

Revista Evangélica de Historia

Volumen V

2007



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.

Coordinador: Pastor Daniel Bruno

Pastor Claudio Luis Pose

Lic. Roberto López Suarez

Directora: Prof. Margarita Angeleli Roubicek

I.S.S.N. 1667-3735

Redacción y administración:

Av. Rivadavia 4044 3º piso

(1205) - Buenos Aires - Argentina

Tel.: (54 11) 4982-6288

Fax: (54 11) 4981-0855

libreria@iglesiametodista.org.ar

maroub@arnet.com.ar

www.iglesiametodista.org.ar

Impreso por Roberto Grancharoff e Hijos, Tapalqué 5868,

Buenos Aires, Argentina.

impresores@grancharoff.com

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
HISTORIA DE LA CREACIÓN DE LA PRIMERA UNIVERSIDAD METODISTA ARGENTINA EN LA CIUDAD DE ROSARIO (STA. FE) "UCEL"	
Fabián Rey y Daniel Bruno	7
LA CUESTION AMBIENTAL EN LA PASTORAL PROTESTANTE RIOPLATENSE: ¿SEGUIRÁ AUSENTE CON AVISO? (<i>Algunas reflexiones</i>)	
Dr. Alfredo Salibian	15
BE: ¿BEBIDAS ENERGIZANTES O BEBIDAS ESTIMULANTES? [Publicado en <i>Reflexión Bautista</i> (Buenos Aires) Año 6, Nº 31: páginas 4-5, 2008]	
Dr. Alfredo Salibian	27
LA ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA <i>The Christian and Missionary Alliance</i>	
Rogelio Nonini	37

APUNTES PARA LA CRONOLOGÍA DE LA HIMNOLOGÍA EVANGÉLICA
RIOPLATENSE

A 50 años de "El cielo canta alegría", 1958-2008

Pablo Sosa 51

LA CONVERSIÓN AL PROTESTANTISMO EN LAS CLASES POPULARES
INMIGRANTES

(Buenos Aires, 1870-1910)

Paula Seiguer 73

EL TEMPLO MÁS AUSTRAL DEL MUNDO

Dr. Arnoldo Canclini 99

UN CAMINO DE INTRIGAS Y MISTERIOS

(Historia del proceso hacia la primera predicación evangélica en
español en el río de la Plata. A 140 años de metodismo nativo)

Daniel A. Bruno 105

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES 117

PRESENTACIÓN

LA POSIBILIDAD DE LLEGAR a nuestros lectores con un nuevo ejemplar de la Revista Evangélica de Historia (R.E.H.) tiene un sentido especial para el Archivo histórico de la Iglesia E. Metodista Argentina.

Estamos presentando el resultado del quinto año de la edición de los volúmenes que están empezando a formar una futura colección de relatos evangélicos.

Ha sido una feliz coincidencia conocer con detalle cómo se fueron produciendo los distintos episodios de crecimiento y desarrollo del

Colegio CEL hasta lograr la creación del nivel con el suficiente reconocimiento para lograr la Universidad Metodista Argentina de la cual se cumplen sus primeros 15 años. (UCEL)

Será acaso que Rosario produce personas distintivas y no comunes?

Forma parte de nuestro deseo que lo que ya han obtenido en estos años de reconocido buen nivel continúe en las actitudes espirituales que siempre fueron aprendidas a través del cristianismo y que el mundo necesita en forma cotidiana.

Una parte de nuestras expectativas como material de lectura es continuar ofreciendo la mayor cantidad de relatos de las diferentes denominaciones evangélicas adaptadas a nuestro país.

Abrir nuestras mentes y nuestros conocimientos a quienes pertenecen a diferentes culturas nos ayuda a ser cada vez más amplios en la comprensión y el amor al prójimo.

La Historia, ya sea de las personas, de las instituciones, de los países, necesitan utilizar un tiempo diferente al que indican los relojes humanos.

Aprender a escuchar y entender al prójimo es parte principal del evangelio:

“Cada uno de nosotros agrade a su prójimo en lo que es bueno, para edificación” (Rom. 15:2).

“Porque las cosas que se escribieron antes, para nuestra enseñanza se escribieron, a fin de que por la paciencia y la consolación de las Escrituras, tengamos esperanza”. (Rom. 4).

HISTORIA DE LA CREACIÓN DE LA PRIMERA UNIVERSIDAD METODISTA ARGENTINA EN LA CIUDAD DE ROSARIO (STA. FE) "UCEL"

Fabián Rey y Daniel Bruno

DESDE SU NACIMIENTO COMO, movimiento reformador, el metodismo fue un cristianismo "hacia fuera". Recordando a Juan Wesley, que decía que la tarea del cristiano no termina en las paredes de las iglesias, sino por el contrario allí comienza, teniendo al mundo entero como parroquia.

En todos los países donde el metodismo se desarrolló como iglesia, hizo sentir, de una u otra manera su influencia en la sociedad. Porque para el metodismo las Buenas Nuevas de salvación que trae el cristianismo no son para ser disfrutadas individualmente en la otra vida, sino para hacer más humana, plena y justa esta vida, un anticipo de igual valor que la otra. En la Argentina, por cierto, el metodismo no fue una excepción, y sus marcas pueden verse en distintos momentos de su historia. En educación, en la lucha contra los vicios, en la defensa de los animales y la defensa de los derechos humanos durante la última dictadura militar. En el campo educativo sus aportes fueron al principio resistidos por sectores que se veían amenazados en sus privilegios e intereses. Especialmente por un antiguo catolicismo que pretendía mantener el monopolio absoluto en materia educativa.

A través de los siglos 17 y 18, los Jesuitas desarrollaron un sistema escolar sólido para las colonias destinado a la formación de la élites dirigentes del futuro. La universidad de Córdoba, una de las más antiguas en toda América creada en 1572, cuatro años antes de la fundación de Harvard, la

más antigua en los Estados Unidos, es un ejemplo de este propósito. Con la llegada del metodismo en 1836 la estrategia protestante también transitó el camino de la educación, aunque en menor escala, pero no dirigido a la educación de las elites gobernantes, sino viendo en la educación la llave que abriría la puerta del progreso especialmente en las clases bajas y medias.

Sin duda Domingo F. Sarmiento fue el que, aún antes de ser presidente, le dio forma al proyecto y a la legislación educativa argentina. En 1858 promulgó la ley de Edificios Escolares, en 1870 la ley de Bibliotecas Públicas y en 1875 la ley de Educación Común en la Provincia de Buenos Aires. En 1882 el Congreso pedagógico nacional decidió quitar la educación religiosa de las escuelas públicas. Todas estas acciones fueron no solo compartidas teóricamente por el metodismo en argentina sino en muchos casos activamente acompañadas por acciones concretas. Durante la superintendencia del pastor metodista Rev. Guillermo Goodfellow, íntimo amigo de Sarmiento, se realizaron, merced a su mediación e intervención, muchos contactos con el educador Estadounidense Thomas Mann y su esposa, (en rigor los mentores de las reformas educativas de Sarmiento en Argentina). Uno de los frutos de esos contactos y encuentros derivó en el proyecto del Gobierno argentino de invitar maestras de los Estados Unidos para trabajar en escuelas Normales preparando docentes en todo el territorio del país. Varias de esas maestras eran metodistas y su influencia en esa etapa del proyecto fue remarcable.

En 1885 un informe del entonces ministro de Educación de la Provincia de Entre Ríos, José Torres señalaba: "Aunque las escuelas normales llevan solo catorce años de existencia, su influencia sobre las escuelas comunes ya es notable... ellas no solamente forman excelentes maestras, sino que a través de sus escuelas modelos mejoran la educación de los niños de cada pueblo donde están situadas". Sesenta y cinco maestras han sido invitadas por este programa entre 1869 y 1898. Ellas fundaron o rehabilitaron dieciocho escuelas normales.

Además en 1884 Ramón Blanco un pastor metodista con un compromiso particular por la educación de los niños más carenciados fundó una escuela con una imprenta instalada para que los alumnos pudieran aprender un oficio al mismo tiempo que concurrían a sus horas de clases.

Durante la primera presidencia de Roca, las escuelas metodistas recibían un subsidio mensual de cien pesos.

Ciertamente la cercanía entre el metodismo y los gobiernos de fines del siglo xix y principios del xx ha sido un factor determinante en el tema educativo. En 1900, por ejemplo el Congreso Nacional aprobó un apoyo financiero a la labor educativa desarrollada por William Morris, fundador de la Iglesia Metodista de la Boca, para su obra con niños huérfanos y pobres de la Boca y Palermo

Al mismo tiempo y en consonancia con este trabajo, otra importante contribución del metodismo en educación fue el desarrollado por la Sociedad Misionera Femenina quien también envió maestras para fundar escuelas para mujeres en muchas ciudades del país. El trabajo de estas mujeres resultó en la fundación de las tres escuelas metodistas más importantes del Río de la Plata, cuyo reconocimiento y excelencia duran hasta el día de hoy, a saber: el Colegio Centro Educativo Latinoamericano de Rosario (1875), el Colegio Crandon de Montevideo (1888) y el Colegio Ward de Buenos Aires (1913).

La ciudad de Rosario, ciertamente se convirtió en el centro del proyecto educativo del metodismo en el Río de la Plata y en su primer ensayo. En 1871 cuando el Rev. Thomas B. Wood, ministro y educador de la Iglesia Metodista Episcopal, propuso la apertura de una escuela en la ciudad portuaria de Rosario, que contaba entonces con 35.000 habitantes.

El 28 de mayo de 1874 dos maestras metodistas, las señoritas Jennie R. Chapin y Louise B. Denning, fueron enviadas por el Departamento de Mujeres de la Junta de Misiones Metodistas de los Estados Unidos. Abrieron la escuela con una inscripción inicial de cinco niñas, una de ellas la hija del Rev. Wood, en una casa alquilada en la calle Entre Ríos entre San Lorenzo y Urquiza. La aspiración de las fundadoras y de quienes las acompañaron era contribuir al proyecto plasmado en la Constitución de 1853 que, siguiendo las ideas de Juan Bautista Alberdi, tendía a crear un marco de tolerancia religiosa, desarrollo educativo y apertura al mundo que hiciera posible convertir aquel país semidesierto en una gran país moderno.

La escuela se conoció primero como el Colegio Norteamericano y, más tarde, como Colegio Americano.

La iniciativa creció rápidamente. Ya en 1878 el establecimiento albergaba 125 estudiantes, que trabajaban en las aulas con métodos innovadores para aquellos tiempos. Había clases bilingües de diseño y costura, dibujo, pintura y cocina, cuidado de plantas y huertos, prácticas que estaban fuera de los cánones tradicionales de educación como la de disponer un banco para cada niña.

En 1883 la escuela avanzó con la compra de un edificio propio que estaba ubicado en la entonces calle Comercio 449 (hoy Laprida). Pero también ese lugar quedó chico. Ante el crecimiento sostenido de la matrícula y las nuevas necesidades que iban surgiendo por el propio crecimiento, las autoridades decidieron adquirir un terreno en el entonces Boulevard Argentino 1352 (hoy Pellegrini) y colocaron el 25 de marzo de 1908 la piedra fundamental del nuevo edificio que se finalizó un año más tarde.

Para ese entonces, las fundadoras del establecimiento habían regresado a los Estados Unidos y había quedado en la dirección Mary Livaney, acompañada de la también norteamericana Berta Bnceland.

En 1956 comienzan las obras del actual edificio de la escuela que tuvo varias etapas de construcción. Hacia la década de los ochenta el colegio pasó a llamarse, tal como se lo conoce hoy en día: Centro Educativo Latinoamericano.

En 1993, el Centro Educativo completó su oferta educativa en todos los niveles con la creación de una Universidad propia

Así nace la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL) la que, inaugurada en 1993, tiene tras sí una larga historia.

La idea de una Universidad Metodista había surgido más de un siglo atrás cuando la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Episcopal del Este de Sud América, llevada a cabo en 1893, decide fundar un Seminario de Teología y una Universidad para la enseñanza de las Artes y Ciencias a fin de servir a la iglesia y al país.

A lo largo de su historia la Iglesia Metodista consideró diversos planes para la apertura de una institución de Nivel Superior ya denominacional, ya ecuménica. Pero recién al finalizar la década del '70, en Rosario junto con las autoridades del Colegio Americano se inicia el esfuerzo para obtener la aprobación del Estado y abrir una institución de Nivel Superior vinculada a la iglesia. Así se creó la Tecnicatura en Administración de Empresas, de Nivel Terciario.

A principios de 1990 la Junta Directiva del ahora Centro Educativo Latinoamericano reinició los trabajos conducentes a la autorización y la apertura de una Universidad.

Esta vez el esfuerzo resultó exitoso y el 9 de diciembre de 1992 el Ministro de Cultura y Educación de la Nación firmó el acta de aprobación N° 3502/92 y los estatutos de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano con tres carreras: Licenciatura en Administración de Empresas, Licenciatura en Relaciones Laborales e Ingeniería en Tecnología de los Alimentos y dos facultades: Facultad de Química y Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales. De esta manera en 1993, se inician las actividades académicas de UCEL.

En 1995, por decreto 268/95, el poder Ejecutivo Nacional promulga la Ley 24521 por la que se crea la CONEAU, organismo encargado de organizar el efectivo cumplimiento de la Ley. Las Universidades nacionales y privadas inician su proceso de reconstrucción con distintos indicadores de calidad de los que habían utilizado en sus inicios. En 1996 la UCEL inicia el dictado de la carrera de Contador Público. Los primeros egresados de la Licenciatura en Administración de Empresas reciben sus diplomas de manos de autoridades ministeriales y universitarias. Son los alumnos que provenían del curso de Técnico Superior en Administración de Empresas del Nivel Terciario del Centro Educativo Latinoamericano.

Con la asistencia financiera de OIKO CREDIT en 1997 se habilitan nuevos laboratorios, y un año más tarde se inicia el dictado del ciclo opcional del Curso Superior de Formación Bíblica.

Alumnos de UCEL reciben el Premio Presidencia de la Nación en 1997 y 1998, y se inaugura el edificio anexo de la calle Corrientes.

En 1999 se inaugura la biblioteca "Pastor Thomas Wood", y se dicta la carrera de Licenciatura en Lengua y Literatura Inglesas, dirigida a profesores de inglés que requerían titulación universitaria para adecuarse a la Ley Federal de Educación.

Los primeros docentes en estas especialidades son docentes invitados provenientes de Córdoba y Buenos Aires, ya que no había titulados universitarios de la especialidad en la ciudad de Rosario.

En el año 2000 se acepta el estatuto reformado y se eligen nuevas autoridades al tiempo que se inicia el dictado de la carrera de Licenciatura en Economía cuya aprobación se había efectuado en 1997.

UCEL inaugura su edificio propio, adaptado a las exigencias del proceso de aprendizaje.

En 2001 se abre la carrera de Licenciatura en Nutrición.

Actualmente cuenta con tres facultades Ciencias Empresariales y Económicas, Ciencias Químicas, y Ciencias Jurídicas y Sociales. Con una variedad de carreras universitarias.

La UCEL se enmarca dentro de las estrategias de misión que tiene la iglesia metodista para sus instituciones educativas. Dicha Misión se expresa en un conjunto de Propósitos que guían sus actividades:

- Aplicar en su misión educadora superior, los más elevados objetivos y métodos pedagógicos, y velará siempre por la permanencia de los principios evangélicos cristianos que sustentan los fines de la educación Metodista.
- Preservar su autonomía en un todo de acuerdo a la ley y pautas que fija y exige el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación Argentina.
- Considerarse una Entidad Educativa Metodista, sin dejar de fomentar un amplio ecumenismo.
- Concebir a la Educación Superior como un proceso de formación continua para toda la vida.
- Compartir con la comunidad todos los recursos educacionales y culturales y hará uso de todas las oportunidades de aprendizaje para sus alumnos que la comunidad pueda brindarle.
- Preparar a sus estudiantes para actuar en una sociedad interconectada.
- Mantener un desarrollo armonioso en cuanto a su crecimiento y número de estudiantes a fin de brindarles programas de alta calidad y de preservar una óptima relación profesor/ alumno.
- Fomentar la investigación

El alma mater de la UCEL

La UCEL se considera heredera orgullosa de toda esta tradición sobre la cual ha fundado sus bases, y así es como el artículo 2 de su estatuto académico afirma que desarrollará su actividad respetando los principios

contenidos en la Constitución Nacional, que son los que han mantenido unida a la sociedad Argentina en medio de todas las crisis por las que ha atravesado en casi dos siglos de existencia. Expresa también que respetará las tradiciones argentinas refiriéndose naturalmente a las que identifican positivamente a nuestro país en el mundo y son la consecuencia de nuestra experiencia histórica: brazos abiertos para recibir al extranjero que quiera radicarse entre nosotros; igualdad ante la ley; respeto a la pluralidad de ideas, convicciones y fe; república democrática; derecho al trabajo y a la educación; libre expresión de las ideas, para mencionar apenas algunas.

La UCEL define asimismo su identidad institucional manifestando expresamente su respeto y adhesión a los derechos humanos universales reconocidos por la Organización de las Naciones Unidas, cuya síntesis constituye el corolario de una lucha secular.

Se define además como una entidad confesante y ecuménica. Reconoce estatutariamente como orientación suprema en el orden moral y espiritual las enseñanzas emanadas de la Sagradas Escrituras y las pautas doctrinarias de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Por ello es que en su seno no se practica ningún tipo de discriminación por razones de sexo, raza, religión o pensamiento.

Estas declaraciones no han quedado limitadas al papel, ciertamente la UCEL vive conforme a ellas. Sus profesores y estudiantes profesan las más diversas religiones o no profesan religión alguna. La integración de su Consejo Superior es igualmente plural. Se exigen seriedad académica, dedicación, responsabilidad y una conducta ética acorde con la función desempeñada.

En tren de describir el recorrido donde se gesto UCEL, y en cuanto a sus expectativas ha pretendido en lo que atañe a la religión y a la ética, que cada joven que ingresa, se forje en un espíritu de superación en cuanto asimismo; por otro lado no es nuestra intención imponer una religión, sino más bien acompañar para que los católicos sean mejores católicos; los metodistas mejores metodistas; los judíos mejores judíos; y así con todas las religiones; y en cuanto a quienes no profesan religión alguna, que salgan con su ética laica afianzada.

Para UCEL constituye un motivo de especial satisfacción y orgullo que en cuanto atañe a su identidad institucional ha permanecido fiel, sin claudicaciones en el respeto de los principios que declaró al nacer, y que

de algún modo siguen siendo los mismos que los de aquellas jóvenes misioneras y maestras que en 1875 iniciaron en la entonces pequeña ciudad de Rosario la tarea de ayudar en el campo de la educación, respondiendo al llamado de un Presidente que no titubeó en pedir ayuda sabiendo, como sabía, que la obra emprendida era formidable y sus fuerzas limitadas. Como nosotros sabemos, hoy, que también lo es la tarea educativa que tenemos por delante y que exige, al igual que ayer, entrega y sacrificio. Por eso celebramos nuestros 15 años y lo compartimos gozosos a través de esta revista.

Pastor Lic. FABIÁN REY

Capellán de UCEL

Con la colaboración y aporte de Rev. DANIEL BRUNO

LA CUESTION AMBIENTAL EN LA PASTORAL PROTESTANTE RIOPLATENSE: ¿SEGUIRÁ AUSENTE CON AVISO? (Algunas reflexiones)

Dr. Alfredo Salibian

Introducción

¿CUÁNTOS SERMONES sobre la responsabilidad del cristiano en la preservación de la integridad de la Creación escuchó el año pasado?. ¿Cuántos estudios bíblicos sobre los fundamentos escriturales de la mayordomía del cristiano en relación a los recursos naturales se llevaron a cabo en su Iglesia?. Es muy probable que las respuestas estén muy cerca del número cero.

Lo que sigue son algunas reflexiones, de diverso carácter y origen, personales, que sólo pretenden entender esa realidad. Y también buscan despertar la conciencia frente a una problemática que será dominante en los tiempos por venir.

El movimiento protestante, que genéricamente identifica a las Iglesias enraizadas o próximas a la Reforma del Siglo XVI, acredita una presencia en nuestra región de más de una centuria. Su estrategia de acción fue diseñada desde la convicción de que el territorio latinoamericano era *tierra de misión* y, por ende, su mensaje-propuesta (*evangelizadora*) debía apuntar, de manera casi excluyente, a la "conversión" de las personas como paso previo y obligado para construir las bases de una particular ética social (véase Amestoy 1992; Bastian 1986; Damboriena 1963).

Aunque con matices variados debido a contextos sociales y políticos diferentes y cambiantes, se trató de una estrategia comparable a la que

unas centurias antes había motivado el desembarco de la Iglesia Católica Romana en la región, "con la cruz y la espada", junto a los conquistadores y aventureros españoles y portugueses. En el caso del protestantismo, había otra "barrera" importante entre los misioneros y la gente: el idioma. En muchos casos el personal misionero de esa época experimentaba una suerte de "ajenidad" alentada por un entorno que les hacía sentir su transitoriedad en la tierra de misión; sus hijos se educaban en establecimientos bilingües, luego emigraban para sus estudios universitarios y sus padres, salvo pocas excepciones, al jubilarse regresaban a sus países de origen.¹

Las agencias misioneras protestantes de origen evaluaban la "eficiencia" de la tarea llevada a cabo por su personal, considerando que la misma era orientada casi exclusivamente desde una concepción con fuertes componentes proselitistas. Los números eran importantes en sus Informes: número de congregaciones, de "miembros", de pastores, de alumnos en las Instituciones de formación teológica, de asistentes a los cultos, de "convertidos", de matriculados en la "escuela dominical", etc. Esta preocupación, en no pocos casos, dejó paso a una suerte de "numerolatría eclesiástica", por la que algunos grupos tienen simpatía hasta nuestros días.

Dichos objetivos eran procurados mediante métodos que hoy se nos aparecen como muy simples y directos: predicación constante del Evangelio "puro", enfatizando la salvación del alma, presentando siempre pares antagónicos que demandaban una opción o decisión urgente [por ejemplo, pecado-salvación, Satanás-Dios (Jesús), infierno-cielo].

Subyacente a esas estrategias y técnicas de acción, especialmente en las etapas pioneras de su radicación y arraigo social, se ocultaba un acentuado "anticlericalismo", a veces duramente confrontativo, en un intento por competir y/o diferenciarse del catolicismo romano que, por su parte, era un ámbito de un cerrado contrarreformismo.

Ese anticlericalismo teñido de un acentuado liberalismo, contó con la simpatía, y del acompañamiento, de sectores como la Masonería, que compartían esos mismos sentimientos e ideales (Bastian 1990; Padilla, 1993).

1 Es interesante que la Misión Evangélica Bautista publicó en el año 2003 un libro celebrando su primer centenario de presencia en Argentina ("La Misión Evangélica Bautista - Cien años de Ministerio en Argentina"); el texto, editado en Buenos Aires una centuria después del arribo de los actores de la agencia misionera, es bilingüe.

No es una infidencia señalar que algunos líderes locales y misioneros protestantes acreditaban una vinculación orgánica con esa Organización o, al menos, contaban con su apoyo y beneplácito.

A esta altura del texto se habrá percibido que nos estamos aproximando a la discusión del tema que nos interesa en el marco de un escenario limitado a los cristiano-evangélicos y católicos. Ello obedece al hecho de que, si bien en ese tiempo ocurría la coexistencia de éstos con otros grupos religiosos, los últimos no expresaban su presencia mediante acciones misionales o "proselitistas", limitándose a atender a las necesidades de sus grupos étnicos (Canclini 2004, brinda al respecto una de las más documentadas descripciones y análisis de esas relaciones y coexistencias en la Argentina; ver también Villalpando 1970).

Lo antedicho, si bien en forma sumaria, anticipa la importancia de incorporar a nuestro análisis elementos referidos a los entornos culturales, sociales, políticos o económicos, tanto de las personas "receptoras" como de los países de origen de los actores involucrados; en otras palabras, de aquéllos a quienes estaba destinado el paquete misionero como de los agentes (misioneros) encargados de difundir los mensajes de sus Iglesias de ultramar.

Justo es reconocer, también que en esas etapas tempranas del arribo y radicación protestante en nuestra región, la audiencia *target* que accede al nuevo "modelo" de fe cristiana-no católica romana, pertenecía mayormente a capas sociales medias-bajas, con un nivel menor en términos de sus demandas (véase el interesante análisis de Alba 1992). La relación misionero-feligrés era "de dirección única", esto es, el liderazgo —personal o institucional— marcaba el camino que se transitaba pasivamente; podríamos afirmar que esas pequeñas e incipientes comunidades pioneras, muchas veces de cerrado carácter étnico, sólo eran, en realidad, grupos receptores, "de domingo"; no aparecen interesados o preocupados por vincular la esencia del mensaje evangélico protestante con ámbitos de su vida cotidiana, con su diversidad de conflictos, vivencias y preocupaciones, en procura de una ética social.

En realidad, este modelo de relación líder-feligrés, era compartido tanto por los protestantes como por los católicos romanos, que enfrentaban —como era de esperar— la misma actitud en ambos casos^{2, 3}

Había una cierta "urgencia" por aportar textos para la instrucción de los nuevos convertidos. Al revisar la literatura protestante destinada a la catequesis, que se importaba o se editaba (modestamente) en el ámbito local, nos encontramos con materiales limitados a lo espiritual o bíblico en sentido estricto.

Este cuadro que se acaba de describir posiblemente contribuya a explicar la ausencia del problema ambiental en la pastoral protestante en nuestra región.

Los tiempos cambian Asoma una nueva relación: mensaje evangélico y Ecología

Con el transcurso del tiempo, a medida que se complicaban las relaciones del entramado socio-político de nuestros países, aquélla "pureza" inicial de los textos empezó a "contaminarse" con mensajes —incipientes, y a veces muy sutiles— que incluían, según su relación con los países de origen de las misiones, críticas y apoyos aunque muchas veces envueltos en justificaciones religiosas⁴.

2 Corresponde reconocer que las conductas aquí descriptas de manera general, estuvieron acompañadas por otras, excepcionales. Sólo como ejemplo podemos mencionar el caso de Roberto Cecil Moore, primer misionero norteamericano enviado a Chile por los Bautistas norteamericanos en 1919. Moore se doctoró en Teología, en 1942, con una tesis titulada "Piedad y Pobreza en Chile, un estudio sobre los efectos económicos y sociales del catolicismo en Chile" [Moore, RC (1946). *Piety and poverty in Chile - A study on the economic and social effects of Roman Catholicism on Chile*. Broadman Press, Nashville TN.].

3 Posiblemente la situación era diferente en el caso de las congregaciones que hoy se conocen bajo el rótulo de "evangélicas" (para diferenciarlas de las históricas); al respecto es interesante consultar la obra de Bisio (1982), referida a los "hermanos libres" de Argentina.

4 No obstante, en el marco de estas notas se entiende que, por ejemplo, sería excepcional una denuncia referida a los responsables del cambio climático por parte de algún misionero norteamericano o australiano.

Debieron pasar varias décadas para que aquellos rasgos del panorama religioso local empezaran a mostrar signos de cambios significativos, hasta alcanzar un estadio de comunidades que demandaban mensajes estructurados desde planteos y propuestas de nuevos elementos, por entonces asomados sólo en la periferia, que contribuyeran a permear con el mensaje evangélico otras áreas de la vida, no limitándolo sólo a las del alma. En el caso puntual referente a la cuestión ambiental, fue cada vez mas evidente que la teología pastoral ha de ser revisada, abriendo camino a una *teología de la Creación* (véase, por ejemplo, McFague 1997; Moltmann 1987; Hallman 1994, 1997 a).

Obviamente, en aquellos tiempos iniciales, la problemática ecológica estaba totalmente ausente de la agenda de la sociedad, tanto en la de los países centrales de donde provenían los misioneros, como en las de estas tierras de misión. Así se entiende que la problemática ambiental era inexistente en la preocupación de los liderazgos religiosos en general.

Además, si bien había problemas y conflictos, de esos que hoy identificamos como ecológicos, eran espacial y temporalmente circunscriptos, despojados de la gravedad e intensidad que con el tiempo fueron adquiriendo (véase: Brailovsky 1996, 2006; Brailovsky y Foguelman 1991). Esta realidad podría justificar y explicar la ausencia del tema (y de la conciencia) tanto en los programas de las comunidades protestantes como en las católico-romanas.

Un buen ejercicio que confirma la observación precedente consiste en revisar los índices de los artículos aparecidos en las revistas religiosas de uno u otro ámbito; se podrá apreciar que, por largas décadas, hasta la del 90, el tema ambiental no figuró en sus páginas, ni siquiera tangencialmente⁵.

Este estado de cosas cambió a partir de mediados del siglo XX, momento aproximado donde la comunidad en su conjunto tomó conciencia de la gravedad de algunos problemas ecológicos, aunque todavía seguían limitados espacialmente, circunscriptos a áreas definidas.

La situación se modificó significativamente en nuestro tiempo: esos problemas que emergieron físicamente localizados, dieron paso a los globa-

5 En la obra histórica que citamos en la nota 1, no hay ninguna referencia al medio ambiente o a problemas ecológicos (a pesar de que en los últimos años de la centuria cubierta esa temática ya estaba instalada en la sociedad norteamericana).

les de disímil gravedad que preocupan crecientemente, tanto que la conciencia de que todo lo referente a la amplia problemática del medio ambiente golpea las puertas de la Iglesia, de forma tal que paulatinamente tiende a instalarse como un tema de su reflexión, de su pastoral y, consecuentemente, a su acción concreta es creciente, particularmente en los últimos años. Una acción que demanda actores, acciones y respuestas desde las comunidades de fe.

Es interesante que los protestantes fueron los que tuvieron la iniciativa, vigorosa y sostenida en el tiempo, de incorporar los problemas ecológicos a sus programas eclesiales. El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) fue quien, mucho antes que el Informe Brundtland, habilitó un espacio de reflexión sobre el concepto de desarrollo económico y ambiental sustentable. Desde entonces el CMI afianzó su convicción de que lo ecológico debe ser incorporado en los compromisos asociados a la fe, comprometiéndose en la defensa de la integridad de la Creación. Así se llegó a la VI Asamblea (Vancouver, 1983) donde se inició un proceso conciliar conocido como "Justicia, Paz e Integridad de la Creación". Esta iniciativa se fue afianzando con el tiempo y enriqueciéndose con la incorporación de temáticas que desde diferentes vertientes confluían al mismo objetivo-lema.

La consulta "Buscando un nuevo cielo y una nueva tierra", convocada por el CMI y llevada a cabo en Nova Iguaçu, Brasil, en paralelo y como parte del Foro Global en el marco de ECO-92, es un hito importante en el involucramiento del protestantismo en la problemática ambiental apareciendo como una inequívoca acción testimonial de ese compromiso que ya estaba creciendo. Poco más de un centenar y medio de creyentes de 54 países fuimos convocados para discutir críticamente, desde la perspectiva cristiana ecuménica, innumerables temas que tienen en común ser estrechamente ligados al impacto de las acciones del hombre sobre el ambiente; tal fue el caso de contaminación, militarismo y guerra, educación y comunicación, economía, población, etc. El eje central de los debates se refería a un desarrollo justo, equitativo y ecológicamente sostenible para una sociedad mundial que preserva la vida en todas sus formas. El resumen de las Conclusiones de esta Consulta, así como el texto de su Carta a las Iglesias, fue publicado en una breve obra (CMI 1992). Desde entonces, el CMI tuvo una presencia y participación relevante en las discusiones y negociaciones internacionales referidas al Cambio Climático, generando numerosos documentos que pue-

den consultarse en su página *web* (por ejemplo: CMI 1994; varios autores 1997; Hallman 1997 b). Su acción apunta a varios objetivos; por un lado brindar los elementos científicos, éticos y espirituales para apuntalar y estimular la acción de las comunidades cristianas en los problemas del medio ambiente y por el otro presionar a los gobiernos y autoridades, junto a otras Organizaciones, en un marco de acción ecuménica, en acciones tendientes a la preservación de la integridad de la Creación.

La conciencia ecológica en los ámbitos protestantes parece crecer con fuerza en nuestra región latinoamericana. No pocas Iglesias se están dando cuenta que les es necesario conocer el funcionamiento del ambiente físico en el que transcurre la vida, la del hombre y la de todas las otras formas vivientes; están entendiendo que es imperioso repensar la relación del hombre con la naturaleza, que urge una nueva lectura de los textos bíblicos referidos al origen del universo; muchos están reflexionando acerca de una "teología de la creación".

Otros están cayendo en la cuenta de que su mayordomía no se agota en lo referente a los recursos monetarios o a su tiempo sino que incluye a los recursos naturales, que lo ecológico debe integrar la formación de los líderes religiosos. Se está descubriendo que preservar la integridad de la creación es un mandato imperioso para la comunidad de la fe, que hace a su testimonio y a su sobrevivencia, que actuar sobre la naturaleza como si fuésemos sus dueños en vez de sus administradores es a todas luces criminal y, por tanto, esencialmente pecaminoso (véase Arias 2007; Clinebell 2005).

Es estimulante percibir algunos avances muy importantes. Tal es el caso de la Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina (AIPRAL) en cuyas Declaraciones de la última década han hecho claras e inequívocas referencias a sus responsabilidades frente a los problemas ambientales (Krüger y col 2006).

En esa línea, el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) ha sido pionero en Latinoamérica y el Caribe. Así, en abril de 1992 incluyó en su estructura la problemática ecológica creando el Programa de Medio Ambiente, con la asesoría de una Comisión de expertos, con la finalidad de generar acciones tendientes a difundir en la región diferentes aspectos de la problemática ambiental, capacitar líderes, estimular a las comunidades locales para que asuman su compromiso con la vida como "mayordomos de la Creación". Más recientemente, en mayo de 2004, el Programa de

Naciones Unidas para el Medio Ambiente lanzó el Programa Regional de "Ciudadanía Ambiental Global". En el caso particular de Argentina, el Programa se presentó en sede del Honorable Senado de la Nación. El CLAI integra una de las redes participantes y ya ha organizado la realización de varias actividades en el marco de dicho Programa.

Poco después, la Iglesia Católica Romana también inició su camino por una senda similar a la del CMI y el CLAI. Y como un subproducto de estas iniciativas debe mencionarse que la preocupación común para unos y otros por lo ecológico se convirtió en un ámbito que favoreció las relaciones ecuménicas y aún interreligiosas ⁶.

Algunas consideraciones finales

Cabe preguntarse, por último, porqué el escenario religioso protestante en particular, tanto a nivel local como supranacional, giró desde una indiferencia casi absoluta hasta, por lo menos, una modesta inclusión del tema en sus Documentos y Declaraciones y en la estructura de algunas de sus Agencias. La respuesta posiblemente no sea única; podemos ensayar algunas explicaciones a partir del análisis precedente.

Tenemos la impresión de que la temática ambiental no podía seguir guardada por más tiempo bajo el manto de silencio propio del modelo original del "activismo espiritualista". Además, hemos de reconocer que la presión de la comunidad, tanto de la eclesial propiamente dicha como de la periférica a ella, advirtieron tempranamente la gravedad de la situación y como tal, empezaron a golpear, según el caso, los púlpitos o las puertas de nuestros templos e Instituciones demandando —al menos— una defini-

⁶ En el Documento de Puebla (CELAM, 1979) el tema ecológico asomó tímidamente (párrafos 139, 327, 496, 1236). Más recientemente, en el Documento "Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General", celebrada en Aparecida, Brasil, el tema ambiental estaba clara y explícitamente incluido (ver textos en *Referencias Bibliográficas*). Sin embargo, en el "Documento final" (CELAM 2007) enviado al Vaticano, el texto cambió de orientación sustancialmente (consultar en *Referencias Bibliográficas*), adoptando un contenido descriptivo, "aséptico", sin compromisos éticos, que bien puede ser suscripto sin reservas hasta por quienes no son católicos o creyentes.

ción o, mejor, un compromiso de acción compartido, máxime considerando que lo ecológico tiene vertientes éticas y asociaciones muy estrechas con la dinámica justicia-injusticia a la cual no es ajena el mensaje evangélico. Las Escrituras no eluden el tema de la responsabilidad del creyente ante la Creación.

Es evidente que los tiempos se han acelerado, especialmente ante el avance de las crisis ecológicas y sus consecuencias, que de locales y circunscriptas pasaron a ser globales y agravadas por las acciones que acompañaron los procesos de globalización, dejando de ser crónicas periodísticas "lejanas" para hacerse realidad en la vida cotidiana de muchos miembros de nuestras congregaciones.

Referencias Bibliográficas

- Alba MA (1992). Difusión del Protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El caso Metodista, I. *Religión y Sociedad en Sudamérica* 1: 5-28.
- Arias M (2007). Paradigmas para la misión: el gemir de la Creación. *Visiones y Herramientas* (ISEDET, Buenos Aires) Volumen V: 9-21.
- Amestoy NR (1992). "Una nueva vida". La experiencia de la conversión en el protestantismo del Río de la Plata (Siglo XIX). *Religión y Sociedad en Sudamérica* 1: 55-76.
- Bastian J-P (1986). *Breve historia del protestantismo en América Latina*. Casa Unida de Publicaciones. México.
- Bastian J-P (Compilador) (1990). *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América latina, siglo XIX*. FCE-CEHILA. México.
- Bisio CA (1982). *Nuestros primeros pasos*. Fundación Cristiana de Evangelización. Buenos Aires.
- Brailovsky AE (1996). *El ambiente en las sociedades precolombinas*. Prociencia-CONICET. Buenos Aires.
- Brailovsky AE (2006). *Historia ecológica de Iberoamérica*. Capital Intelectual (Le Monde Diplomatique)-Kaicron. Buenos Aires.
- Brailovsky AE, Foguelman D (1991). *Memoria verde: historia ecológica de la Argentina*.

Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Canclini A (2004). *400 años de protestantismo argentino. Historia de la presencia evangélica en la Argentina*. Ediciones FADEC-FIET (Buenos Aires).

CELAM –III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979). *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Ed. Conferencia Episcopal Argentina. Buenos Aires.

CELAM - (2007). Documento "Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General - Episcopado Latinoamericano y del Caribe". [Párrafos referidos a la Ciencia, la Tecnología y la Ecología: Capítulo II, acápite 3.1.3 del Punto 3 (*La construcción del Reino en América Latina y el Caribe*):

291 - Asistimos a un extraordinario desarrollo científico y tecnológico pero sin una ética que lo sustente. Nos preocupa el uso que se haga de él. *La Iglesia ha de estar presente en este ámbito del saber en la sociedad del conocimiento*, acompañando a personas, comunidades y grupos dedicados a la investigación, con criterios y principios éticos que orienten y encaucen este saber a favor de la vida. Particularmente estimulando a los profesionales laicos a colaborar en proyectos científicos-tecnológicos, nacionales e internacionales, al servicio de la humanidad, así como también promoviendo en las Iglesias Particulares comisiones específicas dedicadas a fortalecer este ámbito, al interior del desarrollo científico y tecnológico. Cuando la persona humana y sus exigencias fundamentales no fungen como parámetro normativo, la ciencia y la tecnología se vuelven contra el hombre. *Se trata, ante todo, de asegurar la centralidad de la persona humana*, evitando que el sólo avance de la ciencia y la tecnología conduzca a legitimar toda suerte de aplicaciones del saber, como si todo lo que es posible, por ese sólo hecho fuera éticamente aceptable.

292 - La ecología ha dejado de ser una preocupación de grupos minoritarios. Hoy se ha generalizado una mayor valoración de la naturaleza, al tiempo que percibimos más claramente de cuantas maneras el hombre amenaza y aun destruye su 'habitat'. Desatender las mutuas relaciones y el equilibrio que Dios mismo estableció entre las realidades creadas, es una ofensa al Creador, un atentado contra la biodiversidad y, en definitiva, contra la vida. *El ser humano, a quien Dios le encargó la creación, ha de saber contemplarla, cuidarla y utilizarla, pero siempre respetando el orden que le dio el Creador*. Partiendo de las convicciones que derivan de

la doctrina de la creación, creemos que hay que incorporar mejor en la enseñanza, en la catequesis y en la predicación una profunda valoración del mundo que el Señor nos ha encomendado. El cuidado de las cosas, la austeridad y la preocupación por mejorar los ambientes humanos, es decir, por la 'ecología humana', cuyo núcleo originario es la familia, son preciosas manifestaciones del amor fraterno que Cristo nos enseñó (los subrayados son nuestros)].

CELAM - V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2007). *Documento de Aparecida*. Ed CELAM. Bogotá, Colombia.

[En el Capítulo 2 de la Primera Parte se lee (párrafos parciales seleccionados por el autor):

2.1.4 Biodiversidad, Ecología, Amazonia y Antártida.

83. América Latina es el Continente que posee una de las mayores biodiversidades del planeta y una rica socio diversidad representada por sus pueblos y culturas. Estos poseen un gran acervo de conocimientos tradicionales sobre la utilización sostenible de los recursos naturales, así como sobre el valor medicinal de plantas y otros organismos vivos, muchos de los cuales forman la base de su economía. Tales conocimientos son actualmente objeto de apropiación intelectual ilícita, siendo patentados por industrias farmacéuticas y de biogénica, generando vulnerabilidad de los agricultores y sus familias que dependen de esos recursos para su supervivencia.

84. En las decisiones sobre las riquezas de la biodiversidad y de la naturaleza, las poblaciones tradicionales han sido prácticamente excluidas. La naturaleza ha sido y continúa siendo agredida. La tierra fue depredada. Las aguas están siendo tratadas como si fueran una mercancía negociable por las empresas, además de haber sido transformadas en un bien disputado por las grandes potencias. Un ejemplo muy importante de esta situación es la Amazonia.

86. La creciente agresión al medioambiente puede servir de pretexto para propuestas de internacionalización de la Amazonia que sólo sirven a los intereses económicos de las corporaciones transnacionales.

87. Además, constatamos el retroceso de los hielos en todo el mundo; el deshielo del Ártico, cuyo impacto ya se está viendo en la flora y la fauna de ese ecosistema; también el calentamiento global se hace sentir en el estruendoso crepitar de los bloques de hielo antártico que reducen la cobertura glacial del Continente y que regula el clima del mundo].

- Clinebell H (2005). Cuidado Pastoral y Ecología. Sanando a las personas a partir de la salud de la tierra. *Visiones y Herramientas* (ISEDET, Buenos Aires) Volumen III: 41-52.
- CMI (1992). *Buscando un nuevo cielo y una nueva tierra*. Consejo Mundial de Iglesias-Grupo CNUMAD. Ginebra.
- Damboriena P (1963). *El protestantismo en América Latina*. Tomos I y II. Ed. FERES. Madrid.
- Hallman DG (Editor) (1994). *Ecotheology: voices from the South and North*. WCC Publications. Geneva.
- Hallman DG (1997 a). *Spiritual values for earth community*. WCC Publications. Geneva.
- Hallman DG (1997 b). Ecumenical responses to Climate Change. *The Ecumenical Review* 49: 131- 141.
- Krüger R, Oberman G, Bertinat S, Zijlstra G (2006). *Vida plena para toda la Creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*. AIPRAL-ISEDET. Buenos Aires.
- McFague S (1997). The loving eye vs the arrogant eye. Christian critique of the Western gaze on nature and the Third World. *The Ecumenical Review* Volume 49:185-193.
- Moltmann J (1987). *Dios en la Creación. Doctrina ecológica de la Creación*. Ed. Sígueme (Salamanca).
- Padilla R (1993). Protestantismo y proceso histórico en el Cono Sur. *Encuentro y Diálogo* (Buenos Aires), N° 10: 7-17.
- Varios autores (1997). *The churches and Climate Change*. The Ecumenical Review, Volume 49 (number 2):129-297.
- Villalpando WL (Editor). *Las Iglesias del transplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Centro de Estudios Cristianos. Buenos Aires.

BE: ¿BEBIDAS ENERGIZANTES O
BEBIDAS ESTIMULANTES?
[Publicado en *Reflexión Bautista* (Buenos Aires)
Año 6, N° 31: páginas 4-5, 2008]

Dr. Alfredo Salibian

¿Porqué este artículo?

EN PRIMER LUGAR porque los jóvenes de nuestras congregaciones —con seguridad— consumen estas bebidas, y por lo tanto no están exentos de los riesgos asociados a las mismas. Luego, porque entendemos que la mejor prevención es que tengan acceso a la información confiable acerca de los efectos y las amenazas de estos productos para su salud, especialmente cuando se los consume en forma incorrecta.

El principal consumidor de las bebidas energizantes es la juventud, que las mezcla, con frecuencia, con otras, especialmente alcohólicas. Un tercio de las bebidas alcohólicas que se despachan cada noche en las barras de los *boliches* corresponde a este tipo de tragos y cuando se pide “fuego sagrado” o “hysteria”, el mensaje es “agregue a la BE la misma cantidad de vodka, champaña”; en otros casos las mezclas son con cointreau, pisco o whisky. Los dos tercios restantes corresponden a cerveza y otros diversos tragos. Se sabe también que las BE se beben junto a pastillas con otras drogas (por ejemplo, anfetaminas).

Por lo expuesto nos pareció importante advertir acerca de las propiedades de estas bebidas, que se están imponiendo en el marco de nuevas prácticas sociales y culturales generando preocupación entre médicos y nutricionistas. Nuestra intención es dar a conocer, de la manera más simple posible, algunos aspectos referentes a las BE poco conocidos o difundidos.

Es interesante destacar que el público consumidor, en general, está constituido mayormente por el nocturno, aunque también se recomienda a estudiantes (secundarios y universitarios), ejecutivos y deportistas, entre

20 y 35 años de edad. Para algunos el consumo de BE se asoma como una novedosa automedicación legal más.

En un año, entre 2006 y 2007 las ventas de bebidas energizantes aumentaron en no menos del 85 %; las estadísticas señalan que en las cadenas de supermercados el incremento en el mismo lapso se duplicó. Ningún otro producto tuvo semejante crecimiento. Entre las importadas y las producidas localmente, existen en el mercado argentino cerca de veinte marcas de bebidas energizantes que mueven aproximadamente 50 millones de pesos.

Las bebidas energizantes irrumpieron en Argentina el año 2001; en el mercado internacional se registra su presencia por más de una década. Los países donde más se consumen son Inglaterra, Alemania, España y Austria, en los que no hay restricciones a su venta. Cuando hay limitaciones, el consumo disminuye; es el caso de Francia, Dinamarca y Noruega (donde pueden adquirirse sólo en farmacias por considerarlos en la categoría de medicamento)¹.

En nuestro país, estas bebidas están disponibles en forma prácticamente irrestricta, en casi cualquier lugar —estaciones de servicio, quioscos, supermercados, comercios barriales, etc.—, al lado de refrescos, jugos, gaseosas y bebidas para deportistas. En fecha reciente, en algunas Provincias de nuestro país se han dictado normas regulatorias restrictivas para su consumo².

1 Una iniciativa similar fue presentada en Mendoza por el senador (PJ) Daniel Cassia.

2 El Consejo Deliberante de La Plata, Pcia. de Buenos Aires, aprobó en diciembre de 2005 una Ordenanza según la cual la venta, exhibición, expendio o suministro de BE en polirrubros, almacenes, rotiserías, estaciones de servicio, bares, *pubs* y locales bailables queda prohibida entre las 23 y las 8. En la Pcia. de Entre Ríos también rige una Ley (N^o 9821, de febrero de 2008) por la cual "se prohíbe en todo el territorio de la Provincia ... el expendio de cualquier bebida de las denominadas "energéticas" en lugares de reunión, diversión o recreación en los que se expendan bebidas alcohólicas para el consumo".

¿Estimulantes o energizantes?

Como dijimos, estos productos son de venta libre, pero encuadrados, desde el año 2005, por Disposición Nº 3634 de la ANMAT (Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica) como *suplementos dietarios* (bebidas no alcohólicas que incluyen en su composición algunos ingredientes específicos acompañados de azúcares, vitaminas y/o minerales u otros autorizados, en cantidades máximas muy precisas). En la misma Disposición se reglamenta lo referido a los rótulos de estas bebidas que deberán contener precisiones tales como “el consumo con alcohol es nocivo para la salud” en letras que contrasten con los colores del fondo; además, “la publicidad no debe presentarlos como productoras de bienestar o salud, su consumo no debe vincularse con ideas o imágenes de mayor éxito en la vida afectiva y/o sexual o en actividades deportivas, o hacer exaltación de prestigio social, virilidad o femineidad”.

Como se aprecia en el texto precedente, el Organismo regulador interviniente realizó una serie de advertencias con un objetivo muy claro: advertir a los usuarios que las BE no son seguras ni beneficiosas para la salud.

La denominación *energizantes* es la base de su promoción comercial, como mezclas que aumentan la resistencia física, ayudan a la provisión de respuestas rápidas, elevan la concentración mental, aumentan el estado de alerta (con disminución de las horas de sueño), proporcionan sensación de bienestar, estimulan el metabolismo y ayudan a eliminar sustancias nocivas para el organismo.

Sin embargo, es importante aclarar de entrada que la composición química de estos productos corresponde, en realidad, como lo sugirió la Organización Mundial de la Salud, a una bebida *estimulante*, esto es, con efectos farmacológicos; esa estimulación es doble, física y mental. Se trata de productos de bajo valor energético. Un producto de valor energético debería clasificarse como alimento; en este caso se trata de productos cuyo valor energético es moderado (unas 45 Kcalorías por cada 100 cc). Si el producto supera ese nivel de calorías, la ANMAT exige que la etiqueta consigne la leyenda “alto en energía”.

El Comité Científico de Alimentos de la Comunidad Europea clasificó en 2003 a los consumidores de BE, según la cantidad promedio de latas

(de 250 cc) que beben por día, en tres categorías: *bebedor crónico*: media lata; *crónico alto*, poco menos que una y media (350 cc), y *agudo*, tres; en nuestro país hay antecedentes de consumidores que beben el doble de esa cantidad (6 latas por día)³.

Ingredientes y efectos de las bebidas “energizantes”.

Estas bebidas tienen una composición característica. Entran en sus fórmulas sustancias que son inocuas en si mismas (cuando se ingieren en cantidades “normales”). Junto a ellas se encuentran otras que tienen efectos farmacológicos sobre diversos sistemas fisiológicos del organismo pudiendo provocar en ellos algunas perturbaciones importantes (e indeseadas).

Contienen elevadas cantidades (unos 30 gramos por lata de 250 cc) de una mezcla de azúcares (o carbohidratos) como fructosa, galactosa, sacarosa, dextrosa, glucosa, maltodextrinas y ribosa; este último es parte del material genético y punto clave en el metabolismo energético de las células. Estos azúcares, por su cantidad y por su naturaleza química, interfieren, por ejemplo, en la dinámica de vaciamiento del estómago y en su absorción desde el intestino a la sangre; si la bebida del producto es rápida, pueden presentarse efectos similares a los provocados por los laxantes.

También tienen vitaminas como las del complejo B (B_1 , B_2 , B_6 , B_{12}), y también otras (C, E); si quien consume la bebida tiene una dieta balanceada correctamente (considerando su edad, sexo, actividad física, etc.), estas vitaminas no le ofrecerán beneficios extra.

Aunque no se dispone de evidencias de que mejore el rendimiento físico, ayude a perder peso o a disminuir la grasa corporal, las BE tienen en su fórmula un aminoácido llamado carnitina que es esencial en el metabolismo de los ácidos grasos. Las demandas de carnitina de un adulto se satisfacen con el aporte de una dieta equilibrada, siendo sus fuentes naturales la carne y los lácteos.

3 European Commission, Health & Consumer Protection Directorate-General (2003) - *Opinion of the Scientific Committee on Food on Additional Information on “Energy” Drinks*. [www.europa.eu.int/comm/food/fs/sc/scf/out169_en.pdf].

Otro aminoácido que también se incluye en las formulaciones de las BE es la taurina, que se encuentra en carnes rojas y productos pesqueros, en cantidades suficientes para cubrir los requerimientos nutricionales de un adulto. Está involucrado en el metabolismo de ácidos biliares así como también en otras funciones fisiológicas; esta misma sustancia forma parte de preparaciones destinadas al tratamiento de desórdenes de la nutrición en niños de bajo peso y de las utilizadas en casos de desórdenes metabólicos y cardiovasculares; en este último caso se atribuye a la taurina la propiedad de aumentar la contractilidad cardíaca. El contenido de dos latas de BE puede equivaler a unas 5-7 veces más taurina que el requerimiento diario de un adulto. Además, la taurina puede exacerbar los efectos del alcohol.

Las bebidas energizantes contienen también importantes cantidades de una sustancia psicoactiva muy conocida: la *cafeína*. Se la encuentra en las bebidas cola, el café, mate, té, cacao y en alimentos como los chocolates. Es una sustancia sin valor nutricional. Es un estimulante que el Comité Olímpico Internacional no incluye en su lista de sustancias prohibidas para su control en los atletas de los próximos Juegos Olímpicos (en agosto de 2008)⁴, aunque está previsto su monitoreo durante el desarrollo de las competencias.

Si bien la literatura acerca de sus efectos adversos cuando se lo consume en exceso es más que abundante y concluyente, aquí podemos señalar que puede producir excitación psicomotriz, temblores, insomnio, exacerbación de la irritabilidad, vértigo, cefaleas, náuseas, vómitos, taquicardia, palpitaciones, arritmias y aumento de la frecuencia urinaria.

Una taza de té (180 cc) puede contener 50 miligramos de cafeína; una bebida cola de 250 cc, 20 a 40 y el mismo volumen de una bebida

4 World Anti-doping Agency (2007) - *The 2008 Prohibited List*. International Standard. 11 páginas.

energizante (en nuestro país) no más de 50 miligramos (= 20 miligramos por 100 cc)^{5, 6}.

A propósito de la cafeína hay que mencionar que hay energizantes que también contienen extracto de semillas de *guaraná*, un arbusto nativo del Amazonas, utilizado como planta medicinal, que entre sus principios activos se encuentran elevadas cantidades de cafeína y de otros estimulantes como la teobromina. Se lo ha utilizado como estimulante y supresor del apetito, para combatir la fatiga, pudiendo producir insomnio, temblores, ansiedad, palpitaciones, aumento de la producción de orina e hiperactividad, todos síntomas atribuidos a su contenido de cafeína. En otras palabras, agregar guaraná a la fórmula es una manera económica de aumentar la cantidad de cafeína del producto. Algo parecido ocurre en las BE que

-
- 5 En un principio, año 2000, se admitió que las BE contuviesen hasta 35 miligramos de cafeína en 100 cc. Cinco años después el ANMAT, basado en las observaciones realizadas por los organismos encargados de las adiciones y de las autoridades provinciales que indicaron que los energizantes —a pesar de ser bebidas lícitas— se usan incorrectamente, donde los jóvenes, al combinarlos con alcohol logran efectos muy dañinos para su salud, decidió adoptar el límite que determina el Código Alimentario Argentino, reduciéndolo a 20 miligramos por 100 cc.
- 6 Es interesante que luego de haber ordenado la reducción mencionada en la nota anterior, la Cámara Argentina de Bebidas Energéticas publicó una solicitada bajo el título "Energizantes. El Gobierno Nacional resolvió el problema", en la que, entre otras consideraciones, se afirmaba que "la Industria Nacional adaptó su fórmula a lo requerido por el Ministerio de Salud de la Nación, al reclamo de nuestra gente y en preservación de la fuente de trabajo de miles de familias de nuestro sector y de otros sectores productores involucrados..., *tomando inocuo su consumo*" (el subrayado es nuestro). Otra solicitada, titulada "ANMAT discrimina a deportistas argentinos" firmada por "deportistas de alta competencia", rechazaba la disposición de la ANMAT y afirmaba que de persistir esta medida "la Argentina sería el único país de la Tierra donde esto ocurre". Como evidencia de los intereses que se mueven detrás del negocio de las BE, el mismo Presidente de Austria intentó reunirse con el argentino en Nueva York para plantearle la preocupación por el cambio en la reglamentación que dejaba fuera del mercado a una importante marca austriaca (cuya fórmula contiene 35 miligramos de cafeína por 100 cc). Por ese tiempo también realizaron gestiones en la misma dirección el Ministro de Economía austriaco y el Embajador de la Unión Europea en la Argentina, ambos ante el Ministro de Salud argentino; también hubo gestiones de parte de la Organización Mundial de Comercio.

tienen en su fórmula yerba mate, nuez de cola y *ginseng*, que también contienen sustancias con efectos similares a la cafeína.

Además de los mencionados, estas bebidas tienen otros componentes.. En el primer caso, se trata de la *glucuronolactona* que tendría una función detoxificante (aunque su mecanismo de acción no está aclarado) o de preservación de la estructura e integridad de la membrana celular y eventualmente podrían contribuir principalmente a la nutrición de las células del cerebro. En los alimentos habituales normalmente es inexistente o se halla en muy bajas cantidades; las fuentes naturales de una dieta balanceada aportan 1-2 miligramos por día. El vino contiene mayores cantidades: 20 miligramos por litro. Es fácil calcular que un consumidor *crónico alto* de BE (una lata y media por día) incorporará a su cuerpo una cantidad de glucuronolactona aproximadamente 50 veces superior al contenido de un litro de vino. El ANMAT dispuso para las BE un límite máximo para la glucuronolactona de 625 miligramos por lata de 250 cc.

Finalmente, mencionaremos al *ginseng* que es una hierba muy difundida en Asia, de la cual no disponemos evidencias científicas a favor de su efecto positivo sobre el rendimiento físico, aunque algunos afirman que podría contribuir a mejorar la sensación de bienestar, con aumento de la presión sanguínea. La Asociación norteamericana de Diabetes advirtió que el uso excesivo de *ginseng* puede producir una disminución del nivel de azúcar en la sangre lo que podría acarrear problemas a los diabéticos.

Algunas advertencias – BE + asociados.

Las bebidas estimulantes anulan las señales de alarma que da el cuerpo en relación al cansancio, al sueño, a la disminución de los reflejos. Se trata de sensaciones naturales que nos advierten acerca de la necesidad de descanso. Como esas sensaciones pueden ser enmascaradas por estas bebidas, es fácil entender que su consumo aumenta, por ejemplo, el peligro de accidentes cardiovasculares.

Los riesgos del consumo de estas bebidas se ven acentuados cuando se las asocia a otras bebidas con alcohol. Esa combinación particular puede desencadenar una serie de trastornos como convulsiones, arritmia y —en algún caso extremo— hasta la muerte. Las bebidas energizantes neutrali-

zan y retardan los efectos depresores del alcohol, con lo cual se dan las condiciones propicias para consumir más alcohol ya que se corre el límite de aparición de los signos de embriaguez, aumentando los riesgos de cuadros dramáticos como el coma alcohólico. De allí la "creencia" generalizada de que las BE no emborrachan; el aminoácido taurina que se halla en la BE no es ajeno a este efecto ya que interfiere en el mecanismo de degradación del alcohol.

Esta advertencia referida a la asociación de las BE con alcohol ha sido una preocupación de las autoridades sanitarias en numerosos países. Además, tanto el alcohol como la cafeína de la BE tienen efectos diuréticos (aumento de la producción de orina), por lo cual su combinación puede provocar severos cuadros de deshidratación, especialmente acentuados por el ejercicio físico (por ejemplo, asociado al baile) así como riesgos cardíacos y renales. La taurina y la cafeína de la BE por un lado y el alcohol agregado pueden actuar aditivamente en el aumento de la pérdida de agua y sales del organismo en condiciones de actividad física intensa.

A este respecto es interesante mencionar que la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires aprobó recientemente (en mayo de 2008), por unanimidad, una Ley que multa a los *boliches* y *pubs* que corten el suministro de agua potable fría a sus clientes⁷. La iniciativa tiene el fin de evitar que los locales suspendan el servicio para impulsar a los clientes a consumir bebidas.

Obviamente las BE deben estar alejadas de los niños, de las embarazadas, de las mujeres lactantes, y de las personas sensibles a la cafeína.

Por último, cabe señalar que las bebidas energizantes no son lo mismo que las *sports drinks* o bebidas para atletas (como Gatorade o Powerade), que reponen y/o retienen el agua y las sales que se pierden en el transcurso de una actividad física intensa, y cuyos equilibrios deben preservarse para evitar consecuencias adversas de otra naturaleza (por ejemplo, calambres). Estas bebidas deportivas también proporcionan azúcares, que el cuerpo usa como fuente de energía, pero en una cantidad casi 50 % menor que las BE.

7 "A no cortar el agua". *Página 12* (Buenos Aires), edición del 30 de mayo de 2008 (página 18).

Bibliografía consultada

- ANMAT (Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica) - (2005). Disposición N° 3624/2005.
- Hardman JG, Limbird LE, Molinoff PB, Ruddon RW, Goodman Gilman (1996). - *Las Bases Farmacológicas de la Terapéutica*. 9a. Edición. Ed McGraw Hill Interamericana, México.
- Strain JJ (2002) - A review of the health effects of stimulant drinks. Final Report. www.safefoodonline.com
- Villamil Lepori EC (2005) - Las bebidas energizantes. Boletín de la Asociación Toxicológica Argentina, Año 19 (Nos. 67-68): 38-44.

El autor

ALFREDO SALIBIÁN. Bioquímico, Licenciado y Doctor en Ciencias Biológicas. Investigador Principal de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Pcia. de Buenos Aires (área Ecotoxicología Acuática). Profesor Titular Emérito de la Universidad Nacional de Luján. Miembro de la Academia Nacional de Farmacia y Bioquímica. Ha dictado seminarios, conferencias, cursos y asignaturas de postgrado de su especialidad en diversos centros universitarios y profesionales, en el país y en el extranjero. También asistió a numerosos cursos de perfeccionamiento y actualización dictados en Congresos, Instituciones y Sociedades científicas. Recibió distinciones por su trayectoria en la investigación científica y premios por sus trabajos en diversas reuniones científicas. Es autor de numerosos artículos de divulgación y de unas 200 Comunicaciones científicas expuestas en cerca de 180 Reuniones nacionales e internacionales, en las que actuó como relator, expositor, panelista o moderador. Diversos libros y revistas especializadas de América, Europa y Asia han publicado 140 artículos de su autoría/ co-autoría, con el resultado de sus investigaciones originales. Actuó como experto consultor *ad honorem* en temas de Ecología y Medio ambiente en Comisiones de CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) y el CMI (Consejo Mundial de Iglesias). Es autor de un centenar de artículos referidos a temas ambientales analizados desde la perspectiva cristiana.

LA ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA

The Christian and Missionary Alliance

Rogelio Nonini

Introducción

LA ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA comenzó oficialmente sus actividades en nuestro país el 31 de octubre de 1897 cuando celebró su primera reunión pública en Barracas, Buenos Aires. En esa oportunidad el predicador fue el misionero Juan Price. Desde entonces ha pasado más de un siglo y la Alianza Cristiana y Misionera se expandió por todo el país.

Historia

Para comprender la historia de la Alianza Cristiana y Misionera es fundamental conocer la biografía de su fundador, quien fue un hombre llamado y dotado por Dios con dones espirituales, visión y pasión misionera y una gran capacidad de trabajo. Fue un hombre incansable y totalmente consagrado al cumplimiento de una misión: Predicar el evangelio en todas las naciones del mundo para acelerar la segunda venida del Salvador. Su texto lema era Mateo 24.14.

Biografía de Alberto Benjamín Simpson

"La historia del Fundador de la Alianza Cristiana y Misionera, Alberto Benjamín Simpson, ocupa, sin lugar a dudas, un espacio de trascendencia en lo que a la historia de los movimientos misioneros contemporáneos se refiere. Desde el siglo pasado, la influencia de su vida y ministerio ha ejercido un impacto de notables características en la vida de personas, denominaciones y movimientos misioneros." ¹

Alberto Benjamín Simpson nació en Bayview, en Prince Edgard Island, Canadá, el 15 de diciembre de 1843. Era descendiente de escoceses que habían llegado a Canadá en 1774. Fue el cuarto hijo de una piadosa familia cristiana de tradición presbiteriana que tenía sólidos principios de vida. Eran campesinos y muy pobres.

A pesar de pertenecer a una familia muy piadosa y tener una conducta cristiana aceptable, Alberto no tenía la seguridad de su salvación aunque deseaba estudiar para ser ministro del evangelio. Esta inseguridad le causaba angustia y un gran temor a la muerte, especialmente cuando enfermó gravemente siendo todavía un adolescente. A los dieciséis años, leyendo un viejo libro en la biblioteca de su pastor, llegó a comprender que la salvación se alcanzaba por la fe al aceptar a Cristo como el Salvador personal. El texto bíblico que le impactó fue: "Al que a mí viene, no le echo fuera." (Juan.6.37 b). En esa oportunidad oró al Señor recibiendo por fe y tuvo una inmensa paz.

A los diecisiete años fue recomendado para estudiar en el *Knox Collage* en Toronto, Canadá, graduándose en abril de 1865, con veintún años. El 15 de agosto de ese año le invitaron oficialmente para pastorear la iglesia *Knox Church*. El 12 de septiembre fue ordenado pastor y al día siguiente se casó con una devota cristiana, Margaret Henry, con la que tuvo seis hijos.

Su ministerio fue muy fructífero, especialmente como resultado de sus trabajos evangelísticos (él mismo era un gran predicador y evangelista) y de la intensa tarea pastoral que desarrollaba. Dedicaba horas a la visitación y al trabajo pastoral en general, lo que quebrantó su salud.

¹ Cámara, Hugo. *Cien Años. Historia de la Alianza Cristiana y Misionera en la Argentina*. Editorial Distribuidora Alianza. Buenos Aires, 1997. p.8.

En esos años comenzó a tener una gran preocupación por la santidad personal y por ser lleno del Espíritu Santo. A los veintinueve años descubrió la gracia del poder santificador de Cristo por medio del Espíritu Santo. Comprendió que la santificación no era el resultado del esfuerzo humano, sino de identificarse con la muerte y resurrección de Cristo (Romanos 6.1-11) Ahora conocía por experiencia a Cristo como su salvador y también como su santificador. Cuatro años después, y a raíz de su quebrantada salud, en parte motivada por el exceso de trabajo, llegó a experimentar el poder de Cristo como su sanador al comprender, aceptar y experimentar que Jesucristo tiene poder para sanar física y emocionalmente. A partir de esa experiencia, Simpson disfrutó de una vida plena que le permitió trabajar incansablemente y realizar una tarea gigantesca. Cada vez que se enfermó confió en el poder sanador de Jesús y milagrosamente recuperó su salud. Desde entonces predicó esta verdad y oró por los enfermos viendo milagros sorprendentes.

La expectativa por la segunda venida de Cristo le cautivaba y fue otro de los énfasis de su enseñanza completando, de esta manera, la cristología que caracterizó su ministerio, el llamado evangelio cuádruple: Cristo el salvador, santificador, sanador y rey que viene.

Después de pastorear por seis años una Iglesia en Lousville, Estados Unidos (1874-1879), Simpson aceptó la invitación para pastorear una gran congregación en Nueva York (1879-1881) donde comenzó actividades evangelísticas con inmigrantes italianos. La iglesia no compartió su visión de predicar a las masas. Su llamado a predicar a las personas más necesitadas motivó que renunciara a ese pastorado en el cual tenía un sueldo muy importante, y a comenzar desde cero un ministerio amplio que abarcaba a todas las personas que necesitaban a Cristo, sin importar su condición social. Esta nueva etapa de su vida la comenzó en noviembre de 1881 con una reunión a la que asistieron once personas. Meses después contrató un teatro fundando la Iglesia del Tabernáculo. Paulatinamente el trabajo dio sus frutos y miles de personas concurrían para escucharle.

Para responder a las grandes necesidades de las mujeres abandonadas de la calle fundó una institución en 1882 en la que centenares de mujeres se reunían para recibir asistencia espiritual y social.

Su pasión y visión misionera le impulsaron para formar, en 1883, una sociedad misionera que se llamó: *Unión Misionera para la evangelización*

del mundo y el Colegio de Capacitación Misionera, uno de los primeros de Estados Unidos. Lamentablemente esta organización fracasó después de enviar a cinco misioneros al Congo, sin lograr resultados.

Tres años después (1886) fundó en Long Island, Nueva York, un orfanato al reconocer la importancia de auxiliar a los niños y, especialmente, a los huérfanos. Éstos son algunos de los emprendimientos que comenzó Alberto Benjamín Simpson, tratando de ayudar a los más desprotegidos de la sociedad.

En su fructífera vida como predicador visitó muchas ciudades de los cinco continentes donde los misioneros enviados por la Alianza Cristiana y Misionera ya estaban trabajando. Era un orador elocuente, culto, sencillo y profundo. También era un hombre de oración. Cuando oraba en público la gente era conmovida por ese gigante de la fe. Amaba a Dios y a la gente. Vivió para servir a ambos. Visitó Argentina en 1910 para conocer el trabajo que la Alianza Cristiana y Misionera estaba haciendo desde 1897.

Falleció el 29 de octubre de 1919 luego de haber consagrado su vida para proclamar que Cristo es el único Salvador y de trabajar incansablemente para que este evangelio llegue a todos los rincones del mundo porque él deseaba el pronto retorno del rey. Como ya mencionamos el texto que lo motivaba era: *"Y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin"* Mateo.24.14).

Historia de la Alianza Cristiana y Misionera

La Alianza Cristiana y Misionera (ACM) nació en Estados Unidos en 1897, al unirse dos instituciones creadas por Alberto Benjamín Simpson. Después de concurrir, en 1885, a una Conferencia sobre la Vida Profunda, consideró que era el momento de crear una Alianza que uniera a todos los cristianos que creían verdaderamente en Dios y en el evangelio completo (que posteriormente se conoció como el Evangelio Cuádruple). Para concretar su visión trabajó dos años organizando una convención que se realizó en Old Orchard, Maine, en noviembre de 1887. Allí nació la *Christian Alliance* (Alianza Cristiana) con los fines mencionados: unir en una asociación fraternal a cristianos de diversas denominaciones que creían en el Señor Jesús como el Salvador de todo nuestro ser y que, ade-

más, deseaban vivir en santidad. En esa misma Convención se organizó un movimiento misionero interdenominacional que se llamó originalmente *Evangelical Missionary Alliance* (Alianza Misionera Evangélica). La misión de esta segunda organización era evangelizar los países más necesitados del mundo, como los de Asia, África y Latinoamérica. Ese mismo años se envió a la China al primer misionero, Dr. William Cassidy

En 1889 se le cambió el nombre a esta organización misionera la que pasó a llamarse la *Internacional Missionary Alliance* (Alianza Internacional Misionera). Esta última organización misionera era sostenida totalmente por la Alianza Cristiana lo que determinó que en la Convención realizada en 1897 resolvieran unir las formando la *Christian and Missionary Alliance*. El Dr. Alberto Benjamín Simson fue elegido como primer presidente y superintendente general de la flamante organización que en ese año envió los primeros misioneros a nuestro país.

Actualmente la Alianza Cristiana y Misionera está trabajando, directa o indirectamente en ochenta y un países en los cinco continentes. Por este motivo se dice que nunca se pone el sol en los campos misioneros de la Alianza.

En 1971 nació la Alianza Cristiana y Misionera Argentina (ACMA), que tuve el privilegio de presidir por nueve años (1989-98).

Historia de la Alianza Cristiana y Misionera Argentina

Como mencionamos, los primeros misioneros llegaron a nuestro país en 1897. Perteneían a diversas denominaciones que canalizaban su llamado misionero por medio de la Alianza Cristiana y Misionera que funcionaba como una agencia misionera.

El interés de Simpson por evangelizar Sudamérica, el continente olvidado, se había acrecentado cuando en 1896 lo visitó Emilio Olssen, nacido en Suecia y que siendo marino viajó hasta las Islas Malvinas donde conoció a Cristo como su salvador. Después de su conversión viajó a Buenos Aires donde comenzó a testificar de su fe. Poco después comenzó una gran tarea como colportor llevando la Biblia por diversas provincias en Argentina, pasando después a Bolivia y Chile. Cuando estaba en Buenos Aires se congregaba en la Iglesia Bautista del Centro, cuyo pastor era Pablo Besson,

con quien conversaron mucho sobre la mejor forma de evangelizar el país y el continente sudamericano.

Olssen consideró, en base a su experiencia como colporteur, que en cuatro años se podía evangelizar el continente con ochenta y cinco misioneros. Su proyecto no contemplaba plantar iglesias, sino solamente predicar en las ciudades y pueblos que visitarían, dejando las Escrituras en las casas que la recibieran. Cuando Olssen le presentó esta estrategia a Simpson, en la primavera de 1886, se entusiasmó y juntos trabajaron para conseguir los recursos y los misioneros para concretar el proyecto. El plan se puso en marcha y en 1897 se enviaron misioneros a Ecuador, Bolivia, Perú, Panamá, Colombia, Uruguay y la Argentina. Para esa fecha ya había misioneros aliancistas en Brasil y Venezuela. Lamentablemente este plan no resultó, en parte porque Olssen no tenía la capacidad administrativa para ser el superintendente del proyecto y, por otra parte, porque los sudamericanos no estaban dispuestos para recibir el evangelio como él esperaba. Los informes de los misioneros de ese tiempo no hablaban de persecución sino de indiferencia. Las personas no se interesaban por el evangelio porque estaban cómodas con su cristianismo nominal.

De todos modos, la obra en Argentina siguió y se comenzaron tres lugares de predicación en los años 1898-1910: La Plata, Azul-Olavarría (Provincia de Buenos Aires) y Gualeguaychú (Entre Ríos). A partir de ese modesto comienzo la Alianza desarrolló una tarea lenta pero progresiva. La llegada de los esposos Barnes en 1920 marcó una nueva etapa ya que comenzaron el Instituto Bíblico Azul, para preparar a los obreros nacionales. Hasta ese momento los misioneros disciplaban y preparaban como podían a los futuros pastores.

En este tiempo se consolidó una nueva filosofía misionológica: Establecer iglesias en cada ciudad, comprar propiedades y dar permanencia a la congregación. Con ese fin se intensificó la capacitación de pastores nacionales por medio de los cuales la obra creció especialmente por el intenso trabajo evangelístico que realizaron por medio de campañas con carpas. Habían comprendido que no era suficiente dar testimonio por medio de la predicación y la distribución de la Biblia, sino de establecer iglesias que dieran un testimonio permanente en los pueblos y ciudades.

Con la gran depresión económica de los años treinta todos los misioneros, menos los esposos Barnes, dejaron el país y el Instituto Bíblico Azul

tuvo que cerrar sus puertas en 1932. A pesar de la crisis y de que muchos pastores nacionales pasan a servir en otras denominaciones que contaban con recursos económicos, la Alianza siguió trabajando. En ese tiempo de crisis se entregaron congregaciones a otras entidades misioneras para que las atendieran porque ellos contaban con recursos económicos necesarios.

Hasta 1942, cuando la Alianza volvió a trabajar en la Capital Federal, todo el trabajo de la Alianza se había desarrollado en el interior del país, especialmente en las ciudades que estaban junto a las vías del ferrocarril. Esta filosofía frenó el crecimiento dado que desde Buenos Aires el trabajo se hubiera podido organizar mejor. Por otro lado, muchas personas, especialmente jóvenes y familias con hijos adolescentes, dejaban las ciudades del interior buscando mejores oportunidad en la Capital Federal. Muchos miembros aliancistas lo hicieron en la década del cuarenta. Esto motivó que en 1942 el pastor Rodolfo Giacinti reuniera en la zona de Liniers-Mataderos a los aliancistas que habían venido especialmente de las ciudades de Nueve de Julio (Buenos Aires) y General Pico (La Pampa) y comenzara una iglesia. Poco después compraron una propiedad en la calle Cañada de Gómez, donde todavía funciona la Iglesia Alianza. Por medio de campañas carperas y de otros esfuerzos evangelísticos, en pocos años se comenzaron otras congregaciones en la Capital Federal y en el Gran Buenos Aires.

El 15 de mayo de 1946 abrió sus puertas el Instituto Bíblico Buenos Aires que, como su antecesor en Azul, comenzó a preparar pastores y obreros de la Alianza y de otras denominaciones. En ambos Institutos la Unión Evangélica de América del Sur cooperó con profesores y enviando a sus alumnos. Por el IBBA pasaron más de tres mil alumnos de unas cuarenta denominaciones distintas y sus graduados están sirviendo en los cinco continentes. Los profesores y alumnos del IBBA trabajaron comenzando varias iglesias nuevas en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires.

En 1959 se comenzó un trabajo misionero en Paso de los Libres (Corrientes), con el propósito de crear una base misionera para evangelizar el noreste de Argentina y los países vecinos de Brasil, Uruguay y Paraguay. Los esposos Terranova fueron enviados con esta misión a Paso de los Libres y un año después los esposos Barría fueron designados para comenzar una iglesia en Curuzú Cuatiá (ambas en Corrientes). En ese año los esposos Pérez y la señorita Betty Morris fueron a Rivera, norte de Uruguay, fron-

tera con Brasil, donde realizaron un ministerio muy fructífero. En 1964 los esposos Terranova viajaron a Asunción del Paraguay para comenzar una Iglesia allí.

Desde entonces la Alianza Cristiana y Misionera se fue expandiendo por todo el país. Actualmente tiene unas cien iglesias, en trece provincias y se sigue trabajando para comenzar nuevas congregaciones en las grandes ciudades del país y desde allí avanzar a otros lugares donde no hay testimonio del evangelio.

Como expresamos oportunamente la Alianza trabajó desde el principio capacitando a los pastores nacionales y preparándoles para que puedan dirigir su propia organización. Los misioneros dirigían la obra con la ayuda de pastores y líderes nacionales, los que poco a poco fueron asumiendo más protagonismo, hasta que en 1971 se organizó oficialmente la Alianza Cristiana y Misionera Argentina logrando su personería jurídica. Actualmente las dos entidades siguen trabajando juntas para lograr los objetivos establecidos aportando recursos humanos y económicos. Esta relación está enmarcada en la filosofía de trabajo llamada existencia paralela o dicotomía modificada, que establece la autonomía de cada organización, relación que está regulada por convenios que se hacen conjuntamente y en las cuales se establecen los principios de cooperación. La armonía y disposición de trabajar juntos permiten que la Alianza siga avanzando y creciendo. Estos convenios tienen relación con la educación teológica, la obra misionera que se planificaría y realizaría en forma conjunta, el uso de las propiedades que había adquirido The Christian and Missionary Alliance y que eran utilizadas por la Alianza Cristiana y Misionera Argentina. Para concretar estos objetivos se formaron comisiones de trabajo con integrantes de ambas Alianzas.

En 1991, por iniciativa de la Alianza Argentina, se formó la Agencia Misionera Aliancista del Cono Sur (AMACoS) integrada por representantes de las Alianzas de Uruguay, Brasil, Paraguay, Bolivia, Chile y Argentina. La finalidad de esta organización misionera fue unificar recursos humanos y económicos para enviar, inicialmente, misioneros para comenzar nuevas iglesias en los países limítrofes y en Europa. Las primeras actividades se centraron en Bolivia y, posteriormente, en Paraguay. Actualmente AMACoS se fusionó con la Confraternidad Aliancista Latinoamericana lo que permite desarrollar un trabajo misionero más significativo.

La juventud Aliancista se organizó en los años 1948/49, realizando congresos juveniles que en 1951 se establecieron como una actividad oficial. La primera organización se llamó Juventud Aliancista Cristiana Misionera (JACMA). En 1949 se creó el Departamento de Educación Cristiana cuyas primeras actividades fueron campamentos para niños y adolescentes. Por su parte las damas se organizaron oficialmente en 1958, desarrollando diversas actividades a nivel local, distrital y nacional.

En 1990 nació Publicaciones Alianza, organizado por la *The Christian and Missionary Alliance* responsable de editar materiales para la escuela dominical, escritos inicialmente por Betty y David Constante y posteriormente por otros autores del equipo editorial que formaron. También editaron libros para capacitar maestros y material para adolescentes y adultos.

Sistema de gobierno

Siendo el fundador de extracción presbiteriana, la organización que estableció siguió en gran parte el modelo presbiteriano. En nuestro país la Alianza Cristiana y Misionera Argentina tiene personería jurídica como Asociación Civil sin fines de lucro que le da el marco legal, por lo cual está inscripta en todos los organismos estatales correspondientes, realiza las Asambleas Anuales y tiene todos los libros y la documentación requerida por los organismos de control del estado. También está registrada en el Fichero de Cultos de la Nación.

Con relación a la organización interna la Alianza se rige por los Estatutos aprobados por la Inspección de Justicia y por Reglamentos Internos. Tiene tres niveles de organización: local, distrital y nacional. Cada congregación tiene libertad para desarrollar sus actividades dentro del marco de los Estatutos y Reglamentos. Para acortar distancias se formaron ocho distritos que tienen su Junta Directiva con la responsabilidad de organizar las actividades en cada región de acuerdo con los proyectos establecidos por la Junta Directiva Nacional y aprobados en la Asamblea Anual de la denominación. Las autoridades nacionales son nombradas por cuatro años, renovándose cada dos años por partes, pudiendo ser reelegidos por dos períodos más. Las distritales tienen un mandato por dos años, pudiendo ser reelectos también por dos períodos más.

Los presidentes de cada distrito forman parte de la Junta Directiva Nacional como vocales. De esta forma cada distrito está representado y puede informar y organizar planes de trabajo en concordancia con toda la denominación.

Las iglesias locales tienen la facultad de elegir al pastor y a sus líderes en Asambleas Ordinarias o Extraordinarias de acuerdo con la reglamentación vigente. Anualmente los pastores y ancianos proponen a la Asamblea los nombres de las personas que serán responsables de los diversos ministerios para que los aprueben.

Doctrinas distintivas

Como mencionamos al estudiar su biografía, Alberto Benjamín Simpson fue descubriendo y experimentando la gracia y el poder del evangelio de Jesucristo. El Señor le fue guiando a vivir distintas experiencias, algunas muy difíciles, para que pudiera conocer a Cristo en toda su grandeza y a disfrutar de todos los beneficios de su obra en la cruz. De esa forma su teología no fue solamente teórica, sino experimental. Lo que vivió le permitió conocer, creer y aceptar las grandes verdades del evangelio que nos ofrece una redención total en Cristo. Nació de esta manera el evangelio cuádruple que otras organizaciones cristianas, como las Asambleas de Dios y la Iglesia Cuadrangular, adoptaron como propias al experimentar su poder.

Cristo el Salvador

La Alianza cree que Cristo es el único camino y medio para alcanzar el perdón de todos los pecados y la vida eterna (Juan 1.12; Hechos 4.12). Al arrepentirnos de nuestros pecados y creer en la muerte y resurrección de Jesús somos justificados, regenerados y aceptados como hijos de Dios. Fuera de Jesús no hay posibilidad alguna de salvación.

Cristo el Santificador

Cuando aceptamos a Cristo como nuestro Salvador somos santificados, esto es apartados del pecado para vivir en santidad sirviendo al Señor. Esta obra la realiza el Espíritu Santo quien nos capacita para vivir santamente agradando a Dios (1 Pedro 1.13-16). Al aceptarle como nuestro Salvador y Señor Cristo comenzó una obra en nosotros que la perfeccionará día a día (Filipenses 1.6).

Cristo el Sanador

Consideramos que Jesús llevó sobre la cruz nuestros pecados, pero también nuestras enfermedades (1 Pedro 2.24). Durante su ministerio terrenal Jesús sanó todo tipo de enfermedades (Marcos 6.56). La iglesia primitiva creyó esta verdad y oraban por los enfermos y éstos sanaban (Hechos.3 1-16; 5.14-16). De igual manera oramos por los enfermos y, en ocasiones, los ungimos con aceite, como leemos en Santiago 5.13-15.

Cristo el rey que vuelve

La Alianza cree que Jesús volverá para buscar a su iglesia (Hechos 1.11; Juan 14.3; Mateo 24.30). Esta esperanza da sentido a la vida y es una dinámica espiritual que nos inspira para servirle con fidelidad.

Características principales

Fraternidad interdenominacional

La Alianza nació, como su nombre lo indica, como la alianza de hombres y mujeres de Dios que desean vivir en santidad y proclamar el evangelio en todo el mundo. Por este motivo la Alianza siempre fue una denominación que desarrolló un ministerio de acercamiento con otras denominaciones y su Instituto siempre estuvo abierto para capacitar a cristianos de todas las corrientes evangélicas. Por esta forma de ser la Alianza

apoyó todos los esfuerzos evangelísticos organizados por entidades cristianas fieles a la Palabra y fue una entusiasta cooperado en la formación de los Consejos Pastorales en todo el país, al punto que muchos fueron formados y presididos por pastores aliancistas.

Capacitación de Obreros – Institutos Bíblicos

Como apreciamos al narrar la historia de la Alianza, desde sus comienzos en Estados Unidos, siempre trató por diversos medios de capacitar a los futuros pastores y obreros, comenzando institutos en todos los lugares donde se instaló. Actualmente el IBBA tiene catorce Centros de Capacitación Ministerial en diversos lugares del país con casi trescientos alumnos que cursan doce materias.

Misión: Predicar donde no había testimonio y plantar iglesias

La evangelización y las misiones fueron el motivo de su existencia. Para concretar esta visión apreciamos que, durante toda su historia, la Alianza buscó proyectarse a lugares donde no había testimonio. La Alianza Cristiana y Misionera Argentina tiene la alegría de haber comenzado la obra en Uruguay y Paraguay y en Atshugi, (Japón). Algunos de nuestros jóvenes están sirviendo en otros países como la India, Japón y Europa Oriental,

Conclusión

Hemos recorrido brevemente más de cien años de historia, dando una breve reseña de lo que es la Alianza Cristiana y Misionera Argentina y de lo que hizo. En los cinco continentes hay cristianos que salieron de la Alianza Cristiana y Misionera Argentina o que estudiaron en el Instituto Bíblico Buenos Aires.

También hay pastores, misioneros, ministros y hermanos que pasaron por alguna de nuestras iglesias y que hoy son motivos de bendición en otras organizaciones cristianas. Damos gracias a Dios por haber llamado a Alberto Benjamín Simpson para comenzar este movimiento que sigue predicando a Jesucristo con el deseo de su pronto retorno.

Palabras clave

- 1- Fraternidad interdenominacional
- 2- Evangelizar el mundo
- 3- Capacitar obreros
- 4- Establecer iglesias

Síntesis

La Alianza Cristiana y Misionera nació como resultado de la pasión evangelística de un hombre llamado por Dios para predicar el evangelio a personas pobres y necesitadas, por lo cual dejó la comodidad de pastorear una iglesia de personas ricas. Experimentó la gracia de Dios al ser salvo, santificado y sanado por el Señor Jesús.

Se unió con pastores de diversas denominaciones que tenían la misma visión y trabajaron para que los cristianos sean santos y comprometidos con la evangelización del mundo. Dios usó a Alberto Benjamín Simpson y hoy la Alianza Cristiana y Misionera está trabajando en ochenta y un países.

El autor

EL LIC. ROGELIO NONINI es profesor de Ética Ministerial, Homilética, Tarea Pastoral y Ministerio y Relaciones Interpersonales. Pastor por más de treinta años y presidente de Instituciones nacionales e internacionales. Escritor y conferencista internacional. Títulos: Licenciatura en Ministerio y Maestría Profesional Integral. Casado con María Esther Papa, tienen un hijo.

Bibliografía

- Barnes, Vera E. de. *"Milagros en el Desierto"* Buenos Aires, Editado por ACMA. 1977, p 150.
- Bucher, Guido. "Bueno Soldado de Jesucristo. Alberto Benjamín Simpson". *Salud y Vida*. Septiembre de 1994. Temuco Chile.

Cámara, Hugo, Shannon, Jack. "Cien Años. Historia de la Alianza Cristiana y Misionera en la Argentina". Buenos Aires, Editorial Distribuidora Alianza. 1997. p 94.

"Estatutos de ACMA y Reglamentos de ACMA". Edición por fotoduplicación.

Gómez, Florencia y Gainza, Mariana. "Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires". Buenos Aires, Editorial Biblos. Pp.214-220.

APUNTES PARA LA CRONOLOGÍA DE LA HIMNOLOGÍA EVANGÉLICA RIOPLATENSE

A 50 años de "El cielo canta alegría", 1958-2008

Pablo Sosa

Introducción

LA HIMNOLOGÍA HA SIDO una disciplina de amplio desarrollo, ya desde el siglo 19, en los círculos musicales protestantes del hemisferio norte. Se dedica primordialmente al estudio de los *cantos asignados al pueblo* en las celebraciones religiosas, es decir, lo que los evangélicos habitualmente llamamos canto *congregacional*, comunitario, o más técnicamente hablando, canto *grupal* o *masivo*. Con una aclaración, la himnología prioriza los *himnos* (de allí su nombre) de *texto libre*, por sobre los cantos de *texto fijo*, que integran el texto de la liturgia clásica (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei, etc.). A estos últimos se los ubica en la categoría designada como *música litúrgica*, propiamente dicha.¹

Además, al ocuparse casi en exclusividad del canto grupal, la himnología no incluye en su campo de estudio las composiciones corales, vocales (para cantantes solistas), o instrumentales, a menos que dichas composiciones se relacionen de alguna manera con el canto congregacional. Sería el caso, por ejemplo, de las cantatas, los preludios para órgano y demás

1 Son los textos de la comúnmente llamada "misa cantada" (católica o luterana), independientemente del estilo musical que se utilice. Se los encuentra tanto en las misas de la polifonía europea del 1500 (Palestrina, Victoria, etc.), como, por mencionar un extremo opuesto, en la "Misa Criolla" de Ariel Ramírez (1963).

formas habitualmente elaboradas por los compositores alemanes sobre las melodías de sus himnos.²

Carácter interdisciplinario

Gran parte del renovado interés actual por la himnología reside en su capacidad de generar investigaciones interdisciplinarias. Efectivamente, siendo su motivación básica responder a la pregunta "¿Por qué cantamos lo que cantamos?", la himnología se aboca al análisis de los himnos de tal manera que genera, como es natural, planteos bíblicos y teológicos, pero también detecta interesantes componentes históricos, culturales, artísticos, sociales y aun políticos.

Esto, en el terreno de la investigación *académica*. Porque además lleva adelante estudios de carácter *pastoral*, de tono más bien devocional, que abarcan desde las experiencias de vida que motivaron la creación de los himnos, hasta su clasificación según el uso que pueda dárseles en la educación cristiana (catequesis), la evangelización, la asistencia a personas enfermas, aisladas, etc., y por supuesto, en la celebración litúrgica.

Y podríamos mencionar aun una tercera línea de estudio que se sumaría a estas dos: la de carácter *artístico*, que ubica a los himnos en el contexto *literario* y *musical* más amplio de las épocas y lugares que los originaron.

2 Un ejemplo de la aplicación de los estudios himnológicos en estos casos podría ser la identificación de la muy popular "fantasía" para instrumentos de viento, cuerda y coro a cuatro voces de la Cantata Nº 147 de J.S. Bach (1685-1750) conocida mediáticamente como "Jesús, alegría de los hombres". El título es la traducción de la versión inglesa de la cantata, *Jesu, Joy of Man's Desiring*, basada a su vez en el himno alemán *Werde munter, mein Gemüthe* (Anímate, alma mía), originado en el movimiento de los Hermanos Moravos que tanta influencia tuvo sobre Juan y Carlos Wesley. Éste sería sólo el comienzo de un estudio con innumerables (¡y fascinantes!) implicancias.

Antecedentes

El término "himnología" proviene del vocablo griego "hymnos", que designaba originalmente una composición poética en honor de algún dios o personaje importante.³ Los primeros cristianos de habla griega, ubicados mayormente al este de una línea imaginaria que corriera a lo largo del mar Adriático y se extendiera hacia el sur hasta el golfo de Libia, en África, adoptaron ya a finales del primer siglo de nuestra era el término "himno" para sus canciones. Éstas constituyen así el primer objeto de estudio de la himnología.⁴ Con la propagación del cristianismo hacia el oeste de Europa (llegando hasta la península ibérica) y su adaptación al imperio romano (definitivamente consolidada en el siglo 4), aparecen los himnos en latín, segundo gran capítulo de los estudios himnológicos. Cabe señalar, para nuestra gratificación como ibero-americanos, que algunos himnólogos identifican precisamente a un escritor ibérico, Aurelio Clemente Prudencio (348-413) como el primer autor cristiano de occidente de nivel verdaderamente poético.⁵

La himnodia latina se extiende a lo largo de los dos primeros períodos de la Edad Media (siglos 5 al 11), pero hay que reconocer sin embargo que el canto comunitario no es el punto fuerte de la iglesia en esa época. Una estructura cada vez más centralizada en Roma, y una liturgia "profesionalizada" y férreamente controlada, van sofocando paulatinamente tanto los focos locales de creación como la participación activa del pueblo en las celebraciones. De manera tal que recién en el siglo 12, con los diversos

3 Vale aclarar aquí la diferencia entre "himnología" y otro vocablo derivado de la misma fuente, "himnodia". Éste último se refiere (aunque no hay total unanimidad al respecto) al conjunto de los himnos que integran un determinado objeto de estudio. Por ejemplo, "la himnodia inglesa", "la himnodia del siglo 19", etc. La *hymnologia* sería entonces la disciplina que estudia una *himnodia* determinada. Hay autores, sin embargo, que prefieren utilizar el término *hymnologia* con el sentido que le hemos dado a *himnodia*.

4 Ver Colosenses 3:16: "cantando con gracia en vuestros corazones al Señor con salmos e himnos y cánticos espirituales". Ver también Efesios 5:19.

5 Se puede constatar la validez de este juicio en su himno *Corde natus ex parentis*, hermosamente traducido por Federico J. Pagura como *Fruto del amor divino*. (Himnario *Cántico Nuevo*, Buenos Aires, Methopress, 1962, Nº 39)

intentos de reforma de la iglesia, de carácter popular, comienza a resurgir la himnodia vernácula.

Nuevos comienzos

Primero, los valdenses, o “pobres de Lyon”, en Francia, seguidores de Pedro Valdo, 1140?-1217. De ellos apenas sabemos que ya desde el comienzo del movimiento, antes de ser cruelmente perseguidos, practicaban el canto comunitario con entusiasmo (de lo cual nos enteramos más que nada porque, tal como ha quedado registrado, eran objeto de burla por parte de la iglesia oficial).⁶ Luego, en Italia, San Francisco de Asís (1182-1226), quien con su obra poética sienta además las bases del moderno idioma italiano.⁷ Un siglo más tarde, en Bohemia (hoy parte de la República Checa), Jan Hus (1369-1415), reformador y mártir, quien promueve el canto comunitario y la publicación de los primeros “himanarios”. Y finalmente, en Alemania, el establecimiento definitivo del canto del pueblo en el culto, con Martín Lutero (1483-1546).

La himnodia de la época se completa con la edición en Ginebra (1561) de los Salmos hebreos parafraseados, en primer lugar en francés, y luego en los idiomas de las comunidades que adherían a la Reforma de Juan Calvino (1509-1564). Paradójicamente, el aporte calvinista resultó contra-productivo. Al ser el Salterio la única colección admitida en el culto por el rígido reformador suizo (con paráfrasis bíblicas y melodías especialmente compuestas al efecto, cantadas exclusivamente al unísono), su influencia paralizó durante más de un siglo el desarrollo de la himnodia protestante en su zona de influencia (Suiza, Francia, Holanda y el Reino Unido —y posteriormente los EEUU). Y lo que es más grave aún, obstaculizó en esos países la práctica de la música y de la actividad artística en general.

6 En el Río de la Plata, donde arribaron hace 150 años, los valdenses se han caracterizado por su cuidado y promoción de la música en la iglesia, en particular el canto a cuatro voces y la enseñanza de la música a los niños.

7 Ver su famoso himno *Altíssimu, omnipotente, bon Signor*, conocido como Cántico del Sol, traducido como “Oh criaturas del Señor” por José Míguez Bonino. (Himnario *Cántico Nuevo* N° 12)

Otro impulso

Por fin en el siglo 18, en Inglaterra, entre los cristianos disidentes, es decir opuestos a la iglesia estatal (en la cual la influencia calvinista excluía los himnos), se produce la gran rebelión "anti-salmista" que da origen a un nuevo flujo de himnos (llamados "de composición humana"), que eventualmente habría de llegar hasta nuestras playas rioplatenses. Su iniciador fue el primer himnógrafo inglés de importancia, Isaac Watts (1674-1748), y la cúspide del movimiento la constituye uno de los dos mentores del recién nacido metodismo: Carlos Wesley (1707-1788), autor de la increíble cantidad de más de seis mil himnos. Más que la curiosidad del dato, lo que importa señalar es que la himnodia inglesa llega en ese momento a muy altos niveles de calidad literaria y musical, y pone los cimientos de un movimiento que habría de perdurar a través de los siglos 19 y 20 como uno de los conjuntos más sólidos de expresión artística cristiana.

Como era de esperar, el movimiento cruza muy pronto el Atlántico y se instala en las colonias inglesas de América del Norte.⁸ Desde allí, con el surgimiento del movimiento misionero moderno se dirigiría hacia el Sur del continente. Pero antes iban a tener lugar algunos eventos importantes que modificarían sustancialmente su contenido.⁹

8 Los hermanos Juan y Carlos Wesley, siendo aún misioneros anglicanos, publican en 1737, en la colonia de Georgia, el primer himnario de esa denominación en todo el mundo, y presumiblemente también el primero del continente americano.

9 Los comienzos del llamado movimiento misionero (protestante) moderno se remontan a 1792, en Inglaterra, con la fundación de la Sociedad Misionera Bautista, por el pastor William Carey (1761-1834), misionero a la India. En los Estados Unidos la primera sociedad misionera se organiza en 1810 para auspiciar a la pareja de Adoniram Judson (1788-1850) y su esposa Ann Hasseltine (1789-1826), misioneros a Birmania (hoy Myanmar). Diego Thompson (1788-1855), misionero presbiteriano escocés, arriba a Buenos Aires en 1818. A partir de 1836 llegan los misioneros estadounidenses metodistas.

Cambio de escenario

La independencia de los Estados Unidos de América (1776) señala el comienzo de un rápido proceso de cambio y crecimiento, que habría de afectar no sólo a esa nación sino a todo el mundo occidental. El país inicia un proceso de expansión, primero hacia el oeste y luego hacia el sur, y por distintos medios (guerra, compra, anexión) amplía su área continental.¹⁰ Las crisis europeas empujan a millones de hombres y mujeres hacia "el nuevo mundo". La población se desplaza constantemente en busca de tierras, oro, riqueza. Comienza el acelerado proceso de desarrollo industrial. Los conflictos sociales se agudizan. Finalmente la guerra entre el sur y el norte (1861-1865) motivada en parte por la esclavitud de los africanos, pero mucho más por motivos económicos, sume al país en un estado de conmoción general. Pasada la guerra, gran cantidad de ex esclavos, ex soldados e inmigrantes deambulan buscando un destino más definitivo.

En ese contexto de inestabilidad, precariedad e incertidumbre en todos los aspectos de la sociedad, surgen los movimientos de evangelización que predicán el "avivamiento" de la llama de la fe en ámbitos extraños a la iglesia: las carpas de los colonos, los campamentos mineros, las plantaciones de algodón, el aire libre en general. (Luego serían los parques, los estadios, los teatros.) Y con el movimiento nace un nuevo tipo de himno, que se corresponde con él: popular, rudimentario, pintoresco, emotivo, híbrido (resultado de la mezcla de estilos y culturas): las canciones "gospel", o canciones evangelísticas. Las iglesias tradicionales las miran despectivamente, pero su avance es arrollador, y muy pronto llegan a constituir la porción más importante del contenido de sus himnarios.

¹⁰ Posteriormente se abocaría a la conquista de territorios de ultramar. En 1898, luego de provocar un conflicto armado con España, se apodera de sus colonias: Cuba, Filipinas, Puerto Rico y la isla de Guam. Ese mismo año anexa a su territorio el reino de Hawai.

Llegan los misioneros

Estos son los himnarios que los misioneros y misioneras estadounidenses difunden por el mundo entero, en una acción cultural sin precedentes. Se trata, efectivamente, de un fenómeno de enormes proporciones, llevado a cabo "de boca en boca", en una época anterior al fonógrafo y la radio, en la que la música impresa, además, era de difícil producción. De esa manera, las canciones "gospel", traducidas al castellano (muy a las apuradas, a veces), junto con algunos de los himnos ingleses más populares de la época, son las primeras en arribar, casi simultáneamente, a México y Buenos Aires, a comienzos del siglo 19.

El primer himnario evangélico del continente hispano lo publica en México, en 1875, Don Tomás Westrup (1837-1909). Británico, en realidad había llegado al país a los quince años con el resto de su familia, acompañando al padre, contratado para construir un molino harinero. Anglicanos practicantes, los Westrup recibieron en su casa a los primeros misioneros estadounidenses (bautistas) y eventualmente su hogar fue la base de la primera congregación evangélica organizada en México. Tomás fue ordenado pastor y posteriormente designado misionero.

En Buenos Aires fue Henry Jackson (1838-1914), pastor en la Primera Iglesia Metodista, quien publicó en 1876, un año después que Westrup, el primer himnario evangélico de la Argentina: *Himnos Evangélicos*. "Contenía 101 himnos, de los cuales 57 eran suyos; algunos eran traducciones, otros adaptaciones de himnos del inglés y otros eran originales de su pluma. *Himnos Evangélicos* gozó de muchas ediciones, tanto en la Argentina como en otros países. Varias aparecieron en Chile, en donde fue publicada la octava edición en 1912, habiendo sido aumentado el himnario hasta incluir 260 cánticos. La primera edición con música fue preparada en Buenos Aires en 1881 por Juan R. Naghton. Tomando en cuenta que el himnario de Jackson sirvió a los metodistas de la América del Sur durante más de un cuarto de siglo, bien dice (el pastor) Samuel P. Craver: 'Ciertamente es una maravilla que el doctor Jackson con su contacto rela-

tivamente corto con el idioma y la literatura castellanos, pudiera producir himnos tan excelentes, que contenían poesías adecuadas' ".¹¹

Jackson, misionero estadounidense, fue un personaje de vasta cultura y don de gentes. En efecto, aunque vivió en Buenos Aires sólo diez años (1868-78) llegó a dominar el castellano de tal manera que pudo realizar un ministerio totalmente bilingüe. No sólo tradujo y escribió sus propios himnos. También publicó artículos periodísticos, enseñó en una escuela diurna y dirigió un pequeño seminario de teología. Durante la epidemia de cólera, en 1871, ministró a los moribundos hasta caer él mismo enfermo. Logró recuperarse gracias a los cuidados de su esposa.

Himnarios del Río de la Plata

Luego de los emprendimientos locales y artesanales de Westrup y Jackson, la obra misionera se *globaliza* (por más ajeno que nos parezca el término para aquella época). En efecto, el siguiente himnario evangélico importante en castellano lo publica en 1895 la Sociedad Americana de Tratados, de Nueva York¹², y lleva el sugestivo título de "El Himnario Evangélico para el Uso de las Iglesias Evangélicas de Habla Española en *Todo el Mundo*" (el destacado es nuestro). Lógicamente, el emprendimiento tiene todas las ventajas de un himnario de calidad profesional y distribución masiva continental, pero al mismo tiempo acarrea las desventajas (seguramente no tenidas en cuenta en ese momento), de la ausencia de los criterios locales en los procesos de creación y producción, y más importante aún, la falta de estímulo a la himnodia local. Una segunda edición de este himnario aparece en 1914, también en Nueva York, como "El *Nuevo*

11 McConnell, Cecilio. *La Historia del Himno en Castellano*, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1968, pág. 129

12 *American Tract Society*: entidad interdenominacional fundada en 1825 para la publicación y difusión de folletos evangelísticos. Por error, al iniciar sus publicaciones en castellano se tradujo el término inglés *tract* (folleto), como *tratado*. Desde entonces los evangélicos hispanoamericanos han designado con ese nombre a sus folletos de evangelización.

Himnario Evangélico para Uso de las Iglesias de Habla Española en Todo el Mundo”.

Es justo mencionar una excepción dentro de este panorama centralizado: el *Himnario de la Escuela Dominical*, editado en 1926 por la Imprenta Metodista, Junín 976, Buenos Aires. Obra de muy buena calidad, tanto por su contenido como por su presentación (impreso en los talleres de Ricordi, los mejores del momento en la Argentina), el himnario da un paso adelante en el proceso de desarrollo de la himnodia evangélica. Dice en el Prefacio: “En él se ha tratado de hacer figurar los mejores, entre los antiguos y modernos himnos”... “En algunos himnos, principalmente en los traducidos, se han hecho ciertas correcciones en mérito a la claridad y pureza de expresión”... Y concluye aclarando que “la publicación ha sido patrocinada por la Asociación Mundial de Escuelas Dominicales, entidad interde-nominacional, y por ende esperamos que este modesto libro sea aceptable a todas las denominaciones”. Tal vez lo único modesto sea la cantidad de himnos, sólo 174. Por lo demás, la publicación está a la altura de las mejores de la época, y señala el inicio (cosa que queremos destacar) de una línea interde-nominacional (hoy se diría “ecuménica”) en la producción himnológica del Río de la Plata, bastante original, hasta donde sabemos, en relación con otras áreas de América Latina.

El *Himnario de la Escuela Dominical* tuvo amplia difusión, detalle seguramente tenido en cuenta por las iglesias del cono sur del continente al momento de decidir la edición local de un nuevo himnario, en este caso para uso de toda la congregación, a pesar de que ya hubiera aparecido en Nueva York, en 1931, la tercera versión corregida y aumentada de “El Nuevo Himnario Evangélico para Uso de las Iglesias de Habla Española en Todo el Mundo”.

Este nuevo emprendimiento local e *interdenominacional* sería el *Himnario Evangélico*, de 1943, resultado de la iniciativa de tres iglesias: Discípulos de Cristo, Metodista y Valdense. Lo editó la Imprenta Metodista (por lo cual se lo suele identificar como “el Himnario Metodista”), y según dice el prólogo se trata de “una selección de himnos congregacionales, cuartetos, dúos y solos”, lo cual nos da un indicio de la práctica musical de estas iglesias en ese momento, y del lugar que se asignaba a la música coral y vocal junto al canto congregacional.

Se explicita, por otra parte, bastante extensamente, el esfuerzo hecho por mejorar la calidad de las versiones, lo cual indica un nuevo nivel técnico en la producción himnológica. "Teniendo en cuenta el carácter interdenominacional de este himnario, tuvimos que confrontar distintas traducciones de himnos de largo arraigo en las congregaciones; letras diversas para la misma melodía y melodías diversas para la misma letra; conceptos teológicos adecuados; métricas, poética y musical que se ajustaran debidamente evitando ingratas acentuaciones y molestos sincopados o prolongaciones de notas o sílabas que conspirarían contra la belleza del canto, aspecto tan importante en la vida devocional."

También la interpretación de los himnos es motivo de preocupación de la comisión editora: "A los efectos de un mejor canto congregacional, nos permitimos exhortar a los pastores, directores de canto, etc., que tengan a bien cuidar por la debida observancia del tiempo, del ritmo, del colorido que corresponden a cada himno y, sobre todas las cosas, de la reverencia y unción que corresponde a tan importante parte del culto."¹³

En cuanto al contenido del *Himnario Evangélico*, aunque las canciones *gospel* son amplia mayoría, es evidente el propósito de los editores de incorporar himnos provenientes de otras vertientes evangélicas. Hay corales alemanes del siglo 16, himnos clásicos ingleses y norteamericanos, y aun melodías del Salterio de Ginebra (aportadas seguramente por los valdenses). Es curioso, sin embargo, que no se mencionara esta variedad de repertorio como una característica importante de la obra.

Se destaca, sí, el hecho de que se proporciona "un buen número de himnos para cada una de las circunstancias de la experiencia cristiana, así como también para los diversos actos que en nuestras iglesias evangélicas tienen lugar." Lo cual indica, por un lado, una significativa ampliación del concepto de "experiencia cristiana", sobre todo en relación a similares publicaciones contemporáneas, focalizadas enfáticamente en la experiencia personal de la conversión, y por el otro, el reconocimiento del desarrollo institucional de la iglesia, y la necesidad de aportar música adecuada a las instancias derivadas del mismo.

¹³ Integraban la comisión editora Juanita Rodríguez de Balloch, Blanca E. Pons, Esther Moore de Sáinz, Jorgelina Lozada, Silvio Long, Ernesto Tron, Emilio H. Ganz, Emilio Roland, Julio M. Sabanes y Clemente Beux.

Otros himnarios rioplatenses

La descripción detallada del panorama himnológico rioplatense supera ampliamente los límites de este artículo. Deberá ser más bien objeto del estudio especializado que los evangélicos de esta parte del mundo nos debemos. Pero para tener al menos una noción de lo ocurrido himnológicamente en esta región debemos mencionar en forma cronológica algunos de los himnarios denominacionales que con gran esfuerzo se produjeron aquí.

Himnos Selectos Evangélicos, Buenos Aires, 1923. Editado por los misioneros bautistas estadounidenses James Quarles y Robert F. Elder, y publicado por la Convención Bautista Argentina.¹⁴

Himnario Valdense, Colonia Valdense, Uruguay, 1930.

Cancionero del Ejército de Salvación, Buenos Aires, 1937. 473 himnos y 91 coros (sin partituras).¹⁵ Contiene la obra del coronel Eduardo Palací (1884-1961), poeta, músico y evangelista peruano radicado en la Argentina.

Himnos y Cánticos del Evangelio, Lanús, Pcia. de Buenos Aires, 1940. Depósito de Libros Evangélicos. 440 himnos y 49 coros. Himnario de las iglesias cristianas evangélicas comúnmente denominadas "hermanos libres".

Culto Evangélico, Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata, Buenos Aires, 1948.

14 Cecilio McConnell, *Historia del Himno en Castellano*, Casa Bautista de Publicaciones, 2ª ed., 1968, pág. 142

15 op. cit., pág. 150

Cántico Nuevo

Por otra parte, la línea ecuménica de himnarios rioplatenses, que ocupa preferentemente nuestra atención, culmina con la publicación del himnario *Cántico Nuevo*, por Methopress, en Buenos Aires, 1962. Lo auspician las mismas iglesias del *Himnario Evangélico* de 1943 (Discípulos de Cristo, Metodista y Valdense), más la Iglesia Menonita. De hecho, tal como la Comisión Editora lo aclara en el Prefacio, el trabajo comienza "como una revisión del Himnario Evangélico". Pero a continuación agrega algo que es importante tener en cuenta porque describe el nuevo panorama eclesial que habría de transformar la tarea de revisión en un proyecto himnológico totalmente novedoso: "la vastedad de la himnodia cristiana que se hizo evidente en la Comisión a poco de iniciada la obra, sumada a la nueva profundización del concepto de la Iglesia y del culto que ha tenido lugar entre nosotros en estos últimos años, hizo necesaria la ampliación de los límites del trabajo."¹⁶

Cabe señalar que ambas, la vastedad de la himnodia cristiana y la profundización del concepto de Iglesia y culto, están íntimamente relacionadas con una institución ecuménica de enseñanza teológica: la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires (actualmente Instituto Universitario ISEDET.)

Desde el inicio de su labor, en 1954, la Comisión Editora se reunió en forma regular en Camacú 282, el conocido domicilio de la Facultad. Estaba presidida por Vera London de Stockwell, misionera estadounidense, quien habiendo cursado Himnología en la Escuela de Música Sacra del Seminario Union de Nueva York, ocasionalmente enseñaba dicha materia a los estudiantes de teología. Junto con su esposo, B. Foster Stockwell, rector de la Facultad y calificado aficionado a la música clásica, habían instrumentado la capacitación e incorporación al cuerpo docente del músico metodista uruguayo Eduardo Carámbula (1917-1972), recién graduado del Westminster Choir College de Princeton, EEUU. Carámbula fue el primer músico profesional en el ámbito de las iglesias evangélicas del Río de la Plata. Su presencia en la Facultad, aunque breve (1947-1951), marcó

¹⁶ Himnario *Cántico Nuevo*, Buenos Aires, Methopress, 1962.

un antes y un después en el nivel de calidad de la música eclesiástica y la comprensión de la liturgia en las comunidades protestantes de Argentina y Uruguay. Por otra parte, quien esto escribe, discípulo de Carámbula, apenas integrado al trabajo de la Comisión Editora, partió también al mismo colegio de Princeton a estudiar música eclesiástica, para volver tres años después a reintegrarse como editor del himnario y profesor de música en la Facultad. Por lo demás, todos los integrantes de la Comisión eran personas familiarizadas con la himnodia y la liturgia cristiana a nivel internacional.¹⁷

La idoneidad de la Comisión Editora posibilitó la tarea de estudio, selección, traducción y adaptación de una enorme cantidad de material proveniente de muy variadas épocas, países, circunstancias y tradiciones eclesiásticas. Así, al momento de cerrarse la selección, siete años después de iniciada, *Cántico Nuevo* había llegado a ser una especie de enciclopedia himnológica, una antología de los mejores exponentes de la producción himnológica de la iglesia de occidente. En ese sentido, aún hoy, cuarenta y cinco años después de su lanzamiento, es reconocido como el himnario evangélico más completo en idioma castellano.

17 Integrantes de la Comisión Editora del himnario *Cántico Nuevo*: A. Delbert Asay (Metodista, EEUU/Argentina, músico, compositor), Juanita Rodríguez de Balloch (Metodista, Argentina, poeta), Delbert Erb (Menonita, EEUU/Argentina, músico, pastor), Lygia Rodríguez de Falvella (Metodista, Argentina, música, compositora), Eduardo J. Gattinoni (Metodista, Argentina, laico, responsable de la publicación), Agnes Fischbach de Lessley (Discípulos de Cristo, EEUU/Argentina, laica, colaboradora editorial), Silvio Long (Valdense, Italia/Uruguay, pastor), Nicolás Martínez (Discípulos de Cristo, Argentina/Paraguay, poeta, pastor), Federico J. Pagura (Metodista, Argentina, poeta, pastor), Ricardo C. Ribeiro (Valdense, Uruguay, pastor), Delmo Rostan (Valdense, Uruguay, músico, traductor, pastor), J. Alberto Soggin (Valdense, Italia/Argentina, traductor, profesor, pastor). Presidenta: Vera London de Stockwell (Metodista, EEUU/Argentina, música, profesora), Editor: Pablo Sosa (Metodista, Argentina, músico, traductor, pastor).

El fin de una era

Sin embargo, con mucha honestidad, aunque tal vez sin tener conciencia de ello, la Comisión incluye una frase en el citado Prefacio, que contiene el diagnóstico de una grave carencia de este producto tan acabado, e indirectamente el probable pronóstico de lo que sería eventualmente el fin de su vida útil. Señala que además del enorme caudal de himnos de todas partes, "se incluyen también algunos himnos originales, aunque no tantos como hubiéramos deseado." Y agrega: "Ojalá *la falta sensible de más himnos originales* de poetas y compositores de habla castellana que es dable esperar en este himnario sirva para despertar en muchos el deseo de poner sus talentos al servicio del Señor y de su causa e impulsarlos a esforzarse por producir expresiones artísticas de fe religiosa que estén a la altura de lo que nuestros países han logrado en el ámbito secular."¹⁸

La falta de contenido original latinoamericano es, en efecto, el punto débil de este himnario. La comisión editora no percibía en ese momento (no podía hacerlo), que "el despertar" del canto latinoamericano que anhelaba ya se estaba produciendo, y se habría de expresar cada vez con más vigor, pero por otros canales, distintos al himnario evangélico tradicional, al que tornaría obsoleto.

El nuevo cántico nuevo

Paradójicamente, en lo que a mí respecta (y paso a hablar en primera persona para narrar con más comodidad lo que me tocó vivir), el nuevo canto germinaría al mismo tiempo y en el mismo lugar en que culminaba lo viejo. Fue hace cincuenta años, y en parte es lo que motiva este artículo. Transcribo aquí de mis recuerdos para el libro en homenaje a Federico J. Pagura (n.1924), figura señera de la Comisión Editora, editado por el Consejo Latinoamericano de Iglesias en 1995.

¹⁸ Himnario *Cántico Nuevo*, Buenos Aires, Methopress, 1962.

Debe haber sido en el año 1958¹⁹, cuando nos reuníamos con la Comisión, (...) que nos encontramos una tarde con Federico en una de esas piezas de la planta alta del edificio gótico de la Facultad Evangélica de Teología, (...) pelándonos las cejas frente a sendas pilas de manuscritos por revisar. De esa pila da fe la enorme cantidad de traducciones que Federico hizo para Cántico Nuevo: setenta y dos en total.

La conversación surgió a raíz de mi interés —compartido con Federico— por encontrar una manera “autóctona” de expresar musicalmente nuestra fe. Ya había completado mis estudios musicales y me sentía listo para empezar a hacer algo en ese sentido, y sin embargo, ahí estaba, revisando interminables listas de himnos de todas partes del mundo. Es decir, de lo que en ese momento pensábamos que valía la pena en el mundo, o sea, Europa y los Estados Unidos. Buscábamos perlas para incluir en nuestra colección, pero sin haber escrito yo todavía una sola nota de la que realmente pudiera decir “es mía”, o, mejor todavía, “nuestra”, y que además fuera “digna” de figurar junto a los “grandes himnos” de nuestra fe.

Federico vivía en (...) Rosario, a unas cuatro horas en ómnibus de Buenos Aires. Desde allí venía cada vez que se reunía la Comisión Revisora, viajando generalmente de noche para llegar a trabajar intensamente durante dos o tres días. Lo de las cuatro horas en ómnibus viene al caso porque precisamente en la conversación de esa tarde (...) Federico me cuenta como novedad que en la radio que escuchaba el chofer para no dormirse durante el viaje de esa noche había oído algo así como una baguala —la desgarrada canción que el norte argentino comparte con toda la región andina— en la que al parecer se narraba alguna historia; y se le había ocurrido que ese tipo de forma podría ser adecuada para el canto religioso. Creo que la ocurrencia logró desvelarlo y en algún momento de ese viaje nocturno empezaron a tomar forma los versos de un largo poema que me entregó luego, y que consis-

19 En realidad fue en 1957.

tía en realidad en una serie de coplas que narraban la aparición de Jesús resucitado a las mujeres. Me animó a ponerle música y efectivamente lo cantamos por primera —y única vez, creo— en un picnic de las escuelas dominicales del gran Buenos Aires, en diciembre de 1957. Era la época —increíble ahora— en que pensábamos que “esas cosas” se podían admitir en un picnic, pero no en un culto.²⁰

De este primer intento por comunicar el mensaje del Evangelio en nuestro propio idioma musical no ha quedado registro (y no me atrevo a agregar “lamentablemente”). Lo que sí perduró en mi ánimo fue la gratificante sensación de haber descubierto en la música más autóctona de nuestro país (se diría la más antigua, la más “auténtica”) una herramienta propia, sólida y a la vez maleable, para expresar mi fe cristiana.

El cielo canta alegría

Con esto en mente seguí investigando, probando, aceptando y desechando, hasta componer el borrador de “El cielo canta alegría”, al año siguiente, en 1958. No hay que extrañarse de que la ocasión para estrenarla fuera ¡un picnic! En este caso, de la Sociedad Estudiantil de la Facultad Evangélica de Teología, el 21 de setiembre, Fiesta de la Primavera.

Uno de los estudiantes de ese día era Homero Perera, el músico uruguayo (n.1940) quien unos cinco años después, junto con Federico J. Pagura, en ese momento capellán de la Facultad, llegarían a ser los artífices de la incorporación del tango rioplatense al repertorio musical evangélico. Es interesante cómo recuerda él esa época, y ese momento en particular.

“Juntos (*con Pablo Sosa*) empezamos ese proceso de incorporación de la música popular a la iglesia, muy resistido al comienzo. Al principio yo estaba del lado de lo que llamábamos ‘música nueva’, y aunque a Pablo no le gustaba estar ‘del otro lado’, se defendía

²⁰ Pablo Sosa, “Pagura... el cantor”, en *Por eso es que tenemos esperanza*, Quito, CLAI, 1995, págs. 68-70

como si estuviera del otro lado. Por fin un día 'bajamos las cartas'. Fue cuando le dije: 'vos me vas a disculpar, pero el que empezó con todo este relajo fuiste vos'. Sucedió que Pablo, en un picnic de la Facultad de Teología, mostró 'a escondidas' a un grupo de estudiantes un carnavalito que había compuesto. Era nada menos que 'El cielo canta alegría'... Me gustó tanto ese intento que me lo tomé en serio. Y bueno, después se nos vino todo lo demás, que puesto en una línea sería: imitamos lo que la Iglesia hizo en la Reforma cuando tomando canciones de las tabernas y poniéndoles textos religiosos las convirtió en lo que hoy conocemos como los famosos corales alemanes, que a Juan Sebastián Bach le sirvieron para construir semejantes obras como sus cantatas, pasiones y preludios corales..."²¹

Luego de su "estreno", "El cielo..." volvió a algún cajón del escritorio de donde había salido, y sólo unos cuantos años después, en los 70, empezó a ser cantado grupalmente.²² Por esos misterios que en algún momento hacen coincidir la creación musical con el gusto de la gente, paulatinamente alcanzó amplia difusión internacional. En especial luego de su traducción al inglés, en 1983, para la Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias en Vancouver, Canadá, el pintoresco experimento doméstico comenzó a ser reconocido como el primer himno folclórico evangélico argentino (y tal vez latinoamericano) compuesto expresamente como tal en el siglo 20.

Cabe aclarar aquí que el momento de su creación (fin de los años '50) coincide con el *boom* de la música folclórica en la Argentina. En él se hicieron algunas pruebas aplicando textos religiosos a melodías folclóricas muy populares (lo que técnicamente se denomina *contrafactum*). Válidas como un primer paso hacia la creación propia, fueron luego abandonadas,

21 Esteban Sabanes (entrevistador), "El tango, desde el Bajo al templo", en *Metodista*, publicación de la Iglesia Metodista en el Uruguay, Montevideo, Julio/Agosto 2006. pág. 11.

22 Se la imprimió por primera vez en 1974, en el primer fascículo del "Cancionero Abierto", la colección de nuevas canciones para la iglesia editada por la Escuela de Música del ISEDET entre 1974 y 1990.

tanto por la incómoda sensación que provocaban (en especial entre los amantes del folclore a quienes se deseaba alcanzar) de estar apropiándose de algo ajeno, como a la persistente asociación de las melodías con sus textos originales.

Para completar el registro histórico habría que agregar que "El cielo canta alegría" (1958) es anterior al principal emprendimiento litúrgico musical folclórico latinoamericano del siglo 20, "La Misa Criolla", de Ariel Ramírez, compuesta en 1963, bajo el auspicioso influjo del Concilio Vaticano II.

Por su ubicación histórica, entonces, la canción merece un análisis más detallado. Abstra-yéndome del hecho de ser su autor, hasta donde eso sea posible, quisiera transcribir aquí la descripción del proceso de su creación que hice recientemente para un público estadounidense. (Tratar de explicar a "los otros" nuestra postura frente al hecho creador es un buen ejercicio para entendernos a nosotros mismos.)

"En busca de mi propia identidad de compositor cristiano-argentino-latinoamericano, recurrí a algunos de los elementos musicales más antiguos de nuestro continente: las canciones y danzas de la zona andina (norte de Argentina y Chile, Bolivia, Perú, Ecuador), estimando que la antigüedad de estas expresiones aseguraba su calidad y autenticidad. Por otra parte, me atraía en ellas la mezcla de las culturas aborígenes (aymara, kolla, quechua) y la hispana, tal vez por ser nuestro propio pueblo resultado de la mezcla de grupos humanos muy diversos.

Así fue como encontré la escala de cinco sonidos (pentatónica)²³ en la que se basan muchas de estas canciones y la utilicé para construir la melodía de "El cielo canta alegría". Elegí luego el ritmo vivaz y sostenido del baile que en la Argentina llamamos "carnavalito" y que en Bolivia distinguen con su nombre propio quechua, "huayño", y uní ambas cosas con una poesía intencio-

23 Fa-Sol-La-Do-Re. Esta escala nos conecta a la vez con muchos otros pueblos que la utilizan desde tiempos inmemoriales, como China, la Polinesia, África, los aborígenes de Norteamérica y las comunidades de origen celta.

nalmente breve, simple y reiterativa, alternada con un enfático ¡Aleluya!²⁴

Ahora bien, en el momento de escribirla la canción fue el resultado de un proceso de investigación y estudio; una tarea de escritorio, importante, interesante, pero no suficiente. Comprendí más tarde, y con más experiencia, que para que esta música pudiera ser algo más que un ejercicio y adquirir la relevancia necesaria para expresar nuestros sentimientos, era imprescindible ponerle un rostro humano a toda esa información académica. Era necesario identificarla.

Habría de pasar algún tiempo antes de que comprendiera que quienes están detrás de esta música son los pobres de nuestro continente; que el esplendor "pentatónico" que nos cautivaba se traduce hoy en la pobreza monocorde que nos perturba, que los pueblos originarios, con su cultura y sus valores, vigentes a pesar de la invasión, la represión y la marginación, y junto con ellos, todos los oprimidos por una sociedad injusta, reclaman nuestra solidaridad y compromiso. Cantar esta música dejó entonces de ser el rescate de una cultura arcaica para transformarse en un testimonio vivo de fe y esperanza.²⁵

24 La frase "El cielo canta alegría" evoca las palabras de Jesús: "Hay más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente..." (Lucas 15:7). Sobre ella, utilizando el recurso de la reiteración, propia de las canciones folclóricas y las rondas infantiles de transmisión oral, se construye un esquema muy sencillo que concatena las tres fases fundamentales de la relación entre Dios y los seres humanos: 1. La revelación de la presencia de Dios en todo ser humano, 2. La hermandad entre los seres humanos, provocada por el amor de Dios y 3. La proclamación de la gloria de Dios.

25 Pablo Sosa, *Un canto de libertad, La misión de la iglesia en sus canciones*, Nueva York, División de Mujeres, Junta General de Ministerios Globales, Iglesia Metodista Unida, 2007. pág., 28-30

Nueva himnodia evangélica latinoamericana

“El cielo canta alegría” fue la primera gota de un fresco hilo de agua que muy pronto se convirtió en río caudaloso. Me refiero a la inmensa, variada y valiosa producción de canciones latinoamericanas para la iglesia que a partir de los años 60 comenzaron a hacerse oír en todo el continente... y más allá. Hay una nueva himnodia evangélica latinoamericana. ¡Y todavía no nos damos cuenta! No se ha hecho un adecuado estudio himnológico de toda esta producción. Es natural, considerando que la himnología está muy en pañales entre nosotros. Pero más allá de eso, no hay tampoco una colección lo suficientemente representativa que haga justicia a todo este rico acervo. No existe, por ejemplo, un himnario del Consejo Latino Americano de Iglesias (CLAI) similar al himnario de la Conferencia Cristiana de Asia.²⁶ El CLAI publica (como la mayoría de las iglesias y otras organizaciones eclesiásticas de América Latina) sólo cancioneros ocasionales, ajustados al propósito de sus asambleas. Paradójicamente, los himnarios que incluyen mayor cantidad de canciones latinoamericanas son los publicados en castellano (en los Estados Unidos! Y como es lógico, siguiendo los criterios estadounidenses).

El ya mencionado “Cancionero Abierto”, del Instituto Universitario ISEDET, llegó a reunir unas trescientas canciones, pero dejó de ser publicado en 1990, ya hace más de quince años. Lo más cercano a lo que deseáramos tener en ese sentido es el himnario y/o cancionero “Canto y Fe de América Latina”, publicado por la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (Argentina-Uruguay-Paraguay) en 2006. Tuve el gusto de hacer el trabajo editorial de dicha colección junto con la destacada directora de música eclesiástica Inke Frosch, y ambos concluimos la tarea enteramente conscientes de que se trata sólo de un primer paso en pro del reconocimiento de la amplitud de la himnodia latinoamericana y su integración al espectro más amplio de la música eclesiástica universal.

Volvemos entonces a la pregunta básica de la himnología: ¿Por qué cantamos lo que cantamos? (¿Para qué queremos saberlo?) Pues, porque como dice el apóstol Pablo, es necesario “cantar con el espíritu, pero

²⁶ I-to Loh, Editor, “*Sound the Bamboo*”, Manila, Christian Conference of Asia, Hymnal, 1990

también con el entendimiento".²⁷ Y en estos tiempos de tanto desborde emotivo en el culto, tal vez sea más necesario que nunca. Pero además, porque la búsqueda de posibles respuestas (y las hay muchas) constituye hoy por hoy una de las tareas más importantes y necesarias que las iglesias tienen por delante en procura de una mejor comprensión de sí mismas y de su misión.

Abstract

La himnología es la disciplina que estudia el canto asignado al pueblo en las celebraciones litúrgicas. De amplio desarrollo en los círculos musicales protestantes del hemisferio norte, en América Latina no ha alcanzado aún las dimensiones suficientes como para cubrir el rico proceso creador de los últimos cincuenta años. Dicho proceso tiene como uno de sus puntos de inicio la composición, por el autor del artículo, de la canción de estilo folclórico "El cielo canta alegría", en 1958, hace cincuenta años. El análisis de las circunstancias de su creación, así como de la estructura general de la canción, provee algunas pistas para el estudio himnológico de las nuevas canciones litúrgicas latinoamericanas.

El autor

PABLO SOSA es músico (tecladista, director, compositor), ex profesor de Dirección Coral del Conservatorio Nacional de Música "Carlos López Buchardo", Buenos Aires, profesor emérito (Liturgia, Himnología) del Instituto Universitario ISEDET, y pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Se desempeña como animador litúrgico-musical, conferenciante y tallerista en temas litúrgico-musicales a nivel ecuménico e internacional.

Palabras clave

Himnología – Historia música eclesiástica – Himnarios rioplatenses
– Canciones latinoamericanas –

LA CONVERSIÓN AL PROTESTANTISMO EN LAS CLASES POPULARES INMIGRANTES (Buenos Aires, 1870-1910)

Paula Seiguer¹

ESTE TRABAJO INTENTA APROXIMARSE a algunos conceptos y prácticas clave en la vida de los grupos protestantes anglosajones de la Argentina de las primeras décadas del siglo XX a través del fenómeno de la conversión. En su mayoría, estos nuevos adeptos no provenían de países en los que existiera una fuerte tradición protestante: algunos de ellos llevaban más de una generación en la Argentina, sin embargo, la conversión ocurría a menudo en casos de inmigración reciente, en particular entre italianos y españoles. Muchos de estos migrantes recién llegados encontraban una suerte de refugio en las comunidades protestantes, y permanecían en ellas, integrándose como pastores, predicadores laicos, maestros, repartidores de Biblias, etc., creando una tradición familiar visible en los apellidos de muchos de los actuales dirigentes protestantes.

¿Qué leyeron en el protestantismo estos inmigrantes, procedentes de las clases populares de los países más empobrecidos de Europa y sin una tradición previa de acercamiento a las iglesias reformadas? Es esta una pregunta extremadamente difícil de responder, ya que implica un análisis de la conciencia de un sujeto que se encuentra en un tránsito percibido como trascendental, que cambiará su visión del mundo. Las fuentes que describen estos sucesos hablan de "iluminación" y "nuevo nacimiento", y

por ello sólo se ocupan de remarcar la etapa anterior en la vida de estas personas como una época de oscuridad y de muerte espiritual en vida. La idealización de los conversos como "hombres nuevos sin pasado" da como resultado fuentes opacas y estereotipadas. En ellas, la personalidad y la lectura que el creyente hace del mensaje que las iglesias le acercan son minimizadas en relación a aquello que se espera que suceda, esa transformación mística que salvará su alma y convertirá su relato en una adición al repertorio de *exempla*, a ser usado en el discurso que las iglesias reproducen en sus diferentes órganos de difusión para sostén y alimento espiritual de la ardua labor de sus fieles.

Sin embargo, un análisis del mundo de prácticas e ideas a las que estos nuevos creyentes se incorporaron puede ayudarnos a lograr una aproximación a las dimensiones que el mensaje estrictamente religioso no explicita, pero que eran percibidas, y valoradas positivamente por aquellos que se aprestaban a sumarse a las huestes protestantes. En otras palabras, quizás podamos descubrir qué ofrecía este universo a sus integrantes, y tal vez eso nos permita comenzar a responder la pregunta respecto del particular atractivo que parece haber tenido para algunos inmigrantes recientes.

El período que intenta abordar este trabajo fue, como sabemos, uno de intensas transformaciones. El enorme crecimiento de población, debido fundamentalmente a la inmigración ultramarina (alrededor de un 30% de los habitantes habían nacido fuera de la Argentina en 1914) cambió el mapa del país, en la medida en que el peso relativo del Litoral creció junto con la tasa de urbanización. La ciudad de Buenos Aires hubo de absorber el impacto, para el cual se encontraba mal preparada. Los problemas de vivienda estaban a la orden del día, y nuevos y viejos barrios crecieron y se transformaron. Los sectores populares de esta época se caracterizaron ante todo por su enorme heterogeneidad de origen, cultura, condiciones laborales, etc. Sin embargo, algunas experiencias comunes, como la vivencia de la migración y el desarraigo, la inestabilidad del empleo, el hacinamiento y la escasa presencia estatal generaron las condiciones para el surgimiento de movimientos que tendieron a aglutinarlos alrededor de algunos ideales compartidos, como los del anarquismo.² Es sobre estos grupos en proceso

2 Existe una abundante bibliografía sobre la vida de los sectores populares porteños en este período, y lo mismo puede decirse sobre la inmigración masiva de fines del siglo XIX.

de formarse algún tipo de identidad común sobre los que actuó también el protestantismo, aportando un componente de disidencia religiosa militante a la geografía de los nuevos barrios populares de la ciudad.

La comunidad protestante

Las iglesias protestantes de fines del siglo XIX y principios del siglo XX constituyen un mosaico muy variado, tanto en lo que se refiere a su origen como a sus tradiciones teológicas o rituales, y a sus prácticas de sociabilidad.

Generalmente se las ha clasificado en iglesias “de trasplante” (directamente relacionadas con comunidades inmigratorias que las “traen consigo”) y en iglesias “de injerto” (pequeños grupos de misioneros financiados desde el exterior que pretenden realizar conversos para arraigar su iglesia en la Argentina)³. Esta clasificación que, en efecto, describe patrones muy diferenciados de discurso y prácticas, pierde mucha claridad y fuerza explicativa cuando se consideran algunas de las actividades concretas de las iglesias inmigratorias, por fuerza adaptadas a las circunstancias locales, y que revelan su carácter de re-creaciones novedosas realizadas por parte de agrupaciones de personas en su intento de forjarse a sí mismas una

Por dar sólo algunos nombres, citemos a Diego Arnus (comp.) Mundo urbano y cultura popular, Buenos Aires, Sudamericana, 1990; Hilda Sabato y Luis Alberto Romero, Los trabajadores de Buenos Aires. La experiencia del mercado: 1850-1880, Buenos Aires, Sudamericana, 1992; Ricardo Falcón, El mundo del trabajo urbano (1890-1914), Buenos Aires, CEAL, 1986; Fernando Devoto, Historia de la inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2003; Gladys S. Onega, La inmigración en la literatura argentina (1880-1910), Buenos Aires, CEAL, 1982; Juan Suriano y Leandro Gutiérrez “Vivienda, política y condiciones de vida de los sectores populares. Buenos Aires, 1880-1930” en La vivienda en Buenos Aires, Buenos Aires, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 1985.

3 Véase por ejemplo Villalpando, W.L. (ed.); Lalive D'Epinay, Ch.; Epps, D.C. Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970.

identidad colectiva basada en un criterio étnico⁴. Se impone entonces la necesidad de desnaturalizar la identidad protestante de estos grupos y de preguntarse por los roles que estas iglesias cumplieron, los valores que fueron depositados en ellas, y su importancia en el proceso de integración de estos individuos en la sociedad receptora. Más aún, un vistazo panorámico del ámbito protestante revela inmediatamente ámbitos de cooperación interdenominacionales en los que iglesias de injerto y de trasplante (o sectores de ellas) participaron de manera conjunta, y se hace evidente que no existió en todas las iglesias inmigratorias un consenso interno que asegurase su dedicación exclusiva a un público limitado a una colectividad nacional.

Por otra parte, algunas de las iglesias, consideradas como típicos modelos "de injerto" para el período que nos ocupa, comenzaron su actividad como iglesias de colectividad, mostrando la capacidad de transformarse al ritmo de los cambios que ocurrían en la iglesia madre en el exterior, y en el ámbito local. Tal fue el caso de los metodistas, que, llegados al país en 1836, superaron en 1867 en Buenos Aires los límites lingüísticos a su actividad cuando surgió a partir de la congregación inicial, compuesta por residentes británicos y norteamericanos (desde entonces denominada Primera Iglesia), un nuevo grupo, que celebraba el culto en castellano, conocido como la Segunda Iglesia de Buenos Aires (y que más tarde simplemente se convirtió en la Iglesia Central Metodista) de donde surgieron una Tercera y una Cuarta.⁵ Por estas razones hemos optado por incluir en este trabajo, centrado en las iglesias misioneras, particularmente en la Metodista, a las actividades de algunos sectores de estas iglesias "de colectividad", como la Anglicana.

Una vez aclarados los límites de la clasificación usual, sin embargo, resulta claro que el celo evangelizador de algunas iglesias, como la

4 Véase Paula Seiguer "¿Una iglesia de trasplante? Las tensiones internas de la Iglesia Anglicana en la Argentina", Actas de las IX Jornadas Interescuelas/departamentos de Historia, Córdoba, 24 al 26 de septiembre de 2003.

5 Véase A.G. Tallon *Historia del metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936, Miguel A. Alba "Difusión del protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El Caso Metodista, I" en *Religión y Sociedad en Sudamérica*, año 1 no.1, 1992.

Metodista o la de los Discípulos de Cristo, era notorio en esta época y se constituía en el elemento central de su actividad: estos grupos se auto-definían como misioneros, apostaban a lograr la difusión de sus ideas de manera ecuménica, sin fijarse criterios étnicos, sociales o de ningún otro tipo, y buscaban conformar comunidades locales autosuficientes, siguiendo el lema del movimiento voluntario estudiantil misionero norteamericano de 1888, "La evangelización del mundo en esta generación".⁶ Estas iglesias intentaban acercarse a los sectores populares por todos los medios posibles, empleando una práctica evangelizadora agresiva. Repartían volantes⁷, vestimenta y Biblias de manera gratuita; ofrecían una sociabilidad con ámbitos abiertos, en los que era posible llegar a participar en la toma de decisiones colectiva; llevaban una oferta educativa a los barrios a los que no alcanzaba la escuela pública, incluyendo la enseñanza de oficios; ayudaban a conseguir empleos. Su labor era visible, y su propaganda constante. No se trata, por lo tanto, de explicar cómo los sectores populares se acercaron a las iglesias protestantes, puesto que fueron ellas quienes realizaron ese acercamiento, sino de comprender cuáles fueron los motivos por los que esa aproximación resultó aceptable para una parte de ellos.

En el ámbito protestante anglosajón, este tipo de iglesia llegó (o, en el caso metodista, se desarrolló a partir de la existente) a la Argentina proveniente de los Estados Unidos, como parte de la oleada de entusiasmo misionero conocida como el "Segundo Gran Despertar"⁸, de mediados del

6 Cfr. H.J. Prien, La historia del cristianismo en América Latina, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 762.

7 Como un ejemplo conjunto de la agresividad protestante y de este tipo de actividad, puede citarse la historia de Carlota Lubin, esposa del dirigente protestante Matías Fernández Quinquela, arrestada en 1904 a instancias del cura párroco de Belgrano por repartir volantes evangélicos a la salida de misa. Véase el relato de La Reforma, Revista argentina de religión, educación, historia y Ciencias Sociales año 4, no. 5, mayo de 1904, p. 1799.

8 Desde fines del siglo XVIII se registraron en los Estados Unidos varios *revivals* evangélicos que se extendieron por todo el país con rapidez inusual. En las últimas décadas del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX hubo una primera ola conocida como el Primer Gran Despertar, o Avivamiento (la palabra inglesa es *awakening*). Alrededor de 1850 se registró un Segundo Gran Despertar, al que nos referimos aquí. Hubo también un Tercer Gran Despertar a fines del siglo XIX. Si bien cada uno de ellos tuvo características

siglo XIX. En Buenos Aires, este impulso hacia la transformación radical de la sociedad a través de la conversión de los individuos encontró su oportunidad de expresión en las nuevas circunstancias políticas prevaletientes luego de 1852, y fundamentalmente a partir de 1862.

El liberalismo predominante de las élites creó por entonces un ambiente de libertad religiosa insospechada unas pocas décadas antes. A esto se sumó muy pronto el impacto de la inmigración masiva de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con el consiguiente reordenamiento cultural. Estas masas en proceso de formarse algún tipo de identidad común parecieron un campo fértil para la actuación conversionista del protestantismo. Financiado por una iglesia madre, un pequeño grupo, generalmente dos o tres pastores con sus familias, desembarcaba en Buenos Aires y alquilaba alguna casa, a la que adaptaba para el culto.⁹ Desde ese comienzo modesto comenzaba la labor barrial de difusión de sus actividades y eventualmente de conversión. A medida que el número de fieles aumentaba se iban formando congregaciones estables y, en la medida de lo posible, económicamente autónomas, con sus propios pastores de formación local, que mantenían los lazos formales con la iglesia originaria (la Primera Iglesia, como la siguieron denominando gráficamente los metodistas) a través de correspondencia, auxilios mutuos, circulación de pastores, convenciones regulares, y publicaciones diversas que concurrían a organizar una vida eclesiástica en común. La autonomía de las congregaciones variaba de acuerdo con la denominación, pero el sustrato evangélico de todas ellas aseguraba una fuerte participación en la toma de decisiones por parte de la congregación, que se reforzaba en los casos en que esta sostenía a su propia iglesia y su propio pastor.

teológicas específicas (por ejemplo, el Segundo Gran Despertar es notorio por su énfasis en la reforma social), todos compartieron un sustrato evangélico de base y el impulso misionero. Véase H.J. Prien, *La historia del cristianismo...*, op.cit. para detalles respecto del impacto de los despertares en el desarrollo religioso de América Latina.

9 Véase, como un ejemplo muy gráfico, el relato de los inicios de la actividad de los Discípulos de Cristo en Montgomery, J. Dexter, *Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956. A History of the First Fifty Years of Mission Work*, St Louis (Missouri), The Bethany Press, 1956.

Por otra parte, la concepción protestante de la iglesia como *congregatio fidelium* antes que como estructura terrenal (idea que está presente desde los escritos del primer Lutero) implica una mayor flexibilidad en el discurso y las prácticas, que tienden a adaptarse a las necesidades de la comunidad real. Un ejemplo de esto puede encontrarse en el relato que A.G. Tallon hace de la recepción obtenida por el primer pastor metodista en la Argentina, John Dempster, quien llegó a Buenos Aires en 1836 para ser sometido "a un examen riguroso doctrinal y respecto a su experiencia personal religiosa, por su presunta congregación, antes de consentir esta que fuera su pastor".¹⁰ Agreguemos que la relación entre el pastor y sus fieles siguió siendo problemática a lo largo de la expansión metodista registrada en el período que cubre este trabajo, como puede entreverse en las referencias que los documentos hacen a protestas de congregaciones ante un cambio del pastor a cargo, o a dificultades de los nuevos pastores para lograr la cooperación de los fieles, quienes incluso llegaban a desertar de la iglesia. Por este mismo motivo, una vez sólidamente establecidas, las iglesias de corte misional norteamericano solían reclutar a sus pastores entre aquellos que hablaban el castellano en lugar de seguir empleando misioneros enviados por la iglesia madre en los Estados Unidos. La carrera al pastorado estaba abierta para todos aquellos nuevos conversos que desearan de vocación y tiempo.

Las iglesias se convirtieron rápidamente también en centros educativos. La escuela dominical atrajo a un número importante de niños que recibían allí educación religiosa¹¹, y se formaron también escuelas confessionales que ofrecieron una opción frente a la escuela pública o la

¹⁰ A.G. Tallon, Historia del metodismo en el Río de la Plata, Buenos Aires, op.cit., p.48.

¹¹ Como ejemplo de esto, mencionaremos dos casos: Luciano Viti, pastor metodista, cuenta en su autobiografía cómo fue atraído hacia las actividades de la escuela dominical durante su infancia en Rosario. A pesar de ser católicos, sus padres no se opusieron, sino que consideraron que allí estaría mejor que vagando por la calle. Véase Viti, Luciano, Autobiografía, Rosario, manuscrito inédito, 1949. Por otra parte, A.G. Tallon informa que en 1936 la Escuela Dominical de la Boca, metodista, iniciada en 1867, contaba con 400 alumnos, y anunciaba con orgullo que "ochenta por ciento de los alumnos son de hogares no evangélicos, lo que hace que esta obra sea realmente misionera", Historia del metodismo..., op.cit., p.63.

parroquial católica, en expansión durante estos años.¹² Un ejemplo exitoso de este tipo de iniciativa lo constituye el Instituto Ward, fundado por los metodistas en 1914. La preocupación por la formación religiosa de los niños se combinó con las preocupaciones de carácter social en las escuelas fundadas por protestantes en los barrios más pobres, en donde se proporcionaba educación básica (y a veces entrenamiento en algunos oficios) y ayuda a los hijos de las clases populares, a menudo inmigrantes. Aunque las iglesias aprobaban y sostenían este tipo de iniciativas, su éxito se debía por lo general a la dedicación de una persona particular. Ramón Blanco en el "Bajo" (en las cercanías de la Plaza San Martín, en Buenos Aires), William Morris en la Boca y luego en Palermo, son ejemplos de estos misioneros de la educación¹³, cuya obra solía desmoronarse con rapidez a su muerte.

El caso de Ramón Blanco es, además, el de una conversión típica. Blanco era un inmigrante gallego, nacido en La Coruña en 1853, y llegó a Buenos Aires en 1868, para luego trabajar como aprendiz de carpintería naval hasta 1874, soldado en el Batallón 6º de Infantería (1874-1876) y policía (1876-1880). En el desempeño de esta última ocupación fue convertido al metodismo, según la tradición, por un sermón de J.F. Thomson sobre la Inquisición y su incompatibilidad con el verdadero cristianismo. Blanco se dedicó desde entonces a la educación de los sectores populares de Buenos Aires. Su obra, comenzada en 1881-1882 en el Paseo de Julio, incluía una escuela de niños, otra de niñas y una de artes y oficios. Tras un breve paso por Mendoza, en donde fundó la Sociedad Protectora de

12 Al respecto, véase Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo, 2000. De especial relevancia para el tema de este trabajo resultan Néstor T. Auza, "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración" y Daniel J. Santamaría, "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", ambos en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 14, abril de 1990.

13 Para Ramón Blanco y su obra, véase Alba, Miguel, A., "Difusión del Protestantismo..." op.cit., y Daniel P. Monti Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata, Buenos Aires, La Aurora, 1976; para William Morris véase A. Washington de la Peña Un héroe del porvenir: William C. Morris, Buenos Aires, Asociación Tutelar de Sordomudos y Cooperativa del Instituto Nacional de Niñas, 1940, y Paula Seiguer "La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional" en Anuario IEHS, no. 17, 2002, pp. 201-216.

Animales, Blanco volvió a Buenos Aires, en donde se hizo cargo de la obra que Morris había dejado en La Boca al pasar del metodismo al anglicanismo.¹⁴ Su trabajo, entonces, tendió a reproducir el fenómeno de conversión que había experimentado en carne propia.

William C. Morris, mientras tanto, no era un converso en el sentido más habitual del término, dado que el protestantismo en su versión meto-
dista era la religión familiar. Morris nació en Sohan, Cambridge, Inglaterra, en 1863. Luego de fallecer su madre en 1867, el padre de William decidió emigrar a América con sus hijos, lo cual hizo en 1872, como parte de un contingente de familias contratadas por una empresa colonizadora del Paraguay. En 1873-1874, la familia Morris se trasladó a Rosario, en Argentina, donde permanecieron hasta 1878, cuando pudieron arrendar una chacra. William se trasladó a Buenos Aires en 1886, y allí trabajó de pintor jornalero y empleado de comercio. En 1888 fundó una primera escuelita en la Boca, y luego la Iglesia Metodista del mismo barrio. Sin embargo, en 1897, se dirigió a Inglaterra, y a su regreso fue consagrado diácono y luego pastor de la Iglesia Anglicana por el Obispo Waite H. Stirling.¹⁵

El por qué de su repentino cambio denominacional nunca fue resuelto, pero Morris continuó desarrollando el mismo tipo de actividad en Palermo, en donde fundó en 1897 la primera Escuela Evangélica Argentina en Uriarte y Güemes. El barrio era conocido popularmente como la "Tierra del Fuego", por el desamparo de sus habitantes con respecto a la acción del Estado y su "lejanía" de los barrios circundantes más "civilizados". En 1903 había siete Escuelas Evangélicas Argentinas que funcionaban en distintos barrios populares de la Capital Federal, con 2.200 alumnos.¹⁶ Para 1911 contaban con 5.600 alumnos.¹⁷ Y en 1932, a la muerte de Morris, existían diez escuelas diurnas, cuatro escuelas complementarias, profesionales y nocturnas, un taller de artes y oficios, un Hogar ("El Alba") para

14 Datos biográficos extraídos de las Actas Oficiales de la Novena Reunión de la Conferencia Anual de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1901.

15 Datos extraídos de A. Washington de la Peña Un héroe del porvenir: William C. Morris, op.cit.

16 Según La Reforma, op.cit., año III, no. 11, noviembre de 1903, p. 1509.

17 Datos tomados de La Reforma, op.cit., año XI, no. 3, marzo de 1911.

huérfanos, un museo de historia natural, una biblioteca de más de 3.000 volúmenes, un gabinete de física, un laboratorio de química, una revista para niños (*Albores*), una revista para adultos (*La Reforma*) y dos canchas para deportes. Para entonces habían pasado por los entonces llamados Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos más de 200.000 alumnos, y la matrícula ascendía a 7.300.¹⁸

Estas escuelas no exigían la religión protestante a sus inscriptos, pero los niños sí recibían adoctrinamiento religioso en ellas. Por otra parte, y más allá de servir como vehículo de la conversión de sus alumnos¹⁹, estos establecimientos educativos proporcionaban empleo, un lugar de sociabilidad interdenominacional (los docentes solían ser reclutados de diversas iglesias) y una misión a aquellos que ejercían en ellos el rol de maestros.

Este fue el caso de jóvenes conversos como Ángel L. Imperatori, y de su amigo Juan Pajarón Quinteros, de quien sólo se sabe que murió el 28 de enero de 1909 siendo maestro de las Escuelas Evangélicas Argentinas. Imperatori nació en Intra, Italia, el 28 de octubre de 1880. Se desconocen las circunstancias de su emigración, pero se sabe que fue convertido por Matías Fernández Quinquela (el marido de la militante arrestada en Belgrano, Carlota Lubin), y que luego comenzó su trabajo con éste, como maestro en sus escuelas de General Urquiza y Coghlan. Más tarde pasó a enseñar en la Escuela Evangélica de Varones de Palermo (traslado que no resulta extraño, siendo Matías Quinquela un gran colaborador de W. Morris) para terminar como director de la Escuela Evangélica de Varones de Almagro. Imperatori tenía todo el entusiasmo y el evangelismo radical de un joven converso, y, según Remigio Vázquez, quien dio un sermón en su memoria, llegó a sostener que "para hacer nuestro trabajo no necesitamos ser ordenados – consagrados pastores – por

¹⁸ Véase *Un héroe del porvenir*: William C. Morris, op.cit., p. 45.

¹⁹ Según el periódico *La Patria degli Italiani*, la mayoría de los asistentes a las escuelas de Morris eran hijos de inmigrantes italianos. Véase el artículo reproducido en *La Reforma*, op.cit., año IV, no. 9, septiembre de 1904, p. 2027.

nadie: nos basta nuestra fe: entendemos que el deber de predicar es obligación de todo creyente.”²⁰

Además de las escuelas y de las escuelas dominicales, las iglesias protestantes realizaban otras actividades de corte social y filantrópico. Como ejemplo, puede citarse la muy variada actividad que realizaba la Misión Metodista de la Boca desde sus inicios.²¹

Las ideas: la constitución de individuos autónomos.

Esta densa red de actividades no debe oscurecer el hecho central de que ellas eran concebidas ante todo como soporte de ideas, o más específicamente de verdades religiosas. El principal objetivo de las iglesias de corte misional consistía en lograr la conversión y salvación de aquellos a quienes se acercaban. En el empeño por lograr este objetivo, la Biblia ocupaba un lugar central.

Desde las primeras décadas del siglo XIX, las sociedades bíblicas protestantes reclutaron voluntarios para repartir obras religiosas y, especialmente, Biblias en castellano. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, fundada en 1804, envió en 1818 a Buenos Aires a James Thomson, quien celebró el primer culto protestante de que se tenga noticia en el Río de la Plata, el 19 de noviembre de 1820. Este personaje escocés, pastor bautista, recorrió Latinoamérica repartiendo Biblias, organizando escuelas según el

²⁰ Véase el suplemento especial *in memoriam* que acompañó la edición de La Reforma, op.cit., No.2 año X, Febrero de 1910.

²¹ Para la década de 1930 ofrecía un completo programa recreativo y deportivo abierto a toda la comunidad; además de una Liga de Jóvenes para los conversos, que incluía en sus actividades un Cuadro Filodramático, un Salón de Juegos abierto tres noches por semana y juegos de básquet y de volley; una Liga de Menores, para niñas, donde se hacían manualidades, música y cursos bíblicos; una Sociedad de Señoras y Señoritas. La Primera Iglesia Metodista de Buenos Aires, mientras tanto, hacía visitas al Hospital Muñiz, y aportes (más o menos interesados, teniendo en cuenta que esta era una congregación mayormente compuesta por angloparlantes) al Hospital Británico y a la Sociedad de Beneficencia Anglo-Americana, además del Orfanatorio de Mercedes, provincia de Buenos Aires. Datos tomados de A.G. Tallon, Historia del Metodismo..., op.cit., pp. 51 y 64.

sistema lancasteriano²² y formando maestros.²³ Su viaje fue considerado un éxito, y la sociedad envió nuevos repartidores o colportores a proseguir con su tarea, el más notable de los cuáles fue el influyente misionero anglicano Allen F. Gardiner, quién llegó a Buenos Aires en 1838. En torno al cambio de siglo, la Sociedad estaba más activa y combativa que nunca, como lo demuestran los escritos de Lucio Abeledo, un converso anglicano de origen español, que llevó su "campana anticlerical" entre 1882 y 1904 a Jujuy, Córdoba, Rosario, Concordia, La Plata y Buenos Aires, además de un breve paso por Bolivia. No contento con sólo repartir Biblias, Abeledo polemizó en los periódicos locales con aquellos distinguidos vecinos o sacerdotes que se atrevieron a enfrentarlo o a poner objeciones al cumplimiento de su tarea.²⁴

La Sociedad Bíblica Americana, creada en 1816, comenzó a operar en la Argentina en 1864, de la mano del pastor metodista Andrés M. Milne.²⁵ Su tarea fue proseguida por un converso, Francisco G. Penzotti,²⁶ quien en su carácter de director de la Agencia Platense de la Sociedad organizó el reparto de Biblias no solo en el interior de la Argentina sino también en otros países de Sudamérica. En 1909, por ejemplo, Penzotti registró aportes

22 El sistema lancasteriano, llamado así por su gran promotor, el pastor cuáquero Joseph Lancaster, consistía en la enseñanza de la lectura en base a fragmentos escogidos de la Biblia y a la instrucción que aquellos alumnos más avanzados transmitían a los principiantes. Véase Mariano Naradowski, "La expansión lancasteriana en Iberoamérica: el caso de Buenos Aires", en *Anuario del IEHS*, no. 9, 1994.

23 Véase el relato del propio Thomson en el libro que publicó a su vuelta a Inglaterra compilando las cartas escritas durante su largo viaje: *Letters on the moral and religious state of South America* Londres, 1827. En Buenos Aires fue muy bien recibido por el gobierno: el Cabildo de la ciudad decidió implantar el sistema en todas las escuelas y le encomendó su organización. Más tarde, ante la imposibilidad de otorgarle un sueldo, se lo nombró ciudadano ilustre. Al irse Thomson, en 1821, existían por lo menos dos escuelas funcionando, una de ellas con cien alumnos.

24 El propio Abeledo reunió una selección de aquellas polémicas con relatos de sus viajes en el volumen *Campaña Anticlerical*, La Plata, La Nueva, 1909.

25 Véase A.G. Tallon, *Historia del Metodismo...*, op.cit., p. 53. Para una biografía del Rev. Milne, Inés Milne, *Desde el Cabo de Hornos hasta La Quiaca con la Biblia*, Buenos Aires, La Aurora, 1944.

26 Para una biografía de Penzotti, Claudio Celada *Un apóstol contemporáneo. La vida de E.G. Penzotti*, Buenos Aires, La Aurora, s/f.

llegados de Paraguay, Uruguay, Bolivia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina, todos ellos países involucrados en la iniciativa. Pero no sólo la expansión geográfica de esta sociedad resulta notable: también lo es su carácter netamente interdenominacional. Si bien estaba dirigida por metodistas, colaboraban con ellos los Valdenses, Adventistas, Bautistas y Galeses, además de existir cierto número de colaboradores independientes. Entre 1864 y 1909, dice Penzotti, se repartieron 1.012.972 libros, de los cuales 68.321 fueron entregados en 1909.²⁷

Se hace necesario explicar el por qué de esta insistencia en la importancia de la entrega de libros, entrega que no iba necesariamente unida a la conversión del receptor. Para ello, debe comprenderse que en la versión del protestantismo vigente entre estos misioneros de fines del siglo XIX y principios del siglo XX (una "religión del corazón", de fórmulas sencillas, portadora del énfasis pietista característico de los "Grandes Despertares" ocurridos en los Estados Unidos en la primera mitad del siglo XIX) la conversión personal, la transformación del individuo a través del milagroso momento en que establecía un nuevo vínculo con Dios ocupaba un lugar central.²⁸ El camino hacia esta conversión podía (y debía) ser facilitado por los ya creyentes a través de la prédica, el ejemplo y la educación, pero la revelación era individual, y era desencadenada cuando Dios tocaba el corazón del creyente a través de algún vehículo significativo.

Piénsese en el ejemplo, dado más arriba, de Ramón Blanco, el policía supuestamente convertido al oír un sermón sobre el carácter no cristiano de la Inquisición. Más allá de si esto fue o no así (y lo mismo puede decirse de la mayoría de los relatos de conversión, muy teñidos por el "deber ser", por aquello que el relator creía que debía haber sucedido), lo cierto es que aquellos que lo registraron consideraron a este proceso plausible y ejemplar. Relatarlo cumplía múltiples funciones: por una parte, permitía glorificar a Dios y dar realce a la efectividad de la obra realizada por los predicadores

27 Véase el informe de Penzotti publicado en *La Reforma*, op.cit., febrero de 1910, pp. 6890-6892.

28 Véase al respecto el muy interesante artículo de Norman R. Amestoy "Una nueva vida. La Experiencia de la Conversión en el Protestantismo del Río de la Plata (Siglo XIX)", en *Religión y Sociedad en Sudamérica*, año 1, no. 1, 1992, pp. 55-76 y, del mismo autor, "Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata", s/f, disponible a través de Internet.

metodistas. En este sentido constituía un aliciente para aquellos que continuaban realizando la obra en condiciones a menudo descorazonadoras.²⁹ Por otra parte, estas historias proporcionaban un ejemplo a aquellos que se aproximaban a la literatura protestante, futuros conversos, acerca de lo que debía pasarles en el momento de la conversión, y les permitía reconocer ese instante milagroso cuando se produjera. Así, los relatos cumplían también en alguna medida el rol de reproductores de vivencias similares entre los creyentes, contribuyendo a generar experiencias comunes. Además, permitían a los lectores u oyentes, protestantes "rasos", identificarse con aquellos cuya vida era relatada, en su viaje a través de la experiencia del pecado y la redención, y proponían entonces un modelo de vida misionera a seguir, en la seguridad de que si se entregaban a Dios sus fuerzas serían suficientes.

Desde esta óptica, la Biblia era considerada un vehículo privilegiado de conversión. Se pensaba que se debía "dejarla actuar" sobre la conciencia del lector, a la espera de que Dios tocara su corazón. En la visión protestante, desde Lutero en adelante, la lectura individual de la Biblia es una experiencia fundamental. En el contexto latinoamericano del cambio del siglo XIX al XX, su distribución era considerada como un arma contra el "yugo papista" de las conciencias.³⁰

La Biblia contenía en sí misma un poder regenerador, capaz de producir ese nuevo nacimiento, ese "hombre nuevo". Por supuesto, se esperaba que este individuo regenerado mostrara los signos exteriores de la gracia

²⁹ Los protestantes se comportaban como militantes no sólo en cuanto a la elección de terminología militar para expresar su actividad sino también en su uso de lo que sólo cabe denominar como propaganda: su literatura abunda en datos alentadores acerca del número de conversos y las nuevas congregaciones establecidas, o acerca de los "triumfos" obtenidos frente a la Iglesia Católica, pero casi no refleja el cierre de iglesias (excepto para volver más glorioso el relato de cómo fueron reabiertas otra vez), o la pérdida de fieles que a menudo solo participaban por un corto período de tiempo. Si se cree a estas fuentes, la Argentina se encontraba a principios de siglo al borde de una "revolución" protestante. Es claro, sin embargo, que esto no fue así jamás.

³⁰ Amestoy, en "Una nueva vida!..." op.cit., recalca con razón el lenguaje "de combate", y las metáforas militares empleadas por los misioneros. Esto adquiere sentido si observamos que ellos creían estar efectivamente participando en la batalla que Dios y el demonio libraban por las almas humanas. En esta lucha, los males del catolicismo y del ateísmo eran las armas del diablo, a las que los fieles enfrentaban Biblia en mano.

divina, es decir, que modificase su estilo de vida ajustándolo a la ética puritana favorecida por estas iglesias: que abandonase el juego, el alcohol y el cigarrillo, que se comportase con decoro y que reprodujera las pautas misioneras de sus guías espirituales. Como un ejemplo de esto, véase el relato que A.G. Tallon hace de la conversión de Francisco Vivacqua:

*"Había ido de paseo a visitar a su cuñado, el bien conocido hermano don Santiago La Moglie, residente en Chivilcoy. Oyendo al Dr. Thomson, en esa ocasión, predicar sobre "El bautismo y la gracia de Dios", la verdad entró en su alma. Esto fue en 1889. Más tarde, el 9 de marzo de 1890, habiendo recibido del hermano Luis Ferrarini la Biblia, que leyó en toda su extensión, al llegar al Nuevo Testamento, la declaración: 'La sangre de Jesucristo nos limpia de todo pecado', la hizo caer de rodillas y entregarse a Dios. Esto era el 9 de marzo de 1890. En 1891 empieza a sentir un deseo vehemente de predicar lo que había recibido..."*³¹

Obsérvese, de una parte, que este nuevo creyente tenía una conexión previa con el protestantismo: su cuñado, que era metodista. Fue él quien lo llevó a oír a Thomson. Está luego el rol de Ferrarini, otro converso, quien le dio la Biblia. Sin embargo, en el relato de Tallon, todos ellos son instrumentos, y es la Biblia la que juega el papel central, como soporte de la palabra directa de Dios. Vivacqua, convertido en metodista, no contento con reformar su vida, siguió bien pronto el ejemplo de sus iniciadores e hizo el paso de una nueva ética individual a una nueva ética social. Efectivamente, fue el fundador (en 1899) y primer predicador de la Iglesia de Flores, motivo por el cual su conversión ha quedado registrada.³²

De hecho, como argumenta Amestoy,³³ la conversión no solo hacía "nacer" un nuevo individuo, sino que lo insertaba en una sociabilidad y un sistema de valores. Por ello, este cambio lo volvía actor no solo de la lucha trascendental por las almas sino también de la lucha terrena por el control del espacio religioso. A partir de ese momento, y como partícipe de la subcultura protestante, el converso convencido se sentiría en oposición

31 A.G. Tallon, *Historia del metodismo...*, op.cit., pp.59-60.

32 Sobre Vivacqua y la Iglesia Metodista de Flores puede verse también "La Iglesia que nació a la sombra de los árboles. Boletín editado por la Iglesia de Flores en su 50 aniversario", Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1949.

33 "Una nueva vida..." y "Los orígenes del metodismo..." op.cit.

a la Iglesia Católica y al "orden tradicional" con el que esta era asociada, y a favor de la instauración de un nuevo orden, cuyo modelo último era la ciudad celeste, pero cuyo representante más terrenal estaba en la sociedad norteamericana o inglesa. Esta definición anticlerical y pro liberal ganó para algunos de estos grupos protestantes la adhesión de sectores de la élite porteña, y permitió la asociación de otro modo incomprensible con masones, judíos, socialistas, italianos liberales, etc.³⁴

En la visión de estos misioneros, la Iglesia Católica era una fuerza constitutivamente autoritaria y retrógrada, que ejercía un influjo nocivo sobre sus fieles, y, sobre todo, mantenía a los sectores populares deliberadamente en un estado de ignorancia, dependencia y embrutecimiento. De ahí su oposición al reparto de Biblias:

*"La bondad del protestantismo no está en los protestantes, sino en la Biblia, que el protestantismo ha hecho suya y lleva en su bandera escrito 'Biblia abierta'... Basta saber que es el libro donde se apoyaron Jesús, San Pablo, y hallaron la fuente de su inspiración, San Agustín y un Livingstone, estado a la cabecera de un Gladstone, de un Faraday, de un Leibnitz, de un Newton, de un Marconi, de un Curie o un Kelvin, etc. y respetado y amado por hombres de acción como un Roosevelt, lo cual muestra que aún la Biblia está del lado del progreso y que no estorba a los hombres de ciencia... Su popularización y conocimiento es una garantía del orden social. Es un sol higienizador a la vez que vivificador... El romanismo sabe esto, y de aquí su empeño en alejar de ella al pueblo, bajo uno u otro pretexto (sic)... 'Tal sacerdote, tal pueblo', y es axiomático, por más que se diga lo contrario. Tanto en España como en América, no existe propiamente dicho, conciencia religiosa, y sin esa conciencia, toda regeneración y progreso moral, es solo una palabra."*³⁵

Privados de la Biblia, sometidos a su sacerdote local, los sectores populares se comportaban como masas irresponsables, cuyo comportamiento era no sólo lamentado sino incluso despreciado por los protestantes como irracional e idólatra.³⁶ La Biblia, entonces, no sólo renovaba al individuo:

34 Véase Paula Seiguer, "La Iglesia Anglicana..." op.cit.

35 L. Abeledo, *Campana Anticlerical*, op.cit., pp.361-363.

36 Véanse los comentarios de L. Abeledo sobre la religiosidad popular de la población de Tilcara: "...vine en conocimiento que se trataba de la venida al pueblo de la virgen de Zejo Cabano, a la cual los indios habían traído de tras de la sierra al pueblo, para decirle una misa

de hecho, lo creaba, en tanto emancipaba a la persona de la estructura mental corporativa y la volvía racional y autónoma, capaz de tomar control sobre su vida, de hacerse cargo de sus actos, y de sostener su verdad frente a la mayoría católica.³⁷ Frente a los sectores populares existentes, los misioneros protestantes eran verdaderamente miserabilistas, en el sentido en el que emplean el término C. Grignon y J.-C. Passeron³⁸: eran vistos como bárbaros, en un estado de pobreza cultural extrema, y su calidad heterónoma los volvía indefensos e incapaces de regenerarse espontáneamente, por lo que se requería la urgente intervención de guías iluminados que pudieran salvar sus almas, sus mentes e incluso sus cuerpos, puesto que la salud también era un tópico recurrente en el discurso protestante, que acusaba:

"La Santidad romanista consiste en la infracción de la higiene. Matar el cuerpo con maceraciones, para ganar el cielo, no es un mandato evangélico.

por lo cual el cura les cobraba 12 bolivianos. Era muy triste contemplar aquel embrutecimiento. La ví, y contemplé a dicha virgen o fetiche metida en un miserable nicho, bajo las bóvedas de aquella iglesia de adobe (sic), y no era otra cosa que una piedra en bruto, tallada en la extremidad superior para darle forma de pescuezo...pero ya ganará, con el tiempo, si la fe supersticiosa que representa ese bloque informe no decae, para cubrir su desnudez, como ha ganado la muñeca de Luján, un día de arcilla, y hoy cubierta de joyas y oro, gracias a los artificios con que el clero, sabe embobar y hasta idiotizar, a almas cándidas, que gustan de distraer tan mal su dinero..." op.cit., pp.332-333.

37 Esta era la forma en que era leído el curioso caso de Natalio Pagura, de quien A.G. Tallon, op.cit., p. 13, dice "Era sacristán cuando la lectura de la biblia (sic), que había adquirido, lo llevó a Cristo, y por mucho tiempo se creyó el único verdadero cristiano en el mundo." Otras referencias hablan de un milagro ocurrido en un incendio, y de una discusión con el párroco local, que culminó en la quema que este realizó de la Biblia de Pagura. Véase Daniel P. Monti *Don Natalio Pagura*, Buenos Aires, s/f.

38 Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991. Sin embargo, debe observarse que estos autores han elegido estudiar la percepción de la alteridad (del Otro doméstico, de aquel a quien vemos todos los días) exclusivamente desde una perspectiva de clase, sin plantearse las limitaciones de tal proceder. No creemos que la percepción de los protestantes respecto de los católicos pueda ser muy significativamente explicada en esos términos, antes bien, se trata de una alteridad construida en base a modelos diferentes de pensar lo trascendente y la organización social, con instituciones que cortan las clases de manera transversal. Es necesario recordar que las clases son construcciones del historiador y del sociólogo, categorías que se aplican a la realidad *ex post*, y que el análisis desde esta perspectiva es sólo uno de los tantos metodológicamente posibles.

Tampoco orar a Dios para que mate, 'los animalitos que llaman vulgarmente piojos' como mató milagrosamente a la Santa [se trata de Santa Teresa de Jesús] y a sus compañeras, pues les incomodaban en el coro. Dios les mandaba, en ese caso, tomar una escoba o ir al río."³⁹

Sin embargo, estas masas eran redimibles. La tarea de estos hombres, por lo tanto, no era sólo la de lograr la conversión de las personas sino la de transformar radicalmente la sociedad. Por otra parte, como se ha visto, los emisores y los receptores de este discurso compartían una característica en común: en su inmensa mayoría, se trataba de inmigrantes recientes. Los protestantes no aspiraban sólo a convertir a los inmigrantes, es cierto, pero su dedicación a los sectores populares urbanos en la Argentina aluvial⁴⁰ de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX los llevó a volverlos su público preferencial. Además, el acceso relativamente fácil que los conversos recientes tenían a puestos de responsabilidad y toma de decisiones enfatizó esta tendencia, cuando inmigrantes recién convertidos volcaban su celo misionero sobre aquellos cuyo destino era similar al suyo propio.

En este sentido, y aún si los objetivos de educar, "civilizar" (en especial en el sentido del disciplinamiento de la conducta propugnado por estos grupos⁴¹) y nacionalizar⁴² a las clases populares podía ser coincidente con

39 L. Abeledo, *Campaña Anticlerical*, op.cit., pp.365-366.

40 Véase José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, F.C.E., 1956 y *Breve historia de la Argentina*, Buenos Aires, Huelmul, 1978.

41 Pensamos en el análisis que E.P. Thompson hace del rol del metodismo en ese sentido para las primeras décadas del siglo XIX en Inglaterra en el capítulo 11 ("The Transforming Power of the Cross") de *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin, 1991 (1963). Creemos, sin embargo, que el análisis de Thompson debe ser reexaminado a la luz de un hecho que el autor plantea al buscar los motivos del éxito del metodismo entre las clases populares, para luego dejar pasar con excesiva facilidad, y que resulta central en el argumento del presente trabajo: "...los Metodistas - o muchos de ellos - eran los pobres." ("...the Methodists - or many of them - were the poor", op.cit., p. 386) Al poner el énfasis sólo en el aspecto disciplinador del metodismo, Thompson desconoce su legitimidad como organización propia (o apropiada por) las clases populares, y sólo puede verlo como una trampa tendida por otros que impide o retrasa la conformación de una conciencia obrera (legítima).

42 Por razones de espacio, no se desarrolla aquí la forma en que se trató entre estos grupos protestantes el candente problema de la incorporación a la nacionalidad argentina.

las necesidades del Estado y con los deseos de sectores liberales de las élites argentinas, lo que aseguró su tolerancia o apoyo, deberíamos considerar la autonomía relativa de esta subcultura protestante, cuya suerte podría quizás ser comparada más eficazmente con la del anarquismo, por ejemplo, que con la de la Iglesia Católica.

A modo de conclusión

Hemos intentado dar cuenta de algunas de las formas complejas que adquirió la red de sociabilidad protestante, y de las múltiples posibilidades de ingreso e inserción en puestos decisivos que se ofrecían en ella a quienes se convertían en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX; y pasado revista a algunas modalidades de pensamiento con respecto a temas clave que estaban presentes en el discurso que las iglesias protestantes ofrecían a sus fieles actuales o posibles.

Volviendo a nuestro interrogante inicial (¿cuál fue el atractivo del protestantismo sobre algunos inmigrantes recientes? ¿qué leyeron en él?), resulta claro que podían resultar atractivas la recepción en un grupo abierto, en donde existían prácticas horizontales y democráticas, con la negación de aquellas barreras de nacionalidad o de clase que limitaban los espacios de participación social y política; una inserción que podía ser exitosamente empleada para modificar la situación propia y la de otros a través de la educación y de la oferta de nuevos y más calificados (y, sobre todo, más valorados socialmente) empleos; y la posibilidad de negar el pasado a través de un “nuevo nacimiento” y mirar hacia el futuro encontrando de

Baste entonces, por ahora, con anotar que, en su mayoría, las iglesias misioneras fueron defensoras de la nacionalización de los extranjeros y se forjaron rápidamente una identidad argentina, motivo por el cual se las considera habitualmente como iglesias “de injerto”. Un problema más complejo, por supuesto, es el que presentan las iglesias de colectividad. Sobre el debate respecto a la nacionalización de los extranjeros véase Lilia Ana Bertoni *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001. Para el problema de la creación de masas identificadas con el Estado-nación en el siglo XIX europeo, George Mosse, *The Nationalization of the Masses*, Nueva York, Howard Fertig, 1975.

paso una forma de incorporación al país receptor con una clara apuesta por la nacionalidad argentina. El protestantismo les ofrecía una revalorización de sí mismos en tanto que individuos capaces de decidir sobre su propio destino y de influir decisivamente sobre una sociedad en proceso de cambio, cuestionando y rechazando algunos aspectos, y resultaba en ese sentido compensatorio de la propia experiencia de impotencia frente a las fuerzas políticas y del mercado vivida por los inmigrantes.

A todo esto debe sumarse el componente misional e incluso el sentir de cruzada que predominaba en el discurso de estas iglesias, y que podían contribuir a dar sentido a la existencia de aquellos que, habiendo dejado su país de origen y sus tradiciones, se encontraban ante la difícil adaptación a una situación nueva, insegura e inestable. Estos factores pueden haberse sumado para incentivar la conversión de personas que jamás se hubiesen volcado al protestantismo en su tierra de origen. También debe tomarse en cuenta que, si bien parece haber sido muy escaso el contacto previo que muchos de estos inmigrantes hubieran podido tener con esta u otras versiones del protestantismo, sí existían componentes ideológicos en este último que podían resultar afines a ciertas corrientes de pensamiento vigentes en los países de origen de estos recién llegados. Por ejemplo, el anticlericalismo y el liberalismo pueden haber sido puntos de fácil conexión para muchos migrantes de origen italiano.⁴³

Sin embargo, existe una dimensión que las fuentes, construidas a la manera de los clásicos relatos hagiográficos, siguiendo las reglas estrechas del discurso teológico-social que las iglesias sostenían, y por lo tanto, repetitivas y estereotipadas, ocultan de manera sistemática. Nos referimos a la interpretación *sui generis* que los nuevos creyentes debieron a menudo hacer del mensaje protestante. Sabemos que, más allá de la intención de la transmisión fiel (o incluso de la fuerte convicción de haberlo logrado) del emisor de cualquier discurso, está el espacio de interpretación que el lector/receptor de este último realiza. Como sabemos, la lectura o el consumo

43 Así interpretaba Remigio Vázquez la aversión a la Iglesia Católica que demostraba Imperatori: "acentuó, entonces, sus tendencias anticlericales en términos tan vehementes y expresivos que toda la tradición liberal de su país - Italia - se reflejaba en él." Véase el suplemento especial *in memoriam* que acompañó la edición de *La Reforma*, op.cit., No.2 año X, Febrero de 1910.

de discursos no es una actividad pasiva.⁴⁴ Por otra parte, y más allá de lo que el discurso de estas iglesias dijera sobre las clases populares católicas, no eran estas, al decir de Dickens, “jarritos vacíos”⁴⁵, una *tabula rasa* sobre la cual pudiera imprimirse la revelación protestante. Las tradiciones previas, las formas de la religiosidad popular, el origen nacional y la ubicación social previa a la conversión deben haber jugado un papel decisivo a la hora de leer el mensaje acercado por los misioneros.

En este sentido, no puede descartarse la existencia de fenómenos de “caza furtiva” de significados, en el sentido dado a esta expresión por Michel de Certeau.⁴⁶ Pero, dada su naturaleza, estos procesos son extremadamente difíciles de documentar. Quizás una pista de ello se encuentre en los casos en los que existieron fenómenos de disidencia religiosa previos que estas iglesias misioneras procedieron a encuadrar, como el ya mencionado de Natalio Pagura (véase nota 36). A esto se habría sumado la adaptabilidad intrínseca⁴⁷ del discurso protestante, que le permitió acercarse de

44 La construcción de sentidos es una actividad inherente al acto de leer, como explica Umberto Eco en *Lector in fabula*, Barcelona, Labor, 1987. Las diversas maneras en que el lector llena esos “espacios de indeterminación” del texto, construyendo así significados a la medida de sus expectativas han sido estudiadas en el marco de la escuela alemana de la estética de la recepción. Véase Warning (ed.) *Estética de la recepción*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1989. Desde la historia, Carlo Ginzburg tomó en *El queso y los gusanos* (Barcelona, Muchnik, 1991) un ejemplo de lectura “desviada” de textos religiosos canónicos e intentó explicarla en base a la cultura y las lecturas previas del lector, que conformaban en marco en el cual el molinero Menocchio construyó los significados que lo llevaron a la hoguera.

45 Nos referimos a la imagen que Charles Dickens emplea en *Tiempos Difíciles* para describir como el dueño de una escuela para hijos de la clase obrera imagina las mentes de sus alumnos.

46 Michel De Certeau “Leer: una cacería furtiva”, en *El oficio de la historia. La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, 2000. De Certeau se refiere a la creatividad de la lectura, que inventa sentidos no puestos por el autor, pero también a su inconsistencia, por cuanto un mismo texto no es el mismo ni aun para el mismo lector, renovándose con la experiencia de cada lectura.

47 La insistencia en la lectura de la Biblia y en la conexión directa del individuo con la divinidad, sin la mediación de la figura del sacerdote, custodio de la única lectura correcta de las Escrituras, tienden a producir en el protestantismo una adaptación continua de la doctrina a la congregación de fieles. Como dice Christopher Hill (“El protestantismo y el espíritu del capitalismo”, en D. Landes (ed.), *Estudios sobre el nacimiento y el desarrollo*

manera efectiva a las necesidades de sus fieles y tener, como les gusta hoy decir a los anglicanos, "un lugar para todos".⁴⁸

Bibliografía

- ALBA, Miguel A. "Difusión del protestantismo en la Ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El Caso Metodista, I" en Religión y Sociedad en Sudamérica, año 1 no.1, 1992
- AMESTOY, Norman R. "Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata", s/f, disponible a través de Internet
- "Una nueva vida.' La Experiencia de la Conversión en el Protestantismo del Río de la Plata (Siglo XIX)", en Religión y Sociedad en Sudamérica, año 1, no. 1, 1992
- ARMUS, Diego (comp.) Mundo urbano y cultura popular, Buenos Aires, Sudamericana, 1990
- AUZA, Néstor T. "La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración" en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 14, abril de 1990
- BERTONI, Lilia Ana Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001
- CELADA, Claudio Un apóstol contemporáneo. La vida de F.G. Penzotti, Buenos Aires, La Aurora, s/f.
- DE CERTEAU, Michel "Leer: una cacería furtiva", en El oficio de la historia. La Invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer, 2000

del capitalismo, Madrid, Ayuso, 1972), la doctrina de la justificación por la fe impulsaba al individuo a escrutar su conciencia buscando iluminación sobre lo que a Dios le parecía justo e injusto, y "las manifestaciones de Dios estaban más sujetas a controversia y discusión que las de la Iglesia" (p. 62). A partir de este escrutinio la conciencia era en buena medida liberada de las reglas externamente impuestas, ya que incluso en las iglesias protestantes, la práctica de que el sacerdote fuese elegido por los líderes de la comunidad de fieles implicaba que su prédica debía adecuarse a lo que ellos considerasen justo.

48 "La Iglesia Anglicana: su historia, doctrina y misión", folleto editado por el 33º Sínodo Diocesano de la Diócesis Anglicana de Argentina, Buenos Aires, 1998, p.5.

- DE LA PEÑA, A. Washington Un héroe del porvenir: William C. Morris, Buenos Aires, Asociación Tutelar de Sordomudas y Cooperativa del Instituto Nacional de Niñas, 1940
- DEVOTO, Fernando Historia de la inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2003
- DI STEFANO, Roberto y Loris Zanatta, Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo, 2000
- ECO, Umberto Lector in fabula, Barcelona, Labor, 1987
- FALCÓN, Ricardo El mundo del trabajo urbano (1890-1914), Buenos Aires, CEAL, 1986
- GINZBURG, Carlo El queso y los gusanos, Barcelona, Muchnik, 1991
- GRIGNON, Claude y Jean-Claude Passeron, Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991
- HILL, Christopher "El protestantismo y el espíritu del capitalismo", en D. Landes (ed.), Estudios sobre el nacimiento y el desarrollo del capitalismo, Madrid, Ayuso, 1972
- MILNE, Inés Desde el Cabo de Hornos hasta La Quiaca con la Biblia, Buenos Aires, La Aurora, 1944
- MONTGOMERY, J. Dexter, Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956. A History of the First Fifty Years of Mission Work, St Louis (Missouri), The Bethany Press, 1956
- MONTI, Daniel P. Don Natalio Pagura, Buenos Aires, s/f
- Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata, Buenos Aires, La Aurora, 1976
- MOSSE, George The Nationalization of the Masses, Nueva York, Howard Fertig, 1975
- NARADOWSKI, Mariano "La expansión lancasteriana en Iberoamérica: el caso de Buenos Aires", en Anuario del IEHS, no. 9, 1994
- ONEGA, Gladys La inmigración en la literatura argentina (1880-1910), Buenos Aires, CEAL, 1982
- PRIEN, H.J. La historia del cristianismo en América Latina, Salamanca, Sígueme, 1985
- ROMERO, José Luis Breve historia de la Argentina, Buenos Aires, Huemul, 1978

- Las ideas políticas en Argentina, Buenos Aires, F.C.E., 1956
- SÁBATO, Hilda y Luis Alberto Romero, Los trabajadores de Buenos Aires. La experiencia del mercado: 1850-1880, Buenos Aires, Sudamericana, 1992
- SANTAMARÍA, Daniel J. "Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, no. 14, abril de 1990
- SEIGUER, Paula "La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional" en Anuario IEHS, no. 17, 2002
- "¿Una iglesia de trasplante? Las tensiones internas de la Iglesia Anglicana en la Argentina", Actas de las IX Jornadas Interescuelas/departamentos de Historia, Córdoba, 24 al 26 de septiembre de 2003
- SKINNER, Quentin Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma, México D.F., F.C.E., 1986
- SURIANO, Juan y Leandro Guriérrez "Vivienda, política y condiciones de vida de los sectores populares. Buenos Aires, 1880-1930" en La vivienda en Buenos Aires, Buenos Aires, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 1985
- TALLON, A.G. Historia del metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936
- THOMPSON, E.P. The Making of the English Working Class, Londres, Penguin, 1991 (1963)
- VILLALPANDO, W.L. (ed.); Lalive D'Epinay, Ch.; Epps, D.C. Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970
- VITI, Luciano Autobiografía, Rosario, manuscrito inédito, 1949
- WARNING (ed.) Estética de la recepción, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1989

Otras Fuentes no incluidas en Bibliografía

- Abeledo, Lucio Campaña Anticlerical, La Plata, La Nueva, 1909
- Actas Oficiales de la Conferencia Anual de Sud-América, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1901-1910
- Dickens, Charles Tiempos Difíciles, varias ediciones

“La Iglesia Anglicana: su historia, doctrina y misión”, folleto editado por el 33º Sínodo Diocesano de la Diócesis Anglicana de Argentina, Buenos Aires, 1998

“La Iglesia que nació a la sombra de los árboles. Boletín editado por la Iglesia de Flores en su 50 aniversario”, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1949

La Patria degli Italiani, periódico, 1904

La Reforma, Revista argentina de religión, educación, historia y Ciencias Sociales años 1901-1910

Thomson, John E Letters on the moral and religious state of South America Londres, 1827

La autora

PAULA SEIGUER. Nacida en 1972. Profesora de enseñanza media y superior en Historia de la UBA. Doctoranda en el programa de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) con el proyecto “La Iglesia Anglicana y la comunidad inglesa. Conformación de identidad y estrategias misionales. Argentina, 1890-1930”. Jefa de Trabajos Prácticos de la materia Historia Social General de la misma facultad. Becaria doctoral de CONICET 2002-2007. Participa en varios proyectos de investigación subsidiados por la Universidad de Buenos Aires y la Agencia Nacional de Promoción a la Ciencia y la Técnica, y es miembro del grupo de investigación “Religar. Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea” con sede en el Instituto de Investigaciones Históricas “Dr. Emilio Ravignani” de la Universidad de Buenos Aires. Es autora de varios artículos publicados en revistas especializadas.

EL TEMPLO MÁS AUSTRAL DEL MUNDO

Dr. Arnaldo Canclini

LAS ISLAS GEORGIAS DEL SUR son uno de los lugares más aislados del mundo. Ubicadas en la latitud aproximada de Tierra del Fuego, tienen una posición importante en medio del Atlántico Sur. Constan de la isla San Pedro y de muchos islotes que la rodean. Como se sabe, la Argentina e Inglaterra se disputan su soberanía, lo que fue uno de los desencadenantes de la guerra de 1982.

Fue descubierta por la nave española *San León* en 1756, pero fue realmente conocida por los viajes del célebre navegante inglés James Cook en 1775, quien le puso su nombre actual, en homenaje a su rey. Durante muchas décadas quedó despoblada, aunque era visitada de vez en cuando por los barcos que se dedicaban a la caza de lobos marinos o a explorar las zonas antárticas. En 1902 las visitó el capitán noruego Car Anton Larsen, que las consideró adecuadas para una base de persecución y faeneo de ballenas. En 1905 creó la Compañía Argentina de Pesca, que se estableció allí, siendo seguida por otras. El gobierno nacional colocó una estafeta postal para unos cientos de hombres que se radicaron o pasaban por la isla. Pero paulatinamente el gobierno inglés fue desplazando a las autoridades nacionales, que no comprendieron la importancia del lejano lugar.

Con el correr del tiempo, la decadencia y las restricciones a la industria ballenera, hicieron retirarse a las empresas que se dedicaban a esa industria y las Georgias quedaron despobladas hasta que se estableció allí el *British Antarctic Survey*, que realiza trabajos de mucho mérito.

Todos recordamos cómo a principios de 1982 un empresario argentino consiguió autorización para desarmar y retirar las importantes instalaciones desocupadas de los balleneros y cómo eso terminó en la guerra de las Malvinas. La isla fue ocupada por los argentinos el 3 de abril de 1982 pero fue recuperada por los ingleses en la primera acción de su ofensiva.

Este rápido panorama histórico se hace necesario para ubicar lo relativo al templo que hay allí y que tiene un interés especial precisamente por estar en ese rincón del mundo.

El templo para los balleneros

El capitán Larsen llegó a la conclusión de que los hombres que vivían en condiciones tan duras necesitaban ayuda espiritual y por eso hizo edificar un templo en Gryviken, la pequeña población que era la sede de la mayoría de las compañías. Era el primero en las zonas antárticas y fue ayudado tanto por las empresas como por individuos. La Misión Noruega a los Marineros, establecida en Buenos Aires, consideró como suyo el empeño y su pastor fue el principal apoyo. Larsen decía que había tenido la idea de establecer una iglesia allí para que los balleneros tuvieran "un lugar fijo de distracción menos 'pecaminosa' pero que, sin embargo, los balleneros siguieron siendo muy seculares".

El templo había estado primeramente en Strömen, Noruega, pero fue desarmado, llevado a las Georgias y reconstruido allí a fines de 1913. Fue terminado a tiempo como para ser inaugurado para la Navidad. Esa noche sonaron por primera vez sus dos campanas, fundidas en Tönsberg, en el mismo país.

Antes de eso, Grytviken había sido visitada en febrero de 1910 por Ivar Wells, de la citada misión a los marineros, donde conversó con Larsen sobre la posibilidad de que un pastor se radicara allí. En consecuencia el 1º de abril de 1912 llegó Kristen Loken, recién ordenado por la Iglesia Luterana de Noruega y que había estado sirviendo en la población de Lillehammer. Se estableció en las Georgias hasta el 4 de junio de 1914. Fue un hombre muy activo y sus fotografías aún siguen siendo consideradas un importante documento sobre la industria ballenera. Pero no estaba conforme con los

resultados, porque llegó a la conclusión de que "lamentablemente la vida cristiana no se mezcla muy bien entre los balleneros".

Su lugar fue ocupado por Fridhjoef Zwiilmeyer, un estudiante de teología que llegó el 14 de marzo de 1914 y quedó hasta mediados de 1916, o sea en medio de la primera guerra mundial.

Pasaron casi diez años hasta que llegó un reemplazante en la persona del pastor Fredrik Knudsen, que permaneció desde octubre de 1925 hasta mayo de 1926. El último ministro que ocupó el puesto fue Sverre Eika, de la Misión a los Marineros. No se sabe mucho de su labor pastoral, aunque sí que era un buen jugador de fútbol. Estuvo en Grytviken desde septiembre de 1929 hasta abril de 1931.

Luego el templo se abrió y se cerraba a medida que llegaban barcos con un capellán a bordo, la mayoría de los cuales eran de la Marina real británica.

Mientras tanto, el obispo luterano de Kristiania, capital de Noruega (hoy Oslo) mandó el 17 de septiembre de 1913 un libro de registros para la iglesia, que fue comenzado a usar por el pastor Loken. Allí fueron anotados por todos los pastores del lugar las muertes y nacimientos. Hay anotaciones posteriores, presumiblemente hechas por los gerentes de las compañías. El libro fue usado hasta 1931. Loken envió informes a sus superiores en Europa, en los que a menudo expresaba opiniones poco favorables sobre los trabajadores de la isla.

Hubo una epidemia de tifus el primer año de la permanencia de Loken, en la que murieron nueve hombres. La llevó un empleado desde Buenos Aires y la isla fue declarada en cuarentena durante el invierno de 1912. Sus nombres constan en el libro de la iglesia, aunque legalmente un magistrado, como autoridad civil, era el encargado de anotar los casamientos, nacimientos y muertes. En realidad, los doscientos cuerpos enterrados están en muchos otros lugares, donde se produjeron naufragios.

El templo volvió a ser noticia cuando se produjeron los hechos de 1982. Cuando los argentinos desembarcaron el 3 de abril, sólo había allí un pequeño grupo de militares y los civiles que formaban parte de la organización científica inglesa. No sabiendo qué podía ocurrir los civiles se refugiaron en la iglesia, más precisamente en la biblioteca que está en la parte trasera. Cuando la situación se tornó favorable a los atacantes, el Dr. Robert Headland, uno de los científicos —de cuya obra "Las islas

Georgias" tomanos muchos datos— actuó como intermediario frente a la fuerza argentina que rodeó la iglesia. Todos salieron de a uno para ser identificados y quedaron bajo custodia hasta que un mes después la isla fue recuperada por los ingleses.

Con el tiempo —que en este caso no son sólo los años sino también la realidad de ser uno de los peores climas del mundo— el edificio se fue deteriorando. Por eso entre 2006 y 2008 se le hizo una reparación general. La nueva torre fue colocada por medio de un helicópero. Por todo eso, el edificio quedó en muy buenas condiciones y sigue siendo cuidado con esmero. Ahora es el mejor de los establecimientos.

Los últimos años.

Después de la guerra, se resolvió anular la decisión de retirar la estación científica, aunque no se envió a nadie para la parte espiritual.

Algo que no se podía esperar ha sido el alto número de turistas que visitan las Georgias, como una de las etapas del crucero a la Antártida. Son centenares al año y todos los que desembarcan quieren conocer el templo.

Además visitan el museo anexo, pequeño pero muy interesante, que muestra cómo era la vida en tiempos de la industria ballenera. Desde aquella época también hay una biblioteca circulante.

No ha habido otros ministros radicados, pero el templo se ha abierto con frecuencia y no sólo para turistas curiosos. El 21 de octubre se realizó allí un culto recordatorio del bicentenario de la batalla de Trafalgar.

Varias veces ha habido casamientos, aunque por cierto hay que hacer un largo camino para llegar a ese templo. En realidad, se trata de ceremonias civiles presididas por la autoridad local. El primero fue el 24 de febrero de 1932 entre A. G. N. Jones y Vera Ricks. Han seguido varios otros, para los cuales los novios deben hacer un larguísimo viaje desde Inglaterra.

Como edificio simbólico, el templo ha tenido diversos usos, como biblioteca, cine y hasta depósito. Han tenido lugar allí distintas clases de ceremonias y actos. Por ejemplo, el 12 de marzo de 2005, hubo un concierto a cargo del barítono alemán Burckhard von Puttkamer, quien después

dijo que cada vez que canta le viene a la mente la imagen de aquella iglesia rodeada de montañas, nieve y pingüinos.

Un carácter especial tuvo el velatorio del destacado explorador antártico Sir Ernest Shackleton, fallecido allí de un infarto en 1932. El 17 de diciembre de ese año estuvo el deán de la catedral de las Malvinas para consagrar su tumba. Está enterrado en el cementerio local y en el templo hay una placa que lo recuerda.

Para poner otro ejemplo, a fines de 2005 por la presencia de naves inglesas, se realizó un culto de Nochebuena, en el que predicó el Rev. Steve Parselle, capellán del *Endurance*, el barco científico de la zona. El templo estaba muy decorado, incluso con un árbol alusivo. A la mañana siguiente, se realizó un oficio de comunión y el 27 hubo otro casamiento. Los novios se llamaban Jo Parker y Neil McAndrews. La ceremonia fue estrictamente civil e incluyó la lectura de un poema, una pieza en órgano y una canción de cuna de Samoa en saxofón.

La capacidad es de ochenta a cien personas, con bancos de madera. Hay varios objetos recordatorios y placas y todo tiene un aire de sencillez y de homenaje a quienes pasaron por allí. Cuando llegan barcos de turismo o de guerra, se realizan cultos que tienen un sentido especial y emotivo por la ubicación geográfica. Ello permite que no se pierda totalmente el sentido de espiritualidad que debe ser la razón de ser de un templo.

Es una historia muy simple, pero reconozcamos que significativa.

El autor:

EL DR. ARNOLDO CANCLINI, perteneciente a una familia de pastores Bautistas, hace relativamente pocos años que ha ido espaciando su conocida tarea pastoral para dedicar un tiempo vocacional a la docencia y a la producción literaria que alegra a todos los que seguimos con interés y gratitud sus variados temas.

Es doctor en Filosofía y Letras por la UBA; doctor honoris causa en Teología por el Seminario Bautista de Buenos Aires y miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia, especialmente por sus trabajos acerca de la Patagonia sobre los cuales se ha destacado notablemente.

UN CAMINO DE INTRIGAS Y MISTERIOS

(Historia del proceso hacia la primera predicación evangélica en español en el río de la Plata. A 140 años de metodismo nativo)

Daniel A. Bruno

EL METODISMO LLEGÓ AL PAÍS hacia fines de 1835, pero su primer mensaje en castellano lo proclamó recién en 1867. Aquellos primeros treinta y un años la misión fue lo que podríamos llamar una “capellanía étnica”. Misioneros que venían a atender las necesidades espirituales y a mantener vivas las prácticas devocionales de los estadounidenses que se encontraban de paso o ya radicados en el país. Tres eran las iglesias de habla inglesa que había en esa época en Buenos Aires, la Anglicana, atendiendo a los británicos; la Presbiteriana a los escoceses, y la metodista.

En ese tiempo, estas iglesias, como la alemana de la calle Esmeralda, eran realmente, espacios de encuentro e intercambio religioso pero sobre todo social. Tertulias con miembros de las embajadas, conciertos de coros de las respectivas colectividades, lectura pública de libros de poesías de autores de moda en los países de origen. Nada hacía suponer que las autoridades locales de tales iglesias tuvieran intenciones de cambiar esa característica. La carta de un misionero metodista en 1840 atestigua de esta realidad de encapsulamiento étnico:

“Los protestantes residentes acá —exceptuando los pocos pobres o casados con nativas— en general están planeando volver a casa. Ninguno de ellos adoptó la ciudadanía local. Las mujeres, uniforme-

mente detestan el país y desean volver a sus tierras como los esclavos desean la libertad...”¹”

Además de este sentir generalizado de los metodistas norteamericanos de paso por la región. La autoridad misma de la iniciativa misionera se hallaba en crisis. Si bien el control formal de la misión estaba dado por la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal con sede en Nueva York. El poder real, menos abierto que aquel, se encontraba en Buenos Aires.

Efectivamente, la distancia, la dificultad en las comunicaciones, la crisis financiera de la Sociedad Misionera, el aislamiento provocado por las recurrentes crisis político-militares internas, sumadas al conflicto que el Gobernador Rosas mantenía con Francia, país que convirtió al estuario del Río de la Plata en un escenario bélico con bloqueos interminables de los puertos de Buenos Aires y Montevideo a lo largo de doce años (1838-1850). Todo esto llevó a un debilitamiento del poder de la Sociedad Misionera sobre la misión en el Río de la Plata. El poder real, entonces quedó en manos de un poderoso grupo de comerciantes locales que habían constituido en 1843 la *Sociedad para la Promoción del Culto Cristiano*. (SPCW). Este grupo, no solamente controlaba la política misionera metodista en el Río de la Plata, sino también se abrogaba el derecho de examinar a los misioneros que venían enviados por la Sociedad Misionera sobre sus conocimientos teológicos, y sus habilidades pastorales hasta que pudiera probar “su solidez doctrinal y su adecuada experiencia”.

La SPCW se había convertido en los reales dueños de la misión. Los inmuebles tanto de la misión en Buenos Aires como en Montevideo, habían sido adquiridos por esta, además durante la crisis financiera de la Sociedad Misionera de Nueva York, la SPCW había comenzado a pagar de sus propias finanzas el salario de los misioneros.

Hacia 1856 la Sociedad Misionera en Nueva York comienza a pensar en la necesidad de abrir la misión a la población de habla castellana. Hasta ese momento la estrategia había sido trabajar con los protestantes de habla inglesa presentes en la región, incrementar su número, educar a sus hijos

¹ *Missionary Files*, Microform, Call Number 26, Reel 26, Drew University, United Methodist Archives. Madison, New Jersey.

en las Escuelas Dominicales para después actuar “por efecto del ejemplo” sobre las masas católicas, las que podrían percibir así la sustancia del verdadero evangelio. Esta fue la estrategia que también sostuvo la SPCW y que defendió a ultranza, cuando la Sociedad de Nueva York comenzó a planear un cambio de rumbo.

La enfermedad de Dallas Lore, quien había sido encargado de la misión desde 1847, fue al mismo tiempo la oportunidad para que la Sociedad misionera intentase un cambio. En 1854, Lore deja el cargo y es reemplazado por el Rev. Goldsmith Carrow.

Carrow pretende darle más énfasis a la tarea educativa de la misión y con el objeto de explorar el campo para un trabajo en idioma español mueve sus piezas en tal sentido.

En 1857, la Sociedad Misionera designa al Rev. Henry Nicholson, como maestro misionero. Esta designación —promovida por Carrow— era estratégica para los nuevos planes de la Sociedad. Nicholson había estado trabajando como maestro en Gibraltar y manejaba el español como su lengua natal. Había sido recomendado por la “Casa de Misión” de Londres que sostenía a las misiones wesleyanas en España. Esto lo convertía en una pieza clave para el giro hacia la población nativa que la misión ya estaba detectando como necesaria.

Sin embargo, cuando los hechos parecían ser auspiciosos para el nuevo rumbo de la misión, todo se derrumba nuevamente. El Informe Anual de la Sociedad Misionera de 1858 lo expresa de esta manera:

“La escuela aún no ha llegado a ser lo que se esperaba de ella, por lo que la Junta no considera justificado enviar los refuerzos que pedía Carrow. Tampoco se ha obtenido el acceso a la población hispana nativa para que estos pudieran recibir la predicación libre del Evangelio, tampoco la Junta considera justificado reabrir nuestra misión en Montevideo.”²

Repentinamente, Carrow y Nicholson son llamados desde los Estados Unidos y retirados de la misión. No es difícil intuir la mano de la SPCW

2 Annual Report Missionary Society, (1858), p 68

en este desenlace, aunque en rigor no existe documentación explícita que lo avale.

Lo cierto es que el Superintendente Carrow, quien sostenía el proyecto de Nicholson llevaba una muy tirante relación con la SPCW. Según el historiador Wade Barclay, Carrow llegó a expulsar a algunos de sus miembros y de esta manera "la misión se dividió en dos partidos"³. Por otro lado, J.M. Reid enfoca más la responsabilidad de lo sucedido sobre la SPCW:

"Durante la administración del Rev. Carrow la "Sociedad para la promoción del Culto Cristiano" que había sido constituida solo para cuidar los intereses seculares de la misión, pasó a controlar importantes intereses de la Iglesia. Esto llevó a lamentables divisiones y conflictos de manera que la misión se vio reducida en número y en trabajo..." ⁴

La expulsión de Carrow y Nicholson, no obstante, actuó sobre la situación con un efecto paradójico. Como reemplazo del superintendente desplazado fue designado el Rev. William Goodfellow, quien llega al país a fines de 1857. La llegada de Goodfellow será el gozne sobre el cuál girará el cambio de destino de la misión en el Río de la Plata. El nuevo superintendente llega a la región con una clara instrucción impartida por la Sociedad Misionera. Una instrucción que implicaba tres pasos muy concretos a realizar:

a) Reorganizar la misión sobre la base de Conferencias Trimestrales, b) Disolver la *Sociedad para la Promoción del Culto Cristiano* y c) utilizar todos los medios a su alcance para expandir la misión e incluir a la población nativa.

Queda claro, que la demora para el comienzo del trabajo en idioma castellano había sido, en gran manera, provocada por la dilatoria presencia de la SPCW de habla inglesa local, la que pretendía una misión dirigida solamente hacia los protestantes extranjeros residentes en la región, como había sido hasta ese momento.

Ahora, sin embargo, la Junta de Nueva York estaba convencida que la única esperanza que tenía la misión metodista de sobrevivir era abriéndole

³ Barclay, Wade C. History of the Methodist Missions. New York: The Board of Missions and Church Extension of the Methodist Church, 1949. (Ed. 1957) p 762

las puertas a la población de habla castellana. El secretario corresponsal de la Sociedad Misionera había sido muy claro cuando le dijo a Goodfellow en sus últimas instrucciones antes del viaje:

*“La Sociedad misionera en Nueva York estaba tristemente desanimada con la única misión en tierras latinas, y si la prospectiva no mejora ellos deberán proceder a cerrarla, vendiendo las propiedades y abandonando el campo misionero”.*⁴

Goodfellow siguió al pie de la letra las instrucciones. Su primer paso fue el descabezamiento de la SPCW, para lo cual tuvo más apoyo, y por lo tanto mayor éxito que el intento frustrado años antes por su colega Carrow. Una vez liberado el camino del encierro al que la Sociedad local constreñía la misión, Goodfellow trabajó para alcanzar los otros dos objetivos.

Durante los primeros años de su administración los esfuerzos fueron dirigidos a revitalizar a la congregación: *“El hecho de que veinte de los noventa y cuatro miembros son probandos, demuestra que nuestras operaciones están siendo mejor dirigidas.”* Informaba en 1861.⁵ Dos años después la obra continúa en expansión: *“La misión ha crecido en todos sus departamentos, y hoy es más floreciente que en muchos años atrás, tal vez, más floreciente que nunca....”*⁶

Un nuevo paso en la recuperación fue también el comienzo de la expansión territorial. Merced a sus contactos políticos y masónicos, tanto con Sarmiento como con Urquiza, el metodismo comenzó a ingresar en nuevas áreas tales como Villa Urquiza y zonas de la Provincia de Santa Fe y la Banda Oriental. Mientras el poder político favorecía la expansión, la presencia masónica en determinadas plazas iba indicando al metodismo los lugares más apropiados para establecer también sus locales. Goodfellow visitó y estableció avanzadas en Esperanza, San Carlos, Rosario, Villa Urquiza, Azul y también fue reestablecida la misión en Montevideo después de nueve años de silencio. La Junta de Nueva York consideró que teniendo en cuenta “la prosperidad del trabajo demanda claramente

4 Reid, op. cit. 323

5 Annual Report, (1868), 69

6 Ibid, 1869, 64

refuerzos y expansión..." El refuerzo llegó en la persona del Rev. Thomas Carter, quien comenzó a ayudar a Goodfellow en 1867, atendiendo algunos de los nuevos enclaves metodistas en la provincia de Santa Fe. Otras avanzadas eran visitadas por predicadores itinerantes de habla alemana y francesa quienes habían sido sumados a la misión metodista.

Todo este movimiento del metodismo hacia el noroeste de Buenos Aires coincide con la expansión territorial y la ocupación de tierras por parte de la gran masa de inmigrantes que se estaban estableciendo en las colonias agrícolas impulsadas por el gobierno de Urquiza primero y luego por el de Sarmiento. El metodismo acompañó esa expansión.

Sin embargo, aunque en expansión, el metodismo en la región del Río de la Plata seguía siendo una misión de capellanía étnica. El paso más importante aún no se producía, pero estaba entre las preocupaciones prioritarias de Goodfellow.

En su informe de Abril de 1865 afirma:

*"Necesitamos un servicio en español en esta ciudad (Buenos Aires). Mucha gente se juntaría para escuchar el evangelio en esa lengua. Oramos para que aparezcan las personas que puedan llevar adelante esa tarea. Nos hemos preguntado desde lo profundo de nuestro corazón qué cosa puede hacerse para cumplir ese objetivo. Pero hasta ahora nada aparece frente a nuestros ojos."*⁷

Es muy probable que Goodfellow tuviera ya la respuesta *in pectore* a su pregunta, pero aún la cobijaba con mucho cuidado y esperanza. Lo cierto es que en 1860 un joven escocés de origen presbiteriano que concurría al templo metodista con sus padres, se había convertido al escuchar un sermón de Goodfellow y a partir de ese momento deseo ser un predicador metodista. Goodfellow intuyendo su capacidad para el liderazgo le ofreció a John F. Thomson, así se llamaba el joven, la posibilidad de estudiar en los Estados Unidos. Entre los años 1862 y 1866 Thomson estudió en la Universidad Wesleyana de Delaware en Ohio.

7 Annual Report Mission Society, (1866), 104.

Cuando Goodfellow suplicaba una respuesta a sus oraciones, en su corazón sabía que —una de esas posibles respuestas— estaba terminando sus estudios y a punto de volver a Buenos Aires. A Thomson no le faltaban cualidades y todas encajaban en las expectativas de Goodfellow: era joven, activo, buen predicador y sobre todo hablaba castellano como un nativo más, pues había llegado al país a muy temprana edad. Además, un detalle no poco relevante: se había casado en los Estados Unidos con la sobrina de Goodfellow.

Thomson llega a Buenos Aires en octubre de 1866 y en ese momento el plan de Goodfellow comienza a tomar forma más concreta.

Al poco tiempo de llegar Thomson comienza a tener reuniones de oración y estudios de la Biblia en castellano. Se realizaban en la casa de la maestra Fermina León de Aldeber, en el barrio de La Boca. Aldeber se había convertido a los ideales protestantes y abrió su casa para el trabajo de la misión metodista. Allí Thomson puso en funcionamiento una Escuela Dominical y una escuela primaria. Pero muy pronto tuvo que enfrentar dos grandes obstáculos, así lo relata el mismo Thomson: *“La buena salud del trabajo en La Boca se está recuperando tanto del golpe que nos dio el cólera, como de la peor plaga existente: el fanatismo y sacerdotismo romanista el cual ha influenciado malamente a la gente de este lugar”*⁸

En los últimos meses de 1866 ya funcionaban tres grupos de estudio bíblico y oración en castellano que se reunían en casas de familia. La apertura ya había comenzado y también había comenzado la reacción a tal iniciativa.

Mientras el metodismo había sido una religión para los extranjeros de habla inglesa, las autoridades católicas no habían prestado demasiada atención al fenómeno. Pero el avance sobre la población nacional era considerado por la Iglesia Católica como una declaración de guerra, como una invasión a un territorio propio que durante casi quinientos años ninguna otra doctrina se había atrevido a disputar.

8 *Minutes of the Borrad of the Bueno Aires First Methodist Church, 1867. Citado por Vareto, El Apóstol del Plata, Buenos Aires: Ed. La Aurora, p. 49.*

En torno a la fecha

El templo metodista en donde se desarrolló el primer gran evento en castellano estaba emplazado en la calle Cangallo, entre 25 de Mayo y Reconquista. De este edificio solo queda una acuarela de la fachada en los archivos de la actual Primera Iglesia Metodista de Buenos Aires. Este templo había sido construido en 1842 y fue demolido en 1872 cuando comenzó a levantarse la actual Primera Iglesia Metodista en la Av. Corrientes.

Con respecto a la fecha del evento hoy surgen algunas dudas. Según la historiografía metodista tradicional la fecha para la gran presentación masiva en castellano del metodismo, fue el 25 de Mayo. El símbolo de la Revolución en contra del poder colonial católico y el nacimiento de la Argentina como un país libre e independiente, será también el día que marcará el final de la hegemonía monopólica del catolicismo en el campo religioso rioplatense. Así lo entendieron todos los historiadores del metodismo rioplatense desde la primera reseña realizada por Guillermo Tallon en 1911.

Sin embargo, recientemente hemos constatado algunas dificultades para seguir afirmando tal fecha como la del evento histórico. En primer lugar, contrariamente a lo que se afirma comúnmente, el 25 de mayo de 1867 no fue domingo sino sábado.

Primer gran escollo que impide entender un evento central metodista en sábado, en plena controversia con los que se solían llamar los *sabatistas* (adventistas). Un sábado en el que además llovió torrencialmente, tal como lo atestiguan fuentes extra eclesiales.⁹

Otro dato contundente, es el obtenido de una cita de un informe del Rev. Goodfellow que recoge el *Missionary Advocate* de Noviembre de 1867, en donde el superintendente relata que dicho evento se realizó el domingo 9 de Junio.

“El 9 de Junio, el Rev. Thomson predicó su primer sermón en idioma español en nuestra iglesia, la que estaba bastante llena, aproximadamente cuarenta

⁹ ver *El Origen Británico del Deporte Argentino*, de Víctor Raffo, 2004, el evento fue suspendido y reprogramado para el domingo 9 de Junio por la tarde.

personas eran nacionales. Desde ese momento Thomson continuó ocupando nuestra iglesia todos los domingos por la tarde."¹⁰

En otro de sus informes citado por el *The Missionary Advocate*, Goodfellow amplía sobre aquel evento, en el que queda claro que fue en día Domingo:

*"El pasado Domingo por la noche el hermano Thomson predicó su primer sermón en español en esta ciudad. La iglesia estaba llena. Por supuesto no mucha de nuestra propia gente estaba presente (se refiere a los anglo parlantes) pero un gran número de nativos estaban ahí, quienes pudieron escuchar su primer sermón protestante. Se notaba buena predisposición y marcada atención. No tenemos himnarios en español, de manera que imprimimos los himnos en hojas de papel como en un programa. El órgano y el coro guiaron la gran entrada de las melodías de Hebron y Mozart. La fluidez y el control que el hermano Thomson tenía del nuevo lenguaje en sus labios sorprendió a todos. Solo los muy perspicaces podrían detectar el hecho de que él no estaba hablando en su lengua natal."*¹¹

Una visión en tono un tanto más periodístico-sensacionalista, del mismo evento lo recoge J.M. Reid, en ella se puede notar el cambio de enfoque sobre algunos episodios, rescatados de manera más *amarilla* por el periodismo, pero coincide con los relatos anteriores en que fue un servicio religioso y no un mero "acto", y que fue realizado en lugar del acostumbrado servicio vespertino en inglés, que por supuesto se celebraba en domingo.

"Cuando el servicio comenzó la mayor parte de la gente estaba fuera de la casa, los ejercicios eran variados con algún ocasional manejo de pasto o alguna piedra arrojada dentro de la casa. La policía vino para proteger a los concurrentes, y luego de haber usado varias veces el látigo, la mayor parte de la gente estaba adentro. El Señor Thomson estaba preparado para predicar un

¹⁰ *The Missionary Advocate*, (Noviembre, 1867), 67

¹¹ *The Missionary Advocate*, (Agosto, 1867), 39

sermón de treinta a cuarenta minutos, pero, cuando no pudo hacerlo, comenzó a mantener una conversación sobre temas variados que duró la mitad de ese tiempo. El servicio vespertino en inglés fue suspendido para ser reemplazado por el nuevo servicio...”¹²

¿Cómo se explica esta confusión? Algunas opiniones afirman que probablemente el acto haya estado desdoblado en dos partes: una presentación social no religiosa que se realizó el sábado 25 de Mayo y por otro lado el culto con la predicación el 9 de Junio. Sin embargo cuesta creer que, de haber sido de esta manera no quedara ningún registro del evento ocurrido el sábado ya que, como vimos más arriba, todas las referencias en informes y notas periodísticas se refieren, directa o indirectamente, al evento del domingo 9 de junio.

Es difícil rastrear en qué momento comienza a acuñarse la fecha del 25 de mayo como comienzo oficial del metodismo nativo. Al evaluar estas evidencias pensamos que esa fecha ha tenido que ver más con un efecto simbólico buscado por el metodismo de principios de siglo veinte, el cual estaba siendo acusado de extranjerizante y antinacional, que a una búsqueda crítica de exactitud histórica.

Pero más allá de la fecha —dos semanas de diferencia no cambiarían las consecuencias— el hecho marcó el comienzo real del metodismo rioplatense y al mismo tiempo la necesidad de un rediseño misionero que se veía obligado ahora a perfeccionar el arte de la controversia: las compuertas se habían abierto y la —hasta ese entonces— hegemónica iglesia católica tenía por primera vez una seria competencia en su propio terreno.

Los que se asomaban no serían tiempos de diálogo ecuménico, por cierto.

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

LAS INDICACIONES QUE DAMOS a continuación deben ser utilizadas para confeccionar los trabajos a presentar para su publicación.

Atenerse a ellas facilita el proceso de edición y reduce la posibilidad de errores. Desde ya le agradecemos su colaboración.

1. Los trabajos deben ser originales y en castellano.
2. El Comité Editorial resolverá sobre la eventual publicación.
3. Enviar el material por correo electrónico. Utilizar procesador Word.
4. Cada artículo debe incluir al final : a. Un resumen de hasta 50 palabras en castellano ; b. Cuatro palabras clave que orienten sobre su contenido ; c. Un currículum breve del autor (unas 60 palabras).
5. En el texto del artículo, las palabras extranjeras van en *cursiva*. Esto rige para nombres propios, nombres de editoriales, títulos de artículos, etc.
6. Extensión aproximada del artículo de 3.000 a 10.000 palabras, incluyendo notas.
7. Para las citas al pie o bibliografías le agradeceremos guiarse por los siguientes modelos.:

Para Libros: Autor, título en cursiva, ciudad, editorial, año, página.
Ejemplo: Hill Durand, *La Reforma*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960, p.29.

Para libros colectivos: Autor, "título entrecomillado", en autor y otros, título en cursiva, ciudad, editorial, año, página. Ejemplo:

Françoise Lissarrague, "*Una mirada ateniense*", en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 1960, p.33-35.

Para artículos de Revistas: Autor, "título entrecomillado", nombre de la revista en cursiva, tomo(año entre paréntesis), página.

Nombre, Tomo y Año no levan comas entre si. Ejemplo:

Ulrico Duchrow: "Dios o Mamón: economías en conflicto", Cuadernos de teología XV(1996), p.72.

Nota: Si le falta algún dato o debe colocar algún otro tipo de cita siga lo más cerca posible estos modelos.

Equipo de redacción

Primera iglesia Metodista de Buenos Aires

Larga es la historia de esta iglesia que se mantiene en el lugar donde la construyeron los primitivos miembros: Avda Corrientes 718.

De aquí en adelante es parte de la tarea de la "Revista Evangélica de Historia" difundir nuestra historia nacional.

Estamos confiados en contar con la participación de las diversas comunidades que también fueron parte de los inmigrantes y los nativos que lograron compartir juntos su fe.

Damos gracias a Dios por sus bendiciones y le pedimos que nos ayude a distinguir su amor para aprender de El cuánto tenemos para agradecerle.

La foto que adorna la tapa de este V volumen corresponde a la primera de las noventa y cuatro iglesias que han ido cubriendo el extenso territorio de nuestro país a lo largo de alrededor de 170 años.

Tenemos pues la oportunidad de servir a Dios como hemos aprendido a través de las oportunidades que frecuentemente se nos ofrece a través de los templos, sus escuelas, sus institutos universitarios, los servicios sociales, los emotivos cantos de alabanza, etc...

Esperamos poder compartir nuestros testimonios de gratitud para extender aún más el mensaje de Dios. Jesús nos lo enseña, dándole sentido a nuestra vida.

¡GRACIAS SENÒR!

