y formidable personalidad". Gracias a esto, se ganó el respeto de la colectividad y las autoridades lo que, como veremos, no era algo fácil.

Hijo de un pastor, había nacido en Irlanda en 1876 y falleció en 1933. No se limitó a la población, sino que recorría a caballo grandes distancias yendo de estancia en estancia en ambas islas con una enorme linterna mágica. Creó una escuela para niños en Stanley, estableció la primera entidad bancaria, fundó dos bibliotecas y el primer periódico local, que contiene abundante información. No le faltaron problemas para hacer cambiar el concepto que se tenía de los ministros religiosos, ya que no se detenía en condenar lo que consideraba malo, especialmente los excesos en la bebida. Durante su ministerio, a partir de 1890 y especialmente por la acción del obispo Stirling, se levantó la espléndida catedral, que sigue siendo el eje de la vida urbana. Lamentablemente, se han construido dos edificios al otro lado de la calle, que da frente al mar, que perturban la hermosa vista que se tenía de ella.

En 1881 surgieron dudas sobre la validez de algunos matrimonios, especialmente los celebrados fuera de la catedral. El Consejo Legislativo aclaró que los lugares autorizados eran la Iglesia de la Santa Trinidad (anglicana), la escuela infantil de Stanley (es de suponer que para casa-

¹¹ Estos datos de la relación de Bull con la Misión, aparecen en la revista de ésta, donde no se consignan los aspectos negativos que hemos mencionado.

mientos no religiosos), “el lugar de cultos presbiteriano” en Darwin y la capilla católico-romana de St. Mary en Stanley. Las actividades católicas habían comenzado en 1857, pero durante décadas fueron esporádicas.

Ejemplos de tensiones

Es interesante el análisis de los conflictos porque ello sirve no sólo para conocer algo de la psicología de sus protagonistas sino también de la situación y los problemas de la vida social.

Por ejemplo, el capellán Moody se quejó muy pronto de que la mesa usada para la comunión en los servicios de la iglesia era utilizada también para las sesiones del tribunal, simplemente porque todo se hacía en la misma sala.

En 1846 tuvo un problema público con el gobernador Moore acusándolo de dejar abandonados los cadáveres de dos ahogados en la costa y luego por oponerse a que una joven de la familia Mackenzie fuera a vivir con un gaucho al campo.¹²

Incluso la escuela creada por Moody resultó fuente de dificultades cuando el maestro traído de Inglaterra fue acusado de afeminado y el colegio fue cerrado por ausencia de los alumnos.

Revisando las actas del Consejo Ejecutivo de aquellos años iniciales, se encuentran referencias a varios conflictos. Aunque se trata de cosas menudas y poco gratas, resultan ilustrativas. Ese cuerpo fue el primer órgano administrativo bajo el gobierno británico y estaba compuesto entonces por el gobernador y por dos o tres pobladores elegidos por él, uno de los cuales era el médico de la colonia. Debía officiar de tribunal y su designación figuraba en las someras instrucciones dadas al primer gobernador.

Lo que ocurrió en marzo de 1852 presenta una doble faz. Por un lado, había una queja del personal militar por ser obligado a asistir a los servicios en la iglesia oficial y, por el otro, el capitán James Reid¹³ acusó al

12 En el *Dictionary of Falkland Biography*, inédito, por gentileza de su compilador, el ex gobernador David Tatham.

13 El capitán Reid era el jefe de un grupo de 30 *pensioners* (militares retirados), con quienes se intentó un primer poblamiento después de la ocupación británica. El intento fracasó pues sólo quedaron allí 7 de ellos, de alguno de los cuales hay descendencia hoy. Muchos de ellos tenían familia, a veces numerosa. El propio Reid estaba con su esposa y 8 hijos.

capellán por su sermón del día de los santos inocentes, cuando insinuó críticas bastante claras contra las autoridades, al decir que hasta la actualidad los gobernantes siguen cometiendo abusos. El hecho de tratarse de un funcionario de la corona hacía que todo eso fuera un problema de estado. La solemnidad con que están redactadas las actas casi resulta excesiva, dado lo reducido del lugar.

Primeramente, el gobernador Rennie expuso que el capitán Reid le había expresado que “algunos hombres se habían quejado por la forma en que el reverendo Mr. Moody se había dirigido a ellos en el servicio de la iglesia y diciendo que algunos objetaban el ser obligados a asistir en lo sucesivo a la iglesia los domingos”.

El primer testigo era el mayor Felton —aún hay personas de ese apellido allí— a quien se le preguntó si había estado ese día en el culto, a lo que asintió y aclaró que había 35 personas presentes “incluidos los niños”. A la pregunta de si Mr. Moody se había referido a las autoridades, dijo que sí, pero sin recordar los detalles, aunque sí que era legítimo desobedecerlas cuando sus órdenes eran contra la ley de Dios, pero no creía que se refería a alguien en particular. Sin embargo, más adelante acotó que el predicador tenía “una forma extraña de expresarse y hacer observaciones que nunca antes oí desde un púlpito”. Al reiterársele la pregunta sobre el sermón del caso, admitió que había oído que “somos llamados a oponernos a los gobernantes tiránicos que son iguales hoy a los de aquellos días”. Después, reconoció haber dicho que estaba dispuesto a hacerse católico antes que volver al culto allí.

El capitán Reid aclaró que en el destacamento 12 eran anglicanos, 12 católicos, 3 presbiterianos y 2 disidentes.

Después declaró un tal Robert Gillespie, a quien también le preguntaron si había ido a la iglesia y contestó que sí, pero objetándolo. Sobre el sermón, opinó que era general y no contra alguien en particular. También respondió que Moody nunca le había visitado como pastor.

El soldado Simpson fue llamado, pero “estaba demasiado ebrio como para contestar coherentemente cualquier pregunta”.

Otro soldado dijo también que había ido a la iglesia, agregando: “Pero soy presbiteriano”. Más adelante, reiteró que había sido obligado a ir contra su voluntad. También mencionó que Moody había dicho aquello de no obedecer a las autoridades en algunos casos.

Volvió a ser interrogado el capitán, quien explicó que el contrato de la tropa aclaraba que era su deber asistir los domingos a los servicios y que él había cumplido con ello, aunque creía que se debía dispensar de la obligación a los católicos.

Algunas preguntas y respuestas son casi risibles. Por ejemplo, a un soldado se le inquirió por qué no se vistió mejor y él contestó que no tenía otra ropa. Muchos no se acordaban para nada del mensaje, aunque hubo quien recordó que Moody había mencionado “la marca de Caín” —supuestamente en las autoridades— y alguno dijo que había ido a la iglesia porque no tenía otra cosa que hacer.

En una segunda sesión, el gobernador puntualizó que las declaraciones debían ceñirse a los temas en cuestión. El capellán pidió que le permitieran interrogar a los declarantes y a un capitán Parke sobre la naturaleza de su sermón. Volvió a entrar el mayor Felton, quien se declaró bautista. No salió nada nuevo en aquella ocasión y el episodio terminó sin que el ministro fuera condenado.

Otro hecho similar se produjo porque el capellán no había ido a un funeral de alguien fallecido en Port Louis. Se trataba del hijo de John Whittington, quizá el más importante personaje de las islas, ya que fue el promotor de su colonización.

En 1847 el capellán fue invitado a formar parte del Consejo Legislativo “porque no había otro”. Este cuerpo debía ser formado por el gobernador y dos pobladores. También existía un Consejo Ejecutivo, compuesto por tres funcionarios, pero fue liberado de esto para que ocupara aquel puesto. Sin embargo, el gobernador, o sea su hermano, se opuso y el capellán protestó formalmente. Hubo un intercambio de diez cartas, que debieron ser de tono subido porque no se las hizo constar en los registros. Más aún: el gobernador solicitó que se sacara al capellán del Consejo Ejecutivo “porque esas tareas seculares no se pueden cumplir sin detrimento de los intereses espirituales a su cargo”. De todos modos, es claro que los hermanos Moody no se llevaban bien y que las cosas no mejoraron cuando hubo otro gobernador.

Más adelante, se produjeron otras situaciones con Charles Bull, por ejemplo cuando en 1862 el gobernador Mackenzie prohibió la lectura de la Biblia en la escuela, para no ofender a los no anglicanos, aunque ciertamente no había no cristianos, aunque sí muchos indiferentes. En 1871 la disposición fue revocada por el gobernador D’Arcy.

En 1861, Bull fue invitado a formar parte del Consejo Legislativo, aunque luego de que participara en algunos debates, como consta en las actas, se puso en duda si ese puesto era adecuado para un religioso, por ejemplo por su deber de confidencialidad en sus informaciones como tal. Eso derivó en acusaciones por ciertas cartas nada amables dirigidas al gobernador, quien señaló que el capellán debía "mantener el debido respeto por el gobierno y que se le debía reprender por su conducta y sus cartas descorteses (...) teniendo en consideración que Mr. Bull era el único clérigo en la colonia". El acta dice textualmente:

El Consejo aprobó unánimemente el curso que había sugerido Su Excelencia y unánimemente tomó las siguientes resoluciones:

Se resuelve:

1º que el Revd. Mr. Bull, capellán colonial, sea reprendido por su conducta y por haber escrito cartas descorteses a Su Excelencia el gobernador y en este acto se le reprende de acuerdo a ello.

2º que el Revd. Mr. Bull sea exhortado a pedir amplias disculpas a Su Excelencia por escrito y en este momento se le requiere que haga tales disculpas.

3º que el Revd. Mr. Bull sea advertido de que su conducta ha sido incompatible con su puesto como funcionado del gobierno y que los intereses del servicio público requieren que esa conducta no pueda admitirse por ser tendiente a desprestigiar al Sr. Gobernador y por lo tanto se lo advierte de ella.

*Fdo. L. MacKenzie, Gob. Sala del Consejo.
Islas Malvinas, enero 20 de 1864.*

Curiosamente, Bull solicitó ser recibido por el consejo, pero la reacción de sus miembros el 14 de mayo de 1864 fue considerar que "había actuado muy erróneamente y en especial tratando de crear sentimientos de excitación y descontento, de lo que no se podía culpar a nadie sino a él mismo". Después de una deliberación de cuatro horas el consejo tomó unánimemente la siguiente resolución:

Que el capellán colonial no tiene base para reclamar estar presente en el Consejo, sea para aportar nueva evidencia o para reexaminar a los

testigos cuyas declaraciones ya le han sido enviadas y que unánimemente consideran que es muy indeseable que el capellán reclame ser admitido ya que hay objeciones insuperables al respecto.

Que después de madura deliberación, el Consejo considera que el Revd. Mr. Bull, capellán colonial, es culpable de todos los cargos que ha presentado contra él Su Excelencia el gobernador.

Que la conducta de Mr. Bull merece el castigo de la suspensión, pero el Consejo concuerda unánimemente con Su Excelencia el gobernador que sería impolítico cumplir con esa sentencia, dado que el Revd. Mr. Bull es el único clérigo en la colonia y que, sobre la base de su suspensión en sus deberes, se podrían causar inconvenientes; recomiendan a Su Excelencia que no aplique ese castigo, pero al mismo tiempo que se debe urgirlo de que, en opinión del consejo, es altamente conveniente que se haga saber sobre la conducta de Mr. Bull al Secretario de Estado para las Colonias de Su Majestad lo que obvia la posibilidad de que se repita.

Que habiendo reprendido antes a Mr. Bull por una conducta similar y habiendo él tratado despectivamente esa reprensión, el consejo siente que sería inútil recomendar a Su Excelencia el gobernador que lo reprenda otra vez y sobre esa base piensan que el único camino posible a Su Excelencia es dejar que el caso sea tratado por el Secretario de Estado de Su Majestad.

Que hasta que las decisiones del Secretario de Su Majestad sean conocidas, este consejo considera que el capellán colonial sea advertido que, de repetirse una conducta similar, el Consejo cree que será su deber por los intereses del servicio público recomendar a Su Excelencia el gobernador que lo suspenda de inmediato.¹⁴

Tampoco sabemos cuál fue el curso posterior de estos hechos. Otra cuestión se refería a los asientos reservados o no para quienes formaban parte del gobierno de la iglesia. Si bien Bull continuó allí hasta 1877, es evidente que en ese tiempo los capellanes no gozaban de mucho prestigio en la localidad. Aclaremos que, según un censo, en 1842 había 112 pobladores, mientras que en 1864 llegaban a unos 400.

14 Falklands Islands Archives, *Executive Council Minute Book*, Vol. I.

Una iglesia presbiteriana

En 1851, se formó en Londres la *Falkland Islands Company*, que habría de ser la principal entidad económica de las islas hasta ahora. En la actualidad, ha cambiado su monopolio de la industria lanera por una serie de intereses comerciales. Fue una derivación de las actividades de Samuel F. Lafone, desde Montevideo, que no dieron el resultado esperado. Lafone había emigrado desde Buenos Aires luego de los problemas que debió soportar por su casamiento con una joven católica. No estuvo en las Malvinas, sino que actuó por medio de representantes. Era activo protestante, por ejemplo donando el dinero para el templo anglicano en Montevideo.¹⁵

La Compañía se extendió más allá de la capital y su principal establecimiento estuvo en el lugar llamado Darwin, al sudoeste de la población. Allí se ubicó un numeroso grupo de "gauchos" del Uruguay y el río Negro, así como de escoceses, que eran miembros de la Iglesia Presbiteriana en su país y que quisieron tener un lugar de culto. Se calculaba que un tercio de la población era presbiteriano. Un informe del gerente de la Compañía al secretario colonial el 30 de mayo de 1903, cuenta así la historia:

Hace algunos años, se decidió procurar un ministro presbiteriano desde Escocia y al mismo tiempo esta Compañía hizo arreglos para tener un maestro de escuela propio. El ministro llegó a principios de 1872 y el maestro a fines de año. Por algún tiempo, los servicios fueron realizados en la casa de cocina, pero cuando se decidió tener la escuela, se resolvió que si garantizábamos el pago del ministro y proveíamos el maestro, debía proveerse un edificio más adecuado que el de la cocina, haciendo una suscripción para ambos propósitos. Se recogió una suma importante y el edificio fue enviado, sin cobro de flete, por la Compañía, que también adelantó el costo de su erección; el costo del material (sin el flete) y el gasto de erección llegaron en conjunto a 245 libras. Los aportes al fondo cesaron luego de algunos años

15 Sobre Samuel F. Lafone, v. Arnoldo Canclini, "Samuel F. Lafone. Apuntes para su biografía". *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1999.

y, como el total era sólo de 185 libras, quedó una deuda de 80 libras, que eventualmente perdonó el directorio.

Con el correr del tiempo, se comprobó que el lugar era demasiado grande y se colocó una división, cuyo costo fue pagado por la Compañía. Más tarde, al agrietarse el techo, la Compañía lo renovó. Cada vez que se pintaba el establecimiento de Darwin, hemos incluido el templo a nuestro costo. De hecho, todas las mejoras o trabajos fueron hechos por nuestra cuenta.¹⁶

Una nota del 13 de noviembre de 1896 de T. E. Cobb, administrador de la Compañía, al gobernador Alex Robertson explicaba algunos detalles más:

Cuando la Iglesia Libre [de Escocia] envió al Rev. A. Yeoman en 1872, se hizo una suscripción entre nuestra gente y otros para proveer fondos para la erección de un edificio en Darwin que fuera usado para realizar servicios religiosos y también como escuela en los días de semana, con un maestro que había sido prometido por la Compañía, para ser mantenido a nuestro costo. No había edificio disponible en ese tiempo para esos fines y el servicio de Mr. Yeoman fue conducido al principio en la casa general de cocina, ocupada por los hombres solteros. El maestro de escuela fue enviado en 1873 y desde esa fecha se ha mantenido la escuela. Al parecer, el edificio costó alrededor de 200 libras, para el cual la suscripción alcanzó a unas 100, hasta donde puedo ver, aunque no tengo el detalle a la vista. La Compañía prestó un lote de tierra suficiente para ese propósito, pero los directores no concedieron entonces alguna de sus propiedades; el costo de edificación también fue sobrellevado por nosotros. Algunos años después, se puso una división entre la parte de la iglesia y la de la escuela, también a nuestro cargo, y creo que también techamos el edificio.

El resto de la nota pone el énfasis en esos gastos, así como señalando la pérdida de interés por el personal.¹⁷

En 1857 se construyó una casa para el pastor y visitantes.

16 Copia en los FIA.

17 Ídem.

De hecho, en 1878, el gobernador George A. D'Arcy recibió una nota pidiendo ayuda para cubrir la diferencia de los gastos, ya que —según la misma— la suscripción había llegado a 150 libras.

Yeoman estuvo hasta 1883 y fue sucedido por G. H. Phillips hasta 1892. No tenemos noticias sobre su ministerio, salvo que viajó extensamente haciendo bautismos, en un total de 120, lo que exigía sacrificados viajes a caballo y en bote. Es probable que no haya habido quien le continuara, por los movimientos de población. Sí nos consta que un intercambio de notas da cuenta de que fue necesario retirar el campanario de la capilla porque su peso producía goteras en la parte dedicada a escuela.

La salida de Phillips coincidió con una medida del gobernador, aunque presumiblemente no haya habido relación entre ambas cosas. Por ella, se retiraba el subsidio oficial a esa iglesia, para darlo a un capellán anglicano ayudante “para trabajo en el campo”. Éste fue Edwin C. Aspinall, médico que había sido superintendente de la Misión en Ushuaia.

Una nota del secretario colonial aclaraba el 3 de junio de 1903 que “Su Excelencia [el gobernador] ve bien la expresión de que ninguna denominación reclamará ningún privilegio exclusivo [sobre el templo] y que el edificio estará disponible para todos”, especialmente para casamientos, para lo cual el año anterior se había concedido la licencia obligatoria. Eso era bien recibido, ya que no obligaba a que fuera necesario que los contrayentes se trasladaran hasta la capital.

Algo después de 1920, el establecimiento se trasladó desde Darwin a Goose Green, un lugar cercano, y el templo fue llevado allá. Se le hicieron algunas mejoras y comenzó a ser usado como centro de actividades sociales. En 1966 fue la sede de un club recién formado, habiendo dejado de utilizarse con fines religiosos.¹⁸

Agreguemos que la última referencia a ese edificio, ya sin carácter espiritual alguno, resulta incómoda para los argentinos, pues allí fueron mantenidos más de 100 pobladores del lugar durante todo el conflicto de 1982, siendo éste el más serio incidente negativo de esos días.

18 De una nota de Miss Jane Cameron, directora del archivo.

La iglesia independiente

En la misma época en que se creó la iglesia mencionada, surgió otra en la capital. En 1873 y 1874 estuvo de visita allí J. L. Ewen que entonces era misionero de la Unión Evangélica y que luego sería una figura trascendental de las asambleas de los hermanos libres. Alejandro Clifford, que lo conoció personalmente, dice de él que “era un inglesito alto, flaco, demasiado flaco y también quizá demasiado solemne para su edad”.¹⁹ Pero lo admiraba, reconociendo su profunda piedad. Recorrió todo nuestro país y no hay constancia de por qué fue a las Malvinas, que entonces estaban muy aisladas.

Allí conoció a un ex marino llamado George Natt, radicado desde 1872. Era un creyente fervoroso, pero por su condición de bautista no se había identificado con la Iglesia Anglicana. Comenzaron a reunirse con algunos vecinos en la cocina de su casa y luego en el salón de la escuela. Por sugerencia de Ewen, Natt escribió al pastor D. Honour, que era un colaborador del célebre predicador inglés Carlos Spurgeon. Éste se interesó en el tema, así como lo hiciera con los comienzos bautistas en Chile. Había fundado su famosa Escuela de Predicadores y de entre sus alumnos eligió al joven soltero George H. Harris, quien viajó a las Malvinas a fines de 1887. Como no tenía buena salud, Spurgeon escribió recomendando que lo cuidaran, pero confiaba en que sería capaz de fundar una iglesia local, ya que había cierto número de “disidentes” y él estaba “lleno de Cristo”. Las ofrendas oscilaban entre media corona y cinco libras; hubo un total de 90 personas que contribuyeron. Los arreglos para conseguir un traslado más barato resultaron en un notorio atraso. Entre otras cosas, Harris se casó poco antes de retirarse con la joven Hannah M. Brummel, de una familia local, en un servicio para el cual viajó Phillips desde Darwin.

A mediados de 1890, se reunió un grupo de personas que se constituyeron en iglesia. Crearon un Fondo pro Edificación de Capilla Bautista, al que contribuyeron muchos pobladores, incluso el deán Brandon. Lo interesante es que, en realidad, Spurgeon envió la capilla desarmada a Stanley, donde se la rearmó en el mismo lugar donde está hoy, con pocas modificaciones (por ejemplo, perdiendo la torre). Como la iglesia que Spurgeon

19 A.C.T., *Bajo la Cruz del Sur*, El Amanecer, Córdoba. 1954.

pastoreaba se llama "del Tabernáculo", así se denominó la de las Malvinas, hasta la actualidad.

Un servicio de comunión fue donado por el pastor D. Honour, desde Inglaterra, en 1892.

Harris fue seguido en enero de 1891 por C. E. Lawson Good, quien contó con cartas de recomendación. Por ejemplo, Spurgeon le dio una nota que decía:

*Tabernáculo Metropolitano
Newington, septiembre 10. 1890
Al gobernador de las Islas Malvinas.
Honorable señor:*

Tengo el honor de recomendarle a Mr. Lawson Good (Rev. C. E. L. Good) que está saliendo de aquí hacia su colonia. Se hará cargo de la Congregación Bautista que se reúne en Port Stanley. Ha sido preparado en una universidad y va con todas las credenciales necesarias para su ministerio.

Concédale todos los derechos de un ministro acreditado.

Como obediente servidor de Su Excelencia,

C. H. Spurgeon²⁰

Lawson Good se ganó rápidamente el respeto de la colectividad. Un artículo suyo, escrito poco antes de morir, contaba lo siguiente:

La Iglesia Bautista de Port Stanley aún está en su infancia. Antes no había establecido un cuerpo disidente allí y el trabajo pionero fue doblemente difícil. La gente tenía que ser enseñada a ofrendar, habiendo estado acostumbrada a la Iglesia Anglicana, pero la enseñanza del ritual eclesiástico, etc., debía ser contrastada por medio de una amable y persistente enseñanza de las verdades fundamentales del evangelio.

En 1888, Mr. G. H. Harris fue enviado por el presidente [de la Escuela de Predicadores] a Stanley, en respuesta a un ofrecimiento de Mr. G. Natt, un colono que, durante un año, atendería como su huésped a cualquier misionero que pudiera enviar Mr. Spurgeon, abriendo así el camino.

20 En los FIA, donde también hay una nota de George Harris presentando a su sucesor al gobernador.

Por unos pocos meses, Mr. Harris predicó en una pieza que se colmaba en cada servicio y hubo mucha bendición para muchos por medio de la Palabra.

Luego fue levantado un edificio mayor y adecuado con un púlpito, asientos y armonio, cuyo costo fue cubierto por la congregación.

A fines de año, cuando Mr. Harris calculaba que iba a regresar a su país, se organizó una reunión para considerar las posibilidades y lo aconsejable de pedirle que se quedara, siendo los medios el principal obstáculo.

El resultado fue que Mr. Harris consintió en quedarse un año como pastor de la Iglesia Bautista, a pedido de unos veinte amigos, que se anotaron como suscriptores. Quedó por un año y unos meses; entonces, habiéndose casado, volvió a su país en 1890. Antes de partir, acordó, en conjunto con la congregación y amigos, la compra y erección del actual Tabernáculo. El edificio debía costar 300 libras, que fueron prestadas por un amigo local, don M. Dean²¹ con el interés habitual. El terreno fue comprado por Mr. G. Natt a un costo de 40 libras y dado generosamente. El resto debía ser ofrendado y fue suscripto por amigos de la colonia y colaboradores de Inglaterra.

Antes que Mr. Harris se fuera, había llegado el material, se colocaron las bases para el edificio y todo su traslado fue hecho gratuitamente por amigos, de modo que el edificio estaba listo para su erección.

En el intervalo entre su salida y la llegada del nuevo pastor, H. S. Landon, el cónsul norteamericano se ocupó gentilmente de "leer" los servicios, lo que hizo, manteniendo así la asistencia y las ofrendas en su nivel anterior.

En septiembre de 1890, este autor, Lawson Good, del Colegio de Pastores, fue enviado por el presidente [Spurgeon] a hacerse cargo de la obra. Llegó en octubre y de inmediato comenzó sus tareas pastorales.

No fue sino hasta el verano, cuando el clima era más adecuado y podía conseguirse mano de obra, que se pudo comenzar a edificar, pero en marzo de 1891 estuvo lo suficientemente acabado como para realizar los servicios en la parte de la iglesia, quedando el resto incompleto por falta de material y fondos.

21 John Machman Dean, que llegó a las islas en 1840, fue el primero en forjar una fortuna allí, con la cual apoyaba mucho a la misión anglicana y, como se ve, a toda empresa cristiana.

El servicio de apertura se realizó el domingo de pascua y el lunes cuando hubo sermones especiales y se sirvió la primera "reunión de té" que se realizara en las islas [NB. Asistieron muchas autoridades y los pastores anglicanos Brandon y Aspinall, ex misionero]. Desde entonces el trabajo ha crecido quieta y firmemente; la congregación ha aumentado mucho y asisten muchos que antes no asistían a ninguna iglesia. Las ofrendas se han duplicado y las suscripciones para el ministerio libre también han mejorado.

Continúa mencionando a la comisión de edificación, al secretario (James Smith) y al tesorero (George Short), así como agradece el apoyo del gobernador Sir Roger Goldsworthy y su esposa, lo que fue de gran aliento porque, dice, "somos jóvenes y pobres". Inauguraron la feria para reunir fondos y contribuyeron con cinco libras, ocupándose también de la nivelación del terreno. De la reunión de té se obtuvieron 20 libras y otras 70 del bazar, todo lo cual se dedicó al edificio. También dice que están "progresando espiritualmente", que muchos "han visto la luz", que varios esperan su bautismo y que la escuela dominical está "en excelente condición". Sin entrar en detalles, reconoce que ha habido "retrocesos y obstáculos", pero no podemos saber a qué se refiere. Termina diciendo: "Tomamos todo lo que ha ocurrido antes como un desafío del Señor de que hay mayores bendiciones esperando para la pequeña iglesia en las Malvinas".²²

En el periódico que publicaba Brandon, hay una nota al respecto, que se detiene en el té, que incluyó "tortas, sándwiches de jamón, etc., a los que se hizo justicia". Menciona varios oradores después de esos momentos sociales; también hubo una rendición de cuentas. El edificio costó unas 700 libras y "por lo adecuado de su aspecto es todo un ornamento a la parte del establecimiento donde se levanta".²³

El artículo mencionado antes fue publicado a continuación de la nota que informaba del fallecimiento de Lawson Good, quien murió repentinamente, el 13 de marzo de 1893 lo que provocó una gran conmoción. La inauguración de la catedral anglicana, programada para las tres de la tarde

22 Existe en el archivo de las Malvinas una fotocopia de este artículo, que incluye una foto, pero no se conoce dónde fue publicado.

23 *Falkland Islands Magazine*, abril de 1891.

del día de su sepelio fue adelantada a las 11.00 para permitir la asistencia de todos a ambos actos.

Le sucedió Ernest C. Murphy quien fue reconocido en su función por el gobierno, otorgándole la licencia para efectuar matrimonios. Para ello había un documento impreso que decía que era "según los ritos y ceremonias". Murphy tachó la mención a la Iglesia Anglicana y agregó a mano "de la Iglesia Bautista de Stanley" estableció una escuela en 1893, que comenzó con 13 alumnos y llegó a 47 al año siguiente. Explicaba que sus razones fueron, primero, que la oficial no tenía lugar suficiente y, segundo, que en ella se enseñaban "las doctrinas del catecismo de la Iglesia de Inglaterra". Con motivo de un censo ordenado por la Oficina Colonial de Londres, Murphy mandó una muy enérgica protesta por los datos enviados por Brandon, señalando que éste había incluido indebidamente a 265 personas que eran miembros del Tabernáculo, lo que éstas corroboraban con sus firmas. El elevado número es llamativo.

Herbert H. Hill fue el último pastor bautista allí. Llegó en abril de 1896, pero no es clara la fecha de su salida, aunque sí que estuvo algunos años.

Después los cambios en la población hicieron que se produjeran también variaciones en la orientación teológica de la congregación, que fue atendida un tiempo por el metodista R. Johnson, sin que tengamos datos sobre él. Después, a causa de la guerra, dejó de haber pastores desde 1914, pero un laico bautista, llamado Benjamín Browning, atendió los cultos hasta 1908. Años después, lo hizo su nieto Rex Browning, el primer isleño que ocupó un cargo importante, el de secretario de gobierno, segundo luego del gobernador.²⁴

Se produjo una interrupción por causa de la guerra, pero no faltaron las consabidas polémicas con la iglesia oficial. En un tiempo, las damas tomaron la dirección, organizando "Gratas Tardes de Domingo", para cantar, leer la Biblia y orar. Una de ellas fue Maud Watson. Después de un tiempo sin quién dirigiera la congregación, desde 1934 lo hizo el presbiteriano Forrest McWhan, uno de los próceres de la vida religiosa isleña, cuyo ministerio de 30 años dejó profundas huellas, lo que sale del marco cronológico de este trabajo. En cuanto a George Natt falleció en 1898.

²⁴ Los datos de estos últimos ministros fueron recogidos por el autor en la documentación del Tabernáculo.

A modo de resumen

Para ello, puede ser útil una nota del capellán anglicano J. H. Lory al gobernador, quizá en respuesta a un pedido de informes. Tiene fecha del 28 de septiembre de 1874 y dice:

Señor:

Tengo el honor de transmitirle las siguientes estadísticas relativas a la población de estas islas. La población de Stanley en el presente consiste en 267 adultos y 242 niños, un total de 509. De éstos, 360 pertenecen a la Iglesia de Inglaterra, 93 son católicos romanos, 40 presbiterianos y 16 pertenecen a otras denominaciones.

Fuera de Stanley, en la isla Malvina Oriental, hay 159 adultos y 125 niños, con un total de 284. De éstos, 77 pertenecen a la Iglesia de Inglaterra, 26 son católicos romanos, 17 son presbiterianos y 7 de otras denominaciones.

El total de la población de la Malvina Oriental [o sea sumando el pueblo y el campo] es como sigue: 437 de la Iglesia de Inglaterra, 119 católicos romanos, 214 presbiterianos y 23 de otras denominaciones, con un total de 795, de los que 426 son adultos y 367 niños. En la Malvina Occidental y otras islas, hay 113 adultos y 65 niños, 178 en total. De éstos 111 pertenecen a la Iglesia de Inglaterra, 8 son católicos romanos, 3 son presbiterianos y 7 pertenecen a otra denominación.

Además de éstos, hay 21 hombres trabajando en las [islas] Jason, de diferentes denominaciones (tanto paganos como religiosos) de quienes no he obtenido datos.

El total de la población conocida de las Malvinas es como sigue: 548 de la Iglesia de Inglaterra, 127 católicos romanos, 245 presbiterianos, 30 de otras denominaciones, 21 de religión desconocida. 971. De estos 971, 539 son adultos y 432 niños.

Además hay 50 que no tienen religión conocida. Por lo tanto, puedo decir que la población actual de las Malvinas es de 1021. Mando

estos datos a Su Excelencia a partir de mi libro de visitas. Su más obediente servidor,

J. H. Lowry.²⁵

Quizá convenga recordar que una buena parte de los colonos eran de origen escocés y presbiteriano. También había un buen grupo de “gauchos” (que a veces se mencionaban como “guachos” en los censos), lo que puede explicar el buen número de católicos. Nominalmente, éstos son hoy alrededor del 10% de la población.

También pueden interesar algunos datos sobre la actualidad. La Iglesia Anglicana es nominalmente la de un alto porcentaje. A los servicios de la catedral asisten un promedio de 55 personas. En el Tabernáculo, concurren entre 20 y 30, habiendo variado mucho a lo largo de los años. La Iglesia Católica, con un simple y atractivo templo, recibe en sus misas unas 40 o 50 personas. En la base militar, a 50 km del pueblo, se encuentra la capilla de St. Cuthberts, que es atendida alternativamente, por un ministro anglicano o independiente, así como hay oficiales del Ejército de Salvación. Hay un notorio espíritu de tolerancia y respeto entre todas las iglesias. También hay un pequeño grupo de testigos de Jehová, que tienen un Salón del Reino, otro de *baha'is*²⁶ y algunos mormones aislados.

Datos del autor

ARNOLDO CANCLINI es hijo y nieto de pastores bautistas, que produjeron obras de historia. Se ha retirado recientemente del ministerio, para dedicarse a la docencia y la producción literaria, campo en el que ha publicado más de setenta títulos. Enseña actualmente en el Seminario Bautista y el Reformado. Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires y miembro correspondiente de la Academia Nacional de Historia, por sus trabajos sobre la Patagonia, tema en el que es uno de los más prolíficos autores.

Nota del autor: Este trabajo ha sido grandemente facilitado por la cooperación de la directora del archivo malvinero, Srta. Jane Cameron.

25 FIA, Documentos Oficiales, volumen I, p. 431.

26 Habiendo fallecido recientemente su líder, no sabemos si sus limitadas actividades continúan en la actualidad.

ANSELMO DE CANTERBURY: ¿POR QUÉ ES IMPORTANTE TEOLÓGICAMENTE PARA LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO?

Luis Eduardo Cantero

Introducción

Antes de describir la biografía de Anselmo, como su importancia para la teología en general, en especial la cristiana, les invito a conocer un poco del panorama del siglo XII. Justo González dice “que este siglo trajo consigo una nueva era en la historia del pensamiento cristiano. El despertar teológico que había quedado interrumpido en medio del caos de la decadencia carolingia logra ahora producir sus frutos, no ya bajo la sombra de algún imperio, sino de una iglesia en vías de reformas que al mismo tiempo reclamaba autoridad por encima de los príncipes”.¹ Las condiciones sociales que dan origen al auge de las ciudades hacen que “la teología se recluya en los claustros”, diría el filósofo Julián Marías y agrega, “desde entonces va a adquirir el carácter monacal que ha de gravitar largamente sobre el pensamiento medieval; la Orden benedictina se convierte en la principal depositaria del saber teológico y filosófico”.² González añade que este saber teológico y filosófico pasa del monasterio a las escuelas catedrales, anunciando así lo que serían las universidades del siglo XIII.

Al final del siglo XI muere Urbano II, el consolidador de la reforma gregoriana, Jerusalén cae conquistada por la Primera Cruzada y en España muere el Cid. Uno de los acontecimientos que introduce el siglo es góti-

1 Justo González, *Historia del pensamiento cristiano*, Miami, Caribe, 1993, T. 2, p. 167.

2 Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Manuales de la Revista de Occidente, 1996, p. 138.

co primitivo, del amor romántico, del Reino Latino de Jerusalén, de los traductores que en Toledo vierten al latín la sabiduría que los árabes han conservado de Ricardo Corazón de León y de San Bernardo de Claraval. El siglo que produjo tales hombres y tales acontecimientos no podía sino producir grandes teólogos y debates doctrinales.³ De esos grandes teólogos y filósofos, encontramos a la figura más eminente: San Anselmo de Canterbury. Ahora me pregunto, ¿por qué es importante teológicamente San Anselmo para la historia del pensamiento cristiano? ¿Qué es lo novedoso de Anselmo en la teología? ¿Es posible demostrar la existencia de eso que llamamos Dios? ¿Por qué es importante filosóficamente San Anselmo para la filosofía?

En el transcurso de este artículo trataré en lo máximo de responder a estos asuntos medulares tanto para la teología como la filosofía medieval: el proyecto de Anselmo es demostrar la existencia de eso que llamamos "Dios". Por eso, para muchos filósofos Anselmo es el primer gran filósofo medieval después de Escoto Eriugena. En rigor, el fundador de la Escolástica que en él adquiere ya su perfil definido. Pero, por otra parte Anselmo está inmerso en la tradición patristica, de ascendencia agustiniana y platónica.⁴ La idea es analizar estos temas a través de la lectura directa de los autores claves: San Anselmo de Canterbury en primer lugar, historiadores y filósofos, su resonancia en algunos filósofos y teólogos postmedievales de importancia, y ciertas interpretaciones y reformulaciones contemporáneas, tales como: Descartes, Gassendi, Leibniz, Kant, Hegel entre otros; que ya usted, mi querido lector, ha visto en un curso de introducción a la filosofía.

Su vida

Anselmo nació de noble familia en Aosta del Piamonte hacia el año 1033. De jovencito fue encomendado a un profesor muy riguroso, regañón y humillante, y el niño empezó a a volverse demasiado tímido y retraído. Entonces lo llevaron a los Padres Benedictinos y éstos por medio de la bondad y de la alegría lo transformaron en un estudiante entusiasta. Todos los ratos libres los dedicaba a estudiar y a escribir. Más tarde Anselmo

3 González, *op. cit.*, p. 167.

4 Julián Marías, *op. cit.*, p. 139.

diría: “*Mis progresos espirituales, después de Dios y de mi madre, los debo a haber tenido unos excelentes profesores en mi niñez, los Padres Benedictinos*”.

A los 15 años intentó ingresar en un monasterio, pero el abad, sabiendo que el padre de Anselmo, Gandulfo, se oponía a ello, no quiso admitirle. Mientras el papá lo animaba a ser un triunfador en el mundo, la madre le mostraba el cielo azul y le decía: allá arriba empieza el verdadero reino de Dios. El papá lo llevaba a fiestas y a torneos. Pero, aunque Anselmo participaba con mucho entusiasmo, después de cada fiesta mundana sentía su alma llena de tristeza y desilusión: “*‘El navío de mi corazón pierde el timón en cada fiesta y se deja llevar por las olas de la perdición’*. Entonces, Anselmo se fue inclinando más a ganarse el cielo que las glorias humanas”.⁵

Anselmo olvidó durante algún tiempo su vocación, descuidó la práctica religiosa y vivió una vida mundana de la que no dejó de arrepentirse más tarde hasta el último día de su vida. Anselmo no se entendía con su padre. Tan severo era éste, que Anselmo no tuvo más remedio que abandonar la casa paterna, después de la muerte de su madre, para proseguir sus estudios en Borgoña. Tres años más tarde, pasó a Bec, en Normandía, atraído por la fama del gran abad Lanfranco.⁶ A los 27 años, en 1060, Anselmo ingresó en el monasterio de Bec, donde se convirtió en discípulo y gran amigo de Lanfranco. Éste fue nombrado abad de San Esteban de Caen, tres años más tarde y Anselmo pasó a ser el prior de Bec. Algunos monjes murmuraron contra la elección de Anselmo, quien era todavía muy joven; pero su paciencia y bondad acabaron por ganarle los ánimos de sus más acerbos críticos.

Y luego, en 1093, fue nombrado arzobispo de Canterbury, sucediendo también a Lanfranco, continuando su labor de restauración de los monasterios ingleses, arrasados por la invasión danesa. La mayor y mejor parte de sus obras es fruto de sus treinta años de enseñanza en Bec. Desplegó una actividad extraordinaria defendiendo el poder espiritual conforme a la normas de Gregorio VII. Esto le hizo enfrentarse con Guillermo el Rojo (1087-1100) y Enrique Beauclerc (1100-1109), teniendo que sufrir por dos veces en el destierro. Volvió a Inglaterra en 1106, donde murió en 21 de abril de 1109.⁷

⁵ Butler, *Vida de los Santos*.

⁶ González, Justo, *Diccionario ilustrado de intérpretes de la fe. Veinte siglos de pensamiento cristiano*, CLIE, Terrassa, 2004, pp. 35-37.

⁷ Cfr., *Vita sancti Anselmo* II 7, 72. En *Obras Completas de San Anselmo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, 1953, 2 Vols.

Sus obras

Sus obras son bastante numerosas. Muchas de interés predominantemente teológico; numerosas cartas llenas de sustancias doctrinales; las que más importan tanto para la filosofía como la teología son el *Dialogus grammaticus*⁸; *Monologium*⁹; *Proslogion*¹⁰; *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*¹¹; *De processione Spiritus Sancti contra graecos*¹²; *De veritate*; *Liber apologeticus contra Gaunilonem*; *De libero arbitrio*; *De casu diaboli*; *Cur Deus homo?*¹³; *De conceptu virginali et originali peccato*¹⁴; *De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*¹⁵; *Meditaciones y oraciones*, la mayor parte espúreas, y un epistolario de 445 cartas muy interesantes en el aspecto doctrinal e histórico¹⁶.

Sus dos obras más conocidas que ayudaron a integrar la razón y la fe: El *Monologium*,¹⁷ ("modo de meditar sobre las razones de la fe", en el que daba las pruebas metafísicas de la existencia y la naturaleza de Dios) y el *Proslogium*¹⁸ (la fe que busca la inteligencia) o contemplación de los atributos de Dios. Igualmente compuso los tratados de la verdad, la libertad, el origen del mal y el arte de razonar, llegando así a ser uno de los autores más leídos en la Iglesia Católica. Durante siglos los maestros de teología han leído y citado las enseñanzas de este gran sabio. Fe y razón. Es que la obra teológica y filosófica de Anselmo está orientada, sobre todo, hacia las demostraciones de la existencia de Dios. Esto es lo que tiene más relevancia en sus escritos teológicos y está más estrechamente asociado a su nombre. Anselmo parte de la fe; las demostraciones no se dirigen a sustentar la fe, sino que están soportadas por ella. Este pensador cree para entender,

8 *Ibíd.*, pp. 442-483.

9 *Ibíd.*, pp. 188-347.

10 *Ibíd.*, pp. 358-409.

11 *Ibíd.*, pp. 684-735.

12 *Ibíd.*, pp. 82-167.

13 *Ibíd.*, pp. 742-891.

14 Biblioteca de Autores Cristianos, cartas, pp. 4-77.

15 *Ibíd.*, pp. 206-285.

16 Julián Marías, *op. cit.*, p. 140.

17 *Monologio*, 16, 17, *ibíd.*, p. 231.

18 *Proslogio*, 12, *ibíd.*, p. 383.

no a la inversa. La fe es la que tiende a saber; la fe busca la intelección y esta necesidad emerge del carácter interno de la fe. Anselmo distingue entre una fe viva que obra y una fe muerta, ociosa; la fe viva se funda en un amor que es quien le da vida. Este amor alejado hace que el hombre, alejado por el pecado, esté ansioso de volver y contemplar al verdadero Dios y esto es *intelligere*, entender. Es decir, sin fe no se puede llegar a entender el corazón de Dios.¹⁹

Su pensamiento

Con respecto a su aporte al pensamiento es el primer pensador original de la Edad Media. Posee una formidable agudeza dialéctica. Una vez planteado el problema y propuesta la primera noción, sigue implacablemente hasta las últimas consecuencias. Pero no se trata de una dialéctica fría y puramente filosófica, sino caldeada por el fuego del amor y de la experiencia religiosa, siguiendo las huellas de san Agustín. Su actitud ante la filosofía es una conclusión de las controversias entre partidarios e impugnadores de la dialéctica. Indirectamente, aquellos debates habían vuelto a plantear el problema de las relaciones entre la razón (*ratio*) y la fe (*actoritas*). Anselmo adopta una posición armónica de equilibrio entre ambas, siguiendo la línea agustiniana. Contra los dialécticos exagerados afirma la supremacía y la absoluta suficiencia de la fe.

En un orden jerárquico, lo primero es la fe y después la razón. Lo primero es creer y después entender. La fe es el punto de partida y la fuente de nuestro conocimiento. No se entiende para creer, sino que después de creer hay que tratar de comprender. La fe suministra las verdades, y la razón ayuda a entenderlas, explicarlas y corroborarlas con argumentos de orden natural²⁰. Se inclina por el lema la fe que busca la inteligencia "*Fides quaerens intellectum*":²¹ "No pretendo entender para creer, sino que creo para entender."²² Es de los primeros en intentar razonar sobre

19 *Ibíd.*, p. 140.

20 "Non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut forum quae credunt intellectu delectentur" (*Cur Deus homo?* I, 1).

21 *Proslogion*, I.

22 «Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam». (*Ibíd.*)

la propia fe con el recurso a la lógica de su tiempo. Es una actitud legítima y válida en teología, la cual toma su punto de partida de los datos revelados aceptados por la fe y los va examinando, desarrollando y desentrañando en deducciones y conclusiones con ayuda de un método dialéctico racional. O si se quiere, tendríamos un caso de filosofía cristiana. Su obra *De grammatico* se considera una de las primeras obras de semántica medieval.

Por otra parte, frente a los antidualécticos que repudiaban la ciencia humana, Anselmo —siguiendo las huellas y el ejemplo de los Padres de la Iglesia, y en especial de San Agustín— defiende su utilidad para la explicación y comprensión de las verdades aceptadas por la fe. Así pues, es presunción anteponer la razón a la fe. Pero es negligencia desdeñarla porque ya se posee la fe. El orden que debe seguirse es el siguiente, en que cada cosa ocupa jerárquicamente el lugar que le corresponde: primero creer y aceptar los misterios tal como los propone la fe; y después, trabajar por explicarlos con ayuda de la razón. El resultado de este procedimiento es el *intellectus fidei*, la *ratio fidei*, con lo cual la fe cristiana se hace racional. La *inteligencia de la fe* es el grado más alto al que puede llegar el entendimiento humano antes de la visión beatífica.

Aparentemente, esta posición zanjaba la controversia entre dialécticos y antidualécticos. Pero quedaba abierta a un doble peligro. Primero, el de no distinguir suficientemente la razón de la fe ni delimitar bien los campos de la filosofía y la teología. No basta establecer un orden jerárquico: 1º, la fe, y 2º, la razón pues todo venía a quedar un poco mezclado en el ámbito del *intellectus fidei*. Y segundo, no se marcaba un tope al alcance de las especulaciones racionales en la inteligencia de los misterios de fe. Prácticamente, San Anselmo tiene una gran confianza en el poder de la razón. Busca razones necesarias para demostrar los misterios del cristianismo.

No obstante, sería exagerado considerarlo como un racionalista. Hay que tener en cuenta que Anselmo no dispone todavía de los recursos filosóficos que tendrán a su alcance los teólogos del siglo XIII. Sus materiales se reducían poco más que a la dialéctica, y con ésta no pretende llegar a penetrar el misterio, lo cual equivaldría a suprimirlo, sino solamente llevar al incrédulo o a la simple razón sincera a aceptar su existencia y hacer ver su no contradicción. Por lo demás, declara expresamente que hay misterios inaccesibles a la razón, particularmente el

misterio de la Trinidad.²³ Vemos, pues, que a la religión de Anselmo le pertenece de un modo especial la teología; pero no el éxito de esta última. Según Anselmo, el cristiano “debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe; porque la fe es la fuente del conocimiento, no se puede entender para creer, sino lo contrario se cree para luego tratar de comprender los misterios de Dios (...)” (Epístola XLI). Ésta es claramente definida la situación de Anselmo, de la que brota toda su filosofía.

Teología y método

Después de haber compartido la vida y pensamiento de Anselmo, nos metemos en el corazón de su teología y método que han sido importantes para la teología. Para Paul Tillich, Anselmo es un típico pensador teonómico. Tillich se refiere a teonómico en dos sentidos: que no aplasta la razón con la autoridad heterónoma que no deja vacía e improductiva sino que la llena de la sustancia divina tal como está dada a través de la revelación, la tradición y la autoridad. Éstas son, según mi criterio, las bases de su teología dogmática. Además, Anselmo representa el lado positivo del pensamiento medieval. Es objetivo, según Tillich, en el sentido de que para él la tradición es el fundamento dado, pero no excluye un pensamiento y una búsqueda personal intensos.

En cambio, Abelardo es el lado subjetivo del pensamiento medieval, pero este personaje quedaría pendiente para un próximo artículo. Tillich nos advierte que no debemos interpretar que si algo es *objetivo*, es por ello real y verdadero, mientras que si es *subjetivo*, es un producto de la voluntad. Aquí objetivo se refiere a la realidad de la sustancia dada por la Biblia, la tradición y la autoridad. *Subjetivo* se refiere a algo que se incorpora a la vida personal y, en tanto tal, se lo experimenta y analiza.²⁴ Para entender mejor su teología es preciso tener presente el método empleado por él. Ya los Padres se propusieron explicar con la razón lo que la fe nos presenta a un dócil ascenso. Algunas obras de san Agustín, en particular, son un ejemplo precioso de ese esfuerzo de la mente humana por penetrar en los misterios de la Revelación.

²³ Cfr., *Monologion*, 64.

²⁴ Paul, Tillich. *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. Desde los orígenes hasta la Reforma*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, T. I, p. 187.

Y desde los Padres hasta Anselmo no han faltado genios que trataron de sistematizar la doctrina de la fe: entre ellos, tenemos los orientales, a san Juan Damasceno, y, entre los occidentales, a Escoto Eriúgena. Siguiendo sus huellas, Anselmo trata monográficamente algunos puntos, intentando iluminar con la razón el dato revelado. Habla a veces de *rationes necessariae*, para significar que esas pruebas, si no son siempre convincentes, son al menos de gran conveniencia. Junto a su afán de penetración intelectual, Anselmo se mantiene siempre en la más pura ortodoxia. Su lema fue el de san Agustín: *Credo ut intelligam*. Es decir, la misma fe es el punto de partida y la guía de sus investigaciones racionales.

Ahora me pregunto: ¿cuál es el método teológico de Anselmo? Justo González dice que el método teológico de Anselmo consiste en plantearse un problema teológico y en resolverlo, no sobre la base de la autoridad de las Escrituras o de la Tradición, sino mediante el uso de la razón. El tipo de problema que Anselmo se plantea no es una mera cuestión especulativa, sino que es generalmente la posición equivocada de algún incrédulo o hereje, que es preciso refutar. A partir entonces de las presuposiciones que ese incrédulo o hereje aceptaría, aunque transformándolas a medida que el argumento progresa, Anselmo prueba la doctrina ortodoxa.²⁵ Este método parece a primera vista en extremo racionalista, y de hecho Anselmo se lanza a probar las doctrinas que la mayoría de los teólogos posteriores nunca intentaron, estudiar desde los presupuestos de la razón, los dogmas, tales como la Trinidad y la encarnación. Pero, Anselmo nos recuerda que el hecho de ser teólogo no quita que sigamos siendo creyentes, que el propósito de su método no es llegar a la fe mediante la razón, sino mostrar su error a los incrédulos y hacer más rica y profunda la fe del propio teólogo. Este doble propósito se encuentra expresado en su documento: ¿Por qué Dios se hizo hombre?²⁶ Luego, el propósito de la teología anselmiana no es escudriñar los secretos de Dios, llevada por una curiosidad ociosa, sino que es llevar la fe a su propia comprensión. Como lo afirma Anselmo en la página 367 de su *Proslogion*:

25 González, *op. cit.*, pp. 168-171.

26 "¿Cur Deus homo?", *op. cit.*

*No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque si no creyere, no llegaría a comprender.*²⁷

Conclusión

San Anselmo fue sin duda el mayor teólogo de su tiempo y el padre de la escolástica. La Iglesia no había tenido un metafísico de su talla desde la época de San Agustín. Al mismo tiempo su piedad permitía que Dios lo orientara hacia la Verdad Suprema. Con corazón e inteligencia se acercó a los misterios cristianos: "Haz, te lo ruego, Señor, que yo sienta con el corazón lo que toco con la inteligencia". Sus obras filosóficas, teológicas, como sus meditaciones sobre la Redención, provenían del vivo impulso del corazón y de la inteligencia.

San Anselmo fue un hombre de singular encanto. Su simpatía y sinceridad le ganaron el afecto de hombres de todas clases y nacionalidades. La caridad del santo se extendía aun a los más humildes de sus fieles. Él fue uno de los primeros que se opusieron a la esclavitud. En el Concilio Nacional de Westminister, que reunió en 1102 para resolver algunos asuntos eclesiásticos, el arzobispo obtuvo la aprobación de un decreto que prohibía vender a los esclavos como animales.

Después de haber examinado el papel de Anselmo y su legado, donde sienta las bases de la Escolástica, es decir, queda constituida la Escolástica como una disciplina, esto va permitir un repertorio de cuestiones dentro de las que se va a mover luego, y aparece el cuerpo de la doctrina que se podrá llamar el bien común de la Edad Media o la síntesis escolástica y que prepara las grandes obras de conjunto del siglo XII, en especial la Suma Teológica de Santo Tomás.

²⁷ *Proslogion*, op. cit, p. 367.

Datos del autor

LUIS EDUARDO CANTERO es Administrador de los Recursos Eclesiásticos, Universidad Nazarena de las Américas, San José, Costa Rica; Licenciado en Teología, Seminario Teológico Bautista Internacional (hoy Fundación Universitaria Bautista), Cali, Colombia, con estudio de Maestría en Teología y Pedagogía, Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Postgrado de Especialista en Diseño de Ambientes de Aprendizaje, Universidad Minuto de Dios, Medellín, Colombia; y Doctor en Filosofía, Laud Hall Seminary, Florida, EE.UU. Es pastor de la Iglesia Bautista colombiana. También es y ha sido profesor de varias universidades e institutos bíblicos de su país. Actualmente es candidato al doctorado en Historia Eclesiástica del Instituto Universitario ISEDET, Argentina.

luisecanoero@yahoo.com

RECORDANDO UN ACONTECIMIENTO HISTÓRICO (1974-2006)

Alfredo Salibián

Palabras clave: Ecología - Ser humano y medio ambiente -
Mayordomía de la Creación - Protestantismo rioplatense y Ecología

EN UNA DESTEMPLADA TARDE, la del 2 de julio de 1974, se llevó a cabo en el Aula Magna del ISEDET un acto que podemos calificar de *histórico*. Fue la realización del Panel "*El hombre y su medio ambiente: el problema ecológico*".

El mismo se orientó al análisis, enfocado de manera interdisciplinaria, de algunos aspectos de la problemática relativa a la Ecología y a la ubicación del ser humano en el ambiente. Estuvo estructurado en dos partes. En la primera se expusieron las ponencias-perspectivas desde diferentes ámbitos y en la segunda se disfrutó de un generoso espacio integrador, de diálogo entre los panelistas y los asistentes.

La *Introducción* estuvo a cargo del Pastor Luis Zurita, la *Perspectiva Biológica* fue presentada por el autor de estas líneas, la *Perspectiva sociológica* estuvo a cargo de Carlos M. Sabanes y la *Perspectiva teológica* fue expuesta y desarrollada por el Profesor Lamberto Schuurman.

Todo el material original generado en esa ocasión, tanto el texto de las ponencias como las respuestas de los panelistas a una selección de las preguntas formuladas por los asistentes, fue publicado poco después, en *Cuadernos de Teología* [Volumen IV, N° 1 (1975), paginas 5-28].

En la presentación de dicho número de la revista, el Dr. Rodolfo Obermüller, por entonces Director de *Cuadernos*, colocó un epígrafe que transcribe una expresión de la que se acordaron los discípulos (citando

Salmo 69, 10: *El cielo por tu casa me devorará*) en ocasión de la purificación de la casa de Dios en Jerusalén por parte de Jesús (Juan 2, 17), afirmaba:

“La misma responsabilidad por la pureza sin contaminación del espacio vital se correlaciona hoy con la lucha contra la contaminación universal del entorno natural, de la biosfera. Los tecnólogos, físicos, los productores industriales son confrontados con la protesta contra los efectos de su actuación. ‘Cuadernos de Teología’ desea contribuir a la sensibilización y concientización cristianas mediante la publicación de tres conferencias que presentan varios enfoques de la perplejidad ecológica”.

Ya han pasado más de tres décadas desde la publicación de ese número de *Cuadernos* y, a pesar de del tiempo transcurrido, es notable constatar la claridad —y vigencia— de los conceptos de Obermüller así como de las necesidades que él anotaba como imperativos para la responsabilidad de los técnicos, científicos e industriales y, por extensión tácita, de la comunidad cristiana.

¿Por qué hemos calificado este evento como *histórico*? Al menos por dos motivos.

El primero tiene que ver con su proximidad temporal con la Reunión sobre Ambiente Humano celebrada en Estocolmo en junio de 1972, la primera de las promovidas por la Organización de las Naciones Unidas, para discutir a escala planetaria el problema ecológico, el medio ambiente y el desarrollo humano. Fue muy importante que un tema, que en esa época recién asomaba tímidamente a la opinión pública¹, tuviese un inmediato eco en nuestro medio cristiano-evangélico. Felizmente, con el transcurso de los años el proceso culminó con su instalación definitiva en la agenda de la sociedad y los gobiernos. En este contexto temporal que nos hemos colocado es igualmente interesante mencionar que la Asociación Argentina de Ecología había sido creada aún antes de aquella Conferencia

¹ El lema de esa Conferencia fue *Una sola tierra*. En 1987, La Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo publicaba su Informe (más conocido como Informe Brundtland) con el título *Nuestro futuro común*. En el primer caso, el lema sugería un mensaje claro: los recursos naturales no son infinitos. Apenas tres lustros después, se plantea que el desarrollo sustentable debe responder a la necesidades humanas presentes, pero *sin comprometer las opciones para las generaciones venideras*.

de Estocolmo, en abril de 1972. Tampoco es un dato menor tener presente el contexto político-social y económico que vivían los países de la región.

El segundo motivo que nos llevó a pensar en el Panel de Ecología del ISEDET como histórico es el siguiente: fue el primer antecedente que tuvo lugar en el ámbito protestante de nuestro país y de la región rioplatense, absolutamente pionero, que planteó la necesidad, lúcidamente anticipada por Obermüller, de encarar la sensibilización y concientización de los cristianos en torno a una mayordomía más amplia, que incluya su responsabilidad como administradores y custodios de la integridad de la Creación, con el soporte científico necesario y acompañado de la correspondiente reflexión bíblico-teológica sobre estos temas. En otras palabras: lo ecológico irrumpe en el quehacer de la reflexión teológica orientada hasta entonces a la dimensión “vertical” (ser humano-Dios) y muestra que también es necesario pensar, *al mismo tiempo*, en la horizontal (naturaleza + ser humano-Dios Creador).

Fue inédito pues, posiblemente insólito para ese tiempo, que el ISEDET, formador de liderazgos orientados al ámbito de la acción pastoral y teológica, haya sido la Institución que incluyera en su programación un tiempo de reflexión sobre la Ecología, intentando presentar un análisis integrado de los aspectos biológicos, sociales y aun teológicos del tema.

No olvidemos que en esa época la sociedad recién asomaba a lo que se ha dado en llamar la “conciencia ecológica” y que, además, en los ambientes religiosos en general, esa problemática era virtualmente inexistente². Verificar esta realidad en el protestantismo vernáculo de entonces es tarea relativamente simple: basta revisar los índices de las diferentes publicaciones denominacionales para apreciar que, con algunas excepciones menores, el tema ecológico no estaba en la preocupación de sus editores.

La efemérides que estamos destacando tiene, además, otro significado histórico adicional: es temporalmente previo a la notable, eficiente y sos-

2 En realidad, debemos reconocer que la temática ambiental aún hoy se halla en la *periferia* de las pastorales cristianas, tanto católica romana como protestante; el autor está preparando un trabajo que pretende analizar y procura explicar las razones de esta *ausencia* o resistencia a expandir las fronteras de la pastoral de las iglesias cristianas, incluyendo en ella aquellas interrelaciones horizontales antes mencionadas.

tenida acción posterior que el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) lleva a cabo (desde 1983, luego de su VI Asamblea celebrada en Vancouver, Canadá), en el marco del Proceso Conciliar "Justicia, Paz e Integridad de la Creación", en los diferentes foros mundiales en los que se discute y debate acerca de diferentes aspectos de la problemática ambiental, regional y mundial, tanto en su dimensión local como global.

Posteriormente, en enero de 1994, esa misma senda también fue adoptada por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), integrando una Comisión de Medio Ambiente, con el propósito de concretar y afianzar decisiones vinculadas al ambiente que había adoptado anteriormente, en ocasión de su II Asamblea (en Indaiatuba, Brasil) y promover, a escala regional, mediante la implementación de diversos programas, la concientización de los cristianos latinoamericanos en torno a su responsabilidad por el cuidado y la preservación de toda la Creación.

Cabe señalar que ambos, el CMI y el CLAI, siempre han encarado y desarrollado sus programas y acciones en el marco de un claro compromiso ecuménico e interreligioso, integrando sus iniciativas y emprendimientos con los de otros grupos y Organizaciones igualmente comprometidos en la preservación de los recursos y de las condiciones que aseguren la continuidad de todas las formas de vida.

Algunos recursos bibliográficos y lecturas sugeridos

- Mendoza, R., Salibián, A., von Hillebrandt de Andrade, C., Oshige, F., Reimer, H. *Cristianos. Mayordomos de la creación* (2^{da} edición). Ediciones CLAI (Serie Ambiente y Futuro), Quito, Ecuador, 1994.
- Salibián, A. "Destino humano e integridad de la creación", en Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), *Renacer a la esperanza*. Edición CLAI. Quito, Ecuador. Páginas 92-107 (1995).
- . "La crisis ecológica y la iglesia", en Depto. de Acción Comunitaria CEBA (Editor), *Mi Iglesia puede hacerlo*. ABAP. Buenos Aires. Páginas 189-203 (1993).
- . "Los cristianos como mayordomos de la creación. ¿Hay propuestas eco-

- lógicas en la Biblia?”, en Bertello LF y colaboradores, Ambiente y salud – El ambiente en el siglo XXI. Comisión de Medio Ambiente – Diócesis de San Isidro. Páginas 130-136 (2004).
- “La crisis ecológica como una nueva forma de opresión en América Latina”, *Encuentro y Fe*, N° 28, otoño: 4-9, 1993.
 - “El cambio climático global. Un problema ecológico que la iglesia cristiana no puede ignorar”, *El Expositor Bautista*. Año 86, N° 4 (abril): 28-29 (1994).
 - “Una lectura ecológica de la profecía de Joel”, *El Expositor Bautista*. Año 90, N° 9 (septiembre): 16-17 (1999).
 - “Valores espirituales para una vida sustentable. Un desafío para los cristianos del siglo XXI (Primera Parte)”, *El Expositor Bautista*. Año 95, N° 5 (junio): 20-22 (2003).
 - “Valores espirituales para una vida sustentable. Un desafío para los cristianos del siglo XXI (Segunda Parte)”, *El Expositor Bautista*. Año 95, N° 6 (julio): 26-28 (2003).
 - “Agua potable: un bien social y un derecho humano”, *Revista Kairós*, N° 2 (noviembre): 13-17 (2005).
 - “Las Iglesias frente a la Ecología (I Parte)”, *El Puente* (Buenos Aires). Año 20, N° 247 (enero): 38-39 (2006).
 - “Las Iglesias frente a la Ecología (II Parte)”, *El Puente* (Buenos Aires). Año 20, N° 248 (febrero): 42-43 (2006).
 - “Los cataclismos naturales, los cambios climáticos y Dios (I Parte)”, *Reflexión Bautista*. Año 4, N° 22 (Febrero-Marzo): 7 (2006).
- Varios autores, “El cambio climático acelerado. Prueba para nuestra fe”, Ediciones del CMI, Ginebra, 43 páginas.

Datos del autor

ALFREDO SALIBIÁN nació en Uruguay, es Bioquímico (Universidad de Buenos Aires) y Doctor en Ciencias Biológicas (Universidad de Chile). Actualmente se desempeña como Profesor Titular y Director de Proyectos en el Departamento de Ciencias Básicas (Universidad Nacional de Luján, Argentina) e Investigador Principal (Carrera del Investigador Científico Tecnológico, Comisión de Investigaciones Científicas, Provincia de Buenos Aires, Argentina). Es autor de numerosos artículos referidos a diferentes aspectos de la mayordomía cristiana

de los recursos naturales y el cuidado de la Creación. Integró las delegaciones oficiales del CMI a las COP sobre Cambio Climático Global, celebradas en Kyoto y Buenos Aires. Es miembro de la Iglesia Bautista de Flores, Buenos Aires, Argentina.

LAS VANGUARDIAS SILENCIADAS EN EL
METODISMO RIOPLATENSE (1896-1924):
FRANCIS D. TUBBS Y GABINO RODRÍGUEZ
La represión del brote “modernista”

Daniel A. Bruno

EN LA ÚLTIMA MITAD DEL SIGLO XIX terminó de armarse la cosmovisión occidental que explicaba el mundo “sin ayudas externas”, fue la proclamación de un escenario en el que todo era previsible por el cálculo y demostrable a través de la ciencia. Un sentir generalizado de que la meta humana estaba siendo alcanzada.

El positivismo impregnó todas las disciplinas, no solo buscó la eliminación del error y la armonía del cosmos a través del impulso de las ciencias exactas y naturales, sino también en las ciencias sociales y filosóficas, eliminando toda explicación metafísica o mítica del mundo. En 1859 Darwin publica *La evolución de las especies* que repercute no sólo en el ámbito de las ciencias naturales relacionadas con la geología y la paleontología, sino la historia, la sociología, el estudio de la Biblia y la historia de la doctrina cristiana. Las teorías organicistas ganan cada vez más espacio para interpretar fenómenos de carácter social. El impacto de esta cosmovisión en la teología y las ciencias bíblicas fue determinante.

Albrecht Ritschl marcó el punto de inflexión en la teología sistemática. Rompió con las teologías racionalistas de la escolástica luterana y llevó la reflexión teológica al campo de la responsabilidad ética. Influenciado por la filosofía kantiana, particularmente por su concepto de la religión como un cuerpo de principios morales, Ritschl elabora su teología enfatizando el valor práctico y ético de la vida cristiana. Rescata al Jesús histórico como el centro de la revelación de Dios. Y a la comunidad

cristiana como el cuerpo activo de Jesús que actualiza el amor de Dios. La práctica del amor cristiano llevaría a la organización moral de la humanidad, el Reino de Dios según Ritschl. La obra que mejor refleja su pensamiento es *La doctrina cristiana de la justificación y la redención* (*Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*) aparecida entre 1870 y 1874 en Alemania e impacta en los seminarios del Este de los Estados Unidos en las últimas dos décadas del siglo diecinueve. Antes de esto tanto Henry Ward Beecher, congregacionista de Brooklyn y Phillip Brooks, presbiteriano en Boston abrieron el camino de la teología liberal en los Estados Unidos, camino que fue al mismo tiempo el marco teológico dentro del cual se gestaría el Evangelio social.

Por su parte en 1878 Julius Wellhausen publica su *Historia de Israel*, obra fundamental que abrió para siempre una brecha entre los partidarios de la inerrancia bíblica y la inspiración verbal de los textos sagrados y los que como Wellhausen comenzaron a interpretar los textos bíblicos como una construcción histórica y cultural. En 1885 Adolph Von Harnack discípulo de Wellhausen publica el primer volumen de lo que sería otra obra determinante en el desarrollo de la teología liberal, la *Historia del desarrollo del Dogma*, traducida al inglés entre 1894-1899. En su trabajo, Harnack centra la construcción del dogma en el esquema del sistema doctrinario del siglo cuarto. La fe cristiana tuvo sus orígenes y desarrollo temprano en una relación muy estrecha y interconectada con la filosofía griega por lo cual muchas de las afirmaciones doctrinales no son esenciales para la fe cristiana sino simple ropaje cultural en que este se expresó. Esta idea sería posteriormente desarrollada en sus conferencias *La esencia del cristianismo*, en 1900.

Si bien el metodismo argentino formaba parte del bloque liberal que junto con la masonería y los políticos lucharon contra el "oscurantismo" clerical, esta alianza no era en absoluto monolítica, sino que presentaba zonas de convivencia ríspida. La frontera más conflictiva para esta alianza quedó establecida cuando el liberalismo romántico comenzó a mostrar, hacia fines de siglo, su nuevo rostro positivista-cientificista.

Los metodistas podían compartir con los comtianos y spencerianos el tono eticista de sus cosmovisiones, y las campañas morales.

La generación metodista del 80 expresaba en su ideología un "evangelicalismo conservador", estructurado por una teología bíblica-kerygmática basada en una lectura literal de la Biblia.

Esta característica llevará a la mayoría de los líderes a una oposición entre la ciencia y la fe, y será también la brecha que se transformaría, ya entrado el nuevo siglo, en un neto corte generacional teológico e ideológico que se instalaría en diversos aspectos de la vida de la iglesia.

“El gran secreto de la prosperidad de los pueblos es llamado Evangelio. Muchos dicen que el progreso de este siglo se debe a los poderosos elementos de la moderna civilización tales como la imprenta, las escuelas, los bancos, los barcos a vapor, los ferrocarriles, el telégrafo. Están equivocados. Éstos son los efectos, y no el origen del progreso de la humanidad. Es verdad que el Evangelio está presente en toda influencia progresista, civilizadora y benéfica, sin embargo éstos no son el origen de esa influencia, sino las herramientas con que trabaja el gran agente generador de los pueblos... Donde el Evangelio no ha entrado, como en China y Japón, todo está inmóvil.”¹

El progreso es, ante todo, —afirmaba el metodismo— una producción de la voluntad de los individuos, por lo tanto se encuentra vinculado constitutivamente con el carácter y la personalidad, conceptos que emergen de una visión moral del nexo existente entre el cristiano y la sociedad. En este marco la ciencia será un instrumento apto para el progreso siempre y cuando la operen manos moralmente aptas, y solamente el Evangelio puede otorgar ese tipo de moralidad.

Pero no fue con la física y la química aplicadas con las que el metodismo tuvo mayor problema, en definitiva éstas eran las herramientas privilegiadas y necesarias para el progreso esperado. Estas ciencias, que no comprometían la esencia de las creencias evangélicas, eran para los metodistas respetuosas aliadas.

Sin embargo, la amenaza que percibieron de la ciencia emergente fue el progresivo solapamiento que se iba produciendo entre algunas hipótesis de las ciencias naturales y ciertas “verdades bíblicas”. En esto el metodismo decimonónico fue claramente apoloético. Como lo fue también para con las nuevas ideas filosófico-sociales que no encontraban un lugar para Dios en sus postulados.

1 *El Evangelista*, Vol. 1, Num.1, (1 de septiembre, 1877).

La “armonización” entre fe y ciencia fue una de las respuestas más osadas a las que el metodismo adhería cuando esto era posible. El intento de “diálogo” entre la Biblia y la ciencia fue uno de los recursos utilizados por los evangélicos amenazados por el avance de los descubrimientos científicos. Al no diferenciar desde el punto de vista epistemológico los contenidos bíblicos de los científicos y pretendiendo hacerlos dialogar desde un mismo plano de comprensión, la única salida ante una segura colisión era el intento de armonizar ambas “verdades”.

Hubo muchos intentos de “armonización”², la mayoría con características fuertemente anticientíficas que disfrazaban estas tendencias con hipótesis forzadas, cercanas al ridículo. Hubo excepciones. Uno de los intentos más serios dentro de este campo, del cual el metodismo pretenderá alimentar a sus escandalizados miembros, es el presentado por John William Dawson³, como paleontólogo reconocido y como presbiteriano activo, Dawson elaboró la teoría de la “evolución teísta”, una teoría que buscaba llenar los baches a los que la ciencia no podía dar solución. Dawson abre así la posibilidad de un tipo de evolución no darwinista en la que Dios crea los organismos originales de los cuales irán evolucionando algunas especies, otras serán creadas directamente. En esta síntesis llega afirmar que “el hombre es el miembro más reciente del reino animal”⁴, su esfuerzo lo lleva a desestimar a los cristianos que se siguen moviendo por sendas paralelas sin buscar esos puntos de contacto: “son cristianos impresentables que descansan orgullosamente en la teología dogmática y tienen la más despreciable estima de la geología”⁵.

El metodismo también estaba en búsqueda de esos “puntos de contacto”, no tanto para entender los avances de la ciencia sino más bien para defender las afirmaciones bíblicas comprometidas por esos avances. Una síntesis del libro de Dawson es publicada en entregas mensuales durante el año 1896 en el *Estandarte Evangélico* en la sección llama-

2 El Instituto Moody fue pionero en este tipo de búsqueda durante el estallido fundamentalista a principios del siglo XX.

3 Dawson, escocés radicado en Canadá, fue un paleontólogo reconocido en los ambientes científicos de su tiempo, pero al mismo tiempo no renegaba de su fe presbiteriana. Escribió un folleto titulado *The Origin of the World According to Revelation and Science* (1877).

4 *The Origin...*, 234.

5 *Ibíd.* 323.

da “*Puntos de Contacto entre la Revelación y las Ciencias Naturales*”⁶. No obstante el planteo de Dawson no siempre era interpretado globalmente por los lectores argentinos, antes bien se recortaban y resaltaban los aspectos en los que algunos creían ver una estocada mortal contra sus oponentes.

Juan Francis Thomson, iniciador de la misión metodista en castellano en Buenos Aires en 1867, había estudiado en la Ohio Wesleyan University y poseía conocimientos de astronomía y ciencias naturales en general, sin embargo su acercamiento a la ciencia era a través de la Biblia y no a la inversa. Hacia fines de siglo XIX realizó una gira ofreciendo una conferencia titulada *El testimonio de los átomos*⁷ en la que intentaba demostrar que la ciencia no hace otra cosa que revelar la existencia de Dios. Y con la misma virulencia que combatía al catolicismo lo hacía también contra todo lo que considerara una amenaza contra la verdadera religión.

Fue famosa su intervención durante unas conferencias ofrecidas por el sociólogo positivista italiano Enrico Ferri en el teatro Odeón en Buenos Aires. Thomson públicamente anunció que el mismo día daría una conferencia para refutar punto por punto las afirmaciones de Ferri, cosa que al menos intentó hacer en el templo de la segunda iglesia metodista contra “la filosofía materialista”.⁸

Más destacados aún fueron sus choques contra las teorías antropológicas de Florentino Ameghino. Alentado por las fisuras que las teorías de Ameghino presentaba para la Academia europea en general, Thomson lo atacaba diciendo que “el señor Ameghino arguye de lo desconocido, de lo indemostrable para explicar lo positivo y existente. Lo que no conoce, pero que propone como verdad científica está en pugna con lo que *todos* conocemos”.⁹

Pero Thomson no estaba interesado en el debate científico entre Ameghino y la Academia, sino en defender el espacio que la ciencia le estaba cooptando a la religión: “cuando me dicen que ha habido un reptil

6 *El Estandarte Evangélico* meses de Febrero, Marzo, Abril, Mayo, Julio, Septiembre, Octubre de 1896.

7 Ver en Barreto, 164.

8 Barreto, 276.

9 *Ibíd.*, 281.

tan grande como un carnero, yo no pretendo contradecirles, pero cuando se lanzan contra las declaraciones explícitas de lo que acepto como una revelación divina, atacándola con meras teorías fundadas en lo que ellos mismos admiten ser cosas desconocidas e imposibles de demostración, yo resisto y me defiendo con los hechos conocidos y susceptibles de pruebas.”¹⁰

En el campo de las ciencias aplicadas al estudio de la Biblia el metodismo de finales de siglo tampoco mostró la mínima tolerancia. El mundo evangélico se vio profundamente conmovido con el advenimiento de lo que se llamó la “alta crítica” desde la academia alemana y los estudios de Julius Wellhausen (1844-1918) los que remarcaban la íntima relación existente entre la conformación de los escritos del Antiguo Testamento y la historia social y política del pueblo israelita. Esta corriente —decían— cuestiona la fe en la hechura divina de los escritos bíblicos y, por lo tanto, niegan su exactitud e inerrancia.

“Thomson era eminentemente fundamentalista” ¹¹ —asevera su biógrafo— *“cuando él se dio cuenta de que aparecían en las filas de la Iglesia quienes hallaban placer en cuestionar la revelación divina de la Biblia y que ésta contiene un claro y definido mensaje de Dios, se sintió alarmado tanto como San Pablo cuando vio que falsas doctrinas se estaban predicando en las iglesias de Galacia... no cederá ni un palmo de terreno a los que considera peligrosos enemigos de la buena causa y su voz de trueno se deja oír desde el púlpito... los que recuerdan sus sermones frente al avance del modernismo o alta crítica, pueden todavía ver sus ojos chispeantes y sus labios encendidos...”*¹²

Para comprender la irrupción de la “amenaza” modernista en la misión metodista del Río de la Plata, debemos reconocer dos momentos

¹⁰ *Ibíd.*, 280.

¹¹ A pesar de que el uso que hace el autor del concepto “fundamentalista” es un anacronismo para la época de referencia —dado que técnicamente éste comienza a usarse en 1922 a partir de que Curtis Lee Laws periodista y laico bautista lo empleara para referirse a aquellos que estaban listos para dar batalla por “Los Fundamentos” publicados entre 1910 y 1915— no obstante el término refleja claramente el sentido al que el autor desea aludir.

¹² Juan Carlos Varetto, *El Apóstol del Plata: Juan F. Thomson*, (Buenos Aires: Imprenta Metodista, 1943), 228.

claves. El primero se da hacia finales de siglo XIX con el surgimiento de los postulados de la *alta crítica* en el ámbito local. El segundo momento, ya en un contexto distinto y movilizado por una nueva generación, los primeros años de la década del 20 serán testigos de la confrontación “evolucionismo-creacionismo”, una nueva faceta del mismo proceso transicional.

“La Alta crítica bíblica”, primera señal de alarma

Hasta 1895 todo este movimiento en el mundo de las ideas y de la academia y su impacto en innumerables temas vinculados con la fe cristiana, habían sido prolijamente bloqueados por la dirigencia metodista local, ya para evitar fragmentaciones, ya porque se encontraban totalmente enfocados en la controversia contra el “incubo-romanista”.

En efecto, la marea modernista que desde hacía diez años agitaba los claustros europeos, no había logrado penetrar en la misión rioplatense. Sin embargo, un misionero que solo permaneció dos años y medio en Buenos Aires fue el que comenzó a debilitar el dique de contención.

Francis D. Tubbs llegó a Buenos Aires a fines de 1894 para ser rector del Instituto de Teología con sede en Mercedes, Provincia de Buenos Aires. Tubbs poseía una sólida preparación académica en el campo de las ciencias naturales con un grado obtenido en la Ohio Wesleyan University. Además se destacaba como exégeta bíblico. En marzo de 1896 ofrece una conferencia para los estudiantes de teología radicados en Mercedes, Bs. As., sobre los primeros once capítulos del Génesis, en la que subraya el carácter mítico de esos relatos.

Cuando Juan Thomson lo conoció en el Seminario Unido de México y lo invitó para venir a cubrir el puesto de director del Instituto, no se imaginaba que Tubbs era un ferviente defensor de la nueva hermenéutica crítica. Durante los primeros tiempos de su trabajo en Mercedes aún disfrutaba de ciertos espacios abiertos para él en el *Estandarte*, cosa que comenzaba a exasperar a sus detractores que lo denunciaban como “enemigo de la religión”.

Lejos de amedrentar los ánimos de Tubbs, desde su posición como director del Instituto comenzó a publicar una serie de folletos para los

estudiantes que luego se editaron en 1896 como libro bajo el título *Elementos de la Hermenéutica Bíblica*. Desde la primera página, Tubbs marca su tendencia: dedica el libro a sus alumnos del Instituto de Mercedes y el mexicano “y a toda persona que con ardor y en verdad ama la *palabra divina-humana*”.

El librito de Tubbs de unas 35 páginas marcó una clara línea de partida. Ahora ya nadie podría aducir ignorancia, el enemigo tan temido aparecía frontalmente mostrando todo su juego. Así lo expresaba Pablo Besson, en un artículo refiriéndose a Tubbs: “con esta publicación Ud. demuestra que su enseñanza no es oculta, esotérica, clerical o reservada.”

La publicación era en realidad una guía práctica de ayuda para la interpretación de la Biblia enmarcada claramente en la corriente de la *crítica histórica*, representada por Wellhausen aunque también presentaba rasgos embrionarios de lo que veinte años más tarde sería conocido como *crítica de las formas* representada principalmente por Hermann Gunkel (1862-1932).

Como claro representante del positivismo, para Tubbs la *ciencia* de la interpretación de la Biblia está compuesta por *leyes* a través de las cuales es posible descubrir las circunstancias históricas *exactas* en que los textos fueron construidos.

Siguiendo a Wellhausen, Tubbs planteaba que todo texto refleja el momento histórico en que éste se produce, por lo que se hace necesario conocer las bases históricas para poder comprender sus significados, a esto Tubbs lo llamó la ley de las circunstancias históricas: “El intérprete deberá saber *todo* cuanto pueda acerca de ¿quién dijo?, ¿a quién dijo?, ¿por qué dijo?, ¿cuándo y dónde?”. Para ello la ciencia de la interpretación debe echar mano de todas las ciencias auxiliares que sean necesarias para lograr ese objetivo, tales como la gramática, la arqueología, la retórica, la filosofía y la historia del pueblo de Israel.

En este sentido el intérprete debía por todos los medios llegar a pensar como el redactor original lo había hecho —“colocarse uno mismo en las circunstancias exactas del autor de dicho escrito”— para poder comprender el significado de dicho texto. “La tarea del intérprete bíblico consiste en reproducir clara y fielmente el sentido de lo que los autores bíblicos trataron de expresar por medio de sus escritos... hacernos pensar otra vez los pensamientos de los antiguos escritores sagrados...”

La inerrancia bíblica era cuestionada de raíz al reconocer que “esto no significa atarse mecánicamente a la letra... es necesario que se reconozca que los escritores dicen a veces más y a veces menos de los que se proponen decir... además ellos no eran ajenos a las más sencillas y hermosas formas del lenguaje humano, haciendo así uso de la mayor parte de las figuras retóricas”. “Se le debe conceder a cada autor la libertad para el cambio de punto de vista y la evolución de sus ideas....;Cuánto no había progresado Pablo cuando escribió a los Efesios sobre lo que fue cuando escribió a los Tesalonicenses!”

“La Biblia debe ser interpretada por las mismas reglas literarias y críticas que se emplean para interpretar otros libros... Porque si bien es cierto que la Biblia es sagrada, no debe olvidarse que es a la vez literatura humana... y... a no ser que primeramente uno conozca la Biblia gramaticalmente no puede interpretarla teológicamente.”

De esta manera se debe emplear lo que Tubbs llama el estudio retórico, para que el intérprete “conozca las figuras retóricas: el símil, la metáfora, la alegoría, la hipérbole, la ironía, la personificación, la metonimia, la sinécdoque, la interrogación, la interrupción, etc..”. Y advierte sobre la inconveniencia de tomar textos pequeños desconectados de su contexto: “El deber del intérprete consiste en estudiar párrafos enteros, grupos de párrafos, libros enteros y aún más la Biblia en su totalidad....”.

Su evolucionismo aplicado se manifiesta en lo que llama la *Ley de desarrollo* a través de la cual Dios va graduando su revelación: “el desenvolvimiento gradual de la revelación de la verdad religiosa y moral-evolución hecha según la bien conocida ley de las necesidades y capacidades de los hombres para recibir la verdad”.

En sus definiciones teológicas es donde presenta, para algunos, su faceta más “herética”, esto es cuando relativiza el concepto de verdad absoluta y universal de la Biblia:

“Dios se ha revelado en la naturaleza, en la historia, en los profetas y apóstoles, en su Hijo, y sigue revelándose en la sociedad, la iglesia, etc. Todas estas revelaciones son sagradas y ninguna de ellas debe ser exaltada a expensas o exclusión de las otras... El universo es uno y su

verdad es una y de esta unidad la revelación bíblica no es sino solo una parte y el intérprete tiene que tratarla como una parte y no el todo de la verdad".

La misión metodista en el Río de la Plata nunca había escuchado este tipo de afirmaciones de boca de uno de sus propios miembros. Palabras tales como "inmanentista" y "panteísta" comenzaban a circular entre sus críticos.

En un artículo de abril del 96, Tubbs apuesta duro y redobla la apuesta. Frente a las críticas que acusaban a la ciencia de ser invención humana, que amenazaba a las verdades divinas, Tubbs afirma el carácter *sobrehumano* de la ciencia, dado que "la verdad científica participa de aquella eternidad que caracteriza al ser supremo, pues en realidad la verdad es de Dios. Si la ciencia es realmente ciencia, es una revelación divina. Y el que tiene temor de un conflicto entre la religión y la ciencia debe cuidarse de que su religión no sea una nueva superstición" y continúa desafiante: "y no vacilamos en calificar el desprecio de la ciencia como una falta religiosa que en sí misma es un pecado. La ciencia es santa, es una revelación religiosa. No queremos decir con esto que es suficiente por sí sola, pero afirmamos que es indispensable".¹³

La dirigencia local estaba acostumbrada a la rápida respuesta frente al "ataque de los enemigos" y tenían el medio apropiado para hacerlo público. El *Estandarte Evangélico* fue la tribuna desde la cual comenzaría la batalla, nunca frontal contra Tubbs pero sí contra sus ideas: "Los enemigos temibles de la iglesia son sus ministros y miembros que en lugar de consagrarse al trabajo de salvar almas y predicar la verdad, se dedican al trabajo sucio de descubrir defectos en la religión, mientras llevan sus libreas y se declaran sus adictos".¹⁴ El artículo sólo lleva por firma una "T", pero no es difícil deducir que pertenece a Juan Thomson, director del *Estandarte* en ese período.

El artículo se cierra anunciando que a partir del próximo número y por varios meses la revista publicaría en dos entregas un sermón del obispo metodista de la Conferencia de Cleveland, C.H. Fowler, "contra los delirios y el orgullo de estos atacados". Las entregas aparecen el 17 y el 25

13 EEE, 2 de abril, 1896, 111.

14 EEE, 11 de junio, 1896, 179.

de Junio bajo el título *La "Alta Crítica" de la Biblia*, donde Fowler intenta demostrar que de seguir investigando por los medios usados por la alta crítica, tarde o temprano llegarían a la conclusión de que lo que la Biblia dice es la verdad, sólo "hay que darles tiempo". Sin duda, el sermón de Fowler carecía del lenguaje belicoso y confrontativo que caracterizaba a los apologetas locales, sin embargo y al igual que éstos, desestimaba toda posibilidad de una interpretación de la Biblia que no fuera literal.

La crítica ahora presenta dos vertientes. La más moderada la refleja en el artículo ya citado Pablo Besson, bautista representante de las Sociedades Bíblicas en Sudamérica, quien lo felicita porque en su libro se anima a "sacudir el yugo de la interpretación oficial de la iglesia, a emanciparse de la autoridad de los Padres, de los concilios, de la tradición, para asegurar la libertad de la interpretación individual de la Biblia por todo cristiano lector"¹⁵ aunque se encarga rápidamente de decir que sobre algunos temas como "la hipótesis filosófica, la preocupación dogmática o la tesis de la evolución aplicada a la interpretación de la Biblia" lo discutiría en otro artículo.

Es una posición diplomática la de Besson quien, aun sin concordar con Tubbs, rescata aquellos instrumentos hermenéuticos que le ayudaban a los evangélicos a cuestionar el uso tradicional de la Biblia que, de manera autoritaria, desarrollaba el catolicismo. Pero los opositores metodistas carecían de esta sutileza en la crítica. Tubbs era un "enemigo interno" y no cabían matices para su rechazo. Tal era la confusión de los líderes metodistas frente al avance de la hermenéutica crítica que algunos llegaron a cuestionar a la Iglesia Católica por no ser más autoritaria y severa, avalando con su silencio las "nuevas prácticas modernistas".¹⁶

Además de poco inteligentes como estrategia para dirimir las contradicciones principales que el metodismo enfrentaba en esos momentos, tales afirmaciones eran inexactas ya que la iglesia católica jamás admitió, sino que por el contrario, combatió frontalmente al modernismo, baste con ver la reacción del papa León XIII en 1893.¹⁷

15 EEE, 25 de Junio, 1896, 200.

16 John Froggatt en un largo artículo titulado "La Iglesia Católica Romana avala la Alta Crítica" es un exponente de esta actitud. (EEE, 16 de Diciembre de 1897, p. 4)

17 El 18 de noviembre de 1893, León XIII expuso con claridad meridiana, en la *Providentissimus Deus*, la doctrina católica sobre la Sagrada Escritura, definiendo particularmente la naturaleza de la inspiración divina y su efecto directo: la inerrancia absoluta, de hecho y de derecho, de la Sagrada Escritura.

Paradójicamente, este enfrentamiento terminaba ubicando a los metodistas del lado del catolicismo conservador. Pero, el celo por la defensa de la religión amenazada no permitía discernir estas consecuencias. La oposición no transitaba, salvo contadísimas excepciones, un derrotero científico ni académico de confrontación de ideas, sino la defensa temerosa contra un presunto ataque a la esencia misma de la Biblia: "¿Deben los amantes de la Biblia temer los ataques que a ella pueden dirigirse? ¿Tienen por qué dudar de la integridad del libro ante la ciencia del siglo diecinueve que se dice y proclama la más adelantada? Déjese que ruja la tempestad, la Biblia permanecerá inalterable sin perder nada de su esencia".¹⁸

El reclamo seguía siendo de mayor dureza en la oposición, así como el *Estandarte* se la exigía al catolicismo, algunos miembros de la iglesia se la pedían al *Estandarte* mismo. Tal era la exigencia de un folleto bien impreso y anónimo que circuló por las iglesias metodistas en Montevideo acusando al semanario de "permanecer mudo frente a esta amenaza". En la respuesta a esta acusación pareció emerger un poco de cordura cuando el redactor decía que el enfrentamiento interno debilitaría el frente de lucha principal: "si [este diario] ha permanecido mudo es porque no ha querido que los adversarios de la causa que defendemos vituperaran el Evangelio de nuestro señor Jesucristo, e hicieran recaer sombras sobre nuestra doctrina... viendo sacarse el cuero, como quien dice, unos con otros".¹⁹

Sin embargo las cosas no fueron así. En realidad el periódico no había permanecido tan mudo. El 5 de noviembre de 1896 apareció por primera vez un artículo que atacaba directamente a Tubbs. El artículo era una traducción de otro publicado en Nueva York por el Conde Bernsthoff titulado *El porvenir de la religión*. El editorialista local utiliza las palabras de Bernsthoff para atacar a Tubbs cuando menciona a "los profesores de teología que despedazan la Biblia" y que "mientras el racionalismo primitivo y burdo ha sido derrotado y una teología creyente ha salido airosa del encuentro, ha aparecido una nueva escuela de incredulidad más profunda y astuta que la primera, y por lo tanto más peligrosa"²⁰ afirmaba Thomson, su antiguo amigo.

Mientras tanto Tubbs proseguía con sus clases en el Instituto de Teología de Mercedes, hasta que el 6 de abril de 1897 su esposa Karlotta

18 EEE, 23 de Septiembre, 1897, 1.

19 EEE, 28 de Octubre, 1897, 2.

20 EEE, 5 de Noviembre de 1896, 337.

de 29 años fallece repentinamente. A partir de ese momento Francis Tubbs, con dos hijas menores, comienza a planificar su retorno a Ohio.

Se debe destacar un conceptuoso artículo en *El Estandarte* del 5 de agosto que lo despide en un tono conciliador: “en breve partirá quien por algunos años militó en distintas filas pero en el mismo ejército”. Y sus cualidades, que aquí eran peligrosas, la distancia las transformaría seguramente en una “ruda batalla para ilustrar a las mentes arrancándolas del dominio de las tinieblas y trayéndolas a la luz de la verdad científica evangélica”. El articulista Carlos Drees, quien en rigor nunca renegó de las ideas de Tubbs —al menos públicamente—, refleja también en su adiós, la breve y conflictiva historia del paso de Tubbs por la misión: “las simpatías que se había conquistado son un testimonio elocuente de la bondad de su carácter cristiano, aunque como hombre de ciencia haya podido tener opiniones opuestas a las de los con quienes se tratara”²¹

Lo cierto es que la incipiente escuela crítica local quedó mal herida con la partida de Tubbs. Ese fue el momento oportuno para que sus detractores reafirmaran su muerte. Guillermo Tallon, uno de los directores de *El Estandarte*, anuncia en las vísperas de la Conferencia Anual del año 1898 la traducción y publicación de una obra de fuerte contenido apologético de L.T. Townsend *Evolution or Creation?* para “equipar a la juventud de nuestra iglesia en su lucha contra el racionalismo incrédulo que la ataca de afuera y al semiincrédulo que hasta hace poco, dentro de ella se esforzaba por minar sus bases”²². El tiempo pretérito usado en las palabras de Tallon demuestran la esperanza de volver a tomar un camino tranquilo y seguro después de pasada la tormenta.

La Conferencia Anual de ese año iba a ser presidida por el obispo T. B. Warren quien poseía un grado en ciencias naturales de la misma universidad que Tubbs, pero con una visión mucho más tendiente a la “armonización” entre la Biblia y la Ciencia. Un mes antes de la Conferencia, el periódico metodista de Buenos Aires publica un artículo de Warren titulado *La Biblia confirmada por la ciencia* el cual pretende demostrar que finalmente la ciencia es un auxiliar idóneo para verificar la verdad eterna e inmutable contenida en la Biblia.

21 EEE, 5 de agosto, 1897, 1.

22 EEE, 10 de Marzo, 1898, 1.

Una semana antes del comienzo de la Conferencia, un editorial de *El Estandarte* fija posición sobre cuál será la política oficial que la iglesia llevaría respecto del “antagonismo levantado entre las ideas evolucionistas y espiritualistas en el seno de la iglesia”.

La postura oficial no dejaba lugar a medias tintas ni a matices conciliadores: “los que niegan o dudan de las declaraciones del Libro deberán dejar las filas de los que sí creen en la revelación divina” y “los que creen más en el potencial del hombre que en la gracia de Dios, y que no manifiesten que el hombre es un ser caído, destituido de la gloria de Dios por su maldad ingénita y que nada bueno puede hacer sin la gracia de lo alto, éstos deberán dejar la compañía de los que creen para no estorbarlos en su fe...”.²³ Jamás el metodismo había estado tan cerca del calvinismo ortodoxo como en estas instancias.

En realidad nada extraordinario podía ser esperado en aquella Conferencia. Aunque se agitaba el peligro de los disensos y se exhortaba a la reflexión y a la cordura el campo ya no era fértil más que para repeticiones dogmáticas y doctrinales de lo aceptable. Al cierre de la Conferencia se celebró “el espíritu pacífico y sin disensos que reinó durante esa semana”. En letras más chicas, tal vez se encontraba la razón de ese “espíritu pacífico”. Una de las resoluciones aprobadas por la Conferencia en relación al tema controversial fue que:

*“los pastores sostendrán inalterablemente las doctrinas enseñadas por nuestra iglesia acerca de la inspiración de la Biblia y del verdadero origen de las doctrinas evangélicas predicadas siempre por el metodismo”.*²⁴

¿Qué hubiese sucedido en el mundo de las ideas académico-teológicas de la misión metodista en el Río de la Plata si Tubbs hubiese permanecido más tiempo en Mercedes? Nadie lo sabe. Lo que sí sabemos es que a partir de 1898 la polémica quedó estancada, esperando que otra mente libre e inquisidora de una nueva generación la vuelva a poner en la superficie.

23 EEE, 31 de Marzo, 1898, 1.

24 Citado por Monti, p. 136.

Precursores del caso "Scopes": el metodismo se siente amenazado por los primates

En Argentina, el modelo agroexportador se hallaba en pleno apogeo y las consecuencias de la concentración de las riquezas en pocas manos ya había empezado mostrar sus consecuencias, especialmente en la marginalidad presente en las ciudades. La ausencia de una pujante industrialización provocó que miles de inmigrantes expulsados del campo, no hallaran trabajo en la ciudad. Los que tenían trabajo luchaban por mejoras en sus condiciones. Los partidos socialistas y los grupos anarquistas movilizaban a la masa trabajadora y promovían la huelga y los boicots como única herramienta disponible. Es la época en que termina de consumarse la metamorfosis del liberalismo progresista transformado ahora en conservadurismo oligárquico.

La puja por mercados lleva a Europa a la Primera Guerra Mundial. El positivismo ortodoxo del materialismo radical va cediendo espacio a lo que en el ámbito local podría llamarse *biologismo social*, con las obras de José Ramos Mejía y Octavio Bunge y, en parte, José Ingenieros. De esta manera el evolucionismo como teoría científica sería reinterpretado desde todas las disciplinas naturales y sociales.

En el campo teológico en los Estados Unidos adquiere madurez la teología liberal y, como un subproducto, de está *el Evangelio social* con un fuerte contenido de teología evolucionista. El Reino de Dios, según Rauschenbusch, no se esperaba al final de los tiempos, sino que se hace real en el presente histórico a través de la evolución moral y la reestructuración de la sociedad sobre la base de la justicia y de la equidad, y está abierto a todos y todas quienes quieren aceptarlo.

Esta atmósfera evanescente de cambio, transformación, crisis y teorías globalizantes lleva a los grupos religiosos conservadores y refractarios a "lo moderno", a robustecer sus temores. Su respuesta a la crisis y a la pérdida de influencia del revivalismo tradicional fue encerrarse aún más. Debían aferrarse a lo único que podía garantizarles un cabo atado al pasado glorioso. La Biblia y su contenido inspirado letra por letra por Dios era el ancla que podía aferrarlos nostálgicamente a aquel estilo de vida, ya per-

dido para siempre, cuyo símbolo paradigmático era “aquella antigua religión que fue tan buena para mi madre y es tan buena para mí”²⁵.

Es así como va tomando forma el movimiento conservador entre los años 1910 y 1915, para finalmente obtener el nombre del libro que reunía sus principales postulados: *The Fundamentals: a testimony of the truth*. El movimiento levantaba la inerrancia de la Biblia y la escatología premilenarista dispensacionalista como estandartes de su identidad evangélica antimodernista. Curtis Lee Laws, quien en la Convención Bautista de Chicago de 1922 llamó por primera vez “Fundamentalista” al movimiento, lo define de esta manera:

“El Fundamentalismo es una protesta contra aquella interpretación racionalista del cristianismo, que trata de desacreditar lo sobrenatural del cristianismo. Arrojan escarnio sobre los milagros del Antiguo Testamento, descarta como cosa increíble el nacimiento virginal de nuestro Señor, se burla de la credulidad de los que aceptan los milagros del Nuevo Testamento... y arroja a un rincón la promesa de su segunda venida... El hecho sencillo es que, robando al cristianismo su elemento sobrenatural, están minando los mismos cimientos de nuestra santa religión”.²⁶

En el ámbito católico también se produce la misma tensión y la aparición de naturalistas católicos como George Mivart, *Génesis de las especies* (1872), y exégetas racionalistas como Alfred Loisy, *El Evangelio y la Iglesia* (1902) lleva al papa Pío X a responder con la condena al modernismo racionalista en 1907.

En el metodismo argentino una nueva generación de pastores amaneció con el siglo. Jóvenes hijos de inmigrantes pobres comenzaron a responder al llamado vocacional de ser pastores del pueblo de Dios en esta época explosiva. A diferencia que la generación anterior éstos estaban abiertos a las nuevas ideas: “después de recibir mi diploma en el Seminario de Teología —contaba Gabino Rodríguez— se esperaba que entrase en la

25 Antigo Gospel Give me that Old Time religion usado como marcha de batalla en las luchas contra el modernismo.

26 Aparecido en *Christian*, Londres, 13 de Julio de 1922, citado en *EEE*, 29 de Agosto de 1923, p. 494.

obra activa del ministerio, pero yo no me sentí lo suficientemente preparado para las exigencias que, sobre el ministerio del Evangelio, restan en estos tiempos..."²⁷.

Rodríguez había nacido en Castilla y a los 8 años llegó a Montevideo. En 1909, a los 24 años de edad entra al Seminario de Teología que pocos años antes se había mudado de Mercedes a la Primera Iglesia Metodista de la Av. Corrientes de la ciudad de Buenos Aires. Allí estudió hasta 1912. Es en ese momento cuando decide completar sus estudios en los Estados Unidos. Entre los años 1913 y 1917 cursa en la *Ohio Wesleyan University* donde recibe el título de Bachiller en Artes Liberales y luego obtiene el bachillerato en Teología Sacra en el *Boston University School of Theology* con la tesis *Las enseñanzas sociales de los profetas*. Es ordenado presbítero en Boston en noviembre de 1918.

Las dos ciudades de los Estados Unidos en las que vivió Rodríguez durante sus estudios han sido de alguna manera programáticas en su formación: Delaware, Ohio y más específicamente la *Ohio Wesleyan University*, era en esos tiempos uno de los centros de mayor efervescencia de las teorías evolucionistas. William Goodfellow, el superintendente de la misión metodista con el que ésta consolidó su trabajo en el país, Juan Thomson, Juan Froggatt todos ellos habían logrado sus grados en Ciencias allí, pero la universidad en esa época y hasta 1890 aproximadamente presentaba tendencias más bien conservadoras. Sin embargo hacia fines de siglo entraron a la universidad los aires de un positivismo moderado evolucionista menos dependiente de dogmas. Fue la época en que también estudió allí Francis Tubbs, y más tarde lo haría el exponente más importante del pensamiento liberal aplicado al personalismo evolucionista cristiano: Norman Vincent Peal, compañero de estudios en la *Ohio Wesleyan* de Gabino Rodríguez que, al igual que éste, también completó sus estudios de Teología en la *Boston University*.

Por otro lado, Boston era por aquellos años una de las cunas del Evangelio social, especialmente del acercamiento a lo social desde el personalismo de Borden Parker Bowne (1847-1910). El así llamado *personalismo de Boston*, surgido del pensamiento de Bowne, fue la clave para la construcción teológica con fuerte énfasis en la libertad del individuo, el

²⁷ Biografía Gabino Rodríguez Pérez (1885-1984), Archivo Histórico Iglesia Metodista Argentina.

compromiso social y de la ejemplaridad de la persona de Jesús, como maestro y como actor histórico. Según esta corriente Jesús cumple la voluntad de Dios, reformando a la sociedad, mediante la influencia moral de su personalidad. Bowne enseñó en la *Boston University* durante casi 30 años y se retiró 3 años antes de que llegara Rodríguez; no obstante, la atmósfera universitaria estaba aún impregnada con su pensamiento.

Después de 7 años de estudios en los Estados Unidos, Gabino Rodríguez retorna a Montevideo y comienza su tarea pastoral en La Aguada donde permanecerá por 7 años.

La disputa "evolucionismo-creacionismo" que sacudía las iglesias y seminarios en los Estados Unidos se había instalado también en el Río de la Plata.

El renacimiento del conflicto se dio en el marco de una reunión de pastores de la Capital Federal que debía realizarse en julio de 1923.

Debido a la controversia desatada en los Estados Unidos en torno a la teoría de la evolución, la Iglesia Metodista decide tratar el tema en reunión de pastores para aclarar la problemática y presuntamente pretender llegar a una posición en común. Para ello el *Estandarte* del 18 de julio dedica dos largos artículos titulados *La evolución y la creencia en Dios*. El primero escrito por el pastor Roberto Elder y el segundo, por el pastor Daniel Hall.

A pesar de utilizar terminología científica y pretender un lenguaje equilibrado, ambos artículos eran un claro intento de sentar precedentes sobre el asunto, generando sospechas y dudas sobre el evolucionismo para poder así llegar a la reunión de pastores con una opinión preformada sobre el tema. El artículo de Hall terminaba con una pregunta que en realidad revelaba una discusión sin destino: "Y si como se pretende el desarrollo del pensamiento y de la conciencia fue un proceso gradual, ¿qué hacer del relato bíblico, cuando Adán fue comisionado para poner nombre a los animales de la creación? ¿Pertenece el relato a la pretendida parte fabulosa y mitológica del Génesis?"

La antigua discusión aún estaba pendiente. Hasta que no se resolviera el problema central, que era la manera en que los textos bíblicos debían ser interpretados —la vieja aspiración de Tubbs—, el tema de la evolución no tendría posibilidades de ser discutido en un plano aceptable.

Daniel Hall, uno de los articulistas, era a su vez el director del

Estandarte, pero Gabino Rodríguez era uno de los redactores del semanario y como tal logró abrir una nueva sección de la revista llamada *Tribuna Libre*, dedicada al tema en cuestión.

La nueva sección fue estrenada por él mismo el 9 de agosto con un meduloso artículo en respuesta a los dos anteriores. Hall, por su parte, logró contrarrestar el artículo de Rodríguez con otro sobre las férreas decisiones de la Conferencia de Nueva Jersey sobre literatura “modernista” titulado “*La lucha contra el error*”, pegado al artículo de Rodríguez.

En su extenso y detallado artículo, Elder y Hall son catalogados por Rodríguez como “escritores sobrecogidos por los temores que luchan con las zozobras de peligros que ya no existen y atacan a males aparentes que han sido desmenuzados años ha... están todavía en la época cuando el darwinismo apareció y parece que aún no se han repuesto del pánico que éste causó en las filas de los defensores de la religión” por lo que las opiniones de los articulistas son “reliquias de un pasado añejo”, castigaba Rodríguez.

“El antagonismo entre la ciencia y la religión, o sea entre la evolución y el cristianismo, no existe —continúa Rodríguez—, sino cuando personas que no están al tanto ni de las ideas teológicas modernas, ni de la ciencia aceptada insisten en desenterrar el muerto a fin de hacerle la autopsia y así promover nuevas discusiones... es el científico que no lo es y el teólogo que conoce poco de teología y nada de ciencia los que mantienen abierta la sima.”²⁸ Luego se dedica a refutar uno por uno los argumentos por cierto poco sólidos, contruidos con retazos de citas de autores extranjeros, con los que Elder había armado su artículo. Rodríguez cuestiona a Elder por usar términos equívocos sin llegar a comprender exactamente su significado. Expone también la “falta de escrupulosidad literaria”, por citar autores fuera de contexto con el fin de tergiversar sus opiniones. Al final de su artículo Rodríguez anuncia que de Hall, el otro articulista y director de la revista, se encargaría en el siguiente número.

Y así lo hace en la *Tribuna Libre* del número del 16 de agosto. Allí aparece otro artículo de Rodríguez ahora enfocado sobre las opiniones vertidas por Daniel Hall a quien respeta más que a Elder por “ser más consecuente y no apartarse tanto de su tema” aunque resalta que es evidente que el artículo no es más que “simples anotaciones sueltas”.

28 EEE, 9 de Agosto, 1923, 458.

Estas apreciaciones reiteradas de Rodríguez hacia sus adversarios pueden sonar despectivas, pero debemos comprenderlas en un contexto en el que muchos, con el afán de sumarse a las controversias, pretendían convertirse en idóneos en cualquier tema que demandara su pluma apologética, sin lograrlo del todo, y eso se notaba especialmente en contraposición con la seriedad y solidez con que Rodríguez construía sus argumentos.

El cuerpo del artículo —que transcribiremos sintéticamente— consta de siete puntos que Rodríguez desarrolla sistemáticamente²⁹:

Aceptación general de la hipótesis evolucionista

“...Todas nuestras escuelas, academias, universidades e institutos docentes enseñan las ciencias teniendo como base esta doctrina de la evolución. Todo científico digno de ese nombre la proclama y creo que puede afirmarse con temor a incurrir en un error, que no hay un biólogo moderno que no crea en ella. Que el darwinismo no tenga aceptación en nuestros días es cierto, pero no olvide que todas las ciencias han evolucionado, de modo que todo libro de texto de más de diez años es ya viejo. No es de extrañar entonces que las explicaciones que Darwin diera de los fenómenos que él descubrió fuesen inadecuados en nuestros días; pero eso no invalida ni abroga los principios generales que él proclamó...”

La hipótesis evolucionista es la que mejor cuadra con los hechos

“...La embriología, la biología, la paleontología, la arqueología, la historia, la geología y muchas otras ciencias, todas concurren con su aporte de datos y evidencia incontrovertible en apoyo de la hipótesis evolucionista. Más aún concurren a ella como su aliado, pues es la que mejor explica los fenómenos por ella estudiadas. La evolución no solo explica un número mayor de hechos sino que lo hace en forma más satisfactoria que ninguna otra teoría hasta ahora presentada...”

Actitud de mente abierta

“...La diferencia entre el verdadero científico y algunos teólogos es que aquél tiene como lema de su vida ‘la verdad a cualquier costo’ procla-

²⁹ La nota completa aparece en *El Estándarte* del 16 de agosto de 1923, página 471.

mándola donde quiera que se halle. En cambio el teólogo se 'aferra', no a la Palabra de Dios porque ésta enseña la evolución —como lo probaremos— sino a ciertas doctrinas; a un conjunto de ideas que adolecen de los defectos que adolecía la ciencia del siglo XIX; de frescura y espontaneidad... ¿No será acaso que nuestras interpretaciones de la Biblia son erróneas? ¿Por qué no estudiarla a la luz de la ciencia, máxime cuando ésta en nada puede afectar su autoridad ni desmerecer su contenido? ¿Por qué tener miedo a la introducción de la ciencia moderna a la religión? ...”

Revelaciones complementarias

“...Hay dos revelaciones de Dios: a) La Naturaleza y b) La Biblia. Dios no puede negarse ni contradecirse a sí mismo; no puede hacer que su obra maestra —la naturaleza— donde él se revela de cuerpo entero, contradiga su Palabra. ¿Por qué hemos de temer que la ciencia descubra algo nuevo que contradiga lo que, al fin de cuentas, no es más que nuestra interpretación, más o menos adecuada de la Biblia? ...”

La Biblia y la creación del hombre

“...La creencia en una revelación especial de parte de Dios, al hacer al hombre es bastante azarosa y está rodeada de tantas dificultades intelectuales que, para muchos, es imposible creerla... cuando la ciencia me demuestra lo contrario, indicando que los organismos se han ido desarrollando de los más simples a los más complejos, de los menos organizados a los que están dotados de un delicadísimo sistema nervioso... no veo la necesidad de aferrarse a la letra de la Biblia, para creer en una creación milagrosa, puesto que no es necesario, ni sabio el literalismo. La letra mata, es el espíritu del libro lo que debemos encarnar...”

El hombre es producto de la evolución

“...Todas las ciencias concurren a demostrar que el hombre es el producto de un desarrollo lento, gradual y progresista.

a. El desarrollo material y la historia: ...el hombre en su estado primitivo vagaba por los bosques y los yermos sin mayor diferenciación de los demás mamíferos, que vivía en cuevas alimentándose de raíces, frutos silvestres y caza...

b. *El desarrollo intelectual: las ciencias nos dan cuenta de la forma en que comenzó a desarrollarse el lenguaje, los signos de escritura, la formación de gramáticas, etc...*

c. *Desde que el hombre primitivo pensó ver algo en el árbol o en el río, que se movía, en el trueno que le aterraba, hasta aquel en que Moisés 'habló cara a cara con Yavé' hay un gran período de evolución... desde que Moisés habló con Dios hasta que Cristo, el verbo divino, nos enseñó lo que había 'aprendido del Padre' hay todo un mundo de progreso en el reino moral y espiritual..."*

La hipótesis evolucionista como auxiliar de la religión

"Si Dios hizo al hombre por un 'fiat', está acabado y no hay progreso; pero si se admite la evolución y dentro de ella a Dios con un plan de progreso y de desarrollo gradual y sistemático, entonces no hay límite a nuestro progreso moral y espiritual, hasta que lleguemos a 'ser perfectos como nuestro Padre es perfecto' ...la evolución no destruye la idea de designio sino nuestras nociones imperfectas y antropomórficas de la manera en que Dios obra..."

Con la publicación de este artículo comienza en realidad la oposición más encarnizada. Las secciones "Tribuna Libre" comienzan a ser saturadas con quejas de miembros de las iglesias que se mostraban ofendidos porque este tipo de discusiones se realizaran en ese medio, "porque no lo comprendemos y, en nuestra sencillez, por la escasez de nuestros conocimientos, creemos pernicioso el permitir que haya maestros en nuestros centros culturales cristianos que hagan ejercicios peligrosos sobre este tema"³⁰.

En parte lo que argumenta el autor de esa nota era cierto: las bases metodistas y aun muchos de sus pastores no estaban en condiciones para debatir en un nivel académico, confrontando ideas y no insultos e indirectas. La ausencia de grandes centros de estudio y de debate impidió que la misión se transformara en una prolífera zona productora de ideas. Por el contrario, exceptuando a los misioneros y un puñado de pastores nativos que, como Rodríguez, se esforzaron por profundizar sus conocimientos en centros de estudios en los Estados Unidos, la mayoría realizaba sus estudios

de teología a través de lecturas guiadas coordinadas por algún pastor. La literatura local más vanguardista, como lo fue la *Hermenéutica Bíblica* de Tubbs, hacía mucho tiempo ya que había pasado a formar parte del *index*.

En el cuerpo de laicos había gente preparada en distintos campos, aunque no demasiados universitarios. Pero el mayor problema era la dicotomía que la enseñanza de un evangelicalismo individualista había provocado en su teología en cuanto a la relación entre lo público y lo privado. Mientras que la religión pertenecía al ámbito privado, el accionar en el mundo era parte de lo público. Lo privado debía ser inmutable porque era la base de la existencia, lo público podía cambiar. De allí que encontramos incomprensibles contradicciones en muchos cristianos de la época que, desplegando una actividad progresista y crítica en el campo social y político, se tornaban conservadores y legalistas cuando se trataba del campo religioso.

Faltaba una relación vinculante entre los dos ámbitos, relación que la nueva generación de pastores estaba intentando construir: “creo que nuestra predicación ha adolecido por mucho tiempo de un individualismo estrecho y egoísta —afirmaba Rodríguez—, hemos estado enseñando al pueblo el egoísta Evangelio de ‘hay que salvarse meramente para entrar al cielo’ y por eso no hemos enlistado las simpatías de las masas de los hombres pensadores; ésa es una visión muy mezquina para un Evangelio tan grande...”³¹. La nueva generación del 20 comprendía la urgencia de este replanteo, la horizontalización que proponía el Evangelio social —del cual Rodríguez fue uno de sus más lúcidos exponentes— era ese imperativo de acercar lo público a lo privado a través de las nuevas ciencias que ayudaban a vincular críticamente la Biblia con la realidad. Esa tarea, en aquel contexto, significaba un alto riesgo.

Volviendo al artículo de Rodríguez, era la primera vez que un miembro de la Conferencia Anual sabiéndose además en minoría, explicitara de manera tan sólida y clara sus pensamientos renovadores. Era en realidad un aire refrescante. En un contexto de construcciones de verbosidad esencialista, Rodríguez instala la novedad.

En el mismo número en que aparece el artículo de Rodríguez, se presenta una sugestiva composición de página. Una breve nota traducida titulada *Combatiendo al Modernismo* es ubicada en el centro de ambas pági-

31 EEE, *Carta Abierta al Rdo. Esteban Fernández, 25 de Abril, 1923*, 208.

nas. En ella se citan las palabras de Curtis Lee Laws sobre la defensa necesaria de la religión frente a la amenaza modernista, instando a los "Fundamentalistas" a dar esa batalla. Como incrustada en medio de este artículo, una curiosa carta del Obispo Oldham al Director de *El Estandarte*, Daniel Hall le anuncia a éste que se irá de viaje y que espera a su regreso "encontrar todas las cosas marchando... impulsadas por un espíritu de concordia...y buena voluntad". Y a los pastores les dice que "no se contenten con poca cosa... la tentación existe de satisfacerse con un pequeño progreso aquí y otro pequeño progreso allá..."³².

La tribuna cerrada

Los deseos del Obispo sobre "espíritu de concordia y buena voluntad" fueron claramente interpretadas por el director del *Estandarte* como una invitación a la censura de las disensiones a través del silenciamiento de una de las partes.

Aduciendo un eventual estado de cataclismo dentro de la iglesia, argumentaba la necesidad de pacificar a través del silencio: "la extensión y gravedad del incendio que se estaba produciendo dado que en nuestro poder obran multitud de artículos, protestas de Juntas Oficiales de varias iglesias, exposiciones de criterios diversos, los que de publicarse romperían la unidad que estamos obligados a sostener y provocarían la explosión de pasiones que debemos evitar... porque la índole de nuestra publicación es de unión no de discordia...". Todas estas palabras significaban en concreto el cierre de la columna *Tribuna Libre* con la siguiente resolución:

"La Comisión de imprenta en su reunión del 1 de septiembre juzgó conveniente dar por terminada la discusión abierta en 'Tribuna Libre' en las columnas de El Estandarte acerca de la 'evolución' creyendo que no conviene a la índole del periódico y dadas las muchas protestas llegadas tanto de iglesias como de individuos delegando en el director la misión de dar las aclaraciones más amplias del caso".

Las explicaciones del Director, a pesar de llevar como sustento “la misión sacrosanta de amor evitando cuanto pueda contribuir a producir discordia entre los hermanos...”, abrieron las puertas para que los que pedían sangre, la tuvieran. De manera poco disimulada, Hall invita a los que así lo deseen iniciar un juicio eclesiástico al autor de la nota: “los que aún creen su deber manifestar su protesta contra determinadas doctrinas y formas de expresión, conocen el camino que deben seguir y adónde dirigirse, con solo consultar el art. 254 de nuestra “Disciplina”.³³

Para algunas mentes esquemáticas y legalistas esta sugerencia era música para sus oídos, comenzaba a pergeñarse la “solución final”.

Mientras tanto la maniobra de censura quedaba clara. El objetivo no era cerrar la discusión de manera equitativa, sino acallar a las voces peligrosas, las otras podían seguir hablando, desde otra tribunas, que seguían siendo libres sólo para unos.

A partir del mismo momento de la resolución del cierre de la discusión, comenzaron a aparecer publicados todo tipo de artículos, muchas traducciones, que reflejaban el perfil restaurador de la batalla apologética por la verdadera religión con un lenguaje no de conciliación por cierto: “el modernismo debe llamarse por su verdadero nombre: Racionalismo religioso”, o “la ciencia es un ácido que disuelve todo excepto el oro, que es la verdadera religión”. Títulos como *La Permanencia de la religión* o *La autoridad de la Biblia* aludían al supuesto fracaso de los intentos modernistas de destruir la religión. Los más conciliadores eran aquellos que hablaban de la armonización de la ciencia con la religión como si se tratara de dos oponentes que debían guardar su lugar sin ocupar los espacios que le correspondían al otro.

En definitiva, el tema seguía presente pero ahora hablando en un tono monocorde. Con sus aristas cortantes limadas, el tema se había transformado en trofeo de batalla.

Se avecinaba la Conferencia Anual de 1924 y las noticias auguraban —exageradamente— una semana peligrosa para la unidad de la iglesia. A

33 “ Si un miembro de la Conferencia Anual es acusado de difundir, pública o privadamente Doctrinas que están en oposición a los Artículos de Religión o de otros aspectos de la Doctrina, deberá seguir los pasos que se detallan en #252.” El art. 252 es el que define las normativas para iniciar el juicio eclesiástico, comenzando con la formación de una Comisión investigadora formada por cinco miembros de la Conferencia para evaluar la pertinencia de las acusaciones y continuar con el procedimiento en caso que ésta lo avale.

tal punto se elevaba la tensión que el joven Julio Sabanes como “nuevo y humilde probando a la Conferencia Anual” escribe una carta en la que después de disculparse por su juventud e impertinencia, se anima a pedir a los delegados “humildad y sencillez de niños en profundo espíritu de oración anhelando el bien de las almas abriendo de par en par las puertas de nuestro castillo interior para que entren en él las fuerzas espirituales que surgen potentes del trono del Altísimo”³⁴.

Las acusaciones

El 16 de enero de 1924, primer día de sesiones de la Conferencia Anual, llegan dos acusaciones a la mesa episcopal. Una del laico de la iglesia de Flores, Nicolás Casullo y la otra del Dr. Juan Pagano, laico de la Segunda Iglesia de Buenos Aires.

Casullo expresa que en nombre propio y de la iglesia a la que representaba le hace llegar al Obispo Oldham “la acusación formal contra el Rev. Gabino Rodríguez por la falta que ha incurrido determinada en el párrafo 254 de nuestra disciplina... al publicar en *El Estandarte* del 15 de Agosto p.p. un artículo sobre ‘Evolución’ en uno de cuyos párrafos dice: ‘La antropología, la historia y otras ciencias, nos enseñan que el hombre en su estado primitivo vagaba por los bosques y los yermos sin mayor diferenciación de los demás mamíferos... no usando otro lenguaje más que ciertos sonidos inarticulados...’ “. Y continúa Casullo: “siendo las precedentes afirmaciones contrarias a las enseñanzas de la Biblia, se impone una satisfacción amplia por parte de dicho hermano”. Termina la carta agregando que la decisión fue tomada en la Conferencia Trimestral presidida por el Rev. Carlos Drees, superintendente del distrito.

Paralelamente, Nicolás Casullo hace llegar al Rev. Rodríguez una carta del mismo tenor poniéndolo en autos del proceso iniciado, y recordándole que habiéndose Rodríguez solidarizado con esas afirmaciones, “abiertamente contrarias a la verdad revelada en la Biblia”, había incurrido en la falta prevista en el célebre párrafo 254 de la Disciplina.

La otra acusación proveniente de Juan Pagano no se hallaba respalda-

da por su iglesia, sino que revestía un carácter netamente personal. Lo llamativo de la acusación de Pagano es que no solo cuestiona a Rodríguez, sino que presenta un extenso dossier con tres acusaciones y seis pedidos de interpelación por las más diversas causas a nueve pastores metodistas: contra el Rev. Carlos Drees porque se negó a publicar un artículo suyo mientras fue director del *Estandarte* en el año 1918; contra el Rev. Daniel Hall por haber conspirado contra la disciplina de la iglesia a través de la promoción de la “Sociedad Misionera Regional”³⁵, contra el Rev. Gabino Rodríguez por las mismas afirmaciones vertidas en el artículo mencionado por Casullo. Pedidos de interpelación al Rev. Jorge Howard, por haber dicho: “una persona educada no necesita convertirse”; al Rev. Barroetaveña, por haber firmado el manifiesto de la “Sociedad Misionera”; al Rev. Alberto Tallon por el mismo tema; y a los Reverendos Juan Gattinoni, Basil Truscott y Esteban Fernández por votar el estatuto de la Sociedad Constructora de Templos, considerada por Pagano fuera de la Disciplina.³⁶

Demás está decir que esta excéntrica acusación era absolutamente favorable para el Rev. Rodríguez. La saturación que producía semejante volumen de documentos, acusaciones y verborragia legalista ofrecida prodigamente por Pagano, no solo terminaba licuando su “falta”, sino que la seriedad misma del acusador quedaba profundamente cuestionada.

Así parece haberlo entendido también la Comisión Investigadora ya que en el último día de sesiones de la Conferencia Anual y en una escueta resolución informa: “Es la opinión de esta Comisión que las alegaciones contenidas en este documento no son procesables y por lo tanto la Conferencia no debe tomarlas en cuenta”.³⁷

Sin embargo la acusación de la Iglesia de Flores presentada por Nicolás Casullo, llegaría más lejos.

35 El tema que involucra a Drees, Hall, Barroetaveña y Tallon es el del intento de nacionalización de la iglesia que estuvo promovido por estos pastores y el laico Nicolás Casullo, entre los años 1917 y 1919. Ver: Daniel A. Bruno, “Por una Iglesia con alma nacional”, en *Revista Evangélica de Historia*, (Volumen 1, 2003), 109.

36 La nota acusatoria de Pagano se encuentra en el Archivo Histórico de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina.

37 Archivo Histórico de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina.

La Conferencia Electoral Laica de 1924

Cada tres años, al mismo tiempo que sesionaba la Conferencia Anual ministerial, se reunía y sesionaba la Conferencia Electoral Laica, uno de cuyos objetivos era la elección del delegado laico a la Conferencia Central que se reunía cada tres años en los Estados Unidos. Pero además de las elecciones, aquél era un espacio de discusión y evaluación de la marcha de la iglesia.

El tema central de preocupación era sin duda las “doctrinas contrarias a la enseñanza bíblica” que estaban circulando en el seno de una iglesia que se sentía amenazada. En la segunda sesión de la Conferencia, Casullo explica los motivos de su acusación y lee los fundamentos que la motivaron. Al mismo tiempo elabora una minuta de comunicación a la Conferencia Anual para que ésta se expida y la haga suya.

Después de una discusión que dividió a los delegados argentinos con los uruguayos quienes de manera unánime se oponían a cuestionar al pastor Rodríguez por “conocerlo muy bien y saber de sus sentimientos cristianos que no han dado lugar en ningún momento que se dude de su lealtad al metodismo y su fe en las Sagradas Escrituras...”³⁸, se realizó la votación.

La minuta de comunicación fue aprobada por 28 votos a favor y 5 en contra:

“Considerando el inminente peligro que para la estabilidad y cohesión de la Iglesia de Cristo entrañan las teorías tendenciosas que bajo el rubro de ‘Modernismo’ vienen propalándose en nuestras filas evangélicas, con tesón digno de mejor causa, por parte, desgraciadamente de muchos de los ministros de la Palabra; sembrando en el corazón de millares de creyentes en todo el mundo la perplejidad y la duda acerca de determinados puntos doctrinales de las Sagradas Escrituras, ...y siendo obligado deber de todo fiel metodista oponerse al avance de semejantes demoleadoras enseñanzas, la Conferencia Electoral Laica vería con sumo agrado que la Conferencia Anual, por un pronunciamiento de sus miembros, condenen y declaren al margen de la Disciplina toda teoría o enseñanza que esté en pugna con los Artículos de Fe de la Iglesia Metodista episcopal”.³⁹

Los dirigentes laicos sabían que sería más sencillo para la Conferencia Anual sancionar las ideas antes que a un ministro en particular, por lo que especulaban que, ante un eventual rechazo de la Conferencia al pedido de juicio eclesiástico contra el Rev. Rodríguez, al menos quedaría garantizada la condena a sus ideas a través de la presión ejercida por esta minuta.

No estaban errados, aunque la Conferencia fue aún más lejos.

El “caso Scopes” invertido

Tal como algunos sospechaban el pedido de juicio eclesiástico al Rev. Gabino Rodríguez pronto se vio frustrado. En la segunda sesión de la Conferencia, el Superintendente Carlos Drees da lectura a la acusación de la Iglesia de Flores presentada por Casullo. La acusación fue sometida a votación para decidir si la Conferencia debía tomarla en consideración. Votaron por la negativa 29 delegados, a favor 2, y 7 se abstuvieron. El Rev. Rodríguez quedaba sin cargos, la Conferencia no avaló la acusación pero, ¿qué significaba esto en la práctica?

El caso del Rev. Gabino Rodríguez que estamos analizando antecede en un año al renombrado “Caso Scopes”. Un joven maestro de escuela llamado John Thomas Scopes que en 1925 fue sometido a juicio por violar una ley del Estado de Tennessee. La grave ofensa que se imputaba a Scopes era enseñar la teoría de la evolución, de Darwin, a un grupo de estudiantes de escuela secundaria de Dayton. La defensa nunca negó que lo hubiera hecho. El punto era: ¿por qué era eso un delito? Scopes fue declarado culpable rápidamente y multado con la ridícula suma de cien dólares. Multa que, además, la Corte Suprema finalmente tampoco avaló. Aunque el caso había terminado, en una aparente victoria para los fundamentalistas, el así llamado “Juicio de los Monos” fue una victoria pírrica. Scopes había sido hallado culpable pero de un delito que no implicó castigo alguno. Fue un castigo simbólico a la persona, pero sus ideas quedaron fortalecidas. El caso Rodríguez estaba a punto de mostrar la contracara de lo acontecido en Tennessee. La persona había sido absuelta pero sus ideas debían ser gravemente condenadas.

En la tercera sesión de la Conferencia Anual se realiza una moción

“para que esta Conferencia *no se haga solidaria* con las manifestaciones formuladas por el Hno. Rodríguez”. Más adelante se retoma el asunto. El Rev. Enrique Balloch, que compartía las ideas de Rodríguez, intenta diluir el tema cambiando la moción original por otra que decía “Nosotros no nos hacemos responsables por ninguna de las declaraciones hechas en *El Estandarte* en pro ni en contra de la evolución, y declaramos que en el seno de esta Conferencia existe libertad de conciencia”. Más osada aún fue la postura del Rev. Juan Gattinoni que hizo moción para que “el asunto sea archivado”. Perdió esa moción. El tema debía resolverse.

En la quinta sesión se recibe a cinco delegados de la Conferencia Laica, quienes leen a la Conferencia la minuta que había sido aprobada dos días atrás por aquel cuerpo pidiendo la sanción de las ideas del Rev. Rodríguez. Al finalizar su lectura se nombra una comisión “para que redacte una carta pastoral dirigida al pueblo metodista, sin entrar a discutir sobre ‘el fundamentalismo’ o ‘el modernismo’ de modo que ella pueda satisfacer a todos por igual”⁴⁰.

Esta pretendida equidad era obviamente retórica. El pedido expreso de la Conferencia Laica había sido que la Conferencia Anual debía “condenar y declarar al margen de la Disciplina toda teoría o enseñanza que esté en pugna con los Artículos de Fe de la Iglesia Metodista Episcopal”. Además, los cuatro miembros nombrados para la redacción de la carta pastoral eran activos opositores a las ideas profesadas por el pastor Rodríguez.

La “carta pastoral” que finalmente es aprobada y sugerida su publicación en *El Estandarte*, fue la primera muestra de grave intolerancia que, bajo los argumentos de cuidar pastoralmente al rebaño de escándalos que dañan su fe, no se hacía otra cosa más que condenar a la vacuidad conceptual al pueblo metodista por varias décadas más. La declaración dice:

“...En nuestro concepto del ministerio que investimos por vocación del Señor, reconocida y confirmada por el testimonio de la Iglesia Metodista Episcopal, abrigamos la profunda convicción de que ‘somos puestos para la defensa y confirmación del Evangelio y que en esta causa todos vosotros sois compañeros nuestros’ (Filipenses 1,7). Nuestros votos, ratificados ante la iglesia en el momento de nuestra

ordenación, nos obligan bajo las sanciones más solemnes a rechazar y desterrar fiel y diligentemente toda doctrina errónea, extraña y contraria a la palabra de Dios. Es nuestro firme propósito cumplir con toda fidelidad esta consigna... manteniendo siempre incólume los sagrados e inviolables fueros de la libertad del pensamiento (sic)...”.

La declaración finalmente dedica unas líneas para explicar la decisión de la Conferencia de no llevar a juicio el caso particular del Rev. Rodríguez: “...si no hemos creído del caso apelar a las extremas sanciones de la ley, ha sido porque nos acompaña la persuasión de que todos los miembros de este cuerpo mantienen hasta hoy su testimonio a las enseñanzas esenciales del Evangelio y de nuestra iglesia...”. Si esto es así, cabe preguntarse entonces cuáles fueron *las doctrinas erróneas y extrañas* de las que la iglesia debía defenderse.

El caso Scopes había demostrado que, a pesar de un ambiente saturado por el fundamentalismo, las tradiciones, el temor a lo nuevo y un pueblo entero pidiendo condena, el maestro darwinista fue condenado pero sus ideas quedaron libres. En cambio, en un ambiente de presunta *libertad de pensamiento*, el Rev. Rodríguez fue “exonerado” pero su iniciativa, su valentía, su mente abierta fueron cordialmente invitadas a ser domesticadas. Distintas estrategias para abortar procesos de cambio.

Francis Tubbs y Gabino Rodríguez fueron los emergentes y las vanguardias de las ideas resistidas. La dirigencia de la iglesia evitó convertirlos en mártires. Sus personas no fueron tocadas. Lo importante era en cambio estigmatizar sus ideas, para así bloquear cualquier otro intento de “heterodoxia”.

Que la Iglesia Metodista haya estado a un paso de convertirse en un movimiento fundamentalista en el sentido estricto del término es, como mínimo, una aseveración demasiado osada. Su conciencia social, su escatología postmilenarista y su historia teológica de equilibrio entre extremos, impedían que el metodismo pudiera concretar ese paso fatal. No todo literalismo conservador lleva necesariamente al fundamentalismo. Para ello es necesaria la confluencia de diversos factores teológicos, sociales, políticos y culturales ausentes en este caso en el metodismo. Antes bien, el resorte que disparó esta reacción intransigente frente al brote modernista entre las propias filas metodistas debe entenderse en dos niveles: a) su teología apologética y b) su institucionalidad conservadora.

El diseño apologético de su discurso preparado para la lucha contra el catolicismo le brindaba el andamiaje teológico conceptual. Los núcleos esencialistas de la teología evangelical-reformadora demandaban verificación de verdades. Si bien era una teología que propiciaba la transformación de la cultura (y no su frontal rechazo como el primitivo fundamentalismo), los criterios de esa transformación debían provenir de las "verdades" del Evangelio. El concepto de verdad, absolutizada dentro de parámetros propios de interpretación, es requisito indispensable en toda teología apologética, en este caso no solo para sostener y hacer legítimo el mensaje de demanda de reforma, sino también para detectar y desterrar doctrinas extrañas y erróneas que podrían cuestionar y erosionar todo el armazón conceptual.

El diseño conservador de su institucionalidad, preparada para preservar y defender "verdades", sale a la superficie en función de la defensa, no tanto de la *verdad* como concepto, sino de la verdad institucionalizada. Ésta se torna así en garantía de autopreservación, para defenderse a sí misma ante el avance de nuevas generaciones cuestionadoras de sus prácticas, saberes y certezas.

Datos del autor

DANIEL A. BRUNO es pastor de la Iglesia Metodista en Argentina. Es licenciado en teología y Profesor de Historia. Completó un Master en teología en *Drew University* (EE.UU). Actualmente colabora con el ISEDET en el Programa con Pueblos Originarios.

IGLESIA METODISTA, LOS ORÍGENES DEL PROTESTANTISMO EN CHIVILCOY

Jorge Darío Pascuccio

La denominada "Organización Nacional" y la difusión del protestantismo

El triunfo de Buenos Aires sobre el resto de las provincias, aun considerando que la caída de Rosas fue un gran golpe para la hegemonía de esa provincia, significó el triunfo del liberalismo porteño. La generación del 80 supo llevar a la práctica política ese sistema de ideas y convertirlo en una realidad redituable económicamente para sus intereses de clase. El amplio proceso de reordenamiento político, jurídico y administrativo que experimentó el país obedece, en general, a una nueva correlación de fuerzas entre las distintas clases sociales y las diferentes provincias, y a una nueva situación política y comercial internacional, que es aprovechada por las clases dirigentes locales. Es lograda una relativa prosperidad y cierta paz interior durante este período, pero sólo se verificó en algunas zonas y provincias del país y benefició a una minoría social. La nueva realidad requirió de una modernización de las estructuras del país, que atravesó por completo a las antiguas estructuras: desde el transporte y los recursos tecnológicos del agro hasta la administración pública y el sistema educativo, pero el crecimiento de las regiones agrícolas y la modernización del país no se materializó en forma de progreso social para el conjunto de los argentinos. En aquella situación internacional, Argentina gozaba de un lugar de privilegio entre las naciones del mundo por su condición de «socia» de Inglaterra, pero el país quedó relegado a una especie de semi-

colonia británica, donde una reducida oligarquía vivía en el lujo, mientras el resto del país languidecía en la pobreza.

Tras el derrumbe del imperialismo inglés, nuestro país no pudo preservar su lugar ni recomponer su situación, y sólo se limitó a sufrir el despilfarro de recursos y la rapiña de la lumpenburguesía local (ya que calificarla de «nacional» es una verdadera exageración). Sin una dirigencia social y política capaz de pensar y construir un nuevo proyecto nacional que contemplara a toda la sociedad, nuestro país quedó a la zaga del resto de las naciones avanzadas, afectando su crecimiento y desarrollo por el resto del siglo XX. Sobreviven de aquella época, sin embargo, una importante cantidad de elementos materiales e inmateriales que manifiestan la importancia que aquellos años tuvieron en el proceso de formación del país, y revelan la enorme influencia británica y norteamericana en ese proceso. El metodismo, sus doctrinas, sus comunidades del pasado y del presente, y sus bellos templos ubicados por lo general en áreas urbanas y céntricas, son eficaces testimonios de un pasado nacional donde se intentó ser —o más bien parecer— una nación europea, sueño de una vanidosa elite social y política que deseaba traer a Londres y París a las generosas pampas de la mies abundante y el ganado gordo.

La conferencia de 1887: masones y evangélicos en Chivilcoy

La Iglesia Metodista ya se había organizado por aquellos años en la localidad de Mercedes, distante a pocos kilómetros de Chivilcoy. La predicación de los protestantes en aquella ciudad se vio favorecida por la presencia de una gran colectividad de irlandeses protestantes que se radicaron allí esencialmente por razones de trabajo, ya que estaban relacionados con la extensión del Ferrocarril del Oeste. Desde Mercedes comienza una progresiva avanzada sobre la campaña bonaerense, en especial mediante las conferencias que los predicadores evangélicos ofrecían en los pueblos del interior cada vez que podían.

El 25 de marzo de 1887 es una fecha clave, no sólo para el inicio de la Iglesia Metodista chivilcoyana, sino para la consolidación de una comunidad protestante organizada en la provincia de Buenos Aires. Chivilcoy fue una de las lumbreras del pensamiento y de la acción del liberalismo en

la campaña, debido principalmente a los cuadros intelectuales con los que contaba entre sus clases medias urbanas y su dirigencia política, convirtiéndola en un excelente campo de acción para los misioneros protestantes. En el amplio y elegante salón de la "Operai Italiani" ofrece una conferencia el Dr. J. F. Thompson, que versó sobre un candente y polémico asunto: "Liberalismo y Papismo". En aquellos años el valor de la palabra y de la elocuencia estaba intacto, por lo que las virtudes de un buen orador eran reconocidas por el auditorio, sobre todo por el público de la clase media chililcoyana, bastante ilustrada.

Pero, ¿cómo llega el Dr. Thompson por aquellos lejanos días a esta ciudad? La primera circunstancia que hace posible su llegada es el ferrocarril, no sólo por tratarse de un medio de transporte práctico y rápido — cosa evidente— sino también porque Chililcoy fue "punta de riel", es decir, avanzada agrícola contra el despoblado territorio de la provincia de Buenos Aires, y "punta de lanza" ideológica del liberalismo porteño, del proyecto de sociedad de la denominada generación del 80 y del modelo económico agroexportador, que sería la médula espinal, la savia vital que sostuvo durante varias décadas ese proyecto de sociedad. La "civilidad" porteña tuvo en Chililcoy uno de sus máximos referentes, y muy probablemente fue, en el Oeste, su mayor y mejor expresión. Una cosa diferenciaba a Chililcoy de las anteriores avanzadas agrícolas contra el desierto: no estuvo, como las anteriores, precedida por una avanzada bélica, ni custodiada por un fortín militar. En adelante, la mayoría de los pueblos agrícolas y ganaderos de la provincia y de toda la llanura tendrán esas mismas características, dado que la Campaña al Desierto —en rigor, el exterminio casi total de la población indígena, su reducción y posterior sometimiento— será el motor de arranque de este "exitoso" proyecto social, económico y político. Estimulado por este modelo socioeconómico, Chililcoy abrigó entre sus clases medias urbanas las semillas del pensamiento y la sensibilidad liberal, que permitió cultivar no sólo trigo, sino la cultura y diversidad ideológica que traían los inmigrantes. Así se explica cómo en una sociedad donde predominaba el catolicismo, pudo arraigarse y crecer sostenidamente una comunidad de cristianos evangélicos.

A esta característica cultural e ideológica de Chililcoy contribuye enormemente la composición de clases sociales, cualitativa y cuantitativamente distinta que la de otras ciudades del interior de la provincia: una

amplia clase media, compuesta, principalmente, por una mediana burguesía rural y una mediana burguesía comercial urbana. También integraban las clases medias los profesionales liberales, artesanos de diversos oficios (con mucho trabajo y bien remunerados, como los herreros, hojalateros, carpinteros, etc.), y una incipiente burguesía industrial, dedicada a ciertas áreas de la manufactura y de la elaboración de productos provenientes del campo (harinas, aceite vegetal, aguardiente, etc.). Este es el rasgo, desde el punto de vista sociológico y económico, que distingue a Chivilcoy. La idea de la mediana propiedad rural es aquí un hecho, junto con la prosperidad comercial asociada al intercambio de productos agropecuarios con Buenos Aires, que permite la adquisición de los bienes de capital y de consumo necesarios para el desarrollo de la actividad agrícola y comercial, y la realización de una vida relativamente cómoda. Esto genera una fluida circulación de la riqueza y el crédito, y determina una gran movilidad social ascendente. La disposición de recursos, junto con la modernidad tecnológica y administrativa local, fomenta el desarrollo sostenido que en algún momento de la historia chivilcoyana creará la ilusión de un crecimiento indefinido y del bienestar perpetuo. En este marco social y económico, donde el eje conservador-liberal —característico de la época— tenía las riendas del poder político, se creó el ambiente propicio para que surgiera una sólida cultura burguesa, que estructuralmente requería de un nuevo tipo de mentalidad colectiva, una forma de conciencia social que potenciara el afán de lucro, la prosperidad como signo del progreso individual, la productividad mediante el trabajo obsesivo, etc. Esto convierte a Chivilcoy casi en una excepción a la realidad social y política de la campaña bonaerense, y de gran parte del país. En esta ciudad el liberalismo —y el protestantismo asociado a él— tenían, como en Europa, un fértil campo donde plantar su semilla, con fundadas esperanzas de verlas fructificar. Este entusiasmo fue el que hizo decir a *El Estandarte Evangélico* —publicación de la Iglesia Metodista Episcopal—, por analogía con las características socioeconómicas de Chivilcoy, y en reconocimiento de la laboriosidad de los miembros de su numerosa congregación local, que en este próspero pueblo de agricultores “se empezó a convertir la Pampa en trigales”. No puede afirmarse, sin pecar de soberbia, que sólo Chivilcoy poseía estas características, pero basta con revisar su historia social y económica para comprender que el nivel de expectativa depositada en este

“pueblo liberal”, como se lo reconocía en aquel entonces, tenía algún sustento, ya que reunía todas las condiciones para convertirse en el mayor ejemplo de prosperidad económica y de libertad política y religiosa. Sólo así se explica que Sarmiento se entusiasmara tanto con este pequeño poblado alejado a 160 kilómetros de Buenos Aires, hasta el punto de afirmar que su proyecto de gobierno era hacer “cien Chivilcoy”.

Pero aun considerando todas estas características sociales y culturales, queda sin explicar el porqué de la presencia del Dr. Thompson, pues hasta entonces la Iglesia Metodista no estaba radicada en la ciudad, ni contaba con adherentes, por lo menos que actuaran públicamente en nombre de esa institución. Lo más probable es que Thompson diera aquella conferencia en esta localidad traído por una fracción ideológica del liberalismo que en Chivilcoy tuvo una considerable representación y una importante base social: la masonería. Los masones, no sólo en Chivilcoy, sino en distintas ciudades de la provincia de Buenos Aires y de todo el país alentaron (y financiaron) todas aquellas actividades sociales, culturales y políticas que estuvieran ligadas a la ideología y al espíritu liberal. Los masones, cultores de la naturaleza y la razón, veían en el protestantismo —y en el metodismo— una forma de religión más “racional” que el catolicismo, al que combatían con todas sus energías, ya que lo consideraban el máximo representante del “oscurantismo” medieval y del reciente pasado nacional. En Europa, la masonería siempre impulsó la tolerancia religiosa, pero no tomaba partido por ninguna iglesia, por lo menos manifiestamente. Incluso pudo tener en sus doctrinas visos antirreligiosos. Pero la utilización de un lenguaje común, o por lo menos la existencia de ciertos conceptos compartidos —como el de “obra”, por ejemplo, que es empleado igualmente por la masonería y por los protestantes, o la aversión que ambos movimientos sienten por las prácticas de “idolatría” de los católicos, etc.— nos lleva a pensar en la íntima unión entre el protestantismo y el liberalismo, y explica el interés de la masonería local por el primero. También existen intereses políticos y culturales en común, como la educación pública y laica. No debe olvidarse que las maestras normales venidas de los Estados Unidos eran metodistas practicantes. El inmigrante alemán Augusto Krause, destacada figura de la educación y considerado “pionero del progreso” chivilcoyano —desempeñando funciones en la Inspección General de Enseñanza— era pastor luterano. Igualmente, la

célebre defensora de la educación popular y de los derechos de la mujer, Juana Manso, que promovió la creación de la biblioteca pública de nuestra ciudad, abrazó la fe evangélica y falleció siendo protestante confesa. Ambos de pensamiento y acción liberal, estuvieron fuertemente vinculados a la historia cultural, educativa y política de Chivilcoy.

En la Argentina, la masonería —políticamente muy activa— tuvo una actitud decididamente anticlerical. A su vez, las jerarquías católicas, en los últimos años de siglo XIX tenían como su principal adversario al liberalismo —enfrentados por cuestiones como la educación pública o el sostenimiento estatal del culto católico—, considerando a los masones como a verdaderos emisarios de infierno. Esto de alguna manera parece confirmar que la conferencia de Thompson está ligada a las actividades de propaganda ideológica de la masonería chivilcoyana, y en consonancia con el interés que siempre mostraron los círculos de la intelectualidad local para con todo lo proveniente de Europa o Norteamérica. El periódico local *La Democracia*, luego de la conferencia, publicó una síntesis de los de los conceptos vertidos por Thompson, donde las ideas de libertad de conciencia, liberalismo y clericalismo, y la denuncia de los privilegios del clero, fueron el eje central de su exposición. Aunque sus palabras no estaban puntualmente dirigidas contra el clero local, es evidente que las repercusiones entre los fieles católicos y los sacerdotes debieron ser amplias y, como era usual en la época, debió existir una contestación desde el púlpito de la parroquia central. El liberalismo, y la masonería como el mayor baluarte de la ideología liberal chivilcoyana, son, junto a una sociedad burguesa con una amplia clase media, los elementos que se conjugaron para favorecer el nacimiento y desarrollo, —limitado pero no despreciable— del metodismo en Chivilcoy, y su persistencia en el tiempo, hasta nuestros días. El metodismo no sólo es el representante del credo protestante en esta ciudad, sino también uno de los focos de irradiación evangélica más importantes del Oeste de la provincia de Buenos Aires. El historiador local y excelente escritor Mauricio Birabent llamó a Chivilcoy, en tono poético, “El Pueblo de Sarmiento”, según el título de una de sus obras. Esta denominación debe interpretarse, en clave política, como el *pueblo de los liberales*, la ciudad que la generación del 80 no dudó en elogiar llamándola la “Perla del Oeste”, la expresión social y urbana de la civilidad sarmientina frente al “bárbaro”, despoblado y fértil desierto,

cuyos recursos y potencial económicos fueron el fundamento de su proyecto social y político.

Tal vez Chivilcoy no es el único ejemplo donde la organización social y administrativa adquirió los rasgos diferenciales que la elite porteña quiso imprimir al conjunto de la sociedad, pero sin dudas es uno de los mejores exponentes del modelo económico agroexportador, que implicaba la colonización agraria de los inmigrantes y el ferrocarril como nexo entre la campaña bonaerense y el puerto. Buenos Aires por aquel entonces estrechaba fuertes lazos de dependencia con Europa: contempla a Francia como la meca de la cultura y tiene a Inglaterra como su socia comercial, principal inversora y financista del desarrollo dependiente de la Nación. Chivilcoy, por su parte, será, de alguna manera, una extensión de Buenos Aires; querrá parecerse a la capital de la República en su arquitectura, en sus costumbres y sus modas, en su lujo y ostentación de riqueza, y, seguramente, en su vanidad y orgullo burgués. Reproducirá con la Capital Federal los mismos lazos de dependencia económica y cultural que Buenos Aires tiene con Europa. Si Buenos Aires mira a Europa, Chivilcoy mira a Buenos Aires, y a través de ella, al Viejo Mundo.

Organización de la Iglesia Metodista local

Según se sabe, el Dr. Charles W. Drees —quien más tarde sería superintendente de la Conferencia Trimestral de la misión metodista— pasó por Chivilcoy en el año 1888, después de la primera conferencia del Dr. Thompson, cuando realizaba un itinerario de prédica en diferentes ciudades del Oeste de la provincia de Buenos Aires, y que acabaría llevándolo hasta la región de Cuyo. Pero el verdadero origen de la Iglesia Metodista Chivilcoyana data del año 1889, cuando se radican en Chivilcoy los hermanos Francisco y Santiago La Moglie, evangélicos conversos en la Iglesia de Mercedes. Durante los meses de agosto y septiembre, el predicador local Mateo Donatti celebra consecutivamente cinco cultos y reuniones de Escuela Dominical en la casa de los hermanos La Moglie, y el pastor Silvio Espíndola —que más tarde se haría cargo de la iglesia local— predica a los nuevos fieles una o dos veces por mes. El 13 de septiembre de 1889 ocurre un hecho trascendental para el metodismo chi-

vilcoyano: el Dr. Juan F. Thompson dicta una segunda conferencia en la sala de Teatro de la Sociedad Española, ante un auditorio que, según las crónicas de la época, llega aproximadamente a 1.100 personas. Se trata de un singular fenómeno social y religioso, si se tiene en consideración que la población de Chivilcoy apenas alcanza en esa época a la suma de unos cuantos miles de habitantes. Es muy probable que la segunda conferencia, por su convocatoria, haya tenido gran repercusión en una sociedad tan compacta como aquélla. El 1 de noviembre de ese mismo año, Thompson inicia una serie de cultos y reuniones de oración los jueves, contando con una nutrida concurrencia (unas 70 u 80 personas, según los informes a la Conferencia Trimestral). Además, 15 familias hacen profesión de fe —esto es, se confirman como metodistas— y alrededor de 36 niños asisten en forma permanentemente a la Escuela Dominical. El crecimiento sostenido de la obra evangélica motiva el nombramiento de Luis Ferrarini, procedente de Mercedes, como pastor residente en Chivilcoy, quien desempeñó funciones desde 1889 hasta 1894, mientras que Thompson continúa visitando regularmente a la comunidad. Se trata de una de los hitos más importantes de la historia social y religiosa de Chivilcoy, pues *la Iglesia Metodista Episcopal es la Primera iglesia evangélica chivilcoyana, y la segunda Iglesia fundada en esta localidad*, después de la Iglesia Católica. En enero de 1892 el Dr. Thompson brinda una tercera conferencia, con una concurrencia menor a la anterior, pero logra 28 suscripciones para *El Estandarte Evangélico*, evidenciando el creciente interés que suscitaba la nueva confesión cristiana entre los pobladores de Chivilcoy.

El 12 de enero de 1894 es una fecha fundacional para el metodismo en Chivilcoy. La comunidad está sólidamente organizada para entonces, y se decide formalizar el registro de miembros de la iglesia, que contaba con 29 miembros en Plena Comunión, y con 31, en carácter de prueba. Son elegidos los integrantes de la Junta Oficial para el gobierno de la iglesia, de acuerdo con la reglamentación que disponía entonces la misión metodista. Los hermanos La Moglie y José Dileo son nombrados ecónomos —esto es, encargados de la administración material de la iglesia— y Antonio Collini es designado exhortador local. Así consta en las actas oficiales de la iglesia, que registran este momento histórico:

“En la ciudad de Chivilcoy a los 12 días del mes de Enero de 1894 a las 4 y 45 minutos de la tarde se reunieron en la habitación del Rev. Sr. D. Luis Ferrarini, pastor de la Iglesia Metodista Episcopal de dicha ciudad y bajo la presidencia del Superintendente de la Misión de la Iglesia mencionada los señores, Luis Ferrarini, predicador local y pastor, Antonio Collini, Rafael La Moglie, Francisco La Moglie y José Dileo, miembros en plena comunión los tres primeros y probando propuesto para su recepción el último” [...].

A continuación se lee un pasaje bíblico (Hechos de los Apóstoles, cap. 20), se designan los cargos y se aclaran las responsabilidades de los ecónomos, relacionadas con el sostenimiento del pastor, administración de los gastos para el culto, asistencia a los pobres, etc. La reunión celebrada en Chivilcoy adquiere tal importancia para la misión evangélica metodista que en el mismo párrafo del registro puede leerse lo siguiente:

[...] “el superintendente explicó brevemente las disposiciones disciplinarias respecto de la conferencia trimestral y declaró la conveniencia de dar a la presente reunión el carácter de cuarta conferencia trimestral del año eclesiástico que termina con la próxima conferencia anual” [...].

Sin embargo, el verdadero valor de este acontecimiento, más allá de lo religioso y organizativo, reside en su originalidad y en su espíritu democrático y liberal, ya que el fuerte clericalismo que la Iglesia Católica sostenía por aquel entonces —y aún sostiene— provocaba un profundo rechazo y aversión por este tipo de prácticas sociales y religiosas, considerándolas heréticas y subversivas. En 1899 Martín Arnejo se hace cargo como Pastor de la iglesia. En este período es muy importante el crecimiento en número de miembros en Plena comunión y en carácter de prueba, según aparece en los registros, y parece existir una fuerte actividad militante en la iglesia. Se crea en este tiempo la *Sociedad de Señoras Evangélicas* para sostener a los miembros más pobres de la comunidad evangélica, los cuales eran parte importante de la iglesia. Pero sus actividades sociales no se limitaron a las muchas familias metodistas necesitadas de Chivilcoy, sino que su ayuda alcanzó a otras personas en situación de pobreza, mediante la realización de obras de caridad. Este tipo de acción solidaria confería, en

aquel entonces, reconocimiento público a la Iglesia Metodista, y generaba la necesaria aceptación social para seguir desarrollando su obra de difusión religiosa e ideológica.

Edificación del Templo: nuevo espacio para el intercambio social, cultural y religioso

Florentino Sosa —pastor de la iglesia de Chivilcoy desde 1906 y hasta 1912— afirma en un artículo escrito para *El Estandarte Evangélico* que durante el pastado de Martín Arnejo (1894-1899), que sucedió al breve ministerio de Ferrarini, es cuando comienza la recaudación de fondos para la edificación del templo metodista. En una reunión de la Junta Oficial realizada el 11 de julio de 1894, cuando Arnejo era todavía secretario de la Junta, escribió en el acta oficial labrada ese día: “*se habló extensamente acerca de la adquisición de un local para cultos*”. El Pastor Sosa anota en su artículo que desde el año 1894 “nuestros hermanos más ricos en fe que en bienes temporales, comenzaron a esforzarse en pro de la construcción de un templo”. En 1895 la comunidad metodista adquirió un terreno de 13 por 50 varas (que equivalen a unos 11 metros de frente por 43 de fondo) en la calle Moreno 122, luego de que en 1894 la congregación metodista sufriera un fuerte revés cuando los hermanos La Moglie deben abandonar su casa, ya que el dueño se niega a seguir alquilándoles el lugar, incómodo porque los evangélicos celebraban allí sus reuniones. Esa actitud del locador obedece seguramente a sus propios prejuicios, ya que éste no era metodista, pero dado que ya habían transcurrido varios años desde el establecimiento de la obra metodista en Chivilcoy, es razonable suponer que la negativa a seguir alquilando el local a los evangélicos estuvo motivada por presiones de las autoridades católicas o de la comunidad católica local. Tal vez esta última circunstancia convenció definitivamente a los metodistas de la necesidad de contar con un templo de su propiedad, para no derrochar más dinero en alquileres ni sufrir contratiempos con los locadores. Sosa asegura que, mientras se pagaba el alquiler del nuevo local para realizar los servicios religiosos, pudo amortizarse la deuda por la compra de un terreno para la construcción de un salón de cultos. En el año 1900, durante el breve ministerio del Pastor Jorge G. Froggat, quien fallece ese mismo

año en Chivilcoy, es saldada la suma total adeudada por la compra del terreno. Froggat dejó además como legado la organización de la Escuela Dominical y la Sociedad Misionera Juvenil. Según nos hace saber el historiador metodista Daniel P. Monti, el 10 de agosto del año 1901 se habría inaugurado, siendo Pastor Antonio Viteri, el Templo Evangélico Metodista de Chivilcoy, el mismo que hoy podemos ubicar apenas a una cuadra y media del centro de la ciudad. Esta fecha es tomada oficialmente como la fundacional del templo por la comunidad metodista. Sin embargo, consultando los archivos conservados en la iglesia, aparece el siguiente párrafo en un informe a la Conferencia Trimestral que suscita fuertes dudas:

"9 de agosto de 1902:

Informe del Pastor:

Amados hermanos: grande es nuestro regocijo y grande también debe ser el regocijo y satisfacción de todo cristiano en esta ciudad, al ver colmados sus deseos, de tener una casa propia para el culto divino y la predicación del Evangelio, pues, en pocas semanas se ha visto el edificio concluido y hoy, como sabéis es ya el segundo día de su inauguración. La obra, en general, sigue su marcha lentamente hacia delante, y ahora, con la oportunidad de tener un local apropiado para la predicación, creo que la asistencia será más numerosa" [...].

El informe continúa con un tono entusiasta haciendo referencia al fervor de los jóvenes creyentes y acaba haciendo una serie de consideraciones análogas sobre el resto de la comunidad. Lo que importa señalar, en efecto, es que la fecha mencionada en el informe original no coincide con la fecha dada por el historiador Monti, situando la edificación del templo un año más tarde. ¿A qué se debe esta contradicción? Es razonable suponer que Monti ignora o equivoca la fecha de la inauguración del templo, ya que el resto del registro del que se toma el párrafo citado pertenece al año 1902, y figuran en él incluso el costo total de la obra, sin dejar lugar a dudas sobre su veracidad. En ese mismo informe se especifica con exactitud la proveniencia de los fondos para la edificación del templo: parte del dinero surge de las colectas de la iglesia; 2.000 pesos moneda nacional son tomados en préstamo a Benito Ferreccio —que anteriormente había prestado a la comunidad la suma de 800 pesos para la compra del terreno

donde se edificó el templo— quien era miembro de la iglesia metodista; otros 500 pesos son prestados por la Sociedad de Extensión —una entidad dedicada a promover y financiar la propagación de la obra metodista, que ya había prestado 250 pesos para la compra del terreno— y, finalmente, 475 pesos son donados (¿?) por el obispo Mac Cabe, mientras que los trabajos de hojalatería necesarios son un obsequio de A. Calabria, miembro de la iglesia. Además, el Pastor Sosa, en el mencionado artículo que escribió, asevera que los norteamericanos Almon W. Greenman (presbítero Presidente del Distrito) y Samuel P. Craver (pastor de la misión) consagraron el templo el día 8 de agosto de 1902, coincidiendo con la fecha del informe, que señala el día 9 de agosto de 1902 como el segundo día desde la inauguración del templo. Esto confirma nuestra hipótesis. Sin embargo, no es imposible que la confusión provenga de considerar como fecha de edificación del templo el comienzo de las obras, que pueden haberse iniciado en el año 1901, al año siguiente de saldada la deuda por la compra del terreno, tal como lo indica Sosa en su artículo.

En 1906 son terminados algunos trabajos que restaban hacer al actual edificio y acaban de pagarse los 1.569 pesos adeudados por la construcción del templo, a lo que siguió, en octubre de 1907, la adquisición de la primera casa pastoral (o parroquial) que permitió la radicación definitiva de un ministro metodista en Chivilcoy, y la continuidad de la obra evangélica. Para su compra se recurre nuevamente al auxilio de los miembros de la iglesia de mejor posición económica, tomándose en préstamo alrededor de 6.000 pesos, con un interés que llega en algunos casos al 8%. Algunos miembros prestan el dinero sin interés ni plazo de devolución. El costo total de la casa pastoral ascendió a 7.800 pesos, y la deuda se canceló recién el 31 de diciembre de 1913. Se trataba de una casa modesta, que contaba con tres piezas, cocina y baño. Contaba también con una caballeriza, que resultó muy útil para guardar el sulqui comprado por la comunidad metodista para realizar las visitas pastorales y asistenciales. Esta primera casa pastoral se ubicó en la calle Maipú 71, y el fondo del terreno de la casa —de 13 X 43,30 metros— lindaba exactamente con el templo.

Influencia de la inmigración y composición de clases de la Iglesia Metodista

Las cifras de miembros en Plena Comunión y en prueba pueden fluctuar entre las 60 y las 80 personas, dependiendo del año que se considere en el registro. Al promediar el siglo las cifras son muchas veces inferiores a esos guarismos. En los inicios de la obra evangélica en Chivilcoy, la mayoría de los miembros extranjeros de la Iglesia Metodista estaba constituida por inmigrantes de origen italiano, que en general eran conversos del catolicismo (18%). La segunda colectividad extranjera más importante en la iglesia es la de inmigrantes españoles (13,5%). También pertenecieron a la Iglesia Metodista inmigrantes suizos alemanes radicados en el país, algunos inmigrantes sirio-libaneses, y dos franceses. Estos últimos eran protestantes de origen, y uno de ellos fue directamente transferido por la Iglesia Evangélica Reformada de París, siguiendo las formas usuales para el caso. También había un bautista de origen italiano, que se integró a la Iglesia Metodista chivilcoyana recién en 1937, lo que demuestra que aun entre los extranjeros los católicos conversos al protestantismo eran mayoría. Si consideramos la cuestión desde una perspectiva de género, la proporción de mujeres es del 40% sobre el total de fieles, pero esta cifra puede variar según el año que se considere. Cabe señalar, sin embargo, que las mujeres son las más asiduas concurrentes a los cultos, las que muestran mayor devoción —según los informes— y las que llevan adelante las actividades sociales de la iglesia, convirtiéndolas en mayoría relativa. No en vano son las encargadas de la asistencia a los pobres y enfermos de la congregación, lugar que por prejuicio y desvalorización de género se le ha asignado históricamente a la mujer. Las mujeres no sólo son mayoría en los cultos, sino que en los tiempos en que el fervor religioso decae y el número de fieles declina, las mujeres constituyen la mayoría absoluta; ellas son los pilares sobre los que se asienta la comunidad, sosteniéndola hasta que se produzca el reavivamiento de la iglesia.

Acerca de la composición de clases, hay que resaltar que, si bien hay entre los primeros metodistas algunos fieles que pertenecen a los estratos sociales medios-altos, con una muy buena posición económica —que incluso les permite prestar dinero a la iglesia y, en algunos casos, con gran flexibilidad en su devolución— la mayoría pertenece a los estratos sociales medios y a la clase asalariada. Los trabajadores asalariados llegan al

30% de los fieles, eso sin contar el trabajo de las amas de casa, que es una tarea no remunerada pero asociada al hogar obrero. El 7,5% de los miembros se dedica al comercio, mayormente minorista, y el 3,5% ejerce alguna profesión liberal, lo cual los coloca entre los estratos medios. El 13% desarrolla algún oficio (hojalateros, pintores, carpinteros, mecánicos, peluqueros, confiteros, etc.), el 4,5% es colono o propietario de una quinta y el 25% son amas de casa o mujeres dedicadas a los quehaceres domésticos, cuya situación en la escala social puede variar entre la clase media y media-baja. El resto de la comunidad está integrada por estudiantes, algunos pocos jubilados del ferrocarril y el comercio, y trabajadores independientes (vendedores ambulantes, changarines, etc.) de ubicación social diversa. No existen registros en los primeros años de la iglesia metodista, por lo menos hasta donde los archivos hacen mención, fieles pertenecientes a las clases altas, lo que demuestra que la iglesia tiene profundas raíces populares.

Sociedad, política y religión entre los siglos XIX y XX en Chivilcoy

Existen muchos documentos en el archivo de la iglesia que dan cuenta de los trámites que los metodistas deben realizar ante las autoridades municipales, sobre todo en relación con el templo y la casa pastoral. Entre estos documentos podemos citar, sólo a modo de ejemplo, una carta fechada el 28 de noviembre de 1909 dirigida al entonces intendente municipal Ernesto Barbagelata, adicto al caudillo conservador Vicente Loveira, que había dejado el ejercicio del poder ejecutivo, pero que aún retenía el control del poder político real. En aquella carta el pastor Sosa solicita al intendente los permisos necesarios para poder realizar una conexión que le permita compartir con su vecino el agua corriente, *"hasta tanto sea instalada la cañería en la calle, de donde podamos tomarla directamente"*, según las palabras del propio Sosa. En diciembre del mismo año fue concedido ese permiso. No menos curiosa es una carta muy anterior, de septiembre de 1906, en la que el Pastor Sosa solicita al intendente municipal que *"el riego de la calle sea extendido hasta la de Pringles o sea la cuadra en que esta corporación tiene situado su templo"*. Parece ser que la polvareda que el tránsito y el viento levantaban de las calles penetraba en el recinto de culto,

lo que obligaba a mantener las ventanas cerradas, haciendo “*asfixiante la atmósfera y, por lo mismo, antihigiénica*”, según cuenta el pastor. Esta solicitud, como la mayoría de ellas, fue bien atendida y rápidamente, mostrando que las relaciones de la Iglesia Metodista con el poder político local en lo referido a estas cuestiones municipales, y si se quiere menores, podrían considerarse buenas.

La obra metodista abarca, según nos hace saber el Pastor Sosa, un radio de nueve leguas —esto es unos 47 kilómetros a la redonda— lo cual hace necesario adquirir un “sulqui”, que la comunidad metodista compró en septiembre de 1907 al precio de 342 pesos moneda nacional. El vehículo era tirado por una yegua prestada por R. Negrete, miembro de la iglesia de Chivilcoy, mientras que las guarniciones que reforzaban y ornamentaban el coche fueron realizadas J. Sacchi, metodista de la ciudad de Buenos Aires, que deja a mitad de precio sus trabajos, en un gesto solidario.

Por aquellos años la comunidad metodista chivilcoyana gozaba de tal espíritu de iniciativa y vitalidad que es capaz de llevar adelante, desde 1891, la obra evangélica en la vecina localidad de Bragado, donde hacía tiempo se venían celebrando cultos familiares. (La comunidad de Bragado estuvo bajo la influencia de la iglesia de Chivilcoy hasta 1905, cuando se independiza en razón de su crecimiento.)

En agosto de 1907 se inicia el culto metodista en la vecina localidad de Gorostiaga, donde se mantuvo por bastante tiempo y, gracias a la disposición del nuevo vehículo, se realizan visitas en la periferia de la ciudad y en las localidades vecinas. Ciertamente, aquellos primeros años fueron muy fecundos para la cosecha de almas de la Iglesia Metodista en Chivilcoy; o, lo que es mejor decir, el grado de desarrollo de la conciencia social que permite el arraigo de este tipo de prédicas religiosas —según nuestra hipótesis— está lo suficientemente avanzado como para aumentar la cantidad de fieles, y aun extender la evangelización más allá de los límites de la ciudad. El pastor Sosa escribe al respecto que “*en lo espiritual la lucha es contra el materialismo, la superstición y el indiferentismo religioso, pero el triunfo de la iglesia se ve en el hecho de que cada año aumentan sus afiliados con conversiones verdaderas*”. (SOSA, pág. 3) Las expectativas de crecimiento son tan grandes, que Sosa comenta esperanzado en su artículo que no cree lejano el día cuando se anuncie el evangelio en otros locales de la ciudad. Eso, sin embargo, nunca ocurrió, no porque los pre-

dicadores no pusieran empeño en extender sus creencias, sino porque la obra evangélica se encontró con el límite que el desarrollo de la conciencia social imponía.

En Chivilcoy la pequeña y mediana burguesía, y una incipiente clase de asalariados, crecieron rápida y progresivamente, y con ella también prosperó el tipo de conciencia que permitió hasta un cierto punto el desarrollo del liberalismo y el protestantismo. Pero ese crecimiento no podía ser indefinido, y muy pronto las nuevas ideas tuvieron que confrontarse con una realidad material que no permitió el desarrollo objetivo de las relaciones sociales necesarias para la expansión de la conciencia social burguesa y liberal. Al metodismo chivilcoyano le ocurrió lo mismo que al resto de los metodistas y demás confesiones protestantes radicadas en el país: las fuerzas sociales y culturales de un país capitalista periférico, casi colonial, y las sólidas tradiciones religiosas del catolicismo, que respondían perfectamente a las necesidades espirituales (es decir, psicológico-sociales) de una sociedad política y económicamente subordinada al capitalismo imperialista inglés, impidieron la generación de las condiciones mínimas para el desarrollo de una conciencia social y religiosa burguesa y liberal con las características que definían a ciertas sociedades europeas y a la sociedad norteamericana. Paradójicamente, el capitalismo y la expansión del mercado mundial trajeron a estas tierras a los protestantes, y el mismo sistema capitalista frenó sus posibilidades de desarrollo.

Las ilusiones religiosas de una expansión protestante eran simplemente el producto de la credulidad y fe sincera de un puñado de personas honestas que, como es casi innecesario aclarar, desconocían los presupuestos materiales que toda religión necesita para surgir y prosperar en el seno de una sociedad. Desde luego, a las personas religiosas las impulsa la fe, que es una experiencia puramente emocional y subjetiva, y no el deseo de conocer objetivamente una sociedad, como es el caso de los científicos sociales, quienes saben perfectamente que los sujetos están condicionados —aunque no necesariamente determinados— por las circunstancias materiales en las que les toca vivir, y es tal vez por esa misma fe que el fenómeno social y religioso que impulsó a las primeras *iglesias protestantes históricas* aún conserva vigencia. Es más: el posterior desarrollo del pentecostalismo en Argentina y en Chivilcoy resulta inexplicable sin la persistencia en el tiempo y sin la poderosa influencia de la Iglesia Metodista. En

una sociedad peculiar como era la sociedad chivilcoyana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuya realidad socioeconómica y cultural manifestaba los grandes avances del liberalismo como política económica y como proyecto de sociedad de la generación del 80, reflejándose esto en la conciencia social de las clases medias, no era entonces impensable —por lo menos desde la perspectiva de los militantes liberales de aquella época— que las formas religiosas que prevalecían en otras tierras también aquí rindieran sus frutos, ya que la política nacional hacía todo lo posible para asemejar a la sociedad argentina a las sociedades de las naciones capitalistas más avanzadas de la época.

Los metodistas contaban a su favor con que el llamado “pueblo liberal” de Chivilcoy era gobernado por la clase dirigente del eje conservador-liberal —una rara conjugación política e ideológica argentina—, que no estaba dispuesta a compartir el poder político, pero se mostraba predispuesta a favorecer todas las iniciativas que alentaran el desarrollo cultural y material de la población, aun cuando estas iniciativas estuvieran en contradicción con sus principios. De hecho, la dirigencia local era sumamente contradictoria. Como mencionamos más arriba, la masonería tenía una enorme influencia entre la elite sociopolítica de la ciudad, y Prudencio Moras, uno de los masones más reconocidos del medio político local y también uno de los fundadores del bellísimo templo masónico de Chivilcoy —hoy desaparecido, pero que se hallaba ubicado en la calle 25 de mayo 84— llegó a ser intendente municipal. El Pastor Martín Andino, en una carta dirigida a Moras, que data del 7 de enero de 1915, le solicita la exención de impuestos para las propiedades inmuebles de la iglesia y el permiso para circular con el sulqui sin pagar patente, conminándolo a proceder tal como lo ordena la ley sobre la libertad de cultos. Esta solicitud cada año debía repetirse y la cuestión no parecía tener solución de continuidad. En uno de los párrafos sobresalientes de la carta, que siempre conserva el tono formal, el Pastor Andino se permite hacer la siguiente consideración, acentuadamente ideológica:

“Permítame decir al Señor Intendente, como elemento de juicio para el caso, que nuestra institución tiene por único objeto la elevación del carácter moral del pueblo, mediante una propaganda pacífica, prácticamente altruista y sana, puesto que se basa en las doctrinas siempre

vivificadoras de Cristo; que la Iglesia Metodista enseñando y predicando las doctrinas puras, regeneradoras e instructivas se constituye en un factor poderoso y concurrente a la marcha progresiva de la instrucción y civilización del pueblo; que sin estar rentada por el gobierno, se sostiene con el sólo esfuerzo de sus asociados y del pueblo en general, suministra socorro a los indigentes según sus posibilidades, y administra los distintos servicios religiosos —como ser: bautismos, casamientos, entierros, etc.— gratuita e indistintamente a todos los interesados; y que la Iglesia Evangélica no se localiza a un corto número de individuos sino que trabaja para el bien y provecho de todo el pueblo en general”.

El Pastor Andino sabía muy bien a quién se dirigía y escogió las palabras precisas para su alegato en favor de la exoneración de impuestos, no sólo por el costo económico que significaba para la iglesia, sino por el valor de reconocimiento político y social que esa medida de gobierno implicaba. Sabía que Moras era masón confeso y por lo tanto de ideología liberal, y comprendió que, de contar con su apoyo, le habría asestado un duro golpe al catolicismo local que era apoyada por la fracción conservadora más reaccionaria. La Iglesia Católica sí gozaba de la exoneración de impuestos y de ciertos privilegios ante el poder político, poniendo a los evangélicos en desventaja a la hora de influir sobre la opinión pública local y disminuyendo sus posibilidades de expansión religiosa entre el pueblo. Las gestiones de Andino y de los sucesivos ministros evangélicos que le siguieron en el cargo no modificaron la situación de la Iglesia Metodista Episcopal y todos los años, inexorablemente, debió elevarse una solicitud similar para evitar el cuantioso pago de los tributos municipales. La relación con el poder político local fue tensa en lo concerniente al pago de impuestos, y esta situación no varió sino hasta 1929, cuando durante el pastorado de Pedro Propato el Concejo Deliberante decidió conceder a la Iglesia Metodista la exención definitiva del pago de impuestos y condonar la deuda que ésta tenía con el municipio, reparando así una situación de injusticia histórica. Un año antes, el 23 de junio de 1928, el Pastor Propato se dirigía en una carta a Sebastián M. Berrondo, por entonces presidente del Concejo Deliberante de Chivilcoy, en estos términos:

“Pues bien, no obstante llenar esta institución fines tan benéficos, sociales e ideológicos, sin subvención oficial de ninguna clase, no goza del privilegio acordado a las asociaciones religiosas similares, es decir la Iglesia Católica, sobre la que no pesan los impuestos municipales que gravan a nuestro templo y casa parroquial en esta ciudad, gravámenes que por su estado financiero no puede pagar”.

El asunto de los impuestos municipales no expresa realmente la calidad de las relaciones que la Iglesia Metodista sostenía con el conjunto de la población chivilcoyana, pues tenía una profunda inserción social y gozaba del respeto popular. Excepto, claro, por la natural desconfianza que genera entre los miembros más obstinados de la comunidad católica, que visualizaban a los metodistas como predicadores del anticatolicismo, cosa del todo falsa y sin fundamento, puesto que a los metodistas no les interesaba ni les convenía confrontar con una corporación tan poderosa económica y políticamente como la Iglesia Católica, cuya inserción social e influencia ideológica y cultural son prácticamente incontrastables. El 25 de enero de 1902, el ya mencionado Pastor Viteri escribió lo siguiente en su informe a la Conferencia Trimestral:

“A pesar de la situación tan anormal por la que atraviesa este pueblo, sin embargo, no tenemos por qué desalentarnos acerca de la obra del evangelio. La obra se sostiene y aunque su progreso es lento hay frutos por los cuales tememos que glorificar a nuestro Dios”.

¿A qué “situación anormal” se refiere Viteri en su informe? Sin dudas a la crítica situación social y política de Chivilcoy, que era consecuencia de los cimbronazos políticos y de la declinación económica nacional. El modelo de país que los conservadores habían construido sobre las bases de una economía agraria se mostraba desde hacía tiempo ineficaz para contener al conjunto de la sociedad, y el desequilibrado reparto de riquezas y de poder de decisión política ponía en tensión constante a la sociedad y el estado.

En lo que respecta a Chivilcoy, los conservadores ejercieron el poder casi sin oposición real, y la lucha entre las facciones de la vieja “política criolla”, constituida por los seguidores del caudillo V. Loveira, y los parti-

darios de Antonio Seara (quien fuera secretario personal del propio Loveira) recalentaba el ambiente político local. El caudillo autonomista V. Loveira se desempeñó en la intendencia municipal entre los años 1899 y 1900 y, al finalizar su mandato, comienzan las disputas internas por la sucesión en el poder local. La situación se resuelve parcialmente al asumir la intendencia Ernesto Barbagelata, personero de Loveira, quien ejercía realmente el poder detrás de Barbagelata. Se suman a esta crisis las repercusiones de las huelgas obreras de 1901, que prácticamente paralizaban al país, y que motivaron la sanción de la infame *Ley de Residencia*, destinada a perseguir a los inmigrantes que militaban en las filas del anarquismo y el socialismo. En ese contexto, la iglesia metodista, que sentía simpatía por los reclamos obreros y contaba entre sus fieles a un número importante de ellos, debió sentir, en Chivilcoy y en todo el ámbito nacional, un fuerte rechazo por la represión a los obreros y una gran angustia por la suerte de muchos de sus miembros, que eran inmigrantes, y podían ser alcanzados por las injustas medidas del segundo gobierno Julio A. Roca.

Políticamente, tal como afirma Daniel Monti, existía gran afinidad entre las doctrinas metodistas y los postulados políticos del socialismo argentino. Un dato curioso confirma esta relación de entendimiento entre socialistas y metodistas: en las primeras décadas del siglo XX se conoció a la Iglesia Metodista de Chivilcoy como “la iglesia de los socialistas”, ya que muchos de los militantes del Partido Socialista de Chivilcoy “simpatizaban” con los metodistas. El socialismo reemplazó al liberalismo en la crítica económica, social y política al orden establecido y, ese contexto, la doctrina religiosa y los principios sociales del metodismo resultaron compatibles, en cierto sentido, con las posiciones políticas de los socialistas chivilcoyanos. Además, los socialistas parecían sentirse muy a gusto provocando al clero y la militancia católica con su presencia en la iglesia disidente y, aunque no se produjeron conversiones religiosas, es fama en la comunidad local que algunos socialistas bautizaron a sus hijos en la Iglesia Metodista. Esta situación derivó en abierta rencilla política y, según se sabe por la tradición oral, entre los años 1925 y 1930, una “bomba de alquitrán” estalló en el frente del templo metodista, manchando las paredes del edificio. Nunca se hicieron acusaciones formales, pero todo deja entrever que la autoría de aquel estropicio corresponde a la militancia de la ultraderecha católica chivilcoyana, que veía en el metodismo, no sólo

una perversión ideológica y religiosa, sino una amenaza política concreta. La Iglesia Metodista jamás tomó represalias, ni fomentó sentimientos de revancha ante semejante acto de vandalismo, convirtiéndose en verdaderos apóstoles del reclamo pacífico contra las injusticias de toda índole. No es casual entonces que muchos de los más importantes cuadros dirigentes del metodismo argentino se formaran en Chivilcoy. Baste recordar que Juan E. Gattinoni, primer obispo metodista latinoamericano y miembro fundador del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, se convirtió al metodismo en la iglesia de Chivilcoy.

Conclusiones generales

A. Si el protestantismo no alcanzó el grado de desarrollo que sí logró en otras partes del mundo a lo largo de la historia, es porque en nuestro país nunca existió realmente la mentalidad característica de las sociedades *capitalistas centrales*, ya que nunca existieron las condiciones materiales necesarias para la aparición del tipo de *estructura de carácter* y de subjetividad que permitió la Reforma europea, y que formó la conciencia social propia de los países donde se desarrolló el *proceso de acumulación capitalista originaria*. Es cierto que nuestro origen y evolución como país se debe al proceso de surgimiento y desarrollo del capitalismo mundial, pero también es cierto que nos formamos como un país *capitalista periférico* y, por ende, las relaciones sociales de aquel momento histórico de nuestro país fueron cualitativamente distintas a las relaciones sociales dadas en los países *capitalistas centrales*. Luego, la mentalidad funcional de las relaciones sociales de la periferia capitalista colonial tenía que ser necesariamente distinta a la mentalidad original de los países donde primero surgieron las relaciones sociales capitalistas.

B. El catolicismo regulaba con sus normas morales la vida social de las colonias hispánicas y era un fiel reflejo religioso de las rígidas estructuras sociales y políticas de la dominación española. Años después, con la independencia y la instalación del modelo agroexportador, la masiva inmigración europea que provino de regiones y países predominantemente católicos no modificaron la situación. Las tradiciones religiosas y sociales de estos inmigrantes no hicieron más que reforzar los rasgos culturales del

catolicismo heredado de la colonia. Estas circunstancias, específicas de un país periférico, donde la rapacidad del capitalismo adquirió características más bien parasitarias, dieron lugar a la formación de una lumpenburguesía surgida de las relaciones comerciales con los países centrales —Inglaterra, especialmente—, que era sostenida por una base social integrada mayoritariamente por el proletariado rural, poco permeable a las ideas del liberalismo y mucho menos dispuesto a cambiar de religión. Este escenario social hizo que las elites dirigentes reformularan su relación con el catolicismo y no intentaran un acercamiento al protestantismo. La persistencia de los elementos culturales y religiosos del catolicismo entre los inmigrantes —italianos y españoles en su mayoría— obedece a razones equivalentes a las de la alta sociedad: no necesitaban ni deseaban cambiar de religión, por muy liberal que ésta fuera, sencillamente porque no requerían adaptar sus conciencias a un tipo de relaciones sociales con las características del capitalismo industrial. Es más: un número considerable de inmigrantes que profesaban diferentes religiones, incluso no cristianas, se convirtieron al catolicismo para integrarse a nuestra sociedad (tal es el caso de algunos inmigrantes de países islámicos). El modo de producción, capitalista pero básicamente rural —ganadero en principio, y más tarde agrícola, con el aporte de la inmigración— no había cambiado sustancialmente, sólo se había expandido; por lo tanto, las relaciones sociales y las formas de conciencia social propias de este modelo sólo se reprodujeron, se ampliaron, pero de ningún modo cambiaron.

C. ¿Cómo se explica, entonces, el posterior crecimiento y expansión del protestantismo en nuestro país? Este fenómeno social y religioso de los últimos 30 años en la Argentina y en toda Latinoamérica obedece a un rotundo cambio en la mentalidad de las sociedades capitalistas, ocurrido desde mediados del siglo XX. Lo que predominaba en el seno de las sociedades de bienestar surgidas de la posguerra no era la mentalidad aborrativa, acumulativa y ascética de los primeros siglos del sistema capitalista, sino una mentalidad consumista, que privilegiaba el *tener* sobre el *ser*, dando como resultado un tipo de conciencia social sustancialmente distinta entre las clases medias, donde una mayor participación en las reglas del mercado mediante el *consumo compulsivo* evidenciaba la integración del individuo en la sociedad. La escala de valores y el comportamiento social cambiaron radicalmente con las sociedades de bienestar, donde el

consumo prevalecía sobre el ahorro. Esto modificó la conciencia social y la relación entre los individuos y la religión. Pero la misma crisis cíclica del capitalismo que dio vida a las sociedades de consumo hizo que este tipo de sociedades se derrumbara en tan sólo algunas décadas, generando altos índices de desempleo y pobreza. Nuestro país, que había ingresado en ese ciclo capitalista del consumo desde los años 50, también se vio afectado por la crisis mundial. Entonces, nuevos tipos de religiosidad, entre ellas el pentecostalismo, se difundieron rápidamente entre los estratos sociales medios y bajos en todo el mundo, y desde luego también de la Argentina, dado que se conformó una *estructura de carácter* adecuada para asimilar estas nuevas formas de conciencia social y religiosa. La exclusión social creció a grandes saltos desde marzo de 1976, y esta circunstancia originó una clase de religión inclusiva, pero a la vez sectaria, que respondía a las inseguridades, los miedos y las angustias de una sociedad acorralada por el desempleo y la miseria. Nuestra sociedad entró en crisis y buscó explicaciones y soluciones “milagrosas” para los terribles males que la afectaban, generando una *teología de la prosperidad*, que aseguraba la riqueza y el éxito social al creyente a cambio de tener fe y contribuir con dinero al sostenimiento de la iglesia. Este significativo fenómeno del pasado reciente ocultó una realidad de nuestra más profunda historia social y religiosa: la presencia en Argentina desde el siglo XIX de las *Iglesias Protestantes Históricas*, entre ellas la Iglesia Metodista, que en Chivilcoy lleva 116 años de reconocida actividad religiosa y de una progresista formación ética y ciudadana, coherente con sus principios morales y sociales.

Bibliografía y fuentes documentales

Archivos: *Correspondencia, Duplicados, Documentos e Informes*. Asociación de la Iglesia Evangélica Metodista Episcopal de Chivilcoy. Desde 1894 hasta 1930.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*, Paidós, Bs. As., 1998.

Marx, Karl. *El Capital*, Tomo 1, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1999.

Monti, Daniel. *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, La Aurora, Bs. As., 1976.

Moreno, José Luis, y Gutiérrez, Leandro. *La estructura social de la Iglesia porteña*, en *Historia Integral Argentina*, Tomo 1, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1980.

Registros: *Actas de las Conferencias Trimestrales de la Iglesia Evangélica Metodista Episcopal de Chivilcoy*. Desde 1894 hasta 1930.

Sosa, Florentino. *Revista El Estandarte Evangélico*, Bs. As., 1906.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1979.

Datos del autor

JORGE DARIO PASCUCIO es profesor de Historia egresado del Instituto Superior de Formación Docente N° 6 de Chivilcoy.

POSICIÓN DE LA IGLESIA METODISTA EN EL SURGIMIENTO DEL PERONISMO

Una exploración inicial sobre la relación
entre los campos religioso y político en la discusión
sobre la socialización de los niños

María Eugenia Mendizábal

Introducción

El objetivo de este trabajo es conocer la posición de la Iglesia Evangélica Metodista ante el surgimiento del peronismo. Nos centramos en las tareas llevadas adelante por esta minoría religiosa durante los 12 años del período 1943-1955 en relación a la Iglesia Católica y el Estado¹.

La relación de la Iglesia Católica con el peronismo ha sido estudiada en diferentes ocasiones y los diferentes estudios suelen coincidir en que el campo religioso² fue modificado, reestructurado, durante las dos primeras presidencias de Perón. Esto nos lleva a preguntarnos acerca de la forma en que las minorías religiosas, y en particular la Iglesia Metodista (IM), vivieron este cambio.

Partimos de la certeza de que las identidades y las voluntades políticas no están prefijadas sino que devienen y de que no existe una necesaria relación entre éstas y el lugar que los sujetos ocupan en la estructura

1 Palabras como "lucha" o "correlación de fuerzas" pueden sonar extemporáneas para el tema que nos ocupa. Confiamos, sin embargo, en que ha sido el mismo análisis del tema lo que nos ha llevado a usar palabras más corrientemente asociadas al campo del discurso de la política que al de lo "religioso".

2 Tomamos de Pierre Bourdieu la definición de la lucha en el campo religioso como "la lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos". Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso". En: *Revue française de Sociologie*, Vol. XIII, 1970.

económica de la sociedad. Entre las múltiples causas que pueden hacer que una persona adscriba o por el contrario se oponga a un movimiento político, a una transformación social y económica, etc., se encuentran las variadas formas de ética de la convicción, de identidades que lo interpe-lan y entre éstas —incluso— las que se arraigan en la religiosidad.

En el caso que estamos analizando, el conocer el modo en que una minoría religiosa —la Iglesia Metodista— se posiciona ante los grandes cambios que introdujo el peronismo, nos permite reconstruir las relaciones de fuerza dentro del campo religioso y su necesario correlato —o interrelación— con el campo político y de ese modo conocer los argumentos y la acción que esta minoría lleva adelante en el momento paradigmático de aparición de la mayorías (en el siglo XX), en el espacio público en nuestro país.

Hacia 1943 la Iglesia Católica realiza una alianza con el Estado que le permite reestructurar a su favor el campo religioso y así mejorar su situación, asegurándose una ventaja relativa en áreas tales como: la educación, la evangelización de los pueblos aborígenes, etc.³ Hemos seleccionado como eje de nuestro trabajo la problemática educativa aunque en la segunda parte del trabajo incluimos otras cuestiones; esto se debe a que entendemos que allí se “condensan” los discursos, los argumentos y los análisis de la realidad social que los metodistas se ven obligados a emprender con cada nuevo embate que realizan la Iglesia Católica junto al Estado. Entendemos que estos esfuerzos por impedir el avance católico, son esfuerzos que van a conllevar un conocimiento de sí mismos y una reformulación de la identidad. Estamos interesados en conocer estos esfuerzos así como las “lecturas” que van a realizar de la historia nacional con el fin de transformar el presente y construir el futuro en otro ejercicio que aporta a la formación de una identidad así como a la delimitación de una Utopía⁴ que va a entrar en contradicción con las de la Iglesia católica y el mismo Estado.

Diferentes posibilidades se abrieron a la hora de pensar cómo abordar la tarea de conocer la posición de la IM en este período. En ese sentido

3 Canelini, Santiago, “Los evangélicos en los tiempos de Perón”.

4 Siguiendo a Mannheim entendemos que la identidad y la utopía se construyen a partir de un autoconocimiento, lo que implica historiar y trascender el momento actual a partir de una intelección y la praxis.

comprendimos que una fuente posible y rica de información como la que estábamos intentando conocer podían ser hallada en la publicación oficial de la Iglesia *El Estandarte Evangélico (EEE)*. Fue por eso que nos abocamos a su lectura e interpretación triangulando la información, cuando era posible, con entrevistas a miembros de la Iglesia que vivieron este período histórico que nos ocupa y con fuentes escritas de diferente tipo. Nuestra intención no era probar una hipótesis sino explorar una dimensión de la historia de una institución religiosa que permanecía desconocida. Al hacerlo quisimos respetar las fuentes con las que trabajábamos y fueron los contenidos de las mismas los que nos dieron las pautas de qué era lo que debía ser señalado, destacado y problematizado.

Estamos lejos de considerar que haya existido una sola, única posición respecto del surgimiento del peronismo compartida y fomentada por todos los miembros de la IM. Pero una iglesia como lo era la Iglesia Metodista en las décadas del 40 y el 50 era más que una comunidad de fieles, ya que estaba organizada y propugnaba una forma institucional de la cual la publicación oficial venía a dar cuenta. Consideramos, entonces, que al haber centrado nuestro trabajo en la publicación *EEE* podemos al menos referirnos a esa posición institucional⁵.

Este trabajo cuenta con dos secciones: en la primera trabajamos el período del surgimiento del peronismo (1943-1945), y en la segunda abordamos los gobiernos de Perón (1946-1955).

La Iglesia Metodista en el prelude del peronismo (1943-1945)

1. El sistema educativo y el campo religioso en Argentina

En el marco de la gestación del Estado Nación, el sistema educativo argentino fue pensado como una herramienta para la construcción de ciudadanos a través de una moral cívica que homogeneizara, normalizara, uniformara, a partir de la construcción de un sentido común que, a su vez, coadyuvara a convertir en dirigente a la clase dominante. El entonces incipiente Estado-nación argentino buscaba monopolizar no sólo la vio-

5 Un más profundo análisis del tema que nos ocupa debería poder incluir el trabajo con fuentes escritas tales como actas de asambleas, correspondencia institucional y particular, además de entrevistas en profundidad de modo más extendido.

lencia física sino, además, la violencia simbólica. A este Estado, encargado de la planificación, administración y control del sistema educativo ha sido denominado Estado docente o Educador⁶. La Laicidad del sistema educativo argentino estaba garantizada por la ley 1.420 que era el resultado de un largo debate que dividía a la elite entre quienes consideraban que la educación debía ser laica de quienes creían conveniente que fuese religiosa despojando —de este modo— a la Iglesia Católica de su lugar de privilegio en la socialización secundaria de los niños.

Las iglesias evangélicas misioneras⁷ lucharon por la implementación de la educación laica así como por el resto de las leyes de esta naturaleza —ley de matrimonio civil (1885), fundación del registro civil (1885), ley de cementerios—, que aseguraban una división entre el Estado y la religión⁸ transformando al campo religioso argentino, poniendo a las Iglesias del trasplante misioneras en situación un poco menos desventajosa en relación a Iglesia Católica. La laicidad no venía a suponer la pérdida de hegemonía de la Iglesia católica pero sí un marco legal que respondía la intención de permitir que los nuevos habitantes que llegaran a nuestro país pudieran profesar su culto.

En la escuela laica no se enseñaba religión cristiana evangélica a los niños pero tampoco se enseñaba ninguna otra, la moral laica no competía necesariamente con la fe que a los niños les enseñaran en sus casas y aunque compitiera seguía siendo una barrera de contención ante la acción de la Iglesia Católica. La escuela laica beneficiaba a la obra misionera ya que no sometía a los niños que ya tenían un credo religioso a algún otro y dejaba que una gran proporción de la sociedad viviera en indiferencia religiosa facilitando de ese modo la tarea de evangelización que caracteriza a las Iglesias de evangélicas misioneras. Por su parte, las Iglesias misioneras del trasplante, entre ellas la Iglesia Metodista, se caracterizaban por el énfasis que le daban a la educación creando escuelas y espacios de enseñanza, como la escuela dominical, donde se enseñaba a leer y a escribir pero tam-

6 Paviglianitti, Norma, "El derecho a la educación: Una construcción polémica", en: Fichas de cátedra 10176, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 1993.

7 Tomamos prestada la noción de iglesias del trasplante Misioneras del texto de Villalpando, Waldo "Las Iglesias del trasplante, protestantismo de inmigración en la Argentina", ED C.E.C., Argentina, 1970.

8 Las Iglesias del Trasplante Misioneras son aquellas que se radicaron en el país desde el siglo XIX y que estaban orientadas a "la predicación pública de la palabra".

bién religión. Siguiendo a Míguez Bonino⁹ entendemos que la importancia que le daban a la educación radicaba en que era una forma de actuar y transformar a la sociedad sin la necesidad de verse llevados a aparecer en el espacio público pronunciado sus creencias y participando activamente en la política.

Hacia 1930 —en el contexto del golpe de Estado, la persecución de los trabajadores organizados, etc.— el optimismo y las ideas de progreso y desarrollo que habían patrocinado la instauración del sistema educativo laico comenzaron a quebrarse. Fue ese contexto que el Estado docente fue perdiendo su carácter laico con la *“hegemonía de los intelectuales nacionalistas antiliberales, sectores próximos al nacionalismo católico y al fascismo pasaron a tomar el control de la educación”*¹⁰ e impusieron la educación religiosa católica en algunas provincias. Hacia junio de 1943, luego del golpe de Estado por medio del cual un grupo de oficiales del ejército se hicieron con el poder estatal, el general Arturo Rawson daba señales de tener una voluntad restauradora que alentaba las expectativas de ciertos sectores del catolicismo¹¹, en uno de sus discursos dijo que *“(...) la educación de la niñez (...) está alejada de la doctrina de Cristo”*.¹²

El 31 de diciembre de 1943 esta voluntad se convirtió en un hecho a partir del decreto 18.411 que instauraba la educación religiosa católica como materia en toda la educación nacional, proponiéndose en ese texto un retorno a la *“herencia cultural española y un rechazo a la tradición liberal posterior”*¹³. La propuesta de reimplementar la educación religiosa provocó una reacción inmediata en la Iglesia Metodista, en las páginas del *EEE* muchos artículos y editoriales se dedicaron a discutir la implementación de la educación religiosa en las escuelas públicas y a defender la laicidad posicionando a la propia Iglesia y al creyente en oposición a las políticas del Estado.

9 Míguez Bonino, José, *Rostros del protestantismo Latinoamericano*, Ed. Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.

10 Caimar, Lila, op. cit., pág. 138.

11 El catolicismo integral fue una forma del catolicismo que pretendía salvar a la Argentina de la “Crisis moral” a partir de una restauración católica que llegara a imponerse en todos los ámbitos de la sociedad.

12 Zanatta, Loris, *“Perón y el Mito de la Nación Católica”*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1999.

13 Op. cit., pp. 139.

Es la naturaleza de esta postura la que caracterizó a la Iglesia metodista durante los años que van de 1943 a 1945, lo que en las próximas secciones de esta primera parte vamos a describir.

2. Percepción metodista del contexto y los actores

Reiteradas veces el contexto nacional e internacional era retomado desde *EEE* con el objetivo de comprender los sucesos que se estaban desarrollando en el campo religioso. El proyecto de implementación de la educación católica en las aulas de las escuelas públicas fue uno de los principales problemas que intentaron comprender a partir de este ejercicio. En ese sentido cuando en 1943 se decretaba la educación religiosa en las escuelas públicas, la política argentina había sido ampliamente perturbada por los avatares de la Segunda Guerra Mundial escindiéndose entre quienes apoyaban o no a la política de neutralidad adoptada por el gobierno.¹⁴ En *EEE* esa guerra era interpretada como religiosa. Se detectaban básicamente dos valores en pugna: por un lado el Totalitarismo representado por nazis y fascistas; y por otro, la Democracia y los valores cristianos, valores que pensaban enarbolaban los aliados:

*"Lo que está en juego es el valor del Hombre y se lucha porque ese mismo Hombre pueda vivir gozando de todas sus libertades (...) el Mundo ha terminado con la neutralidad (...) los Estados se ven obligados a elegir a favor o en contra del evangelio (...) por el espíritu totalitario o el cristiano..."*¹⁵

Entendían que en este contexto la Iglesia Católica se había *lanzado por sobre las instituciones consolidadas por la tradición liberal especialmente la educación laica* a partir de una alianza con el Estado, provocando de ese modo un contexto *insostenible para la práctica y la difusión* de sus ideas.¹⁶

14 Caimari, Lila, "Perón y la Iglesia católica, Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943 - 1955)", Ed. Ariel, Argentina.

15 *EEE*, enero de 1943.

16 *EEE*, diciembre de 1943. Es necesario comprender que no se trata sólo de percepciones: *El Estandarte Evangélico* fue clausurado por primera vez en 1944 y las emisiones radiales fueron suspendidas; en 1945 la Iglesia Católica en pleno redacta una pastoral en la que indicaba que la nación era católica y que los católicos debían desenmascarar las herejías y falsedades protestantes, desatando de ese modo una cruzada antiprotestante.

Por ello, trazando un paralelo entre el campo político y el religioso, entre los avatares bélicos mundiales y la situación local, los metodistas describían al ejercicio de la Iglesia católica para hacerse con el monopolio del campo religioso, como uno en el que se enfrentaban los mismos valores que en el mundo y en la política nacional.

Entonces, se describía a la Iglesia Católica como una versión local del nazismo, el fascismo o el falangismo aunque éstas serían las “vestimentas coyunturales” del mismo enemigo de siempre:

*“...los mismos que han dificultado el progreso e interrumpido el perfeccionamiento de nuestra civilización desde épocas milenarias (...) creíamos que habrían aprendido las enseñanzas de la historia (...) si recorrieran el pasado verían que nunca cedimos ni a las amenazas ni a las persecuciones (...) ni a la propia muerte”.*¹⁷

El entender que se trataba de un oponente que se repetía en el tiempo, y que por ende era conocido, les permitía vaticinar la naturaleza de la lucha que se iniciaba. Al calificar a quienes buscaban imponer la educación religiosa en las escuelas de filo nazis o totalitarios trazaban una posición del *otro* y de *sí mismos* (dentro de la zona de intersección entre el campo religioso y el político que abre el problema de la educación religiosa en las escuelas públicas) que nos permite pensar a la postura metodista en términos de afinidades con otros sectores de la sociedad tanto dentro como fuera del campo religioso.

Al mismo tiempo, la calificación del contexto como *asfixiante* y como *insoportable*, respondía a una sensación provocada por la retracción de un espacio público en el cual cada cual podía profesar su religión. Es a esta retracción incipiente en 1943, a lo que desde el metodismo se opusieron ya que venía a significar el convertir a las religiones minoritarias en religiones isomórficas, plegadas sobre sí mismas, imposibilitadas a reproducirse de manera ampliada. Es decir, se planteaba la oposición a un gobierno que proponía dejaran de ser lo que eran, esto es una religión misionera, evangelizadora y proselitista.

¹⁷ EEE, diciembre de 1943.

3. Argumentos católicos y nacionalistas

La defensa de la educación laica los hizo intentar no sólo comprender el contexto y los actores arriba descriptos, sino además, sus palabras y razonamiento, en un esfuerzo de decodificación inscripto en un tono de urgencia o alarma permanente. Los argumentos que desde el catolicismo y desde algunas vertientes del nacionalismo se esgrimían con el fin de implementar la educación religiosa eran frecuentemente retomados desde *EEE* para ser analizados, comprendidos e interpretados. Las fuentes de donde rescataban tales argumentos eran generalmente la prensa nacionalista, la católica, las circulares oficiales y los diarios como *La Prensa*.¹⁸

Argumentos detectados, analizados y reinterpretados

Los tres argumentos principales que esgrimía el catolicismo y que eran detectados, analizados y reinterpretados desde el *EEE* eran los siguientes:

El primero era formal: La Nación Argentina en su carta magna de 1853 establecía al catolicismo como la religión oficial, entonces, la tradición liberal al hacer del Estado Docente¹⁹ un Estado laico habría ido en contra de la constitución nacional;

El segundo reemitía a la definición de la democracia: se comenzaba a esbozar una visión católica de la democracia, la mayoría de la población argentina era católica y por ende el devolver a la Iglesia Católica el monopolio de la socialización de los niños en su credo era un acto democrático: "*La democracia es el imperio de la mayoría, qué es entonces de esta democracia nuestra cuando no permite al catolicismo imponer su forma de pensar y su credo a la totalidad del país*"²⁰.

El último argumento que enunciaban era el de la Unidad. La educación laica llevaba al ateísmo y a la indiferencia o a la introducción de *ideas extrañas como el protestantismo, el socialismo o el liberalismo*. Es decir, que la educación laica destruía a la mentada unidad nacional, disgregaba a la sociedad al introducir lo nuevo y lo diferente, al fomentar el ateísmo y la

18 El diario *La Prensa* era habitualmente citado en este primer período y calificado como *gran matutino*. Ver por ejemplo, *EEE*, septiembre de 1943.

19 Paviglianitti, Nora establece una definición del Estado que planifica, genera y controla a la educación como Estado docente en "*El derecho a la educación*", Fichas de cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

20 *EEE*, 1943.

indiferencia. El retorno a la unidad requería, pues, de un retorno a la nacionalidad y por ende un retorno a la educación religiosa: “...o la Argentina se vuelve católica del todo, o tiene una guerra civil... los tiempos no están ya para ser medio protestantes... el sentimiento religioso es el fundamento más fuerte de la nacionalidad”²¹.

Los argumentos arriba enumerados podrían sintetizarse de la siguiente manera: Argentina era un país católico, católica la fuente de la nacionalidad, católica la mayoría de la población y la religión del Estado, por ello restituir la educación religiosa en las escuelas no sólo era legal sino que era, además, un acto democrático, de reparación de la unidad y la nacionalidad.

4. Explicación metodista de las razones católicas

Cada una de las razones que el catolicismo integral y el nacionalismo enunciaban para legitimar la introducción de la educación religiosa en las escuelas era objeto de crítica y de refutación. Admitir que lo que sostenía la alianza católica-nacionalista era verdad, era sinónimo de claudicar en la lucha por la libertad de cultos y de conciencia y entregar los espacios de socialización de los niños a quienes representaban la posición opuesta a la que sostenía la Iglesia Metodista.

El ejercicio de crítica y refutación podrían, con fines analíticos, ser clasificados como: “deslegitimación obediente” —o dependiente— y “desobediente” —o independiente—. Por medio de la “deslegitimación obediente” cada argumento católico encontraba en su opuesto a la postura metodista; mientras que en la segunda existía una búsqueda de las razones que se hallaban detrás de las enunciadas.

a. Deslegitimación Obediente

Cuando desde el catolicismo se sostenía que la reimplementación de la educación religiosa católica en las escuelas públicas respondía a un derecho democrático de las mayorías, desde EEE se respondía que la democracia era otra cosa: “...tales argumentistas olvidan —o no quieren recordar— que la democracia no impone el criterio de la mayoría a la totalidad (...) sino que la democracia es precisamente el reconocimiento de la minoría y

21 EEE, 1943.

el respeto de la voluntad individual"²². La democracia, entonces, no era la imposición de la voluntad mayoritaria sobre el total sin más, sino que exigía el respeto por las minorías y las individualidades²³.

A la interpretación de la carta magna como reconocimiento de la entidad católica de la Nación, el *EEE* le oponía una interpretación en la cual no había religión oficial sino una religión sostenida por el Estado: "... de acuerdo a la constitución nacional no existe tal Iglesia del Estado de la Nación Argentina, sino el compromiso del Estado a sostener el culto católico, que es muy otra cosa..."²⁴. Esto significaba que en Argentina existía una división entre el Estado y la Iglesia Católica y por ende la pretensión del catolicismo de imponer la educación religiosa era un acto ilegítimo.

Cuando desde el discurso del catolicismo integral postulaban que la educación laica era sinónimo de ateísmo, de indiferencia religiosa, los metodistas postulaban lo contrario: no sólo no fomentaba el ateísmo sino que la educación laica fomentaba la creencia religiosa además de ser la garantía del respeto al sentimiento religioso²⁵.

b. Deslegitimación Desobediente

Consideraban que lo que estaba movilizando al catolicismo integral a socializar coercitivamente a los niños en su credo era que: "*ven cómo se les escapan los niños y los jóvenes, y pretenden echarles una zancadilla por medio de la educación diaria (...) pero si hay algo que no puede ser enseñado por la fuerza es la religión y si no que lo digan los ateos o indiferentes que en su infancia tuvieron a la fuerza que officiar de monaguillos*"²⁶. Teniendo en cuenta esto, la educación religiosa en las escuelas públicas era entendida como una medida desesperada de una Iglesia que necesitaba de la juventud para reproducirse cosa que sólo podría hacer, según ellos, de manera compulsiva.

En lo que respecta a la indiferencia religiosa, creían encontrar la razón de ésta en la relación de la Iglesia con el poder: "*La indiferencia reli-*

²² *EEE*, septiembre de 1943. Más adelante trabajamos la conceptualización completa de Democracia por parte de los metodistas.

²³ Más adelante también profundizaremos en la visión metodista acerca de lo que era la democracia.

²⁴ *EEE*, febrero de 1946.

²⁵ *EEE*, septiembre de 1945.

²⁶ *EEE*, 1944.

giosa nace cuando la Iglesia respalda intereses creados”²⁷ y no en la escuela laica, aseguraban, además, que la relación de la Iglesia Católica con el poder era aun más estrecha si éste era de corte absolutista o autoritario debido a que consideraban que despreciaba a la libertad de conciencias y a la verdadera democracia. Aun más: consideraban que el totalitarismo y el absolutismo eran el resultado del ejemplo que había dado la Iglesia Católica: “no hay nada de democracia en la Iglesia católica romana. Ella ha sido la precursora de la forma de gobierno totalitario, la copia secular es el reflejo de lo religioso...” y en aquel momento no había duda “de que está íntimamente ligada con el falangista... la identidad del catolicismo con el nazismo y el fascismo con traje español ha sido expuesta”.²⁸

La unidad que desde el catolicismo se preconizaba era vista desde la publicación oficial del metodismo como el resultado de la violencia a través de la cual se pretendía “volver al clima colonia donde unos pocos mandaban y al resto no le quedaba más que obedecer (...) por medio de la coacción, no por medio de aquella libertad que nace de la posesión de la verdad”²⁹. Además sostenían que la búsqueda de la unidad, de reconstrucción del lazo entre los argentinos a partir de la educación religiosa católica en las escuelas producía, paradójicamente, el resultado inverso ya que las diferencias de conciencia dejaban de ser fuente de progreso social³⁰ para ser objeto de jerarquización de privilegios o de estigmatización, discriminación y persecuciones por parte del Estado.

A partir de este ejercicio de deslegitimación retrataban a la Iglesia Católica como intolerante, totalitaria, de claro perfil nazi fascista, retrógrada y amante del “poder temporal” por sobre la libertad individual.

5. Defensa de la educación laica

“¡Cristianos evangélicos! Estemos listos para apretar las filas en defensa de la plena libertad de profesión religiosa.”³¹

La lectura del *EEE* nos hace percibir con claridad que los metodistas tenían alta estima por la educación religiosa aunque consideraban que la

27 *EEE*, octubre de 1943.

28 *EEE*, 1944.

29 *EEE*, 1944.

30 *EEE*, marzo de 1944.

31 Montí, Daniel, op. cit.

escuela pública no era el ámbito indicado para llevarla adelante. En ese sentido consideraban que el estado no debía obligar a los niños a tomar clases de religión, que la defensa de la educación laica significaba defender la libertad religiosa y la libertad de conciencias.

Así, la educación laica no era ateísmo :

“si ha habido algo de eso... ello es imputable individualmente a los maestros y no al sistema que en sí es una salvaguardia contra la intolerancia religiosa así como contra la intolerancia atea e irreligiosa (...) es el corolario de la libertad de conciencia”.³²

En síntesis, se consideraba que el sistema educativo era laico y no ateo y por ende respetuoso de los diferentes credos e ideologías. El laicismo prevenía que la escuela oficial se convirtiera en *“una prolongación del púlpito o cátedra de tal o cual creencia”*³³, garantizando la despersonalización, la ausencia de relaciones de amor u odio, de perjuicios o beneficios basados en razones religiosas dentro de la escuela. Sostenían —desde *El Estandarte Evangélico*— que educación laica era expresión de la tolerancia y por eso “expresión” del grado de civilización que habría alcanzado un país además de ser en sí misma una “Escuela de civilización”. En ese sentido decían:

*“... se entiende por civilización el conjunto de los progresos materiales y morales, intelectuales y artísticos realizados por la humanidad (...) Escuela de civilización es aquella que recoge el dolor de siglos y lo evita (...) siembra cultura que no tiene miedo a las ideas y las discute con altura sin escupirlas con odio, ni las acepta por imposición en un servilismo denigrante”*³⁴.

Por todo esto sostenían desde *El Estandarte Evangélico* que defender la educación laica era defender la libertad de cultos y de conciencia. Era defender la condición que hacía posible la práctica de las propias creencias y la difusión de las ideas. Esto es en un campo religioso en que el Estado no tuviera ningún tipo de injerencia respetando en extremo la

32 Septiembre de 1943.

33 EEE, septiembre de 1943.

34 EEE, enero de 1944.

tajante división que desde la ideología liberal se postulaba debía existir entre los asuntos del Estado y los de los credos religiosos. Era, además, estar a la “altura” de los tiempos y defender a la “verdadera” Argentina que era legado de quienes ellos reiteradas veces llaman “hombres de Mayo”.

6. *Mirando al Norte*

*“Nada está más lejos de la verdad que sostener que en Estados Unidos hay una religión oficial determinada (...) en el gran país del norte no hay tal cosa...”*³⁵

Vimos cómo la defensa de la educación laica era enmarcada en la defensa de la libertad de cultos y de conciencia y cómo, para defenderla, fue necesario para el metodismo proponer una relación entre el Estado y la Iglesia en la que el Estado tendría que respetar la total libertad de cultos.

En *EEE* esta lucha parecía requerir continuamente de algún ejemplo empírico que permitiera ilustrar cuáles eran las virtudes que la educación laica y la separación entre el Estado y la religión le otorgan a cualquier credo que quisiera desarrollar sus prácticas y difundir sus ideas en libertad.

En esta primera etapa que recorre los años que van desde 1943 hasta 1946, el ejemplo que se rescataba para que se siguiera nuestro en nuestro país y para “atraer” a los católicos a las bondades que la división entre el campo religioso y el político traería, era el presunto ejemplo estadounidense.

El caso norteamericano les permitía mostrar cómo un Estado que no sostenía ningún credo por sobre otro no obstaculizaba las prácticas religiosas sino que, por el contrario, al dejar que los agentes del campo religioso actuaran libremente se fortalecía la creencia religiosa mejorando la situación de todas las Iglesias:

*“El hecho de que la Iglesia se vea liberada a sus propias fuerzas es lo que ha vigorizado al catolicismo en Estados Unidos”*³⁶.

En el paradigma norteamericano encontraban, además, un sistema educativo público en el que se *cuidaban* de que la cátedra se convirtiera en

35 *EEE*, septiembre de 1943.

36 *EEE*, octubre de 1943.

una prolongación de un culto y en el que todas las religiones parecían poder convivir.

La Iglesia Metodista de aquellos años aún no se había nacionalizado, o sea que seguía en relación con la Iglesia metodista norteamericana de cuyo seno había nacido en 1832³⁷. La búsqueda de ejemplos a seguir en la experiencia estadounidense era polémica y controvertida. Esto cobraba importancia en un contexto en el que, desde el catolicismo, se los acusaba de ser *extraños* y *exóticos*, y de poner en peligro la unidad del país. Consideramos incluso, que venía a sellar la posición que tomaban ante la Segunda Guerra Mundial y la política interna.

7. Ser argentino

*"Bueno es que recordemos algunas de estas voces fuertes y fecundas, sobre todo hoy que algunos están reforzando la práctica anacrónica que invita a desandar el camino andado, es decir volver al clima colonial tan enérgicamente combatido y tan eficientemente superado por lo que nos dieron una patria libre..."*³⁸

Como vimos antes, el argumento final sobre el que descansaba el proyecto del catolicismo integral para imponer la educación religiosa en las escuelas era la nacionalidad: la educación pública debía ser religiosa porque la religión católica era el fundamento de la nacionalidad, ser argentino y ser católico aparecían, entonces, como sinónimos y a consecuencia de ello quienes no eran católicos eran extraños a la patria y atentaban contra su Unidad.

Focalizando en esto podemos comprender la atención brindada, a lo largo de estos tres años, al problema de la nacionalidad por parte de los metodistas. Atención que registramos en *El Estandarte Evangélico* ya que en pos de defender la libertad de cultos y la educación laica se realizaba un incesante trabajo de búsqueda de personajes y palabras del pasado nacional que sirvieran para argumentar en contra de la definición de nacionalidad brindada por sus oponentes.

En este trabajo de relectura del pasado, éste se reconstruía y en cada batalla del combate a favor de la libertad de cultos y la escuela laica apa-

37 Monti, Daniel, "Ubicación del metodismo en el río de la Plata", Ed. Methodpress, Argentina 1976.

38 EEE, septiembre de 1943.

recía revivido. La razón para hacerlo era clara: era necesario recordar el pasado y a sus hombres debido a que las construcciones realizadas desde la Revolución de Mayo de 1810 eran consideradas como siendo minadas.

Entendemos que esta búsqueda de un pasado que demostrara que la nacionalidad era otra cosa que lo que postulaba el oponente era, a su vez, un trabajo de reconstrucción de una identidad del metodista en Argentina, una forma de autoconocimiento, de forjamiento de una propia memoria. Creemos que estuvo al servicio del forjamiento de solidaridades con otros sectores de la sociedad (tanto religiosos como políticos) que en el mismo momento luchaban en contra de las definiciones que el régimen daba de lo que era la Argentina.

Consideramos que esta relectura del pasado nacional no cumplía una función enciclopedista ya que de hombres como Sarmiento, Alberdi, Moreno o Echeverría se recuperaba una forma de pensar, de actuar y, una promesa incumplida de la cual el metodista se reclamaba heredero y cuya misión era realizar. Esta promesa que ellos reeditaban y que trascendía al momento presente era una utopía, una búsqueda práctica y teórica de modificación del estado vigente de las cosas delineando, dando pautas del hacer:

“Ellos fundaron, en medio de las adversidades de la época, la tradición intelectual del país, y cada vez que evocamos a nuestros orígenes, nos parece que surge desde el fondo de su historia su voz viril, armoniosa y persuasiva, instándonos a conservar su misma fe inquebrantable en el destino de la nacionalidad creada por las grandes fuerzas que significan y hacen perdurable toda empresa humana: la acción heroica y el pensamiento elevado”³⁹.

El metodista ya era heredero de la tradición cristiana y de la reforma protestante. Ahora, esta tradición local le permitía pensarse como argentino, involucrarse en las luchas por las libertades que asegurarían el cumplimiento de la misión de evangelización que su fe les imponía. Cada vez que desde el catolicismo se nombraba a personajes de nuestra historia nacional con el objetivo de legitimar la imposición de la educación religiosa, la publicación metodista realizaba un trabajo en el cual se mostraba

39 EEE, septiembre de 1943.

la "verdadera forma de ser", el pensamiento y la acción de estos hombres que aparecían como arquetipos del "argentino". Claro está que estas caracterizaciones nunca coincidían con las pregonadas desde el catolicismo⁴⁰.

Siguiendo el planteo de Cuatrocci Woisson⁴¹ podemos ver en la lucha política por el significado de los *Hombres de la Historia* y sus acciones un combate político por la definición de lo que la Nación es y por ende cuál es el país que se debe construir. Esta disputa fue llevada a paroxísticas dimensiones en los años que siguieron a la elección de Perón como presidente.

8. Definición metodista: "Democracia"

Como vimos antes, uno de los argumentos católicos para imponer la educación religiosa en las aulas era el derecho democrático de las mayorías a imponer su voluntad. Esta definición católica del derecho democrático como el derecho de las mayorías va a ser discutida. En defensa de la educación laica y de la libertad de cultos leemos en las páginas de *El Estandarte Evangélico* una definición de democracia que creemos importante a la hora de recapacitar acerca de cómo es que llegan a posicionarse los metodistas ante las elecciones de 1946, cuando la misma definición de lo que la democracia era tuvo un lugar central.

Así, desde las páginas de la publicación oficial de la Iglesia metodista, la democracia no era el imperio de la voluntad de la mayoría por sobre las minorías sino un sistema que llevaba al respeto de las minorías y de las conciencias individuales: "...es precisamente el reconocimiento de la minoría y el respeto del pensar individual".⁴²

La democracia no era sólo un sistema político sino un valor ya enunciado en las palabras y en la acción de Jesús y estaba además, en tanto valor puesta en jaque —como vimos antes— en la Segunda Guerra Mundial. Era, además, un camino y una práctica que emprendía el cristianismo en pos de hacer que "venga a nosotros el reino", o sea se relacionaba íntimamente con la interpretación práctica de lo que la acción cristiana en el mundo debía ser.

40 EEE, noviembre de 1943.

41 Cuatrocci, Woisson Diana, "Los males de la memoria", Ed. Emecé, Buenos Aires, 1995.

42 EEE, Septiembre de 1943.

La democracia a lo largo de los años 1943, 1944 y 1945 aparecía en las páginas de *El Estandarte Evangélico* como opuesta al totalitarismo. Luego, cuando el año 1945 llegaba a su fin y Perón se constituía como candidato presidencial, la democracia iba a encontrar en el concepto de dictadura su nuevo antónimo.

9. *Hacia los comicios de 1946*

En este segmento de nuestro trabajo describiremos la posición de los metodistas ante las elecciones de 1946. Como hemos visto, el comprender la implantación religiosa católica dentro de las escuelas, síntoma de la retracción del espacio público, requirió de la Iglesia metodista un trabajo de definición acerca del contexto nacional donde la impronta de la Segunda Guerra Mundial permitía entender que su *enemigo familiar* volvía a posicionarse (con su ropaje coyuntural) junto al Estado para poder así lograr privilegios que le permitirían hacerse con el monopolio no sólo de la socialización de los niños en su credo sino de todo el campo religioso.

Esta singular comprensión del contexto y de los actores que buscaban imponer la educación religiosa en las escuelas así como la estimación de lo que este proyecto significaba, los dirigió a luchar en pos de la educación laica como parangón de la libertad de cultos y como muestra de la *civilidad* alcanzada por el Pueblo. Para luchar a favor de la educación laica se vieron impelidos a definir qué relación debían tener el Estado y la Religión así como qué era para ellos la Democracia.

En estos años en los que la implementación de la educación religiosa fue primero un discurso presidencial, luego un programa, un decreto y paulatinamente una realidad⁴³ hemos visto que la defensa de la educación laica en su versión metodista requirió de la búsqueda de un ejemplo empírico controvertido pero inevitable que comprometía aún más su situación como religión que legítimamente podía existir en Argentina. Vimos, además, cómo desde esa situación de disgusto causada por la idea de nacionalidad sostenida por el catolicismo integral que los interpelaba acusándolos de extranjeros y exóticos fueron formulando una "lectura de la historia nacional" que les permitiría anclar su existencia en personajes de la historia nacional e ir forjando gracias a ello una identidad nacional del metodista.

43 Zanatta, Loris, "Perón y el mito de la nación católica", Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1999.

En los tres años que se corresponden con este primer período de nuestro trabajo hemos visto cómo el “Nosotros” metodista tuvo que reeditarse y cómo en este acto la identidad que surgió fue retomando del pasado una promesa que requería para cumplirse de la acción en el mundo, o sea: fue creando una utopía que seguramente movilizó desde lo afectivo y lo intelectual, esta posición los volvía a oponer a la Iglesia católica y al nacionalismo y los asociaba a sectores liberales y socialistas que interpretaban de un modo similar a los mismos hombres y acontecimientos de la historia. Por eso, esta visión del presente, el pasado y el futuro no sólo ayudó en el forjamiento de la identidad metodista sino que les permitió identificarse con estos otros sectores de la sociedad argentina que, por similares o diferentes motivos, también lucharon por la reimplantación de la educación laica.

10. Posición metodista ante las elecciones de 1946

En las elecciones de febrero de 1946, la Iglesia católica esperaba señales que le permitieran ver que los logros que había obtenido en los años de las presidencias de Rawson, Ramírez y Farrell no fueran echados por tierra por el candidato que se oponía a la Unión Democrática. Así fue como, buscando asegurar la continuidad de su situación frente al Estado, dejó clara la posición que un “buen” católico debía apoyar:

*“ y la pastoral dice literalmente, tocante a la política actual del país, después de dar muchas orientaciones: ‘Ningún católico puede afiliarse a partidos o votar a candidatos que inscriben en sus programas los principios siguientes: - La separación de la Iglesia con el Estado... 3- El laicismo escolar, 4- El divorcio legal’ ”.*⁴⁴

Desde el metodismo los motivos para votar eran justamente los inversos y esta demostración de intención de disciplina electoral por parte de la Iglesia católica fue vista dentro del marco de referencia obligado:

“...No hay dudas de que ésta es la verdadera posición de la Iglesia romana. Triste es comprobarlo pero casi la totalidad de su sacerdocio

44 EEE , enero de 1946. La pastoral a la que hace referencia es la pastoral colectiva del episcopado argentino acerca de los deberes de los católicos “en el momento actual”.

*está con el nazi-fascismo. Y si atemperan sus loas y cambian de postura es por temor o conveniencia”.*⁴⁵

Para *El Estandarte Evangélico* ésta era otra muestra de que la Iglesia católica no respetaba a las voluntades individuales ni consideraba que la libertad de conciencia de sus feligreses tuviese valor positivo alguno.

En relación con la candidatura y el proceso que llevó a que Juan Domingo Perón se convirtiera en líder de las masas, las referencias son pocas pero elocuentes:

*“ El trágico y apocalíptico ciclo de esa lucha sin cuartel entre los principios de la democracia y de la dictadura en que se viene debatiendo la humanidad (...) vemos con dolor que aún no se ha cerrado y en su fatal círculo ha caído la Argentina (...) Y el país está pasando por esa hora de violencia e intimidación, que caracterizó la evolución del movimiento fascista y nazista (...) cuando se aprestaban a arrebatarse al pueblo el poder. Para ello se valieron de especiosas promesas de bienestar material y pretextaron defender el patrimonio sagrado de la nacionalidad y la religión, de la cultura y la raza (...) con propósitos inconfesables”.*⁴⁶

Nuevamente es desde el marco contextual y explicativo de la Guerra Mundial que la aparición de Perón y su candidatura eran inteligibles. La idea de continuidad de esta editorial, con otras que hemos utilizado en el trabajo es clara: Perón nacía de las entrañas del régimen que consideraban asfixiante de los años anteriores y era la promesa de continuidad de una política que ellos consideraban persecutoria y de no respeto de las libertades individuales.

La interpretación del ejemplo de Jesús iba a servir para justificar una u otra de las opciones que se presentaban en aquellas elecciones. El apoyo político de la Iglesia católica a un Perón que los metodistas entendían de perfil dictatorial era reflejado en las páginas del *EEE* en la reproducción de frases como ésta: *“Si en política creéis ver dictadura, sabed que debéis callar,*

45 *EEE*, enero de 1946.

46 *EEE* Febrero de 1946.

porque Jesucristo ha sido el gran dictador"⁴⁷, a la que los metodistas respondían diciendo que Jesús no había sido un dictador.

Sin embargo, la palabra estaba circulando Dictador Jesús, Dictadura o Democracia (recordemos cómo antes el antónimo era Totalitarismo), Perón como candidato de las fuerzas antidemocráticas, un Dictador que ejercería un poder totalitario, y en *El Estandarte Evangélico* leemos:

"Repudiamos todo totalitarismo porque su única finalidad es la exaltación y la divinización del Estado, a costa del menosprecio y la esclavización del individuo. Lo repudiamos siguiendo una línea de conducta milenaria (...) El totalitarismo providencial o estatal oculta el mal; concede los derechos como un privilegio en actitud de desprendimiento paternal (...) estamos con la democracia —aun reconociendo sus defectos— porque aun cuando el ejercicio de la democracia integral es una conquista que se está lejos de haberla logrado plenamente, ella en sí implica el respeto a la personalidad humana".⁴⁸

En el surgimiento de Perón y en su política veían una reedición del totalitarismo que creían había caracterizado a la política nacional a lo largo de estos tres años, en la política de Perón no veían derechos sino concesiones paternalistas. Así es como la aparición de las masas en el espacio público en aquel 17 de Octubre estaría en el caso metodista recubierto por el miedo y no por la esperanza, a la hora de trazar solidaridades lo hicieron con la Unión Democrática cosa que podemos ver en frases como la siguiente:

"No alientan las promesas de Paz y sosiego este comienzo de 1946. En nuestra propia América, aquí en Argentina, hemos visto baleadas las pacíficas manifestaciones populares por el delito de pedir el retorno a la normalidad constitucional, petición que apoyaban enarbolando como arma, sobre sus cabezas, agitados pañuelos blancos (...) Nuestras calles se han enrojecido con la sangre de ciudadanos que afir-

47 EEE, enero de 1946. Se relata el conocido acontecimiento en el que el cura Virgilio Fillippo comenta la pastoral del episcopado argentino. Ver cita número 43.

48 EEE, enero de 1946.

*maban su amor a la libertad, en ansia de ver imperar en nuestro pueblo el espíritu de Mayo”.*⁴⁹

En el mismo artículo expresaban su dolor ante la violencia y el “desconcierto” que pesaba sobre el país, que era necesario que los partidos que parecían irreconciliables llegasen a una conciliación y decían “...*Que llegue la paz el 24 de febrero: y sea éste un día de paz en que el pueblo reinicie una nueva era de sólida normalidad constitucional en la que todo habitante del suelo argentino se sienta libre, respetado y hermanado a sus semejantes (...)*”.

El metodismo y los dos primeros gobiernos de Perón (1946-1955)

Hemos visto cómo la posición del metodismo con respecto al surgimiento de Perón estuvo directamente mediada por la impronta que en el campo religioso había dejado el gobierno de cuyas entrañas Perón había nacido. La naturaleza del campo religioso a lo largo de todo el período anterior tenía como característica fundamental la ingerencia del Estado en su dinámica. Durante el período histórico que nos ocupa la injerencia del Estado siguió siendo importante aunque la relación de éste con la Iglesia Católica se modificó dramáticamente hacia los últimos años del gobierno de Perón.

Aquí daremos cuenta de la postura de la Iglesia Metodista ante los dos primeros gobiernos de Perón; para ello hemos segmentado el trabajo de la siguiente manera: El problema de la educación laica o religiosa, discusiones con respecto al espacio público, la caracterización de Perón y del golpe de Estado de 1955.

La defensa de la Educación laica

“...nuestros gobernantes y legisladores comprenderán la importancia de tranquilizar los espíritus respetando las creencias religiosas de cada

49 Referencia a la marcha realizada por la U.D. EEE, enero de 1946. Además el apoyo a la Unión Democrática aparece en las palabras de las entrevistas que realizamos con el fin de conocer el relato a posteriori de metodistas que hubiesen participado activamente de la vida de la Iglesia, donde nos contaron cómo personalidades de la Iglesia Metodista habían participado abiertamente de las discusiones públicas acerca de la laicidad de la educación y habían engrosado las filas de la Unión Democrática.

cual. Garantizando ese respeto, restableciendo plenamente las leyes laicas..."⁵⁰

En 1946 con el retorno de la normalidad institucional y del imperio constitucional la mirada de los metodistas volvía a volcarse sobre el Estado. Perón asumía en 1946 el gobierno de la Nación Argentina con una serie de problemas referidos a la religión que debía resolver. Entre éstos se destacaba el decreto que había impuesto la educación religiosa en las escuelas públicas, cuyo destino dependía del debate parlamentario que se fijó para marzo de 1947.

En abril de 1946, dos meses antes de que Juan Domingo Perón asumiera la presidencia de la Nación, *El Estandarte Evangélico* publicó un artículo en el cual reeditan las palabras propiciadas por Perón durante su candidatura a propósito de la educación. Él decía que la escuela laica era el resultado del sistema liberal capitalista:

*" que desde hace ciento cincuenta años conduce al mundo por caminos contrarios a la felicidad del pueblo (...) La ley de enseñanza religiosa es la más democrática de todas porque arranca desde el fondo mismo de nuestra historia. Por eso la revolución de Julio en una de sus primeras proclamas expresó su repudio por la escuela atea, que educa a los niños argentinos en la ignorancia de Dios y de la Religión del Estado, que por mandato de la constitución nacional debe ejercer el presidente de la república (...) He jurado escuchar y satisfacer los anhelos del pueblo argentino. Y como el pueblo argentino, por mayoría abrumadora, quiere para sus hijos enseñanza religiosa, he de mantenerla y acrecentarla con el mayor empeño, ya que responde, además, a una intensa convicción de mi espíritu..."*⁵¹.

La alianza de Perón con la Iglesia Católica les aparecía como evidente ya que las palabras que utilizaba eran similares a las que analizamos en la primera parte de nuestro trabajo. Numerosos artículos nos muestran cómo al tratarse de los mismos argumentos que habían sido utilizados en

50 EEE, noviembre de 1946.

51 EEE, abril 1946.

el período anterior ellos los anclaron en los anteriores y reeditaron las discusiones analizadas en la primera parte de nuestro trabajo. Sin embargo, ya no se trataba de un gobierno de facto y el futuro tratamiento del decreto por el parlamento les daba esperanzas de poder colaborar a favor de crear consenso acerca de la necesidad de eliminar la educación religiosa, proponían el regreso a la ley 1.420 y que se respetase el artículo octavo referente a la laicidad: “*garantía de respeto y de tolerancia religiosa*”.

Dos niveles caracterizan la lucha que durante el 1946 y 1947 realizaron los metodistas para resistirse a la educación religiosa en las escuelas: el primero es individual y defensivo, el segundo es colectivo y ofensivo.

Prácticas individuales

En su carácter individual se pedía a los padres evangélicos que hicieran todo lo posible para que sus hijos no recibieran clases de religión católica, aun cuando temieran que a causa de ello sus hijos fueran discriminados, les pedían que adoptaran “*la actitud valiente que muchas han adoptado ya en el pasado*”,⁵² que se acercaran a las escuelas para manifestar su opción por la educación moral, que si llegara a no respetarse el derecho a no asistir a dichas clases se dirigieran a la Comisión de la Confederación de Iglesias.

Prácticas colectivas

Otras de las acciones eran de tipo colectivo. Un artículo publicado en agosto de 1946 explicaba la posición del Instituto de Obreros Evangélicos donde se solicitaba a los pastores que movilizaran a las congregaciones para que se interesaran en la defensa del artículo octavo de la ley 1.420; a las escuelas confesionales a que enseñaran religión de acuerdo con el credo evangélico y no moral debido a que la educación moral oficial “*no es más que moral católica*”, y finalizaban explicando que se había creado un instituto en defensa del artículo octavo de la ley.⁵³ En noviembre de ese mismo año la Confederación de Iglesias Evangélicas y la Convención Evangélica Bautista envió una carta a la Comisión de Instrucción Pública de la Cámara de Diputados de la Nación solicitando que no fuese aprobado el decreto. En diciembre de 1946 publicaban un artículo en el que

52 EEE, abril de 1946.

53 EEE, agosto de 1946.

anunciaban una campaña popular en defensa de la ley laica, para la cual la Iglesia de Flores y la Iglesia Central, así como el gabinete de la Conferencia Anual⁵⁴, habían decidido la celebración de un Congreso Argentino de Educación Laica. El manifiesto de dicho congreso explicaba que estaba destinado a realizar una labor de *esclarecimiento en la conciencia popular sobre el valor de la más benéfica de nuestras instituciones republicanas*. Los asuntos a tratar por el congreso eran la definición de laicismo, fundamentos filosóficos y sociales del laicismo, escuela laica y escuela dogmática, los principios de la escuela laica y liberal de la ley 1.420, bases de la educación laica y métodos de lucha en pro de la educación laica.⁵⁵

El Estandarte Evangélico publicó un artículo de 1947 en el que se relataba la acción del senador provincial Bahler —miembro de la congregación metodista de Entre Ríos— en el senado de dicha provincia, así como la acción del Pastor Wirth, también metodista y presidente de la Liga de los Derechos del Hombre en la ciudad de Paraná. Ambos habrían denunciado al decreto 18.411 como contrario a la constitución provincial. Otro artículo relata un acto en defensa de la ley 1.420. El acto había sido realizado en el salón de “La Fraternidad” de Remedios de Escalada con motivo de la defensa de la ley 1.420, fue organizado por la Juventud Evangélica y asistieron unas dos mil personas. Los temas estuvieron a cargo de dos Pastores de la Iglesia, Horacio Gualdieri y Adam Sosa, y se puso énfasis en que unidad religiosa no era sinónimo de Unidad Nacional y que los países que vivían bajo un régimen religioso absolutista eran los más desmembrados nacionalmente.⁵⁶

A través de todos estos artículos podemos intentar reconstruir un clima de participación y acción política en la que se preparaban a través de actos, acciones públicas, conferencias y congresos para lo que iba a ser el debate parlamentario. Además, podemos ver cómo se articulaban con diferentes sectores de la sociedad que estaban organizándose para luchar a favor de la laicidad de la educación pública.

54 Las conferencias anuales son reuniones por medio de las cuales se realizan balances de la acción de cada año al tiempo en que se toman decisiones respecto de qué dirección seguir la acción metodista.

55 Durante ese mismo año y también ante la inminencia del debate parlamentario, diferentes grupos laicistas se habían organizado para la lucha pro educación laica.

56 EEE, 1947.

2. El debate parlamentario y la pérdida en las esperanzas

En marzo de 1947 el EEE publicaba un editorial titulado “*La enseñanza religiosa*” explicando que ya era ley el decreto de implementación de la enseñanza religiosa en las escuelas de todo el país, “*antilegal en zonas sometidas a la legislación nacional y anticonstitucional en provincias cuyas instituciones establecen explícitamente la laicidad de la enseñanza provincial*”. Sostenían que “... *el clericalismo, gracias al apoyo del gobierno central, ha ganado momentáneamente la partida*”.

Entendían que la campaña católica había sido realizada de manera inmoral y hacían referencia a la encuesta realizada por los católicos en la que se concluía que el 90% de la población estaba a favor de la educación religiosa católica en las escuelas. Consideraban que el bloque oficial habría actuado de manera poco ética debido a que muchos diputados habrían votado a favor aun cuando habían expuesto su conducta como de franca oposición a la inculcación de educación religiosa en las escuelas.

Ante la derrota parlamentaria sugirieron que el pueblo argentino no iba a ser más católico gracias a esa ley, y volvieron a recordar a los padres evangélicos el deber de proteger la religiosidad de sus hijos.

El desenlace negativo del debate parlamentario les confirmó la relación que ellos creían existía entre el Estado y la Iglesia Católica, se trataba de una alianza adonde esta última resultaba favorecida, el gobierno de Perón continuaba las políticas de la Revolución de Junio. Además les hizo perder esperanzas en lo que la normalidad constitucional podía ofrecerles *per se* como garantía a las minorías religiosas y a la oposición⁵⁷. Desde la mirada metodista volvía a trazarse un *Ellos* y un *Nosotros*: de aquel lado los que se oponían al *progreso de las cosas*, quienes buscando la Unidad lograban la separación, quienes no toleraban ni la libertad de cultos, conciencia y de expresión; también de aquel lado, parado junto a quienes representaban una Argentina en extremo opuesta a lo “deseable”, Perón iba a comenzar a aparecer como el Dictador que habían avizorado era desde el comienzo de la campaña electoral. De este lado, y nuevamente en oposición al poder estatuido, quienes representa-

57 Más adelante veremos cómo las luchas en el campo religioso y las vicisitudes sufridas por la oposición en el espacio público van alimentar la desconfianza en la normalidad institucional y la democracia formal.

ban a la verdadera democracia, a la “verdadera Argentina, progresista y tolerante”.⁵⁸

3. Otras luchas en el campo religioso

Las luchas adentro del campo religioso no se iban a limitar a la reimplimentación de la educación laica en las escuelas. A esta lucha se le van a sumar otra serie de cuestiones, legado de las modificaciones realizadas por el gobierno anterior.

A lo largo de este apartado realizaremos una breve reseña de estas otras cuestiones que fueron “heredadas por el gobierno de Perón” y la forma de lucha y respuesta de los Metodistas en relación a cada uno de ellos.

Los problemas que pasaremos a analizar en este apartado fueron motivo de reflexión y de acción por parte de la Iglesia Metodista. Muchas de las acciones realizadas fueron hechas en sociedad con el resto de las iglesias evangélicas a través de la Confederación de Iglesias Evangélicas y junto a la Iglesia Bautista.

Como veremos, a su vez, cada uno de los problemas que requirieron de la acción de los metodistas van a referirse a diferentes aspectos de la libertad de cultos y de conciencia, y creemos que junto a la derrota en la disputa por la reimplimentación de la educación laica, iban a servirle al metodista para forjar una idea acerca de la realidad en la que estaban viviendo como de “absolutismo” religioso e iban a ser determinantes en la percepción que desde la Iglesia acerca de los dos primeros gobiernos de Perón, como un gobierno dictatorial que imponía un régimen coercitivo.

En 1945 todas las emisiones radiales evangélicas habían sido levantadas de manera arbitraria, y repuestas posteriormente luego de una serie de acciones de protesta de las iglesias evangélicas. En 1947 las emisiones radiales comienzan a tener problemas para su emisión y finalmente en 1949 se levantan de manera definitiva. El levantamiento de los programas de evangelización radial va a provocar una serie de acciones entre las que se incluyen cartas al presidente Perón. Las páginas de *El Estandarte Evangélico* recogen la preocupación de los creyentes al tiempo en que hipotetizan acerca las razones por las cuales las emisiones evangélicas fueron sacadas del aire. Creen ver a la Iglesia Católica atrás de cada acción

de censura de los programas radiales, más precisamente, tienen la certeza de que la Iglesia Católica estaría controlando a los organismos del Estado:

“Censura radial, ni Fray Mamerto Esquiú puede hablar por la radio”, titulan un artículo en 1947 y luego agregan: “la influencia del clero se nota cada vez más poderosa en el control de los organismos del Estado”.

En 1951 EEE publica un artículo en el cual anuncia el retorno al aire de las emisiones evangélicas para luego explicar que al menos éstas habían sido las palabras del presidente Perón hacia algunos delegados evangélicos que con él se habían entrevistado. Sin embargo, explican: *“La noticia de que volveríamos pronto al aire tuvo origen en manifestaciones expresas del general Perón a un grupo de evangélicos que los entrevistaron personalmente pero, por lo visto, los interesados en que no haya transmisiones evangélicas tienen una influencia que prevalece aun sobre la voluntad expresa del presidente de la Nación y sobre las resoluciones oficiales del ministerio respectivo”*.⁶⁰

En junio de ese mismo año, escriben que *“la Iglesia evangélica de Argentina se encuentra restringida en sus medios para ejercer los derechos y su deber de ir por todo el mundo predicando el evangelio”*.

En el caso de las suspensiones de los programas de radio, así como en las prohibición a efectuar cultos al aire libre, los metodistas parecen ver a la Iglesia Católica como montada sobre la estructura del Estado obteniendo de ese modo una serie de privilegios por sobre el resto de las religiones.

Lo mismo iba a suceder con la imposibilidad de efectuar tareas de misión en las zonas de seguridad nacional o con los aborígenes. Una de las luchas más intensas que, desde el metodismo como desde el resto de las iglesias evangélicas, se efectuaron a lo largo de todo este período tuvo que ver con la evangelización del “aborigen”. La constitución de 1853 planteaba en su artículo 15 que la Iglesia católica tendría la obligación de evangelizar a los aborígenes.

En el período 1943-1945 la puesta en marcha de esta disposición constitucional tuvo que ver con el hecho de que la nacionalidad argenti-

na parecía no poder desprenderse de la fe católica. El que los evangélicos realizaran su tarea de misión entre los aborígenes sería recaer en un doble error: el dejar que *herejes* evangelicen *herejes* y que además estos *herejes* evangelizadores fueran contrarios a los intereses de la nación y antipatrias. Evangelizar a aborígenes, los que por razones históricas habían sido corridos hacia zonas de frontera, implicaba un peligro adicional.

El gobierno saliente había firmado un decreto que establecía lo siguiente: "...Desde la fecha no podrán instalarse nuevas misiones religiosas, templos u organizaciones confesionales pertenecientes a cultos distintos al católico apostólico romano en el territorio nacional, destinado al proselitismo entre los indios".⁶⁰

Los metodistas protestaron junto al resto de las iglesias evangélicas por no tener el mismo derecho de misionar entre los aborígenes y reiteradas veces dijeron que éstos también eran *personas* y que tenían derecho a elegir su religión como cualquier otro ciudadano de la nación argentina. Sin embargo, no existe en estos artículos atisbo alguno de reconocimiento de las creencias de los aborígenes como una religión legítima, para los Metodistas de estos años los aborígenes eran tan *herejes* como ellos mismos para los católicos.

La nueva constitución jurada en 1949 modificaba al artículo 15 de la constitución permitiendo que se establecieran las confesiones no católicas en las zonas de los aborígenes. Sin embargo, y a pesar de haber encontrado esto como una victoria en esta reforma, durante tres años lucharon contra el Estado y la Iglesia católica para modificar la situación que los ponía en desventaja relativa dentro del campo religioso en relación con La Iglesia Católica.

Cada una de las iglesias evangélicas (no étnicas) que se radicaron en el territorio argentino tenían como fin último misionar, o sea convertir a la mayor cantidad de personas por medio de un ejercicio de proselitismo. Las diferentes medidas que describimos arriba venían a entorpecer la misión de estas iglesias en nuestro país. No se trataba de medidas que alteraran las prácticas individuales y recogidas, más bien tenían todas y cada una de ellas como referencia el detener la acción de estas iglesias en el espacio público, o sea evitar le proselitismo.

Cada una de las restricciones descritas arriba venían a constatar la hipótesis Metodista de que la Iglesia católica ejercía sobre el estado una fuerte acción, que hacía que se fuera achicando el espacio del proselitismo y de la libre expresión de su fe, y veían un estrechamiento del espacio público en función del campo religioso.

4. Notas sobre el espacio público

“... por caminos insospechados por la aplicación de disposiciones legales (...) hemos visto desaparecer diarios, cerrarse imprentas... y lo hemos venido sintiendo en carne propia, cuando se privó el espacio a nuestra Voz Evangélica (...) El silencio por imposición no es signo de solidez sino de incertidumbre.”⁶¹

Los metodistas no creían que eran sólo los evangélicos quienes encontraban dificultades para expresar sus ideas y para actuar en el espacio público libremente ya que entendían que persecuciones similares a la que ellos vivían, vivía toda la oposición al gobierno.

Las persecuciones que ellos regularmente denunciaban tenían que ver con la pérdida de libertad de conciencia y de expresión. En *El Estandarte Evangélico* decían lamentar el cierre de los diarios *La Prensa* y *La Vanguardia*⁶² y repudiar la acción de la policía que había prohibido que se llevara adelante un *mitin* del partido socialista por no contar con el permiso de reunión correspondiente⁶³.

En el apartado anterior vimos cómo ellos creían que en cada acción que se había llevado a cabo en el campo religioso se podía ver a la Iglesia Católica apostada tras un Estado que ponía a disposición de ésta su estructura. Aquí, en cambio, las hipótesis giraban alrededor de un Estado totalitario e ignorante que no respetaba las dos libertades que ellos consideraban esenciales para el ejercicio de la “verdadera democracia”, y que la democracia era incompatible con la pérdida de libertades aun cuando se

61 EEE, 1951

62 EEE, 1951.

63 Explicaban que el derecho de reunión estaba garantizado por la constitución y que la policía debía vigilar que las reuniones no fueran perturbadas, mientras que en ese momento la policía se estaría adjudicando el permiso de decidir quién se podía reunir y quién no. EEE, 1951.

llevaran a cabo mejoras de tipo económicas o de las condiciones laborales porque estas últimas sin las primeras de nada servían.

Entendían que las libertades aseguradas por la constitución eran inválidas en este contexto y explicaban que de cualquier reglamento se valía el poder para silenciar a quienes opinaran de un modo diferente suyo, creían además que esto provocaba miedo y que el silencio era el resultado esperado por el gobierno. Y que los argumentos que desde el poder usaban para legitimar estas acciones —la búsqueda de la unidad nacional, el derecho democrático de las mayorías y el de atentar en contra de los intereses de la patria— no tenían ninguna razón racional de ser.

Consideraban que Argentina vivía bajo un régimen de coerción: *"Pues, señores, sí, es eso y no ninguna otra cosa lo que se persigue en todo régimen coercitivo: Que la gente no hable, que tenga miedo a hablar, a que ese miedo llame a la prudencia"*, cosa que estarían haciendo en pos de la búsqueda de la Unidad "...o al menos para crear una imagen de unidad... los regímenes de fuerza quieren la unidad de hecho y si no pueden, sino la apariencia lograda a la fuerza o a la fuerza del silencio"⁶⁴, así la tan mentada unidad que el gobierno buscaba se podía arribar por medio del miedo y no del consenso.

5. Entender a Perón desde el pasado

Todas las acciones que el Estado y la Iglesia o el Estado solo llevaban adelante aparecían, ante la mirada metodista, como efectuadas por un régimen coercitivo dirigido por un Dictador. Perón había resultado finalmente aquel dictador que ellos auguraron sería en las elecciones de 1946.

Ya en el segundo gobierno de Perón la certidumbre de estar viviendo bajo un régimen de coerción unía a las minorías religiosas con cada uno de los sectores de la oposición. Hacia 1951 la oposición encontró en el rosismo el antecedente histórico de los gobiernos de Perón. Desde el metodismo retomaron este paralelo que les permitió, por un lado, nombrar y calificar la situación que vivían y al gobierno peronista desde el pasado sin correr el peligro de que su publicación fuese censurada; además, este paralelo les sirvió para reafirmar su oposición al gobierno y a lo que éste representaba para ellos, a partir de un trazado de solidaridades con el resto de la oposición ya que al trazar una identidad entre Perón y el "tirano" del

pasado asumían una posición en la abismal división que desgarraba a la sociedad argentina. Finalmente, esta identificación de los gobiernos peronistas con un momento histórico anterior detestado y “superado” por el liberalismo y el positivismo, les dio esperanzas respecto de la posibilidad de pensar que las transformaciones que Perón había provocado en la sociedad argentina eran susceptibles de ser detenidas y trocadas para que el país volviera a asentarse sobre las vías del proyecto liberal.

Perón y Rosas parecían tener en común la intolerancia, la voluntad de imposición de un pensamiento único, una voluntad restauradora que atentaba contra la pluralidad, la libertad y la educación. Ambos se habrían servido de la Iglesia católica para legitimar sus regímenes autoritarios y habrían dificultado la acción de las minorías religiosas.

Ahora bien, las diferentes descripciones del período rosista publicadas por *El Estandarte Evangélico* estaban acompañadas de una reseña del modo en que el gobierno de Rosas había terminado gracias a la acción de Urquiza. Por ejemplo, en 1951 publicaban en *EEE*, luego de anunciar el cierre del diario *La Prensa*:

“... en el año 1951 Don Juan Manuel de Rosas se sentía seguramente más seguro que nunca de su poder por un proceso de eliminación, acertadas victorias y sofocamiento de abortadas revoluciones el señor feudal los tenía como fieles y adeptos (...) mas en esa seguridad surgió la hora de la sorpresa (...) el pronunciamiento oficial de Urquiza contra Rosas tiene lugar el primero de Mayo de 1851 (...) el 25 de ese mismo mes vino la gran proclama, con la cual comenzó la gran acción libertadora de nuestra patria”.

El pronunciamiento de Urquiza aparecía como la prueba de que existían posibilidades de modificar el estado de las cosas aun cuando el gobierno se estuviese mostrando como imperturbable y fuerte.

6. El Golpe de 1955

Dos artículos fueron publicados en *EEE* luego del Golpe de estado de 1955. En ambos textos se lo denominaba al nuevo gobierno como “Movimiento revolucionario”. Estos artículos retrataban la postura de la Iglesia ante la destitución de Perón. Explicaban que en el seno de la igle-

sia debía haber quienes estuvieran contentos con la novedosa situación ya que habían padecido la opresión de conciencia, como también estarían quienes no lo estuvieran ya que habían “recibido beneficios y garantías sociales que por largos años habían reclamado en vano”. En la Iglesia, decían, había espacio para ambos y para la reconciliación.

Dejaban establecido que la confianza no debía ser puesta en humanos sino en el *Hijo de Dios* ya que “los poderes humanos son efímeros”. Agregaban que se debía abandonar la idea de que entre los hombres pudiese aparecer uno digno de adoración, ninguno podía traer la salvación. Señalaban que el *pueblo* se encontraba afligido e instaban a todos a dar pruebas de voluntad, concordia y fraternidad, olvidando pasados agravios y rencores. Instaban a orar para que los nuevos gobernantes crearan una democracia y que pudieran “*hacer efectivas sus promesas de libertad en su más amplia acepción*”.

En síntesis, no condenaban al golpe de Estado y esperaban que las nuevas autoridades fueran —paradójicamente— capaces de establecer la democracia y la libertad. Esperaron que se olvidaran odios y rencores, y que se deje de adorar al “hijo del hombre”.

Reflexiones finales

A lo largo del trabajo hemos reconstruido los argumentos del metodismo para sostener la educación laica y hemos encontrado en su particular definición de la democracia y del *Ser nacional* herramientas para pensar la identidad del metodista, así como algunos de los valores sobre los que se basaba su ética de la convicción que hicieron que no sólo se opusieran al gobierno 1943-1946 sino que desde el origen se opusieran a Perón y se aliaran creando, en ese sentido, zonas de identidad con otros sectores.

Consideramos que la naturaleza de los acontecimientos los llevó a realizar una defensa corporativa de sus intereses, razón por la cual pudieron trazar solidaridades con las otras religiones minoritarias y con diversos sectores de la sociedad política y civil que se oponían a Perón. En la compleja relación que caracteriza el forjamiento de las identidades podemos considerar a la identidad trazada por el metodismo en esos años como en

diálogo y discusión con lo que el peronismo venía a significar en el plano del mundo de lo simbólico.

Los metodistas, en tanto minoría religiosa, no tenían nada para ganar con el gobierno de Perón mientras éste continuara la relación de privilegio de la Iglesia Católica con el Estado. La percepción metodista en los años del surgimiento del peronismo estuvieron fuertemente determinados por el proceder de Perón, desde su gobierno, en el campo religioso. Lo vieron como un continuador de las políticas de intolerancia del gobierno anterior, como un *Dictador* aun cuando hacia 1955 el Estado peronista había roto muchos de los acuerdos sobre los cuales la Iglesia católica había logrado permanecer en un lugar de privilegio sobre el resto de las religiones.

La instancia exploratoria de este trabajo no nos ha permitido dar cuenta de las contradicciones internas dentro de la comunidad de fieles que la institución —Iglesia Metodista— albergaba en los años que nos preocupamos en atender. Una publicación como *El Estandarte Evangélico* es el resultado de discusiones y/o al menos de decisiones consensuadas —muchas veces— y por ende no da siempre cuenta de las posiciones divergentes de las personas que la crean. Por eso decimos que en esta primera instancia exploratoria no hemos logrado conocer de manera completa las contradicciones que las posiciones tomadas institucionalmente por la Iglesia Metodista podrían haber provocado individualmente a los sujetos que eran miembros de la misma. Esa instancia, la de la exploración de la contradicción que supuso seguramente para los miembros de la Iglesia Metodista formar parte de una religión minoritaria en el momento de la aparición y la participación de las mayorías trabajadoras en el espacio público queda aún por ser trabajada.

Datos del autor

MARÍA EUGENIA MENDIZÁBAL nació en 1976. Es licenciada en Sociología, cursa actualmente la maestría en Antropología Social y es docente. Trabajó en diferentes proyectos vinculados a la promoción y defensa de los derechos humanos en la Argentina.

UNA AVANZADA PROTESTANTE
EN ZONA DE CONFLICTOS
Francisco Hermógenes Ramos Mejía 1816-1821

Jorge Benjamín Panepucci

Introducción

Quizá pueda parecer otro intento de encontrar al más antiguo hombre de nuestras tierras que pueda haber abrazado la fe cristiana (protestante), en los albores de nuestra lucha por la emancipación de la Corona y el establecimiento de una nueva nación.

Sin embargo, en medio de la construcción, y el paso de la Colonia al nuevo Estado, la sociedad y la iglesia eran un sólido tronco hegemónico heredado de la Fe Católica del reino de España y hasta ese entonces con vistas de indestructible, no obstante haber hombres en los comienzos de las luchas por la independencia, que mostraron una visión diferente del hombre frente a los derechos individuales y la tolerancia hacia otras formas de encarar la fe.

Por lo pronto no podían pensar en la revolución, sin los patriotas liberales, las logias donde se movían, en voz baja y en secreto, los voceros de la emancipación, y sin tener en cuenta la presencia de la iglesia, en la figura de los “párrocos agitadores y frailes armados, iglesias convertidas en espacios de deliberación y conjura”, según señalara Roberto Di Stéfano.

“En este sentido puede decirse que más que llamar la atención la existencia de ese fenómeno llamado ‘politización del clero’, debería maravillarse que hubiese ocurrido lo contrario, es decir, que ese clero hubiese

logrado mantenerse al margen del proceso de semejantes alcances. La sociedad colonial en el seno de la cual la revolución estalló se hallaba bien lejos de diferenciar las esferas de la religión y de la política, por lo que la politización revolucionaria (o contrarrevolucionaria) del clero es, en principio, parte de ese fenómeno más general que envuelve a la sociedad en su conjunto, o por lo menos a muy amplios sectores de ella.”¹

Estos elementos, sociedad, clero y el trasfondo político, van a ser piezas claves en cuanto la interacción que van a tener en la vida de quien va a erigirse en una avanzada protestante en zona de conflictos. El marco geográfico donde se desarrollarán especialmente los acontecimientos, será la inmensidad de la pampa, del otro lado del Salado, es decir al sur, en territorio de los dueños del desierto, los indómitos hijos de esta tierra, los pueblos originarios desde tiempos ancestrales.

Nosotros trataremos de abordar la vida de alguien “diferente”, al que le endilgaron diferentes motes: “El primer hereje argentino”, “El profeta de las pampas”, “Puritano”, “Místico”, “Heterodoxo”, etc. Y ello tan sólo por ser diferente, o el “otro”, el que se atrevía a pensar y a luchar por su prójimo como enseña Jesús en el evangelio. Un hombre cuya formación hacía pensar en un futuro en las filas del clero, pero que y sin embargo no haber abrazado los hábitos de la iglesia y su ortodoxia, prefirió internarse en las tierras de los pueblos originarios, más allá del Salado, en la frontera que dividía la civilización de la barbarie y poner su vida al servicio de un mensaje coherente en donde la catequesis y la praxis se hicieran presentes, donde el evangelio se hiciera vida para dar esperanza a los discriminados y excluidos del sistema que sólo pugnaban por sus derechos, el sostenimiento de su tierra y la supervivencia, la cual veían cada vez más amenazada por la expansión de los blancos, los cuales no respetaban ningún tipo de derechos, salvo el de sus propios intereses y la explotación de los indefensos. Un predicador de la esperanza, un sacerdote sin sotana ni ornamentos exteriores, pero con una vida de servicio al “otro”.

1 Roberto Di Stéfano, *El Púlpito y la Plaza*, Siglo XXI Editores, colección de Historia y Cultura, p. 93. Buenos Aires, 2004.

El personaje

Francisco Hermógenes Ramos Mejía nació en Buenos Aires el 11 de diciembre de 1773, en el solar paterno —situado al 100 de la calle Reconquista— en el hoy microcentro porteño. Hijo de don Gregorio Pedro José de Santa Gertrudis Ramos Mexía (luego se trocaría la “x” en “j”) español y declarado católico con el tiempo, haciendo notar que hasta el año 1820 en los documentos que firma, Francisco lo hace con la “x”, quedando definitivamente tal cual hoy se escribe, y de doña María Cristina Ross y Del Pozo Silva, de ascendencia escocesa y formación reformada (protestante), lo cual va a tener en el transcurso del tiempo, capital importancia en la formación intelectual y teológica de nuestro personaje. Es de hacer notar que en su momento, el casamiento de don Gregorio y María Cristina, “levantó polvareda”² al decir de la gente de su tiempo por la calidad de protestante de su mujer cosa que no era bien vista entre la gente de reputación intachable.

No se puede precisar, por falta de documentación, dónde cursó Francisco sus primeras letras. Se pueden encontrar datos a partir de los 10 años de edad, cuando concurría al Real Colegio Seminario de la Purísima Concepción de Buenos Aires, encontrándose entre los seis alumnos más aplicados. Así lo hace saber el Deán de la Catedral y director de ese colegio, el presbítero Pedro Ignacio Picazzarri en una carta de recomendación para ingresar al Colegio de San Carlos, haciendo también hincapié, que el Rector de esa casa de estudios, también pondera su buena disposición en el servicio del altar y el aprendizaje de la música, considerando que el niño será útil tanto en la carrera eclesiástica cuanto en la vida secular.

Sus estudios posteriores, que hoy llamamos secundarios, durante la colonia tenían carácter intermedio y eran la antesala de los universitarios, los realiza en el Colegio Convictorio Carolino, también Real Colegio de San Carlos (hoy, Colegio Nacional de Buenos Aires) apareciendo en los registros, aprobando distintas materias desde el año 1788 hasta el año 1795 que desaparece de los registros y matrículas de exámenes. Algunos van a señalar que en la época que Francisco H. Ramos Mejía es designa-

2 Cabe acotar que la esposa de Gregorio y la de Olaguer y Feliú, tenían sangre Ross, y tal vez este parentesco también explique esa especie de “parte de casamiento”. Enrique Ramos Mejía: *Los Ramos Mejía, apuntes históricos*, Emecé Editores, Bs.As., 1988, p. 37.

do subdelegado interino del partido de Tomina³ dentro de la jurisdicción de la Intendencia de Charcas (hoy Bolivia) Alto Perú, por el año 1797, tuvo acceso a la Universidad de San Francisco Javier, pero que al presente no se puede documentar, y en la cual habría recibido formación teológica por parte de sacerdotes jesuitas y franciscanos. Es de hacer notar la cultura y erudición que por ese entonces tenía la región, llegando desde Europa las obras más importantes de la Ilustración. Tuvo otras actividades en La Paz en 1801 como subdelegado interino en el partido de Pacajes y luego como subdelegado de revista del mismo lugar en 1803.⁴ Es en este lugar donde se casa el 5 de mayo de 1804 con María Antonia de Segurola y Rojas, hija de Sebastián de Segurola y Oliden, gobernador intendente de La Paz. María Antonia era prima del sacerdote Saturnino Segurola. Uno de los numerosos bienes que aportó su esposa al matrimonio fue una finca denominada Miraflores. Tuvieron una hija que falleció al poco de nacer. A raíz de la precaria salud de su progenitor, Francisco y María Antonia se dirigen a Buenos Aires, a donde arriban en 1806.

Ya de regreso, el 25 de octubre de 1808, adquieren una propiedad en La Matanza, de unas 6.000 hectáreas, con animales, casa, gran arboleda, una panadería y pulpería. La propiedad tuvo origen en una merced real otorgada en 1615, pasó por distintos propietarios, siendo el último de ellos D. Martín José de Altolaquirre y quien la vende a nuestro Francisco H. Ramos Mejía y que denomina Los Tapiales. Hoy se puede apreciar el casco de estancia en lo que es el Mercado Central de Buenos Aires, situado frente a la Autopista Richieri que lleva al Aeropuerto Internacional de Ezeiza, y para tener una idea, ocupaba una extensión tal que, hacia el este desde donde se ubica su centro, llegaba hasta donde hoy se encuentra el Colegio Ward, la ciudad de Ramos Mejía, y el viejo camino por donde se llegaba a Luján, conocido hoy como la Av. Gaona.

Dentro de su actividad patriótica lo encontramos en 1810 como Regidor del Primer Cabildo criollo de Buenos Aires, a cargo de la Defensoría de Menores. Contribuye en la lucha por la independencia con

3 A.G.N. Toma de Razón de despachos militares, cédulas de premios, retiros, empleos civiles y eclesiásticos, donativos, etc. de 1740 a 1821, Lib.46, folio 59.

4 A.G.N. Ésta y la anterior designación se encuentran en las Tomas de Razón que abarcan los mismos períodos, una en el Lib. 43, folio 181 y la otra en Lib. 36, folios 241, 144, 248 y 267.

recursos de su peculio para financiar las necesidades en la formación las tropas para la defensa de la ciudad, para lo cual se traslada a ella. Se lo propone como Alférez real, otro lo hace para sea alcalde de primer voto. Finalmente acepta el primero de los cargos, siendo ratificado por la Junta Grande. Es posiblemente para esta época, 1811, Francisco ya comenzara con sus viajes hacia la zona que será en adelante su preocupación y donde desempeñará una actividad más importante. Todavía en 1812 figura como miembro de la Asamblea Provisional y en 1813 se lo nombra como miembro de la Comisión para la elección de la Junta de Libertad de Imprenta⁵ y en 1816 es designado capitán y comandante del Regimiento N° 2 de las Milicias de Caballería de Campaña de Buenos Aires, primer escuadrón, primera compañía.

Luego de este paso fugaz como un patricio o ciudadano ilustre ocupando distintas funciones en el Cabildo, no pudo sustraerse al llamado de la pampa que lo invitaba con su espacio infinito, sabiendo que el desafío era mucho, y que representaba una avanzada que lo llevaría, junto con su familia, hacia una aventura esperanzadora como es tratar de compartir con el diferente, sus alegrías y sus pesares, tratando de mostrar a los hijos de la tierra, que Dios los hizo con iguales derechos que los blancos.

Es así que inicia su viaje hacia el sur, para adentrarse más allá del Salado, límite extremo entre unos y "otros", hacia la pampa (voz quichua que significa "campo abierto") indómita, donde las distintas tribus pampidas vivían libremente y acordes a sus costumbres y creencias. Los primeros pasos hacia su destino se iniciaron en 1811 en compañía de baqueanos y del gaucho José Luis Molina, lenguaraz, persona de su confianza y que le permitiría contactarse y mediar con los habitantes de esas tierras. El viaje fue difícil, en razón de la falta de caminos apropiados para transitar en carretas con enormes ruedas. Llegaron hasta la zona del Fortín de Chascomús para hacer noche y luego vadear el Salado no muy lejos de su desembocadura. Arribado al lugar que creyó apropiado, envió a Molina para que se contactase con los caciques y les propusiera una entrevista.

Francisco se relacionó con los naturales en términos amistosos. Les hizo saber que había llegado hasta ese lugar para ver unas tierras que com-

5 Cf. Daniel Hammerly Dupuy, *Defensores latinoamericanos de una gran esperanza*, Bs. As. Casa Sudamericana, 1954, p. 118.

praría al gobierno y que una vez que las viese, y si ellos estaban de acuerdo, las compraría, caso contrario volvería a sus campos en la costa del río Matanza donde él y su familia vivían y trabajaban. Caciques y capitanejos salieron a a revisar la zona junto con Francisco y su gente y de regreso se habló con más detalle, diciéndoles que compraría las tierras al gobierno, pero que no tendrían por ello que dejar sus espacios y las tolдерías sino que él haría poblaciones a unas tres leguas de Ailla-Mahuida, que les facilitaría vivienda y les enseñaría trabajos que había aprendido en sus campos. Es así, que convenida la relación y en términos amistosos, Francisco comenzó a edificar su futura vivienda que, en recuerdo de la antigua propiedad de su esposa en La Paz, denominaría Miraflores.

De regreso de su primer viaje Don Francisco pensaba no sólo en mantener buenas relaciones con los hijos de la pampa, sino incorporarlos a la civilización por medios pacíficos, ideas que venía madurando desde tiempo atrás. Por tal razón envió desde Tapiales, al superior gobierno el 10 de agosto de 1814, un plan que se ajustaba a sus ideas y contrario al empleo de las fuerzas, como querían algunos pobladores de tierras cercanas a Buenos Aires y por el propio Director Gervasio Antonio de Posadas. En él hablaba del vasto espacio, lo fecundo de la tierra y del ganado vacuno, y lo benigno del clima y además, de las posibilidades para la convivencia pacífica en un espacio en donde todos podían vivir sin sobresaltos. Un plan formulado para la colonización de los campos del Sur, con el objeto de incorporar a los hijos de la tierra, los pueblos originarios a la civilización del blanco. La nota pasó a consideración del gobierno precedida de un brevísimo resumen escrito para facilitar su lectura. El 25 de agosto de 1814, Posadas puso su firma debajo de una providencia escueta y lapidaria. Archívese.⁶

Francisco era un católico devoto hasta no mucho tiempo atrás, que tenía hasta un oratorio en su estancia de Los Tapiales en donde practicaba sus devociones diarias. Pero conocedor de la situación de la iglesia y del clero en particular, absorbidos por los intereses políticos en pugna, la falta de una definición en cuanto a las propuestas de una extensión poblacional pacífica, los intereses de los hacendados en acrecentar sus dominios y tomar por la fuerza el ganado cimarrón, y hacerse del negocio de los sala-

6 José María Pico, en "Cuando los místicos van al Desierto", diario *La Prensa*, suplemento dominical, 16 de marzo de 1986.. Bs. As.

deros con el afán de un rápido enriquecimiento, las luchas por el poder político que desangraban el país y las luchas con los caudillos de las provincias y la falta de paz en el interior del gobierno de Buenos Aires, hizo que en 1816 adjurara la fe católica. Ello no significó abandonar la fe ni su creencia en la igualdad de los hombres ante Dios, y los mismos derechos para todos, sólo que se ocupó de catequizar al aborigen, enseñarle a utilizar los elementos de labranza, a sembrar y todo lo que tuviera que ver con las labores de la estancia. No obstante hubo visiones distintas y la ortodoxia de la iglesia no se permitía tolerancias, ni siquiera para el que resultaba a toda vista, solidario con los discriminados y excluidos. Para pensar, ¿no...?

“...De esta manera trabajando por La Patria y por la Fe cumplía la villa de Morón su programa cristiano y expiaba el mal que en otro tiempo causaran al país dos figuras de alto relieve, que vivieron en el lugar largo tiempo .Son éstos Francisco H. Ramos Mejía y Manuel Fernández de Agüero. Herejes hubo siempre en toda nación y pueblo y, aunque muy pocos, los tuvo también nuestra tierra argentina... Pero en la prédica de Ramos Mejía y Agüero el asunto cambió. Eran nuestros y por lo mismo tenían más entrada en la población, y aunque no llegaron a desarrollar su plan, su obra fue bastante para que en el país entraran inmediatamente todas las doctrinas y religiones, atentando romper el vínculo más sagrado de unidad, cual es el de la Fe...Ramos Mejía dañó el alma del pueblo, al quitarle su verdadera piedad ...”⁷

Tenía por costumbre enseñar la Biblia, educar a los que trabajaban en su establecimiento en las buenas costumbres, a respetar los bienes ajenos, a vivir en familia bajo las ordenanzas de las escrituras. En éste sentido, no es raro que se lo haya acusado de heterodoxo, dado que el clero no podía tolerar que alguien no ordenado, un laico, se atribuyera el derecho a enseñar las sagradas escrituras sin una preparación ortodoxa. En su estancia, Francisco H. Ramos Mejía había iniciado una experiencia singular que tenía que ver con un protestantismo autóctono, una forma de vivir que

7 Padre Juan Antonio Presas, “Nuestra Señora del Buen Viaje Morón”, Artes Gráficas Salesianas, Bs. As., 1972, p. 125.

había pasado de la ortodoxia católica a un protestantismo pietista y, hasta en ocasiones, puritano. Un lector de la Biblia que podía reflexionar sin que alguien le dijera cómo debía interpretar lo que Dios le estaba mostrando. Una ortopraxis coherente, creó y actuó en consecuencia. Su autoridad devenía de su ejemplo. El hecho de su reconocimiento al hijo de la tierra como legítimo dueño no pasó solamente por un agradecimiento emocional y efímero, sino que pagó a éstos lo mismo que pagó al gobierno por el valor del espacio comprado, reconociendo a los naturales como dueños de la pampa que habitaban.

Se dice que en las pulperías los gauchos y los aborígenes en sus tolde-rías repetían: ¡Viva la Ley de Ramos! ¿Y cuál era esa ley que tenía tan molestos a tantos personajes de esta nación en ciernes? La ley del evangelio. ¿Acaso no molestaba Jesús a los fariseos de su tiempo, que creían tener la razón absoluta? ¿No luchaba por la dignidad de la persona humana, por el respeto al derecho del otro, por la igualdad, por un trabajo digno, en contra de la discriminación y la exclusión? ¿No abogaba Jesús por la integración, por la solidaridad, por el compartir, por el amor de los unos por los otros?

El 7 de marzo de 1820 la gestión realizada por Francisco para lograr la pacificación de la frontera, para evitar las luchas fratricidas entre el blanco y el hijo de la tierra, encuentra en la Estancia Miraflores el lugar donde el Brigadier General Martín Rodríguez en nombre del Gobierno y Francisco en Representación de los indios —según figura en “la Convención estipulada entre la Provincia de Buenos Aires y sus límites los caciques de la frontera Sud de la misma provincia con el objeto de cortar de raíz las presentes desavenencias ocurridas entre ambos territorios y de establecer para lo sucesivo bases firmes y estables de fraternidad y seguridad recíprocas...” El tratado constaba de diez artículos, fue uno más de los tantos que los blancos pactaron y firmaron con los pueblos primitivos, pero que no respetaron. No pasó un año para que éste también fuera violado por el representante del gobierno que firmó de su puño y letra el convenio estipulado.

A pesar de que dentro de los límites de la frontera recién establecida se desarrollaban normalmente las relaciones entre los hacendados y aborígenes, no ocurría lo mismo en otros ámbitos más al Sur y al Oeste de Buenos Aires. El Gobernador interino de la provincia de Buenos Aires,

Marcos Balcarce, en reemplazo del Gobernador propietario Martín Rodríguez, que se hallaba en campaña, recurrió a Francisco al igual que lo había hecho Sarratea, pero la actitud no fue la misma, sino que en vez de formalizar otro tratado, se dirigió por escrito, con fecha 28 de noviembre de 1820 en términos que no dejaban dudas sobre los fundamentos de sus ideas religiosas. Allí señala:

*“recibí de V.S... desde Kakel-Huincul, desde cuyo punto se me remitió, en que me encargara dulcifique a los indios, preserve amistosa y poderosamente de las acciones hostiles con que son azotados estos campos por ellos, seducidos de la política sanguinaria y abrasadora los Generales de la Santa Fe... O las hostilidades cesan igualmente por parte de los Indios quanto por los Christianos: o cesan por parte de los unos solamente, quedando los otros dispuestos como siempre a robar y matar. ...Si los indios aspiran de hecho y de derecho a la Paz, los Christianos fomentan de hecho y de derecho la guerra; y viceversa, si los Christianos trabajamos como debemos y podemos, los propagadores y conservadores de la Santa Fe violentan con todo el rigor de la palabra o declaraciones de guerra o de defensa ridícula contra los indios. Luego, no hay patria a favor de los Christianos sin los indios, ni de los indios tampoco sin el concurso de los Christianos... Volvamos a los mismos Christianos y preguntemos, ¿con cuál título de justicia quantos Hacendados se han introducido en los campos de las tollerías contra la voluntad del indio?... Quiere Buenos Aires remediar con políticas aturdidas las imprudencias y los excesos de los christianos, ¿y por qué no protege lo más que es la propiedad y la vida de todos?”*⁸

Obviamente las recomendaciones de Francisco H. Ramos Mejía no fueron atendidas por el gobierno a efectos de aplicar en las relaciones con los aborígenes una política de pacificación. A raíz de situaciones en otras regiones encabezadas por José Miguel Carreras con malones que asolaron poblaciones como la de Salto, fueron una excusa para que Martín Rodríguez se pusiera en campaña junto con Juan Manuel de Rosas, Rafael Hortiguera y Gregorio Aráoz de Lamadrid, para atacar con todas las fuerzas a cualquier aborigen que se le cruzara sin escuchar ninguna propuesta de paz.

8 Ob. cit., pp. 80-83.

Martín Rodríguez encabezó una campaña feroz y aun cuando Rosas ya le había advertido con respecto a los pampas que habían firmado el tratado, y que los que ahora habían participado de algunos malones era ranqueles, por lo cual se debía preservar lo pactado en Miraflores; luego de incursiones, las que no resultaron particularmente exitosas, y de regreso y vista la negativa de los caciques de Chapaleufú a prestarle ayuda en cumplimiento del tratado de Miraflores firmado el año anterior, volvió dispuesto a vengarse. Rodríguez quiso apoderarse de los aborígenes de la Estancia Miraflores con el pretexto de que allí se planeaban los malones. Francisco intercedió y les aseguró que nada pasaría para que éstos fueran en son de paz, y que él conseguiría la libertad para ellos. Cuando al día siguiente Francisco va en busca del general con el objeto de obtener la libertad de los pampas que estaban en sus dominios, los encontró muertos en el campo en número como de 80 y, cuando pidió explicaciones, se le dijo que habían resistido e intentado escapar. Si bien se lo recibió cortésmente, no se le permitió volver a su estancia, acusándolo de los males que sucedían en la provincia. En realidad, la impericia en resolver las situaciones y el empecinamiento por encontrar un chivo expiatorio que les sirviera para cubrir sus errores, usaron la fuerza del poder militar y político en perjuicio de don Francisco, sin que mediara explicación legítima, ni existiera prueba alguna para incriminarlo. Con el confinamiento de Francisco en su estancia de Tapiales, queda el campo libre para la expansión propicia para sus negocios, si pensamos que tanto Martín Rodríguez, Lara, Juan Manuel de Rosas y muchos otros hacendados vecinos de Ramos Mejía, formaban parte de la elite del gobierno y que sus negocios estaban fundados en extender sus dominios, el arreo de ganado, y hacia el Sur, ya sin tener que pasar por las tierras de Ramos, los saladeros que les dejaban pingües ganancias.

Sin duda que Francisco fue, sin proponérselo, una avanzada, un protestante, un diferente, un hombre que no encajaba en la visión de su tiempo, un modelo peligroso. Donde él intervino fue zona de conflicto. No podía pasar inadvertido. Para el gobierno fue un traidor, sólo por el capricho del Gobernador de turno, de quien Vicente Fidel López va a decir años después, que no era un mal hombre o deshonesto, pero sí totalmente influenciabile. Una de sus más cercanas influencias fue Juan Manuel de Rosas, que sólo apuntaba a sus intereses personales y al poder político total, cosa que lograría años más tarde.

Por parte de la iglesia, como diría el padre Presas, fue un hereje, el primero en nuestro país. Si bien se le pudieron probar algunos bautismos, estaban dentro de lo permitido por el derecho Canónico para el caso de situaciones especiales, como el tiempo y la distancia, que hacía que un sacerdote se viera de cuando en cuando por esas tierras inhóspitas y lejanas de la Gran Aldea. Tal situación era reparada cuando al pasar la autoridad eclesial, se le confirmaba con el óleo santo. Pero, como un páramo olvidado, el hombre que habitaba esos confines en los cuales rara vez se veía un cura, por lo menos dentro de sus tierras, Don Francisco cumplía los deberes que la iglesia ignoraba y atendía a su gente y les enseñaba a relacionarse con Dios y sus medios de "gracia".

Las acusaciones de parte de un sacerdote que purgaba en el destacamento de Kakel Huincul, su destierro por reiteradas faltas a la disciplina conventual, sus exabruptos contra los políticos y autoridades de turno, estar incurso en delitos correccionales, como por ejemplo, golpear a una mujer y por excederse en las críticas tendenciosas en los pasquines que publicaba, fueron excesivas, pero increíblemente, no mencionan el tema del sábado. Si bien Francisco había leído libros prohibidos, entre ellos "La Venida del Mesias en Gloria y Magestad" del padre Lacunza, un milenarista chileno, y dado que la apocalíptica estaba de moda en esos tiempos, era suficiente para un sacerdote inquisidor con acusar a alguien de tener costumbres judías, como es guardar el sábado, para estigmatizarlo públicamente, pero no se da en este caso, y es de hacerlo notorio, porque hubiera resultado definitivo y por supuesto, innecesario tanto discurso forzado. Obviamente no tenía autoridad moral para hacerlo, pero tomó la posta. Sin embargo, el sacerdote enviado a la estancia para certificar las prácticas contra la religión del país, Dr. Valentín Gómez, antiguo cura de Morón, según ordena el gobierno, no puede comprobar ninguna de las acusaciones de las cuales se le impugna, como tampoco las del padre Francisco de Paula Castañeda, del cual provienen las versiones arriba indicadas, incluidas las de la conversión a la nueva religión por parte del Jefe de la Guardia del destacamento, don José de la Peña Zarueta a una religión extraña, pero sí se lo acusa de guardar o santificar el sábado en su estancia. Extraño, no lo detectó el acusador Castañeda, experto en religión, pero sí el sacerdote enviado por el gobierno con órdenes que contienen el elemento determinante del conjunto estado-iglesia, para poder

cumplir sus propósitos de eliminar un personaje molesto en sus planes de expansión e incluidos los personales de los vecinos de las estancias linderas y miembros del estado.

Don Francisco Ramos Mejía; escribe Castañeda,

*"se ha erigido en heresiarca, blasfemo, y, no contento con haber quemado las imágenes ha erigido seis cátedras de teología en la campaña del sur a vista y presencia de los comandantes y del gobierno actual, que estuvo allí varias veces de ida y vuelta, con toda la plana mayor, en su expedición a los indios, don José de la Peña Zarueta, comandante de la Guardia de Kakel, habiendo estado cinco días de convite en lo de don Francisco Ramos, volvió tan convertido que instituyó la religión nueva de Ramos en la Guardia y Estancia de la Patria, la cual ley de Ramos se observó en ambos distritos todo el tiempo que estuvo de comandante, sin haber una sola alma que le replicase, sólo el capitán de la estancia, el tucumano Manuel Gramajo, el cual le dijo que él quería quemarse en su religión".*⁹

La religión impuesta por Ramos Mejía, escribe el Padre J. A. Presas, dio lugar por fin a varias intervenciones oficiales. Luego de esto y un allanamiento que se efectúa por parte de la autoridad, sin encontrar más que elementos de defensa inútiles, proporcionados oportunamente en ocasión de solicitar los hacendados algunas armas para la defensa de sus familias y sus bienes por el gobierno de turno, quien había señalado que no tenían elementos suficientes para la defensa de los que se arriesgaban más allá del Salado, a pesar que entre otras cosas, Don Ramos cedió terrenos en sus campos para que se instalara un Cuartel militar, para la guarda de la región.

Muchos movimientos pietistas, grupos de santidad y movimientos separatistas —quienes se retiraban de sus iglesias de origen en razón de la corrupción existente en ellas, buscando volver a las fuentes de su piedad, a la oración, a la lectura de las sagradas escrituras y a la meditación— decidían reunirse en distintos días para no ocupar los de las celebraciones instituidas y permitir a aquellos que estaban separados, al menos se reunieran en sus comunidades los domingos para recibir la eucaristía.

9 C. Ricci, *Un Puritano Argentino*, La Reforma, Septiembre 1913, p. 4-11.

Don Francisco H. Ramos Mejía es apenas conocido incidentalmente por algunos historiadores. Un espíritu profundamente original, con una interpretación cristiana en consonancia con sus íntimas ansiedades y con las necesidades del ambiente, caso contrario a Francisco de Paula Castañeda, el más perfecto ejemplar y modelo del sectario agresivo, católico, protestante o judío, al decir de Clemente Ricci, que no ve ni conoce más allá de su teología y de su dogma, y que tampoco acepta la diversidad.

“El sólo hecho de que un laico se ocupara de religión —cosa natural en los países protestantes— debía parecer una enorme herejía”, y sigue diciendo Ricci:

“¿Cómo podía haber religión sin sacerdote, sin templo, sin altar? ¿Cómo era posible invocar al Padre fuera del oremus de la iglesia, sin liturgia, sin paramentos, sin órgano, sin incienso? ¿Cómo se adorará a Dios sin la Misa? ¿Cómo habría cristianos sin bautismo, sin confesión, sin sacramentos? ¿Cómo podría enseñarse una moral religiosa sin paraíso, sin infierno y sin purgatorio? Allí estaba, sin embargo, el gran heresiarca del Sud enseñando a las turbas hambrientas de verdad y justicia social, que la religión es sentimiento individual independiente de todo sacerdocio; que el Padre de los hombres y de las cosas se ‘adora en espíritu y en verdad’. Era una revolución dentro de la revolución”.¹⁰

De este ser humano excepcional, decía también el historiador Vicente Fidel López que era un “virtuoso misionero de paz y de riqueza”. ¿Y ustedes se preguntan aún en que consiste la que se dio en llamar la Ley de Ramos? Don Francisco le escribe a Balcarce una nota para hacer pensar y evitar matanzas inútiles: “Quiere contener los excesos de los Indios imprudentes, y ¿por qué no contiene y enfrenta a sus Christianos, y a cuantos provocan y necesitan las desesperaciones de los Indios?”.

Clemente Ricci va a decir con respecto al Francisco Teólogo:

“En el campo teológico, especialmente, el contraste entre Lacunza y Ramos Mejía es irreductible. En Lacunza el teólogo católico nunca desaparece: y jamás en Ramos Mejía el teólogo luterano”.

Don Francisco H. Ramos Mejía es apenas conocido incidentalmente por algunos historiadores. Un espíritu profundamente original, con una interpretación cristiana en consonancia con sus íntimas ansiedades y con las necesidades del ambiente, caso contrario a Francisco de Paula Castañeda, el más perfecto ejemplar y modelo del sectario agresivo, católico, protestante o judío, al decir de Clemente Ricci, que no ve ni conoce más allá de su teología y de su dogma, y que tampoco acepta la diversidad.

“El sólo hecho de que un laico se ocupara de religión —cosa natural en los países protestantes— debía parecer una enorme herejía”, y sigue diciendo Ricci:

*“¿Cómo podía haber religión sin sacerdote, sin templo, sin altar? ¿Cómo era posible invocar al Padre fuera del oremus de la iglesia, sin liturgia, sin paramentos, sin órgano, sin incienso? ¿Cómo se adorará a Dios sin la Misa? ¿Cómo habría cristianos sin bautismo, sin confesión, sin sacramentos? ¿Cómo podría enseñarse una moral religiosa sin paraíso, sin infierno y sin purgatorio? Allí estaba, sin embargo, el gran heresiarca del Sud enseñando a las turbas hambrientas de verdad y justicia social, que la religión es sentimiento individual independiente de todo sacerdocio; que el Padre de los hombres y de las cosas se ‘adora en espíritu y en verdad’. Era una revolución dentro de la revolución”.*¹⁰

De este ser humano excepcional, decía también el historiador Vicente Fidel López que era un “virtuoso misionero de paz y de riqueza”. ¿Y ustedes se preguntan aún en que consiste la que se dio en llamar la Ley de Ramos? Don Francisco le escribe a Balcarce una nota para hacer pensar y evitar matanzas inútiles: “Quiere contener los excesos de los Indios imprudentes, y ¿por qué no contiene y enfrenta a sus Christianos, y a cuantos provocan y necesitan las desesperaciones de los Indios?”.

Clemente Ricci va a decir con respecto al Francisco Teólogo:

“En el campo teológico, especialmente, el contraste entre Lacunza y Ramos Mejía es irreductible. En Lacunza el teólogo católico nunca desaparece: y jamás en Ramos Mejía el teólogo luterano”.

Esto recuerda Carlos A. Altgelt, un descendiente de una rama de los Ramos Mejía y de los Ross.¹¹

“El Pastor Luterano depositó cuidadosamente su gastada Biblia sobre el púlpito de madera y miró con cariño a su congregación. La iglesia de Krefeld no estaba llena, pero los feligreses allí presentes esperaban ansiosos el comienzo de su sermón. Creyentes como él, todos seguían una laboriosa vida de ética cristiana, confiados, pero a la vez temerosos de un Dios todopoderoso... Cuando terminó el servicio, rezó una rápida plegaria por el alma de Christine, su primera mujer, que había muerto 14 años antes, después de haberle dado cuatro hijos. Cerrando la puerta de madera detrás de él, apuró el paso para llegar a casa, donde le aguardaban, su segunda mujer, encinta de su quinto hijo. Pero no uno, si no dos niños nacieron esa noche.”

Recuerda que un 14 de marzo de 1749, a bordo del buque El Gran Poder de Dios, también conocido como El Amsterdam, Gregorio Ramos Mejía llega a Buenos Aires; luego recuerda a la segunda esposa de este español: María Cristina Ross, hija de Don Guillermo Ross, “disidente escocés”, y a su famoso pariente don Francisco H. Ramos Mejía.

En sus memorias de familia ubica a Don Francisco como un místico estanciero y señala que en su pensamiento escolar recordaba a los “indios como sinónimo de malón” y se los imaginaba atacando a los blancos... y los blancos, bueno, ahí la mente se confunde y se entremezclan, por lo general, los indios eran “los malos”. También recordaba a su pariente Ross, el disidente que fue a morir en el Alto Perú (hoy Bolivia) y en donde estuviera trabajando Francisco, a quien reconoce su preocupación por el aborigen y que los tratara de igual a igual.

Hay que apuntar aquí que viviendo en La Paz, y antes de volver a Buenos Aires, en el establecimiento Miraflores, trabajaban los naturales en condiciones inhumanas en la explotación de los cocales. Es notorio que

11 Carlos A. Altgelt, Portada interior, de “El Ancho Camino de la Mediocridad”, edición personal del autor para sus familiares. Uno de los ejemplares se encuentra en la Biblioteca del Jockey Club Argentino.

a Don Francisco no se le pudo pasar esta situación, ni tampoco haber pasado por alto las luchas por la liberación de Tupac Amaru unos años antes. Elementos históricos y vivenciales que fueron formando la idea de igualdad en su experiencia personal, y que va a mostrar años más tarde, cuando determina poner el mismo nombre a su estancia (Miraflores) pero transformando la tierra en un ámbito distinto, donde pudieran convivir los blancos y los hijos de esta tierra.

Ese despertar religioso por la libertad que exaltó la Biblia e inspiró la Fe y le cambió la vida a Francisco Hermógenes Ramos Mejía, finalmente un protestante explícito y autóctono, que trató de reformar el pensamiento encapsulado (ortodoxo) de su época, tuvo también acompañantes a fines del siglo XVIII y principios del XIX, quienes trataron de que también otros pudieran leer las Sagradas Escrituras en otras versiones, que no eran como La Vulgata que él tenía en latín. Uno chileno, y salido de la misma iglesia, el jesuita Manuel Lacunza (1731-1801) quien debió protegerse de los inquisidores, y el otro Diego Thomson.

El Pensamiento Teológico de Francisco H. Ramos Mejía

Si bien se podría hacer comparaciones con el pensamiento del jesuita Lacunza a quien Francisco leía y confrontaba, en un momento en que la apocalíptica era una materia de revisión dentro del cuadro de la época, difícil, revolucionaria, de movimientos de cambio y con la necesidad de encontrar respuestas y esperanzas donde un nuevo mundo fuera posible con justicia y paz; sin embargo vamos a remitirnos a considerar el abandono de la ortodoxia católica por su parte, y la apertura a una línea netamente protestante, luterana-calvinista, que le permite un paso que va desde la ortodoxia de la iglesia hegemónica, herencia de la Corona española, hacia un protestantismo pictista-puritano. Una ortopraxis.

Fundamentalmente, considera la Biblia como única fuente y suficiente para cualquier forma de verdad, sin considerar la línea católica que integraba la doctrina de su fe, incluyendo la tradición como elemento indeclinable. La salvación considerada por los católicos bajo el tema de la fe y las obras, es considerada por Francisco, al igual que Lutero como una gracia, cuyo resorte es la sola Fe. Es decir, al igual que

Martín Lutero, la única fuente reconocida: "Sujetémonos a lo que nos digan las Escrituras de Dios, y no la de los hombres! ¡Hombres que tanto se contradicen!".

"Como para todo heterodoxo, como para todo verdadero reformado del siglo XVI, no hay para él más libro que la Biblia, ni más autoridad que la Biblia en el universo entero. La Biblia, para él, es la palabra inspirada de Dios; ella encierra todo lo que el hombre necesita saber, todo el secreto del pasado y del porvenir." En cuanto a la Fe: "La fee. Y las obras, es lo mismo que decir, si lo que se sabe está de acuerdo con lo que se obra. Luz, Ley, Fee, o Verbum Dei, todo es uno".¹²

El concepto de que el justo vivirá por la Fe tiene su raíz en el A.T., encontramos en el libro de Habacuc, en el Cap. 2, v. 4 el siguiente mensaje: "...que los malvados son orgullosos, pero los justos viviran por su fidelidad a Dios". Tema que va a proseguir el Apóstol Pablo en la carta a los Romanos, el descubrimiento que va permitir a Lutero cambiar el rumbo de su vida, y también el encuentro de la certeza de su salvación, como ocurrió con J. Wesley, y con Francisco, entre otros.

Cabe acotar respecto a la Biblia propiedad de Francisco, la Vulgata anotada en latín por él mismo, fue destruida por una nieta, al enterarse de que esa biblia iba a ser objeto de un examen, por lo que mandó que se la trajeran y la arrojó a la estufa que tenía adelante.¹³

La iglesia Católica Romana como institución, y siguiendo con el concepto del primado de Pedro y sus sucesores, Vicarios de Cristo, tiene una cabeza invisible en Cristo y visible en el Obispo de Roma. Para Francisco, sólo Jesucristo era su cabeza, invisible, pero presente en la iglesia. La idea de que el sacrificio de Cristo se repite en cada misa era rechazada por la creencia de que Cristo efectuó el sacrificio, suficiente, una vez y para siempre. Con respecto al sacerdocio y su continuidad, él

12 Francisco Ramos Mexia. Un heterodoxo argentino como hombre de genio y como precursor. P. 21.

13 Comunicación de Clemente Ricci al Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, publicada en su Boletín, bajo el título "Destrucción de un documento Histórico. La Biblia anotada por Ramos Mexia entregada a las llamas".

piensa que el sacerdocio levítico quedó extinguido. Respecto a éstos temas Francisco dice:

“Los que tenemos Fee, estamos ciertos, y evidentemente convencidos, de que Jesu-Christo es nuestra Cabeza visible, y muy visible. Estamos ciertos, que la Cabeza del Papa de Roma no es absolutamente invisible, increíble, e impropia. Si sabemos la constitución de la creación, también sabemos que lo vemos a Jesu-Christo. ¿Qué tienen que ver los Cristianos con el Rey de Roma?”

En otro orden, consideramos el tema de la eucaristía, y los símbolos del pan y el vino: para la iglesia Católica Romana estos elementos se transforman en el cuerpo y la sangre reales de Cristo (transustanciación), en cambio para Francisco, sólo es una conmemoración y recordación. No acepta ni la transustanciación ni la consustanciación. Con respecto al primado de San Pedro y la idea de la sucesión de éste como Jefe de la Iglesia y vicario de Cristo, es desechada totalmente.

Respecto al punto anterior que tiene que ver con el sacerdocio señala:

“ (...) El autor avisa a todo el mundo que destruido, o concluido el Antiguo Testamento en virtud del Nuevo Testamento, por eso es que no debe haber Sacerdotes, ni repetición de Sacrificios, ni diarios, ni anuales: en atención a que el Sacrificio que una sola vez ofreció Jesu-Christo de su Cuerpo, basta y sobra con esa sola vez para borrar los pecados del mundo, de entre todas las generaciones del Mundo desde Adán hasta su fin. ...extinguido el sumo Sacerdocio Levítico como dice el Maestro y Apóstol, ya no quedó más Sacerdote que Jesu-Christo” No hay más Sacerdote verdadero que Jesu-Christo, Dios y Hombre. Los demás, todos son falsos: nadie los ha puesto”

En consideración a la Santa Cena comenta:

“...así como adorando a una piedra, sería idolatrar, el decir esta piedra es Christo; así también con decir, esto es Jesu-Christo, no se puede salvar la Idolatría en el poco de arina (sic), y poco de vino; donde además de eso se añade que se

debe adorar al mismo Padre, y Espíritu Santo, supuesto que allí se adora al Hijo. A quien se calle en este punto no se le admite justificación alguna”.

Fundamentalmente y según entendemos desde su origen a la fecha, estos elementos son la base fundamental de la teología protestante, sin lugar a dudas. Estas concepciones de Don Francisco están acordes con la escritura con respecto a la conmemoración de la salvación obrada por el sacrificio vicario de Cristo en la cruz y al mismo tiempo un acto de recordación de la bienaventurada esperanza de su regreso, y de hecho celebrando la vida.

En estas breves comparaciones entre el pensamiento teológico de Francisco Hermógenes Ramos Mejía, podemos en principio reconocer las diferencias que tenía con el jesuita M. Lacunza, y las cuales dejó apostillada en los márgenes de los libros que de éste autor tenía y que hasta hoy están desaparecidos, pero que tuviera en su oportunidad el Profesor Clemente Ricci en sus manos, por gentileza del Dr. Alejandro Korn.

En cuanto al tema de la Segunda Venida, que es el tema recurrente de Lacunza y de otros personajes que fundamentaban sus esperanzas en el advenimiento prometido, es de hacer notar que todos los cristianos, los que creemos en la resurrección, de hecho también tenemos presente su promesa, pero el énfasis, mientras esperamos confiados, está puesto en proclamar las buenas nuevas de la gracia de nuestro Salvador para el mundo que está sin Cristo y sin esperanza, haciéndoles conocer que hay oportunidad de salvación para los que creen, sólo por Fe, por la gracia de Dios en Jesucristo.

Respecto de la guarda del sábado, no es el propósito de este trabajo discutir el tema, y para el caso puntual de lo que a Francisco atañe, diremos que no hay documentos de Francisco que avalen fehacientemente su preocupación por un día u otro. Es probable que Francisco Ramos Mejía y el cura Castañeda no hayan tenido oportunidad de encontrarse y confrontar sus ideas.

De hecho no es descabellado pensar que sería muy difícil endilgarle una traición a la patria por solamente el hecho de pacificar los naturales. Era más factible acusarlo de algo más simple y definitivo a los ojos de los religiosos como la santificación del sábado y, como dijimos al principio, que a pesar de haber hombres liberales y que también ayudaron y hasta

redactaron documentos, y hasta la constitución, en donde se agregaba al aborígen respetando su libertad y posibilidad de integración a los destinos del país, —tales como San Martín, Monteagudo, Juan José Castelli, Pazos Kanki, etc.— se pensó en un tema relacionado con lo judío para desacreditarlo a los ojos de la cultura de su tiempo. Y seguramente Francisco, así como pensaba en el fin del sacerdocio levítico del A.T., por la nueva revelación del N.T., obviamente y conociendo los escritos de su Maestro el Apóstol Pablo, no habría pasado por alto el día del Señor.

Téngase en cuenta también, que no sólo Don Francisco tenía en sus estancias la compañía de los llamados infieles, también en los Cerrillos la Estancia de Juan Manuel de Rosas, de hecho enemigo de éste, contaba con acompañamiento de aborígenes. Solamente que mientras en los campos del primero, al decir de algunos, vivían como en un convento, en el otro la vida de éstos se parecía más a la de un cuartel. Evidentemente los intereses eran distintos, y se verían luego en el devenir de la historia.

En un tiempo en que Rivadavia propiciaba una ley de culto para que los extranjeros que estaban en nuestras tierras pudiesen rendir culto a Dios, respetando sus creencias, y sólo la salvedad de que lo hicieran en su idioma, en el mismo tiempo se confinaba a un ciudadano ilustre por el sólo hecho de pensar diferente.

Conclusión y consideraciones finales

Podríamos encasillarlo dentro de una línea religiosa cualquiera, tratando de justificar algunos de sus pensamientos como “dentro de tal o cual línea confesional”. Aunque inferimos que tuvo lecturas y conocimientos diversos en su paso por La Paz, Chuquisaca, Tomina, Pacajes, con franciscanos y jesuitas, y que conoció por referencia las necesidades de discriminados y excluidos, que vivió en un ambiente donde la tolerancia religiosa y las ideas de la ilustración y el pensamiento liberal lo enriquecieron. Pero, ¿cuál es el lugar dentro de su fe?

Sabemos que era católico por tradición y cultura del pueblo donde se formó. Que era reconocido piadoso desde pequeño. Que era un alma sensible, amante de la música, educado en un ambiente cristiano y respetuo-

so. Luego sabemos que adjura a la fe católica por propia voluntad¹⁴ y que comienza a aplicar sus conocimientos y pensamientos originales en una práctica, para algunos heterodoxa, pues no era la establecida. Pensaba en cuanto a sus principios teológicos en la línea de Lutero, de Calvino en alguna forma, ¿que era pietista, puritano, místico, un hombre de avanzada, reformado, anglicano, presbiteriano, metodista? Podría ser. Su familia, el entorno social, los inmigrantes de naciones de Europa que venían con su bagaje de religiosidad diversa, pero esencialmente protestantes, comerciantes, militares, buscadores de un nuevo mundo, algunos escapando de la intolerancia de sus pueblos y religiones de origen, lo que sí es seguro es que era un Cristiano de verdad, y protestante total y explícitamente el primero que se conoce en nuestras tierras. ¿Un reformador? Lo intentó. ¿No pudo serlo? Sin embargo aún hoy se lo recuerda y se comienza a estudiar su vida y su pensamiento.

Recorrió el camino de la ortodoxia católica, estudió permanentemente la biblia, era un hombre de oración, haciéndose paso hacia un protestantismo pietista-puritano, no sólo en su pensamiento y principalmente con un ejemplo que no dejó lugar a dudas.

Francisco Hermógenes Ramos Mejía va a terminar sus días confinado en su Estancia Los Tapiales en el año 1828. Lo estuvieron velando durante tres días, esperando quizá se le pudiera dar cristiana sepultura, pero como a un disidente, un hereje, no se le presto la atención normal y cristiana que la iglesia debía como guardiana de los hijos de Dios, la actitud muestra claramente que finalmente lo estigmatizó. El que durmió en la paz del Señor tuvo el reconocimiento de sus amigos que residían con sus toldos dentro de los campos de Los Tapiales. Se dice que unos cuantos de los muchos que él cobijó con afecto entrañable, sacaron la caja con el cuerpo de su amigo de su casa y se dirigieron campo afuera hacia el oeste, hasta internarse y perderse en el espacio de la pampa que tanto amara, quedando en el más guardado de los secretos el lugar donde descansa Don Pancho, como lo llamaban cariñosamente y con respeto, los hijos originarios de esta tierra.

14 *Ibíd*: El Padre Presas cuando habla de que Francisco abjura la Fe Católica y lo señala como hereje. Menciona un documento y que en el año 1972 en que registra la obra citada, estaría en la Curia Metropolitana. Pero no pude tener acceso a la misma y la mencionan como quemada en un incendio en el año 1955.

Datos del autor

JORGE BENJAMÍN PANEPUCCI. BST. Egresado de la Facultad de Teología I. U. ISEDET. Licenciado en esa casa de estudios, Pastor de la IEMA en Villa Ballester, provincia de Buenos Aires. jpanepucci@hotmail.com

Una vez más nos encontramos comunicados por medio de la Revista Evangélica de Historia. En esta oportunidad deseamos que tomen nota de la numeración y ubicación cronológica de este volumen que lleva los números III y IV y corresponde a los años 2005 y 2006.

Esta reunión del tercero y cuarto volumen ofrece una interesante mirada geográfica, socio-política, ecológica, entrelazada con el desarrollo del pensamiento evangélico a lo largo del sur del continente americano.

Se está haciendo notorio cuántas congregaciones están arribando a la celebración de sus centenarios de existencia en nuestro país que, a su vez, se va acercando aceleradamente al bicentenario de su historia independiente.

El ejemplo de nuestros hermanos uruguayos con el excelente desarrollo de su Archivo Histórico, nos alerta sobre la necesidad de cuidar el patrimonio histórico de cada una de las congregaciones que pueblan las naciones del joven continente Latinoamericano.