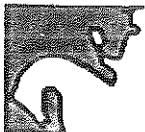


Revista  
Evangélica  
de Historia

Volumen VII  
Año 2012



Revista anual publicada por el Comité Nacional de Archivo  
e Historia del Centro Metodista de Estudios Wesleyanos.  
IGLESIA EVANGELICA METODISTA ARGENTINA

Revista Evangélica de Historia

Revista anual publicada por el Comité Nacional de Archivo e Historia del Centro Metodista de Estudios Wesleyanos.

IGLESIA EVANGELICA METODISTA ARGENTINA

ISSN 1667-3735

Director: Lic. Daniel A. Bruno

Redacción y administración

Av. Rivadavia 4044, 3er. Piso

C1204AAR Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11)4656-3906

Email: [centrowesleyano@metodista.org.ar](mailto:centrowesleyano@metodista.org.ar)

<http://cmew.blogspot.com>

Diseño de tapa: Daniel A. Favaro

# REVISTA EVANGÉLICA DE HISTORIA

## **Director**

Lic. Daniel A. Bruno

## **Comité de redacción**

Dr. Pablo R. Andiñach

Pastor Claudio Pose

Pastora Mariana Beux

Lic. Roberto López Suarez

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

Se permite reproducir el material citando la fuente. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y serán enviados de acuerdo con las instrucciones suministradas por el Comité en la última página de este volumen.

El Comité Editorial o los árbitros que él designe, decidirán sobre la eventual publicación de los trabajos no solicitados. Quienes deseen someter trabajos a consideración del Comité para su publicación deberán enviarlos por correo electrónico a las direcciones indicadas a continuación. No se considerarán los trabajos que no se envíen por medios electrónicos. Las opiniones que contengan los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente reflejan la posición del comité.

Dirigir la correspondencia a: Revista Evangélica de Historia, Av. Rivadavia 4044, C1204AAR, Buenos Aires, Argentina, o al correo electrónico: **centrowesleyano@metodista.org.ar**

<b>Presentación .....</b>	<b>9</b>
<b>Abordaje y periodización para una historia del metodismo en Argentina</b>	
<i>Daniel A. Bruno .....</i>	<b>11</b>
<b>Estaban entre nosotros y no lo sabíamos. Metodismo y masonería en Uruguay</b>	
<i>Mirtha Coitinho Machiarena .....</i>	<b>45</b>
<b>Los grupos pequeños en los inicios del Movimiento Metodista</b>	
<i>Gustavo Daniel Romero .....</i>	<b>65</b>
<b>La ordenación femenina en la Iglesia Metodista Episcopal. Caso testigo: Anna Oliver (1840-1892)</b>	
<i>Daniel Bruno .....</i>	<b>101</b>
<b>El exilio del metodismo argentino</b>	
<i>Elaine A. Robinson .....</i>	<b>123</b>
<b>Esperanza responsable. La Teología Wesleyana como una Teología de la Esperanza Responsable en América Latina y algunas implicaciones pastorales</b>	
<i>Jorge Alberto Ochoa L. ....</i>	<b>147</b>
<b>El metodismo en América Latina. Breve historia y evaluación</b>	
<i>Pablo R. Andíañach .....</i>	<b>167</b>
<b>Los cambios en el protestantismo latinoamericano. Del Congreso de Panamá a la Habana, (1916-1929).</b>	
<i>Norman Rubén Amestoy .....</i>	<b>187</b>
<b>La colonia presbiteriana escocesa en el contexto político de 1824-1828</b>	
<i>Ismael Ángel Ramos .....</i>	<b>207</b>
<b>Instrucciones para los colaboradores .....</b>	<b>223</b>



## Presentación

---

Con gratitud celebramos la publicación del séptimo volumen de la Revista Evangélica de Historia. El año 2011 encontró a la Iglesia Metodista Argentina celebrando sus 175 años de vida en el país. Este número está dedicado a enfocar algunos temas relacionados con distintos aspectos del metodismo, tanto en su expresión local, como internacional. El primer artículo intenta pensar un posible abordaje y periodización para una futura historia del metodismo en argentina. Es una deuda aún no saldada que los investigadores locales tienen para con el metodismo argentino, el artículo es un intento de sintetizar en un esquema ampliado, las cinco grandes etapas en que el autor considera que puede periodizarse la historia metodista en argentina, para luego complejizar el análisis a través de la inserción de otros niveles históricos que tendrán un rol activo en la construcción social del metodismo. Mirtha Coithino nos invita a sumergirnos en los entretelones de la historia secreta, nunca explicitada totalmente, de la alianza que existió durante buena parte de la historia, entre el metodismo rioplatense y la masonería. A través de su análisis comparativo revela entre otras cosas, que muchas organizaciones y temáticas metodistas, en realidad provienen de ciertas prácticas e ideales masónicos. Este tema, que aún hoy, algunos pretenden mantener en silencio, es clave para comprender buena parte de la historia del metodismo en el Río de la Plata. Por su parte Gustavo Romero aborda uno de los temas considerado clave para el éxito organizativo del metodismo en sus orígenes: el trabajo en grupos pequeños, las clases y las bandas metodistas que, sin duda actuaron no solo como un lugar privilegiado de acción pastoral y seguimiento personal, sino que fue el único espacio en el que la férrea estratificación social británica cedía, permitiendo la práctica de una vida comunitaria sin distinciones de clase social. En el artículo sobre la ordenación femenina en la Iglesia Metodista Episcopal, el autor aborda como caso testigo, la lucha de Anna Oliver, pastora local, para lograr su ordenación como presbítero, el artículo compara los argumentos esgrimidos tanto por sus defensores, como por sus detractores quienes finalmente se imponen en la Conferencia Anual, que termina bloqueando el pedido de ordenación. Por otro lado, en un valiente y desafiante artículo Elaine A. Robinson, analiza los años previos preparatorios

a la declaración de autonomía de la Iglesia Metodista Argentina e investiga sobre los motivos reales que llevó a la Iglesia Metodista Episcopal a acompañar este proceso. Jorge Alberto Ochoa L. por su parte, desarrolla un análisis teológico pastoral sobre el concepto de Gracia en el pensamiento wesleyano y considera sus implicancias ético-pastorales. Pablo R. Andiañach, en una apretada pero muy completa síntesis, analiza la historia de las distintas iglesias metodistas presentes en América Latina.

Por último dos artículos presentan por un lado la realidad evangélica a comienzos del siglo xix, tal es el caso del artículo de Ismael Ángel Ramos que analiza la historia de la colonia presbiteriana escocesa durante los años de crisis política en tiempos de Bernardino Rivadavia, por otro lado Norman Rubén Amestoy, analiza también el mundo evangélico y sus transformaciones en la muy fructífera etapa que sucede al Congreso de Panamá, cuando se sientan las bases para una nueva autocomprensión y una agenda tendiente a la conformación de un campo evangélico unificado.

De esta manera, como venimos haciendo en cada uno de los seis volúmenes anteriores damos gracias a Dios, por el nuevo paso que podemos dar. Cada uno de ellos es una renovada muestra de generosidad de muchos hermanos y hermanas que de distintas maneras hacen posible su edición y publicación. Además lo hacemos con satisfacción, porque sabemos que ponemos en sus manos un material que sin duda será de suma utilidad para la tarea de investigación, sobre el metodismo en particular y el campo evangélico en general.

Daniel A. Bruno  
Director

## Abordaje y periodización para una historia del metodismo en Argentina

---

Daniel A. Bruno\*

Como el título lo anticipa, este artículo no es una historia del metodismo en Argentina, sino una propuesta para poder construirla. El presente trabajo intenta ser un aperitivo, una preparación del terreno, o más bien un desafío para las generaciones futuras. Los 175 años del metodismo demandan ser interpretados desde una perspectiva histórica global. Ciertamente, cada aniversario significativo del metodismo en el país ha inspirado la necesidad de recapitular y contar el camino recorrido: en 1911 el Rev. Guillermo Tallon publica en un número especial del Estandarte Evangélico, la primera crónica de los primeros setenta y cinco años de metodismo en el país. En 1936, su hijo Alberto, continuando el trabajo de su padre, publica la *Historia del Metodismo en el Río de la Plata*, al cumplirse los cien años de presencia en el país. En 1976 aparece *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata* del pastor Daniel P. Monti. Todos estos trabajos se han transformado en fuentes indispensables para indagar y obtener información sobre el desarrollo del metodismo en la Argentina. Sin embargo el metodismo argentino sigue demandando una visión de conjunto que supere la mera crónica periodística. Los datos, hechos, fechas y nombres son absolutamente necesarios para la construcción histórica, pero no suficientes a la hora de querer interpretar el complejo proceso que significa el desarrollo de una institución y el pensamiento por esta generado, en medio de una dinámica social y cultural que en cierta manera la ha estado condicionando y formateando. En este sentido el desarrollo del metodismo debería ser interpretado como un fenómeno social, de conjunción de ideas correlacionadas con su contexto social, económico y político. Estos factores, aunque nos abran a un campo mucho más vasto y complejo, debieran ser tenidos en cuenta a la hora de escribir la historia del metodismo en Argentina.

Frente a este panorama, se nos presentaba una disyuntiva: o bien, sacrificar la complejidad de una interpretación de conjunto, para obtener una rápida historia institucional, o bien aceptar el desafío de la complejidad histórica, la que no ofrece resultados instantáneos. Hemos optado por este segundo camino, el cual es

más largo y complejo. Por ese motivo en estos 175 años del metodismo en el país, no podemos ofrecer una Historia del Metodismo, sino solamente un aperitivo, un terreno que empieza a desbrozarse. El objetivo de este trabajo es ofrecer un esquema interpretativo de lo que puede llegar a ser una historia de la iglesia metodista en argentina. Un esquema, cuya estructura básica se encuentra sustentada por una opción de abordaje y periodización del tiempo vivido por el metodismo en el país. Un enfoque que, sin duda esperará el tiempo necesario hasta que, con el aporte de muchos interesados en continuar esta tarea, tal vez podamos comenzar a tener una historia en constante construcción.

### El problema del abordaje y la periodización de la historia

La historiografía positivista pensaba que el historiador debía ser un científico que estudiaba el pasado como un químico sus fórmulas y experimentos, desde un laboratorio aséptico. Pensaban que con una serie de leyes universales, y las herramientas apropiadas, el historiador podría extraer del pasado una única y verdadera visión de la historia. «*Contar las cosas tal y como realmente sucedieron*», decía Ranke a fines del siglo xix. Una pretendida objetividad del observador, una asepsia ideológica que mantendría a este alejado y sin influenciar sobre los hechos que estaba estudiando. Hoy sabemos que la objetividad está reservada para las ciencias exactas (¡Y hasta cierto punto, la dinámica de la física cuántica y la teórica espacial nos abren desafiantes interrogantes!), pero nunca para las sociales. El hallazgo de un documento podría enunciarse como un hecho histórico objetivo, pero el acto de leerlo por parte del historiador ya implica una mediatización de la subjetividad del lector, una interpretación de su contenido. En el estudio de la historia el observador forma parte activa del proceso de reconstrucción del pasado. Este decide qué hechos y procesos son significativos y cuáles no, qué datos son históricamente relevantes y aquellos que no lo son, así el historiador y su objeto de estudio se interrelacionan y modifican mutuamente. Por eso en esta relación hermenéutica la búsqueda del historiador no puede ser enunciada como «contar la verdadera historia», como lo pretendían los positivistas «*las cosas como realmente sucedieron*», porque sencillamente en la historia no existe una verdad empírica de la manera que la conciben los físicos, ni aún en la mente de los protagonistas de esa historia. Antes bien, la búsqueda de esta relación hermenéutica entre historiador e

historia debe ser enunciada en términos de una «búsqueda de sentido». Y esta búsqueda de sentido obliga a mirar la historia, no como una suma de hechos irrefutables e inmóviles en el pasado, sino más bien como un proceso, confuso, no lineal, pero un proceso de fenómenos concatenados que de alguna manera llegan y aún modifican el presente. De ahí la gran pregunta que se hacía F. Braudel al reconocer la complejidad del abordaje de lo histórico: *«La historia se nos presenta, al igual que la vida misma, como un espectáculo fugaz, móvil, formado por la trama de problemas intrincadamente mezclados y que puede revestir, sucesivamente, multitud de aspectos diversos y contradictorios. Esta vida compleja, ¿cómo abordarla y cómo fragmentarla a fin de aprehender algo?»*

Si bien Braudel estaba dirigiendo su pregunta hacia una historia de grandes procesos, la historia de una institución, aunque en otra magnitud, también posee un entrecruzamiento donde los planos económicos, sociales, políticos, institucionales se mezclan e influyen mutuamente reflejando así la misma problemática que preocupaba a Braudel. ¿Cómo abordar y fragmentar la historia de una institución eclesial? En primer lugar debemos aclarar que ambas acciones: abordaje y fragmentación (periodización) se hallan intrínsecamente articuladas. En la elección de un abordaje, por lo general estamos realizando de manera implícita o explícita una fragmentación del objeto de estudio, una separación en etapas significativas y coherentes. La perspectiva desde la cual se realiza el abordaje lleva en sí una determinada lógica de fragmentación. Veamos algunos ejemplos.

Tradicionalmente, el abordaje de una institución eclesial se suele efectuar a partir de ciertos criterios internos a la misma institución, de esa forma podemos encontrar:

a. La historia de los grandes personajes. Según la historiografía de Thomas Carlyle la historia se hallaba impulsada o directamente forjada por los dones personales y la inspiración divina de los grandes hombres de cada época que interpretan los tiempos y marcan los cambios históricos *« La historia del mundo no es sino la biografía de los grandes hombres»*, decía. Desde un enfoque más centrado en el movimiento cíclico de las civilizaciones, Arnold Toynbee también, de una manera parecida, otorga un rol central al liderazgo, influjo, carisma o personalidad (*charm*), de ciertos personajes que guían el movimiento de los ciclos civilizatorios. Amoldados a esta perspectiva, podemos encontrar muchas historias de instituciones eclesiales que se estructuran en función de los liderazgos de determinados personajes que se han destacado e

influenciado en determinadas épocas del desarrollo de la institución. Por lo general las historias congregacionales recorren este camino. Las etapas en la historia de determinada congregación están ligadas y estructuradas en función de las sucesivas designaciones pastorales por las que aquella comunidad fue transitando.

b. La historia política-institucional. Esta versión otorga suma importancia a los documentos y disposiciones oficiales a lo largo del tiempo y de cómo estos marcos legales fueron incidiendo en el desarrollo de la institución. Intenta ser la explicación de las decisiones políticas de la institución y sus consecuencias en el desarrollo del tiempo. Esta manera de abordar la historia es la que más se acerca al enfoque clásico tradicional que pretende encontrar en los documentos, la objetividad de lo ocurrido en el pasado. Este enfoque conlleva una fragmentación del tiempo un poco más elaborada que la anterior, ya que este debe tener en cuenta los cortes significativos producidos en el nivel de la política institucional que marcaron cambios importantes en su estructura y gobierno.

c. La historia de la misión en relación a la expansión territorial. Este es el modelo elegido por lo general para referirse al crecimiento territorial de una institución. Es un enfoque cuantitativo cuya fragmentación del período estudiado está dada, por lo general, en relación a las distintas «etapas de expansión» o «distintas zonas geográficas abordadas». Es el modelo histórico clásico de la historiografía de las misiones. En el caso de una institución eclesial particular esta daría cuenta de cuándo y cómo fueron surgiendo las distintas congregaciones y su expansión en el territorio. De los tres modelos, es tal vez el que más está obligado a «mirar» su entorno extra eclesial, para preguntarse al menos, por qué se dio de tal o cuál manera la expansión en este lugar y no en otro, sin embargo el punto de partida, como en los otros casos, sigue enfocado desde una lógica interna a la misma institución.

Sin duda alguna, muchos de los aspectos que emergen desde estas perspectivas son importantes para la historia de la iglesia, pero el error sería transformarlos en los únicos núcleos del enfoque.

## En torno al abordaje y periodización

Una propuesta de abordaje que intente la superación de meros enfoques unidimensionales, debería vencer dos falsas

Revista Evangélica de Historia - Volumen VII - Año 2012



dicotomías: una de ellas es la que se debate sobre la pregunta ¿historia institucional o historia del pensamiento? La primera, se detiene sobre el desarrollo político de las instancias institucionales. La fundación de lugares de predicación, los pastores que actuaron en cada congregación, etc. La otra, fija la mirada sobre el pensamiento y las ideas desarrolladas por esa institución a lo largo de determinada etapa. Ambas miradas son necesarias, complementarias y enriquecedoras. Cuando estas marchan separadas se genera un gran vacío en la historia de una institución eclesial. El enfoque político institucional aislado suele hundirse en explicaciones cortas, áridas, sumergidas en lógicas internas sin mayor pretensión que la mera descripción local, perdiendo de esta manera la oportunidad de encontrar marcos mayores de comprensión. Por otro lado, algunos intentos de historias del pensamiento, ignoran de tal manera la trama institucional que subyace al nivel ideológico, que el relato sobre las ideas puede transformarse en una reflexión sobre el desarrollo del pensamiento en la etapa estudiada, pero sin ningún anclaje en esa institución particular.

La otra dicotomía a superar está expresada por el tipo de recorrido temporal que se utilizará. Por un lado el recorrido diacrónico, que dará cuenta del desarrollo interno (lineal) y cronológico de la institución; por el otro, el recorrido sincrónico que permitirá una lectura comparada de distintos procesos y tiempos históricos que transcurren simultáneamente en una etapa determinada. Sabemos que toda institución es una construcción mixta conformada por un lado por sus tradiciones, mandatos fundantes y características propias, pero por otro, como construcción social, nace y se sigue construyendo como resultado de un intercambio de bienes simbólicos con la sociedad mayor a la que pertenece. Por tal motivo toda historia que pretenda interpretar el desarrollo de una institución, deberá dar cuenta no solo de sus movimientos internos, sino también del contexto mayor que la alimenta y construye socialmente. De ahí que ambos recorridos temporales son necesarios para comprender la historia de una institución eclesial en un tiempo determinado.

Trataremos entonces de reflexionar sobre un abordaje y periodización de la historia del metodismo que pueda integrar los cuatro ejes que mencionamos más arriba. A este abordaje lo definiremos como de doble entrada, teniendo en cuenta por un lado el eje *diacrónico* el cual permitirá una fragmentación temporal de cada uno de los distintos niveles o planos que intervienen en el análisis. Estos cortes cronológicos reflejarán la periodización

elegida, y deberán ser realizados con criterios homogéneos y propios a cada uno de los planos, por lo que los cortes temporales de un plano no necesariamente coincidirán con los de otro, ya que los distintos niveles están relatando procesos que conllevan en sí mismos distintas «velocidades históricas». Este enfoque permitirá una mirada histórica institucional. Por otro lado el eje *sincrónico*, será la visión transversal de los distintos planos de análisis que integraremos. Este eje permitirá al mismo tiempo focalizar la atención sobre el desarrollo del pensamiento del metodismo en relación y en diálogo con el contexto socio cultural y político más amplio que lo abarca. Este enfoque permitirá la mirada sobre el desarrollo del pensamiento de la época y su impacto en los distintos procesos históricos de cada etapa, incluyendo el del metodismo.

De esta manera, el tejido producido por el encuadre sincrónico y la periodización diacrónica, permiten abarcar tanto el contexto en el que se desarrolla la construcción de la historia metodista y las ideas de cada etapa, como las cronologías de cada uno de los planos históricos que intervienen en la construcción del metodismo en el país. Podemos de esta manera discernir los distintos procesos históricos transcurriendo paralelamente y afectándose mutuamente.

## El esquema propuesto

Nos propondremos analizar la historia del metodismo en el país en una estructura de cinco grandes etapas históricas. A su vez, dentro de cada etapa de la historia metodista analizaremos cuatro niveles de procesos históricos:

1) El **contexto internacional**, con especial énfasis en las hegemonías económicas. Este nivel dará cuenta de los procesos y ciclos económicos dominantes que fueron de alguna manera condicionando, los tiempos políticos y sociales de la región y también, aunque no de forma tan directa, el tiempo del metodismo en el país. En este nivel recortaremos cinco épocas que caracterizan los ciclos económicos que impactaron occidente y en particular América Latina en los últimos dos siglos.

2) El **contexto nacional**. En este nivel se mostrarán procesos de menor duración, caracterizados principalmente por el contexto económico social y político del país. Podremos hallar varios «contextos nacionales» correspondientes a distintos momentos históricos dentro de una misma etapa. En este nivel la influencia de los procesos socio-políticos será mucho más decisiva



para la construcción de la experiencia metodista en la región. En algunos casos podremos encontrar al metodismo sumándose a ciertos procesos o resistiendo a otros.

3) Las distintas **fases misioneras** (una o varias) que el metodismo fue desarrollando en cada etapa. En las fases misioneras se inscribirán los acontecimientos institucionales o prácticas teológicas más relevantes a través de las cuales el metodismo consideró la mejor manera de hacer presente su mensaje. Es un nivel que está impregnado por una superestructura ideológica-teológica que brinda unidad, coherencia y también la nominación a cada fase. Como en toda caracterización de etapas sería imposible pretender hacer coincidir exactamente, las fechas con los matices propios de cada fase. Hubo énfasis teológicos que atravesaron varias fases misioneras, como el acento por la templanza y la lucha contra los vicios, otros que sí se circunscriben más ajustadamente a un solo período, como la «misión urgente por la vida» entre 1975 y 1983. Así, los títulos de cada fase solo intentan servir de guía, antes que pretender agotar su sentido. Consideramos diez fases misioneras: estas estarán numeradas en un continuo, a diferencia de los otros niveles, para permitir una visión global ininterrumpida.

4) Por último, los **nudos temáticos**. En cada fase misionera resaltaremos nudos temáticos, estos serán sugerencias temáticas que permitan la reflexión y problematización de ciertos temas que surgen de la fase misionera en cuestión y que deberían ser tratados a nivel monográfico. Estos enfoques permitirán también el abordaje integrador sincrónico, correlacionando los distintos tiempos históricos que actuaron en cada etapa y analizando su interacción en función de la temática elegida.

Habiendo presentado el marco teórico propuesto para el abordaje y periodización para una historia del metodismo en argentina, veremos ahora la sugerencia de puesta en práctica.

## Hacia una historia de la Iglesia Metodista en Argentina

A continuación veremos el ensamble de los niveles de análisis sugeridos acompañados por muy breves resúmenes, a modo de marcos interpretativos, propuestos para cada etapa. Vale resaltar el hecho de que las interpretaciones sugeridas sobre distintos procesos y situaciones que se mencionan en el trabajo funcionan a modo de hipótesis de trabajo por lo que no pretenden ser conclusiones históricas definitivas (si acaso las hay).

## Etapa I

### LOS PRIMEROS TREINTA AÑOS DEL METODISMO EN EL PAÍS (1836-1867)

Es la etapa que podría llamarse exploratoria y de gran inestabilidad. Lo presentaremos como una sola etapa, aunque en realidad se pueden diferenciar dos momentos de este período marcados por la situación política del país. El primero desde 1836 hasta 1852, es decir la misión durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas, con restricciones para predicar en castellano (aunque en realidad en esos momentos aún no estaba en la agenda metodista poder hacerlo), pero sobre todo, durante muchos años de ese período Buenos Aires sufrió el bloqueo de sus puertos a manos de las flotas anglofrancesa, esto provocó un gran decaimiento de la ciudad tanto en lo económico, lo social, como en el estado anímico en general, viviendo un estado beligerante permanente. Esta situación impactó de lleno en la incipiente misión que estuvo dos veces a punto de cerrar prematuramente sus puertas. La otra etapa está marcada por el surgimiento de los gobiernos de Urquiza primero y los liberales de Mitre y Sarmiento después, fue el momento propicio para que el metodismo pudiera comenzar a afianzar su tarea, debido a una alianza tácita que existió entre estos gobiernos y la presencia de iglesias protestantes en la zona, en función de su mutuo interés en restarle poder a la totalizadora iglesia católica del momento que aún conservaba formatos y prebendas coloniales.

**Contexto Internacional:** *La pugna de los imperios y el libre comercio con las antiguas colonias (1809-1880).*

El poder colonial español, era ya un recuerdo. Solo las estructuras políticas fosilizadas de las colonias americanas, permitían intuir su pasado de poder. Inglaterra y Francia emergían como los dueños del mar y por lo tanto del comercio internacional. Su bandera era el libre comercio y hacia esa concepción querían llevar a los incipientes y fragmentados estados americanos que surgían de las guerras de independencia. La estrategia abrir los puertos para que pudieran salir las materias primas compradas a precio vil, y que pudieran entrar sus productos elaborados con esas mismas materias primas, hasta treinta veces más caras. Los puertos de Buenos Aires y Montevideo, eran particularmente atractivos para esa estrategia. Fue así que el estuario del Plata se transformó en una muy codiciada puerta de entrada al continente.

Entrada para el comercio y para las nuevas ideas. En este sentido, misiones protestantes y comercio exterior no pueden verse como algo separado. Fueron parte de un mismo movimiento económico, cultural y religioso. No fue por casualidad que las misiones protestantes emergieron en esta época. De hecho los primeros protestantes no orgánicos presentes en la zona (sin hablar de los corsarios y piratas del siglo 16 y 17) eran comerciantes, representantes de firmas extranjeras importadoras de productos manufacturados en el exterior.

**Contexto Nacional:** *La lucha por la estructura económica del país: la Confederación y la Liga Unitaria Segundo Gobierno de Rosas (1825-1853).*

Cuando el gobierno revolucionario adoptó el libre comercio, en Buenos Aires comenzó a gestarse otra élite, distinta pero complementaria a la anterior, mientras aquella estaba basada exclusivamente en el campo, la nueva élite estaría vinculada con el puerto, la exportación e importación y el comercio local. Muchas de las luchas internas fueron motivadas por ver qué sector controlaba la aduana y el puerto de Buenos Aires, por donde pasaba la mayor parte del comercio exterior y por qué modelo económico finalmente se establecería en el país. La lucha entre unitarios y federales, que marcó gran parte del período post revolucionario se encontraba atravesada este conflicto. Mientras los federales pugnaban por altas tasas aduaneras para proteger los productos locales para el consumo interno, los unitarios bregaban por el libre comercio, casi sin gravámenes para los productos importados. En 1835 Rosas impulsó la sanción de una nueva ley de aduanas que elevaba los aranceles que pagaban los productos llegados del exterior y prohibía la introducción de otros que se producían en el país. Entre el 2 de agosto de 1845 y el 31 de agosto de 1850 las flotas de Francia e Inglaterra bloquean la cuenca del Río de la Plata quedando cerrados todos los puertos de la Confederación. Su objetivo era presionar a los gobiernos locales para que estos abrieran los puertos a sus productos y lograr la libre navegación por los ríos interiores. En este contexto se produjo la batalla de la Vuelta de Obligado en 1846. En materia de libertad de culto esta fue promovida principalmente por los comerciantes Ingleses y norteamericanos que se encontraban en Buenos Aires. Mediante un acuerdo entre la Confederación y Gran Bretaña se permitió la libertad de culto para la iglesia anglicana, presbiteriana y metodista siempre que realizaran sus «ceremonias en el idioma propio y dentro de sus templos», esto se aplicó sólo a Buenos Aires

debido a la negativa de las provincias interiores de aceptar tal medida. Con los gobiernos liberales unitarios que emergieron tras la caída de Rosas, el panorama religioso fue mucho más favorable para las expresiones cristianas no católicas presentes en el país. Con la caída de Rosas, se fue imponiendo de a poco el modelo unitario, de una política de apertura total de la economía a los productos importados. Esta situación volvió a generar una élite urbana porteña beneficiada con la relación comercial con los imperios.

**Fase misionera 1: *Experimental, pastoral étnica (1836-1867)***

La misión sostenida por la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal desde Nueva York, no estaba pasando por su mejor momento económico. El bloqueo anglo-francés al estuario del Río de la Plata desanimaba a muchos comerciantes americanos que residían en Buenos Aires quienes se volvían junto a sus familias a sus lugares de origen, incluso varios misioneros transitaron este éxodo. A raíz de este aislamiento, un grupo de laicos metodistas comerciantes en Buenos Aires, crearon la Sociedad para la Promoción del Culto Cristiano, la cual muy pronto comenzó a dirigir los destinos de la misión con una peligrosa autonomía y distanciamiento de la Sociedad Misionera. En manos de la SPCC la misión estuvo a punto de quedar establecida como un enclave étnico para atención pastoral y cultural a los residentes norteamericanos de Buenos Aires. Fue necesaria la ruptura con la SPCC para lograr abrir el horizonte y encontrar nuevos caminos. El comienzo de la obra en idioma castellano marcará el paso trascendental y definitivo, que permitirá a la misión liberarse del mandato étnico y abrirse a la realidad nacional.

- 1836 Llegada de los primeros misioneros
- 1840 Crisis de la misión
- 1842 La Sociedad por la Promoción del Culto Cristiano toma el control
- 1857 William Goodfellow, una visión distinta. Hacia la misión nacional.
- 1867 Regresa Juan Thomson de su tiempo de estudio en Wesleyan Seminary, Ohio.

**Nudos temáticos de la etapa:** Uno de los nudos temáticos más desafiantes de esta etapa es la investigación en torno a la relación misión y comercio exterior. Indagar sobre el porqué del rápido cambio del plan original del metodismo que era

desembarcar en Río de Janeiro para hacerlo posteriormente en Buenos Aires. En este contexto, sería de mucha utilidad preguntarse por la dura confrontación que se entabló entre la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal con la local SPCC, con claros intereses en el comercio de exportación e importación de productos americanos.

## Etapa II

### **AFIANZAMIENTO INSTITUCIONAL: DESDE LA PRIMERA PREDICACIÓN EN CASTELLANO HASTA EL PRIMER OBISPO NACIONAL. (1867-1932)**

Esta es una extensa etapa que subdividiremos en tres partes, pero que conserva una línea de unidad por un lado, el consciente y progresivo afianzamiento en el desarrollo institucional y por otro el persistente control político de la institución desde los Estados Unidos. En este sentido la tarea en idioma nacional no alcanzaba a las decisiones de fondo que seguían siendo pensadas y ejecutadas en idioma inglés. Las tres fases estarán marcadas por criterios internos de desarrollo institucional: la primera 1867-93, o sea desde el paso trascendental de la apertura del trabajo en idioma castellano, hasta la creación de la Conferencia Anual de Sudamérica, la segunda entre el 1893-1916, desde la Creación de la Conferencia Anual de Sudamérica hasta el Congreso de Panamá que ayudó con grandes aportes que fueron aprovechados por la misión en Argentina para pensar nuevos horizontes y organizar de manera renovada la tarea, y entre 1916 al 32, desde las repercusiones del Congreso de Panamá hasta el nombramiento del primer obispo nacional.

#### **Contexto Internacional: Consolidación del orden neocolonial (1880-1930)**

El libre comercio que se estableció en el siglo XIX generó una relación desigual entre los países. Los centrales (aquellos que habían sido imperios o que aún lo seguían siendo) por un lado, con una tecnología desarrollada y necesidad de encontrar mercados para sus productos y por otro lado las antiguas colonias, países nuevos que recién lograban su independencia y que solamente podían vender materias primas sin elaboración, fue consolidando una estructura económica de Centro -Periferia. De esta manera se fue armando la división internacional del trabajo moderna, definida por Eduardo Galeano «*la división internacional del trabajo consiste*



*en que unos países se especializan en ganar y otros en perder»* (...) En este sentido, los nuevos estados nacionales, no tenían injerencia sobre sus propios mercados, sino que debían someterse a las reglas del mercado internacional, dominado por el Centro (en el caso de América Latina principalmente Gran Bretaña y Francia). Este sistema sentó las bases del atraso económico de las ex colonias destinadas a ser proveedoras baratas del Centro y compradoras caras de sus productos. En este contexto aparece una nueva potencia aún no hegemónica, los Estados Unidos de América, consolidando su territorio, anexando parte de México, Puerto Rico, Cuba y Filipinas, en la última guerra imperialista del siglo XIX. A partir de ese momento, en América Latina, aunque seguían vigentes las relaciones comerciales con Gran Bretaña, los Estados Unidos comenzarán a reclamarla como exclusiva para sus intereses comerciales. Algunos hitos marcan esta tendencia, ya en 1823 a través de la llamada «Doctrina Monroe», EEUU declara unilateralmente como zona de influencia el Hemisferio americano, advirtiendo a las otras potencias que «América es para los (norte)-americanos...», en 1904 Theodor Roosevelt, a través del conocido «Corolario Roosevelt» se arroga el derecho de intervención en cualquier país de América que haga peligrar sus intereses. De esta manera el orden neocolonial se establece en América Latina «por la razón o por la fuerza». Será la era del optimismo voluntarista y la *Belle Epoque* de las clases dominantes europeas. Sin embargo la disputa por los mercados internacionales seguirá generando tensiones hasta que estalla la Primera Guerra Mundial. Esta cumplirá con el objetivo de reacomodar los mercados a la medida de los vencedores y permitirá emerger a los Estados Unidos como una potencia militar e industrial, desplazando a Gran Bretaña de ese lugar y quedándose para sí con los mercados sudamericanos. Sin embargo esta nueva posición estadounidense, la euforia accionista, la apuesta a la especulación financiera, el abandono del patrón oro que regía el cambio de divisas hasta, fueron factores que lentamente se acumularon para dar paso primero al gran Crack económico de 1929 y a la gran depresión que le siguió. Esto abrirá una nueva etapa en la economía mundial.

**Contexto Nacional II-1: Primeras fases del Estado Nacional y consolidación del régimen conservador liberal (1852-1890)**

Este período está caracterizado por la consolidación del libre comercio, la unificación política del país y la masiva afluencia de inmigrantes que comienza hacia finales de siglo. El libre comercio en realidad estaba monopolizado por Inglaterra, Francia y en menor

medida pero en crecimiento por los Estados Unidos. La presión de las potencias por mantener el dominio comercial sobre la zona llevó a la Argentina, Brasil y la Banda Oriental a unirse en la Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay en 1864, único país que se resistía a perder su industria nacional, la derrota de Paraguay significó la total apertura de la cuenca del Plata, con sus afluentes, el Paraná y el Uruguay bajo dominio comercial extranjero. Como consecuencia de la presencia comercial y cultural extranjera, se van perfilando «dos países» y dos tipos de ciudades las «ciudades burguesas» de imitación y las «ciudades provincianas». Las primeras en contacto directo con el comercio fueron modeladas por las oligarquías agroexportadoras y las «nuevas burguesías», allí se cultivaba la «mentalidad burguesa», la ideología positivista, el eurocentrismo, las pseudo-ciencias racistas evolucionistas de las oligarquías criollas.

Las otras miraban hacia el interior, preferían la ruptura con el eurocentrismo, la crítica del racismo y la «mirada latinoamericana»: el pensamiento latinoamericanista (modernismo literario, antiimperialismo, indigenismo, etc.). Sobre el final de esta etapa se logra la unificación política del país y con ello comienza una etapa de colonización de nuevas tierras y se crean los primeros ferrocarriles. Los gobiernos liberales de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, comienzan en nombre del progreso a limitar el poder de la Iglesia católica a través de la sanción de leyes laicas. Tarea que incrementará Roca en la década de los 80. Durante el gobierno liberal de Roca se sancionaron las leyes más importantes, tendientes a reducir el poder de la iglesia católica y bregar por una separación entre la Iglesia y el Estado. Entre 1882 y 1885 se sancionaron las leyes: 1420 de Educación Común (1882), de la *enseñanza gratuita, obligatoria y laica* para todos los habitantes de 6 y 14 años. Desplazando a la Iglesia de esta actividad educativa, que hasta ese momento era la única encargada de esa función. En esa época de cada 100, 90 habitantes eran analfabetos. La ley de cementerios laicos (1883). Esta ley permitió que en los cementerios bajo la administración del Estado se enterrara a personas de cualquier credo religioso La Ley de Registro Civil, (1884) ya que también la Iglesia llevaba el control de los nacimientos y defunciones, se creó el Registro Civil a cargo del Estado, y más tarde se estableció la ley de Matrimonio Civil (1885)

**Fase misionera 2: La opción por la controversia y las leyes laicas (1867-1893)**

En esta etapa es muy clara la confrontación buscada con la Iglesia católica, como una herramienta que adoptó el

metodismo para abrirse camino en un terreno adverso para así marcar diferencias doctrinales, pero más aún morales, que se presentaran como alternativas para aquellos desencantados que quisieran probar algo nuevo y diferente. En esta confrontación se enmarca la creación del Estandarte Evangélico, creado para *«predicar y defender las verdades evangélicas, y nunca contemporizará con el error, no permitirá que nadie engañe a la gente humilde usando el nombre de cristianos»*. La etapa está caracterizada por el compromiso del metodismo por las libertades individuales, la lucha por las leyes laicas promovidas por los gobiernos liberales y el fortalecimiento de la conciencia de ciudadanía. En este marco se afianza una alianza estratégica entre el metodismo y la masonería que se prolongará hasta mediados del siglo xx. También en esta etapa comienzan a crearse los grandes colegios metodistas, el Americano en Rosario, el Crandon en Montevideo y el Ward en Buenos Aires que fueron marcados por este mandato de origen.

- 1867 Comienzos de la obra en Castellano-El lugar de Juan F.Thomson en la misión metodista.
- 1872 La primera capilla metodista de Cangallo y 25 de Mayo es demolida.
- 1874 Se inaugura el nuevo templo de la Primera Iglesia Metodista
- 1875 Se funda en Rosario el Colegio Americano (hoy CEL)
- 1879 Se funda en Montevideo el Colegio Crandon
- 1882 Creación de la Conferencia Misionera
- 1883 Aparece El Estandarte Evangélico

#### **Nudos temáticos de la fase:**

- § La controversia anticlerical como estrategia
- § Alianzas liberales. Leyes laicas
- § Metodismo y Masonería

#### **Contexto Nacional II-2: Auge de la economía agroexportadora (1890- 1916).**

Con la llamada Conquista del desierto se logró integrar al país con grandes extensiones de tierras arrebatadas de las poblaciones aborígenes y cedidas a las familias acomodadas que habían ayudado económicamente para la Campaña. A partir de 1880 el modelo económico pasa a ser el de grandes estancias productoras de exportables como carne y granos. La elite económica estaba



formada por los grandes propietarios de tierras que eran anglófilos y liberales. El país tiene fuertes lazos comerciales con Inglaterra que pasa a ser el principal financista e inversor en el país, especialmente invierte en ferrocarriles que se extienden a casi todas las provincias convergiendo en Buenos Aires y Rosario que actúan como centros colectores y exportadores de los productos agropecuarios. La mayoría de los productos industriales son importados, aunque ya se comienzan a formar algunas industrias livianas que no incorporan demasiada tecnología, sobre todo en áreas como frigoríficos, alimentos, bebidas, materiales para la construcción, jabón, tabaco y algunas textiles. En este período se produce la gran afluencia masiva de inmigrantes europeos, sobre todo españoles e italianos que se concentraron en Buenos Aires, La Pampa y zonas del litoral. Con la inmigración también llegaron los ideales anarquistas y socialistas y comienzan a tomar forma las primeras organizaciones obreras.

### **Fase misionera 3: Consolidación Institucional I (1893-1916)**

En otro orden, la misión lentamente se va institucionalizando: de ser meramente un enclave misionero provisorio, primero en esta etapa logra la categoría de Conferencia Misionera, más tarde pasa a ser Conferencia Anual Sud Americana y ya hacia finales de siglo xix adquiere el status de Conferencia Anual del Río de la Plata, recién comenzado el siglo xx merece la distinción de que sus sucesivos obispos residan en el país (hasta ese momento los obispos visitaban la misión esporádicamente en sus viajes episcopales.) Todos estos pasos le daban a la misión un lugar diferente, de mayor prestigio en las decisiones de la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal y sobre todo, para su salud económica, iba adquiriendo nuevas consideraciones presupuestarias, aunque estas nunca fueron realmente significativas. (Comparando en la misma época los fondos destinados por el metodismo norteamericano a sus misiones en la India o China con los enviados a Sudamérica, estos no superaban el 10% de aquellos.)

- |      |   |
|------|---|
| 1893 | Creación Conferencia Anual Sud Americana                                    |
| 1897 | Creación Conferencia Anual del Río de la Plata                              |
| 1901 | Obispos residentes en el país   |
| 1912 | « <i>La Iglesia metodista deberá ser nacional, ecuménica y socialista</i> » |
| 1913 | Se funda en Buenos Aires el Colegio Ward                                    |
| 1916 | Congreso Evangélico en Panamá (repercusiones)                               |

**Nudos temáticos de la fase:**

- § Los grandes colegios en la estrategia metodista.
- § La educación metodista como constructora de ciudadanía.
- § El modelo organizativo importado. Pros y contras

**Contexto Nacional II-3: Contexto sociopolítico: la experiencia radical (1916-1930).**

A principios del siglo 20 comenzaron a formarse organizaciones sindicales de extracción anarquista en muchos casos, influenciadas por las ideologías con las que venían los inmigrantes europeos, aunque estos movimientos fueron en muchos casos reprimidos en forma sangrienta, estas luchas igualmente consiguieron algunas reivindicaciones.

El partido radical, que había surgido ya en 1896 como una alternativa popular frente a la oligarquía terrateniente, en este contexto de efervescencia obrera y popular tiene la oportunidad histórica de acceder al poder a través del voto popular. Por otra parte durante la primera guerra mundial se produce un periodo de crecimiento de la industria nacional debido al faltante de productos importados lo cual permite un nivel considerable de crecimiento en la economía real. Sin embargo, a nivel internacional, el sistema seguía colapsando y en el año 1929 se produce el crack de la bolsa de Wall Street y con ello se desencadena en el país una crisis de grandes proporciones; cae la demanda internacional de los productos exportables, esto lleva a una gran caída económica del país con alta desocupación. Esta crisis será una buena excusa para que los sectores del poder concentrado que habían sido desplazados por el radicalismo en 1916 buscaran la manera de acceder nuevamente al poder. Así, en una alianza entre la antigua oligarquía, el ejército y los sectores más conservadores de la Iglesia católica derrocarán al gobierno democrático de Irigoyen y llevarán al país hacia una nueva restauración conservadora.

**Fase misionera 4: Consolidación Institucional II (1916-1932)**

Esta fase está marcada por las repercusiones del Congreso Evangélico de Panamá y los posteriores congresos regionales que se fueron desprendiendo con el objeto de contextualizar regionalmente las decisiones generales que se habían tomado en Panamá. Esta etapa será testigo de un novedoso intento de ruptura con la iglesia madre de los Estados Unidos, por parte de un grupo de pastores y laicos enfrentados tanto

por las políticas de la iglesia definidas desde Nueva York, como por las escandalosas diferencias salariales que existían entre los misioneros y los pastores locales. Este movimiento en favor de la nacionalización de la iglesia metodista fue ahogado en pocos años, sin embargo los postulados que estos levantaron, ayudaron a visualizar de manera más cruda la situación. Se creó una Sociedad Misionera Nacional, con el objeto de juntar fondos y de a poco poder reemplazar a la Sociedad Misionera con sede en Nueva York. Sin embargo la precaria estructura económica que la iglesia presentaba impidió que, con medios locales se pudiera solventar toda la tarea. Otro efecto colateral de aquel intento fue la creación hacia 1930 del Fondo Común para sostén de pastores, de esta manera se logró evitar la injusta disparidad de ingresos que se daba entre misioneros y pastores locales. Es una fase en la que se produce un cambio generacional conflictivo ya que las nuevas generaciones traen ideas «novedosas», como el personalismo bostoniano, la evolución darwinista y la «alta crítica bíblica», temas considerados peligrosos, por la generación anterior. La etapa se cierra con el nombramiento de Juan Gattinoni como el primer obispo nacional.

1917	Movimiento Pro Nacionalización de la Iglesia Metodista
1924	Intento de juicio eclesiástico por ideas «evolucionistas»
1925	Congreso Evangélico Regional en Buenos Aires
1930	Golpe de Estado Crisis económica -Fondo Común Pastores

#### **Nudos temáticos de la fase:**

- § Tradicionalismo vs. «Modernismo» (crisis en un cambio generacional)
- § El Evangelio Social desembarca en el metodismo argentino.
- § La templanza y la «guerra» contra el alcohol y otros vicios

### **Etapa III**

#### **EL CAMINO HACIA LA COMPRENSIÓN DE UNA MISIÓN INTEGRAL (1932-1975)**

Esta será una etapa marcada por lo que podríamos llamar una progresiva comprensión de la misión en términos de un evangelio

integral aunque con distintos matices a lo largo de la etapa. Se encuentra dividida en tres fases 1932-49, caracterizada por la restauración integrista de la iglesia católica sostenida y avalada por el golpe militar reaccionario de 1930 y la reacción combativa del metodismo contra ese nuevo avance. El surgimiento del peronismo y la imposibilidad del metodismo de liberarse de una visión meramente política, le impide comprender a este ampliamente como un fenómeno histórico social. Primeros indicios de decrecimiento numérico. Entre 1949-60, la fase está marcada por un recambio generacional que influenciaría a la iglesia a lo largo de los siguientes cincuenta años. La teología neortodoxa influencia a los estudiantes y dirigentes jóvenes. El contexto latinoamericano de efervescencia política entre 1960-75, marcada por la reciente revolución cubana, la explosión renovadora de la iglesia católica con epicentro en los años del Concilio Vaticano II fueron faros que marcaron de gran manera a la iglesia metodista. Nuevos horizontes y renovadas esperanzas se iban abriendo sobre las posibilidades de una ruptura de las antiguas estructuras tanto sociales, políticas, como teológicas buscando la manera de ser iglesia en medio de los rápidos cambios y conflictos sociales.

**Contexto Internacional:** *La búsqueda de un nuevo equilibrio económico internacional (1930-1972).*

La profunda crisis que sufre el capitalismo en el 29-30 marca el final de una de las etapas hegemónicas y el panorama se abre a variadas alternativas. El socialismo que se venía ofreciendo como alternativa teórica al capitalismo, ahora tiene la oportunidad histórica de concretarlo. La revolución rusa en 1917 pone al comunismo en el poder y motiva la división del socialismo en distintas Internacionales. Al mismo tiempo aparecen alternativas totalitarias en Europa como el Fascismo en Italia y el Nazismo en Alemania, para enfrentar al comunismo que ya había logrado captar la adhesión de las centrales obreras de muchos países. La Segunda Guerra mundial, aunque detonada por temas políticos, resulta ser el esfuerzo de los países centrales por recuperar la hegemonía económica. La alianza Comunista-Capitalista para derrotar al Nazismo, se convertiría en el nuevo mapa que dividirá al mundo. Al finalizar la guerra, en Yalta, Ucrania, las tres potencias «ganadoras» se dividen sus zonas de influencia. Estados Unidos emerge de la guerra como potencia hegemónica militar y comercial. En 1948, con el bloqueo por parte de la Unión Soviética de los pasos a Berlín Oriental, será el comienzo de lo que se conocería como «la guerra fría» que marcará la política

internacional durante los siguientes treinta años. En 1957 la revolución cubana marcará también un hito fundamental para comprender la historia posterior de América Latina. En 1961 se concreta la creación de la organización de países no alineados, aquellos que buscaban mantener una distancia crítica de los dos bloques hegemónicos, estableciendo una tercera posición en lo político. Para América Latina esta época marcó una etapa de conquistas sociales y economías desarrollistas basadas en la sustitución de importaciones e industrialización.

**Contexto Nacional III-1: Crisis económica y restauración conservadora (1930-1943).**

Debido a la crisis económica de 1929 - 30 al país se le cierran las principales exportaciones y fuentes de divisas. Por ello se hace necesario un cambio del enfoque, concentrándose en el mercado interno más que en el intercambio con el exterior. El estado comienza de manera tímida a ejercer un rol más activo en la economía, interviniendo en los mercados monetarios y de préstamos, fijando mayores aranceles y cupos a las importaciones, y actuando como motor de la demanda. También se forman algunas empresas estatales. Ante estos estímulos se comienzan a canalizar los esfuerzos del sector privado a la producción de bienes de consumo industriales y alejándose algo de la inversión agrícola. A nivel político se desarrolla en la etapa lo que se conoce como la «Década Infame», resucitando la práctica del «fraude patriótico» y consolidando una seguidilla de gobiernos sin legitimidad popular real. En 1943 se produce un golpe militar de orientación nacional el cual abre un proceso eleccionario que culminará con el triunfo del peronismo en 1946, durante el cual se produce un boom de la industrialización, y sustitución de importaciones.

**Fase misionera 5: Apogeo Movilizador (1932-1948)**

Esta es la época de las grandes campañas de evangelización, las predicaciones al aire libre y el afianzamiento de una nueva generación de metodistas, hijos e hijas de los primeros inmigrantes convertidos, dispuestos a transformar al metodismo argentino en un gran movimiento. De hecho, es el tiempo de las grandes organizaciones juveniles, las organizaciones femeninas, los multitudinarios encuentros de Escuelas Dominicales. Las congregaciones metodistas cumplen un dinámico rol como espacios asociativos e integradores de cultura y promotores de expectativas de ascenso social. Esta atmósfera afianzaba a los metodistas en un sentimiento de



pertenencia a la incipiente clase media en formación. Por eso el surgimiento del peronismo, no pudo ser asimilado en toda su extensión por el metodismo ya que entre otros condicionantes históricos y culturales, se encontraban los condicionantes de clase que llevaron a un desencuentro irreconciliable entre sus planos mutuos de comprensión y aceptación. Por otro lado, las grandes guerras, el surgimiento del bloque soviético, los totalitarismos europeos, la lucha por la paz, el socialismo por la vía pacífica, la frontal crítica al capitalismo, al militarismo, al clericalismo, fueron consolidando la idea de una misión integral en cual, el ser humano debe ser sujeto de la obra de Cristo que opera tanto para su liberación espiritual, personal, como también social y política.

- 1932 Elección primeros obispos nacionales  
Congreso Eucarístico Internacional-Contraofensiva  
Integrista Católica
- 1936 Celebración del centenario del metodismo en el país.
- 1939 Grandes campañas: Evangelio y Paz
- 1945 El gobierno de Farrell y el *Estandarte Evangélico*.
- 1946 Posturas públicas antiperonistas del metodismo.
- 1948 Primeros indicios de decrecimiento numérico.

#### **Nudos temáticos de la fase:**

- § Los tres peligros para el metodismo: militarismo, capitalismo, clericalismo.
- § La opción antiperonista de la iglesia metodista.
- § El americanismo del metodismo argentino en esta fase.

#### **Contexto Nacional III-2: La experiencia peronista y la contraofensiva liberal (1943-1957).**

Se produce en esta etapa una integración de las clases bajas al consumo, debido a la política redistributiva del gobierno de Perón, lo que dinamiza aún más la actividad industrial. La influencia de Inglaterra como potencia distribuidora de capitales disminuye sensiblemente, tomado su lugar Estados Unidos. Las nuevas industrias se concentraron sobre todo en la zona del litoral por lo que el estado interviene activamente para desarrollar otras zonas como Córdoba. Un instrumento de desarrollo y paliativo de la carencia de industria pesada fue la creación de Fabricaciones Militares que producía insumos básicos como hierro y acero, ácido sulfúrico, armamentos, etc.. También el desarrollo de YPF como productora nacional de Petróleo. La política distribucionista e

industrializadora del peronismo comienza a afectar intereses de los capitales internacionales y los sectores locales vinculados con ellos. Una nueva alianza entre estos sectores, la armada y la fuerza aérea, la embajada de los Estados Unidos, la iglesia católica y la oposición política organizan un nuevo golpe de Estado, el cual derroca a Perón en 1955. Abriendo una etapa de violencia política, liberalismo económico y un recrudescimiento del integrismo católico.

### **Fase misionera 6: *Nuevo recambio generacional y crisis (1948-1960)***

La atmósfera de posguerra había dado lugar a nuevas reflexiones en lo teológico, una nueva generación intenta romper con la teología liberal que había dominado el pensamiento metodista de los últimos treinta años, esta generación aportará grandes líderes para el metodismo latinoamericano y su influencia llegará hasta nuestros días. Una nueva generación plantea nuevos desafíos teológicos. A diferencia de toda su historia anterior, por primera vez, hay señales de acercamiento con la iglesia católica e intentos de recuperación de simbología litúrgica abandonada en los tiempos de controversia. Por otro lado en esta fase comenzarán a advertirse señales de decrecimiento numérico en comparación con la anterior, los motivos son variados: desde lo estrictamente formal como fue una «limpieza» de registros de miembros alrededor del año 1948, que reveló que los datos acumulados no reflejaban la realidad numérica del momento, otro motivo más serio fue el progresivo aburguesamiento de las congregaciones metodistas, logrando armar grupos muy solidarios y emprendedores pero encerrados en sí mismos, con códigos, pautas estéticas y lazos familiares propios que hizo muy difícil la entrada a personas «ajenas» a tales características, por último el encendido antiperonismo que destilaba el metodismo de la época, llevó al alejamiento de muchos conversos metodistas de zonas suburbanas del Gran Buenos Aires, quienes se vieron ante la opción de plantearse como incompatible sus simpatías peronistas con su pertenencia metodista. Esta etapa también está caracterizada por una estrategia misionera basada en la extensión territorial a través de la construcción de templos, lo cual encareció enormemente el presupuesto general y los gastos de mantenimiento. En parte esta estrategia de misión basada en una enorme infraestructura edilicia llega a nuestros días como un legado difícil de sostener.

- 1948 Primeros signos de decrecimiento
- 1948 Generación del 48 cambio paradigma teológico
- 1949 El obispado de Barbieri (Modelo paradigmático)
- 1955 El metodismo se pliega al golpe de Estado
- 1960 Se crea la Conferencia anual de la Patagonia
- 1960 Se abre la esperanza de crear la iglesia metodista de Latinoamérica.

#### **Nudos temáticos de la fase:**

- § Renovación litúrgica vs. modo tradicional.
- § Los motivos del decrecimiento de la membresía.

#### **Contexto Nacional III-3: *El ensayo desarrollista y una nueva contraofensiva conservadora (1957-1972)***

Luego del golpe del 55 el peronismo es proscripto, y se abre la economía a algunas inversiones extranjeras. En los años de desarrollismo se logra promover los complejos metalmeccánicos y petroquímicos para abastecer a la industria liviana. La realidad política de esta etapa transita por un doble nivel, el formal institucional plagado de fragilidades democráticas y gobiernos «títeres» con presiones extranjeras por un lado y militares por el otro. La iglesia católica intentaba ganar espacio presionando por la educación religiosa en las escuelas públicas. En 1963 el radicalismo gana las elecciones (con el peronismo proscripto) En 1966 llega un nuevo golpe de Estado que derrocará al frágil gobierno de Arturo Illia e instaurando nuevamente una economía a la medida de los capitales internacionales. Por otro lado, un segundo nivel de realidad política se estaba gestando en el subterráneo, silencioso y creciente malestar provocado por la proscripción del peronismo, este malestar fue generando un movimiento de resistencia peronista muy prolífero en creación de pensamiento político y en acciones directas contra la dictadura.

#### **Fase misionera 7: *Iglesia y Sociedad (1960-1975)***

La discusión bipolar generada por la Guerra Fría, la revolución cubana, el Mayo Francés, abren un nuevo espacio de reflexión, en donde la fe va adquiriendo también permiso para pensarse en diálogo con nuevas ideologías y con doctrinas críticas de los sistemas imperantes. La acción social pasó a ser parte central de los programas de misión nacional y congregacional, con lo cual también surgió la discusión dicotómica entre los sectores «espirituales» y



aquellos más «sociales». Durante la década del sesenta, el metodismo se atreve a dar un paso más en esta comprensión integradora y avanza en el terreno de los diálogos más atrevidos. Por un lado, con la corriente de secularización, para la cual el tema central, la aporía de la misión era, ¿de qué manera el evangelio puede ser relevante para un hombre a-religioso? El centro conflictivo por definición, era la ciudad moderna donde domina la anomia, la soledad, la ausencia de identidad y sobre todo la falta de comprensión de un lenguaje religioso tradicional. Por otro lado, el diálogo con el marxismo, marcó una etapa central en este camino hacia la comprensión de integralidad, central, no solo por los contenidos que en esos diálogos se trataban, sino por el ejercicio que estos significaban para cristianos que venían de experiencias y lenguajes muy diferentes y se veían confrontados con la realidad de compartir verdades no absolutas y objetivos muy parecidos aunque buscados a través de distintos medios. Por su parte, la autonomía que el metodismo logra en 1969, debe ser vista en parte, como una etapa más en este camino de autocomprensión. La autonomía, aunque más no sea a nivel simbólico, expresaba por un lado la crítica implícita a un sistema que genera centros y periferias, tanto a nivel económico, como también religioso, pero también la determinación de querer afrontar el futuro como una institución autónoma y de diseñar la agenda de la misión desde el contexto y con criterios propios.

- 1962 Apertura ecuménica
- 1968 Se frustra el sueño de una Iglesia Metodista Latinoamericana, nace CIEMAL.
- 1969 Las iglesias metodistas se atomizan: la Autonomía
- 1969 Principios Sociales de la Iglesia Metodista
- 1973 Estrategia misionera

#### **Nudos temáticos de la fase:**

- § ¿El compromiso socio político del cristiano perjudicó la eclesiología del metodismo?
- § Evangelización vs. Acción Social-una dicotomía perjudicial.
- § Autonomía de la iglesia: análisis retrospectivo.

## Etapa IV

### ENTRE EL COMPROMISO Y LA CRISIS INTERNA (1975-2000)

Esta etapa estará caracterizada por dos momentos bastante bien definidos: por un lado la misión urgente por la vida que desarrolló el metodismo durante los años de dictadura cívico-militar, por otro lado a partir de finales de los ochenta, el metodismo comienza a mostrar señales de agotamiento para sostener una pastoral social con gran exposición pública y fue optando por refugiarse dentro de los límites congregacionales. Comienza a hablarse también retrospectivamente de crisis de todos los paradigmas que sostuvieron con éxito el modelo eclesial hasta la década de los cincuenta y que ahora parecen comenzar a revelar un agotamiento de sentido. También estalla más abiertamente la crisis del modelo ministerial, en parte por una situación económica financiera asfixiante de la institución, pero también por el surgimiento de nuevas realidades sociales, familiares y económicas que obligan al cuerpo pastoral a repensar su disponibilidad tanto en tiempo como en posibilidades concretas de sostener el tradicional sistema itinerante.

**Contexto Internacional:** *Apogeo modelo neoliberal: Dictaduras militares - Globalización económica y exclusión social (1972-2000).*

El viejo modelo imperialista británico había quedado atrás. Los años de la guerra fría resultaron ser un gran estorbo para los intereses de los grandes capitales. Las economías distribucionistas y los estados interviniendo en las economías nacionales no era el mejor panorama para los líderes del mercado libre. Otro modelo de concentración se estaba diseñando en los «tanques de pensamiento» de los grandes pooles. Pasada la década del '60 la cual parecía haber sentado las bases para una sociedad más abierta a los cambios y al ensayo de nuevos paradigmas socio-económicos más justos, el poder real reacciona para retomar la iniciativa. Lo hace a través de la creación en 1973 de la Comisión Trilateral encabezada por David Rockefeller. La tarea de esta comisión fue repensar el mundo desde lo económico, teniendo en cuenta que los sesenta habían puesto en jaque ideológica, cultural y económicamente la hegemonía del llamado primer mundo. Los tres bloques que conformaban la comisión Trilateral: Estados Unidos, Europa y Japón debían rediseñar la estructura económica teniendo en cuenta los cuatro puntos centrales del comercio internacional, a saber:

capitales, tecnología, materias primas y mano de obra. De esta comisión emerge una renovada, división internacional del trabajo, una división del mundo entre los encargados de brindar la materia prima (América Latina); la mano de obra (Asia y África); mientras que los capitales y la tecnología estaban reservados para los miembros de la Comisión con el consiguiente valor agregado y exportaciones a escala mundial. Dado que los pueblos que debían servirles de proveedores baratos, esta vez se encontraban muy organizados y politizados para defender sus derechos. Por lo tanto para sostener esa nueva división del trabajo generadora de pobreza y exclusión fue necesario pensar en un plan maestro de represión y disciplinamiento para ahogar cualquier intento de resistencia. Ese plan se llamó Doctrina de la Seguridad Nacional, a través del cual EEUU entrenó en la Escuela de las Américas de Panamá durante dos décadas, a los ejércitos de América Latina para que oficiaran de gendarmes ideológicos dentro de sus propios países. La doctrina de la seguridad Nacional fue así la matriz ideológica de todos los golpes de Estado que se produjeron en el Cono Sur desde 1964 cuando se estrena en Brasil, siguiendo con Argentina 1966, Uruguay 1971, Chile 1973 y Argentina 1976. De esta manera los golpes de Estado generados por esta matriz fueron diseñados para re imponer un nuevo modelo económico de extracción de riquezas, endeudamiento y privatizaciones, sin resistencia popular. En los años 80 se acuñó el término Globalización al proceso de expansión del mercado a niveles planetarios. El modelo de acumulación de esta época está regido por la especulación financiera como estrategia central del mercado financiero internacional. Esta característica marca la diferencia entre el neoliberalismo y el neocolonialismo de finales del siglo xix y principios del xx. Mientras que aquel basaba sus ganancias en la transformación de materias primas en productos elaborados, este modelo pretende la generación de riquezas mediante la especulación financiera, de allí que el trabajo y la producción no tienen un lugar preponderante en este paradigma.

#### **Contexto Nacional IV-1: Golpe y Terrorismo de Estado (1975-1984).**

Alfredo Martínez de Hoz con participación accionaria en innumerables empresas transnacionales era invitado a menudo a las reuniones de la Comisión Trilateral. En ese momento era presidente del Consejo Empresario Argentino (CEA), que reunía los líderes de las grandes empresas en Argentina que se diferenciaba ideológica y políticamente de la UIA. En 1975 Celestino Rodrigo, inspirado por economistas del *establishment* como Ricardo Zini,

verdadero cerebro de las medidas, aplica un plan de ajuste brutal que busca terminar con el paradigma redistribuidor. Aplicó una devaluación de más de un 150% del peso en relación al dólar. Subió el costo de todos los servicios públicos y transporte en un promedio de un 100%. Aumentó un 180% el precio de los combustibles. Esto marcó el principio del fin del modelo distribuidor de riquezas. El objetivo de las medidas buscaba hacer perder poder a los sindicatos, licuar las deudas de las empresas privadas y especialmente permitir el aumento de sus ganancias, que en los últimos años venía disminuyendo. El plan diseñado por la Comisión Trilateral comenzaba a ser puesto en práctica en los países del tercer mundo. En 1976 el golpe militar viene a consolidar este modelo: se abren las importaciones y se flexibilizan a punta de pistola las relaciones laborales. El estado recurre cada vez más al endeudamiento externo para financiarse, y fija pautas cambiarias que facilitan la entrada de capitales «golondrina», que invierten solo en negocios financieros. Esto provoca una decadencia de la industria nacional y una baja del poder adquisitivo de los salarios. El país se encuentra expuesto cada vez más a los vaivenes de los mercados financieros internacionales que provocan periódicas crisis y devaluaciones, y alta inflación. Para sostener este modelo abiertamente antipopular el gobierno militar desata un plan represivo como no se había visto en la Argentina en todo el siglo xx. Las brutales violaciones a los derechos humanos despertó la conciencia y la acción de pocos pero activos sectores religiosos.

**Fase misionera 8: Misión urgente por la vida (1975-1985)**

Durante los años de dictadura y los primeros del advenimiento de la democracia, la Iglesia Metodista desarrolló una tarea muy comprometida en relación a la denuncia nacional e internacional de las violaciones a los Derechos Humanos ejercidas por la dictadura, así como la atención pastoral a las víctimas y sus familiares. Los obispos, junto a muchos pastores metodistas estuvieron en los comienzos de las distintas organizaciones de defensa de los derechos humanos, tales como la Asamblea Permanente y el Movimiento Ecuuménico por los Derechos Humanos. También los templos metodistas en esa época estuvieron abiertos para las reuniones que los incipientes grupos de familiares de desaparecidos como Madres y Abuelas, se pudieran reunir y organizar. Por su parte el Obispo Gattinoni, ya emérito, formó parte de la CONADEP, la Comisión Nacional por la Desaparición de Personas. Esta participación

mai

pler  
de i  
en  
gob  
los  
duri  
aún  
imp  
pre  
rol  
imp  
la d  
pro  
se lo  
pes  
la in  
la o  
se c  
se d  
enf  
muc  
199  
una



totalizante, aparte de ser una respuesta concreta al mandato evangélico de «buscar el Reino de Dios y su justicia», puede interpretarse también como una construcción de sentido que la iglesia metodista hizo de su propia misión frente a la realidad que le tocó vivir.

- 1975 Derechos humanos: prioridad misionera
- 1975 Obispo Aldo Etchegoyen co-fundador de la APDH
- 1976 Obispo Federico Pagura co-fundador del MEDH
- 1977 Desaparición forzada del Prof. Mauricio López
- 1985 Obispo Gattinoni integra la CONADEP

#### **Nudos temáticos de la fase:**

Profundizar el análisis de lo actuado. Recrear la memoria sobre los 24 desaparecidos relacionados con la iglesia metodista, la mayoría de ellos jóvenes.

#### **Contexto Nacional IV-2: Consolidación democrática en el marco neoliberal (1984- 2000)**

Con el regreso de la democracia en 1983 se restablece la plena vigencia de los Derechos Humanos y se comienza una tarea de investigación de lo ocurrido durante la dictadura, sin embargo en el nivel económico la situación no cambia demasiado, el gobierno de Alfonsín se encuentra fuertemente condicionado por los grandes capitales que mantenían todo el poder generado durante la dictadura. En la presidencia de Menem se profundiza aún más y se implementa un modelo neoliberal de alcances impensados para la salud general del país. Se vende a muy bajo precio las empresas estatales, de esta manera el estado pierde su rol en la economía y se limita a ser un mero recaudador de impuestos que se dedican en gran parte a pagar los intereses de la deuda externa que sigue aumentando. Con los recursos provenientes de estas ventas y de un progresivo endeudamiento, se logra un breve periodo de bonanza caracterizado por la paridad peso dólar mediante la ley de convertibilidad, que ayudó a combatir la inflación, pero favoreció las inversiones especulativas mediante la operatoria de la así llamada «bicicleta financiera». Las industrias se concentran en manos de grandes grupos transnacionales que se dedican a actividades de alta tecnificación y poca mano de obra, enfocadas al consumo masivo y a la exportación de commodities muchas de origen agropecuario como los derivados de la soja. En 1998 comienza una serie de crisis internacionales que provocan una fuga de capitales y recesión, la desocupación se generaliza y

llegan a bajar incluso los salarios y jubilaciones de manera real y nominal. Todo esto finaliza en 2001 con el crack del sistema bancario, se congelan los depósitos y la economía colapsa. Ante esto estalla el descontento popular que termina con el gobierno de De la Rúa.

### **Fase misionera 9: «Israel a tus tiendas» (1990-2000)**

Hacia finales de la década de los ochenta comienza a percibirse un sentimiento de agotamiento de la pastoral pública desarrollada durante la fase anterior. Desde ciertos sectores del laicado metodista, se aprovecha este agotamiento para reclamar una pastoral tradicional más centrada en la congregación local y menos expuesta a las tensiones políticas del espacio público. Paralelamente las posturas críticas expresadas en fases anteriores, contra estructuras de opresión externas, se fueron ahora volcando a la crítica interna de la propia estructura eclesial. El término «crisis de la misión» comienza a rebotar como eco en las Asambleas y la estructura orgánica es considerada como una de las variables centrales de la crisis. El «ajuste» empleado por el neoliberalismo del momento para achicar el Estado, también impacta en las decisiones institucionales. Por otro lado, el metodismo reaparece junto a expresiones evangélicas conservadoras en espacios públicos reclamando por la ley de culto e igualdad religiosa. En este marco se organizaron varios «Obeliscos», reuniones públicas multitudinarias capitalizadas por los sectores más fundamentalistas del campo evangélico local.

- 1989 Un cambio de escenario
- 1995 Reestructuración orgánica
- 1996 Primer «Obelisco evangélico»
- 1999 Crisis ministerial

### **Nudo temático de la fase:**

- § Reapertura al «mundo evangélico»
- § Nuevos modelos ecuménicos (los diálogos interreligiosos)
- § Misión «hacia afuera» (presencia y compromiso) vs. Misión «hacia adentro» (crecimiento numérico y cuidado congregacional)

## Etapa V

### **EL CAMINO HACIA LA COMPRESIÓN DE UN NUEVO ESCENARIO (2000-hasta hoy...)**

Si bien en esta etapa las crisis económica y ministerial persisten en la iglesia, un nuevo escenario se abre con el cambio de milenio. En esta etapa el metodismo argentino fue la primera iglesia en Sudamérica en elegir una mujer como obispo. De esta manera la Iglesia Metodista destaca la tarea de testimonio y servicio que las mujeres han desarrollado en la iglesia durante toda su historia y corona, de alguna manera, las luchas por la reivindicación de sus derechos. También el metodismo retoma su presencia pública en asuntos de ética tanto personal como política, logrando recuperar el espacio perdido durante la fase anterior. Hay una progresiva conciencia de querer recuperar las raíces históricas y doctrinales que dieron origen al movimiento metodista para fortalecer una identidad que, por distintas razones se había ido difuminando. La revalorización de la capacitación laica lleva a la iglesia a organizar planes de capacitación bienales para tal fin.

**Contexto Internacional:** *La crisis del modelo neoliberal y los nuevos modelos populares en América Latina (2000- ).*

El paradigma económico neoliberal comenzó a mostrar signos de crisis a partir de mediados de los noventa, como expresión de la nueva crisis sistémica tuvieron lugar las crisis financieras de Grecia y Turquía en 1992, de México en 1994-1995, de los «Tigres Asiáticos» y otras economías del Sudeste Asiático en 1997-1998, de Rusia y Brasil en 1998-1999, y la reciente crisis de Argentina de 2001-2002. En el año 2000 Estados Unidos entró en recesión, reventó la burbuja financiera especulativa asociada a las ramas de alta tecnología primero y el quiebre inmobiliario después, llevó a la quiebra a varias grandes bancos y corporaciones transnacionales de ese país, y finalmente se tradujo en un proceso recesivo que se extendió por la mayor parte del sistema capitalista mundial. La crisis de la eurozona puede estar anunciando un cataclismo del que aún no podemos tener claro sus alcances ya que esta es una nueva crisis cíclica, pero que se está dando a la vez en el contexto de una nueva crisis sistémica lo cual empeora considerablemente la situación. Paralelamente en América Latina, gracias a gobiernos que han recreado un paradigma desarrollista keynesiano, con énfasis en la sustitución de importaciones, la progresiva valorización del Mercosur como herramienta comercial y el

desendeudamiento como estrategia para facilitar sus decisiones sin la intromisión de los organismos financieros internacionales, han logrado, por el momento que la crisis europea no impacte con demasiada dureza en la región.

**Contexto Nacional V-1: Pérdida de consenso social que sostuvo al modelo neoliberal-La oportunidad para nuevos modelos industrializadores y distribucionistas. (2001- ).**

La crisis que se llevó al gobierno de Antonio De la Rúa no fue coyuntural, sino fue el desenlace de un modelo abierto en 1975, basado no en la producción, sino en la especulación financiera como factor generador de riqueza. Fue un sistema que generó desocupación, pobreza, quebranto de las industrias nacionales, la apertura irrestricta de la importación de productos manufacturados en el exterior y una alianza monolítica con los capitales extranjeros. El crack provocado por el quiebre de los bancos arrastró la economía al precipicio de la falta de circulante. Después de cuatro gobiernos nombrados a las apuradas en una semana, el gobierno interino de Eduardo Duhalde, proclamado por la cámara de senadores, le tocó desactivar uno de los problemas estructurales más complejos que el sistema había generado y dejado como herencia letal: la equiparación del peso argentino con el dólar estadounidense en relación uno a uno. La desactivación, si bien necesaria en lo macro, provocó en las economías familiares un nuevo y definitivo golpe, haciendo desaparecer en pocas horas el ahorro que miles de familias habían logrado reunir en años. Con el llamado a elecciones para regularizar la situación institucional, esta etapa marcada por una de las crisis económicas más profundas que vivió el país, comienza a encontrar muy lentamente un camino de recuperación. Los sucesivos gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner intentan recuperar un modelo de industrialización y redistribución de la riqueza, se recupera el rol del Estado como único responsable del diseño de las políticas monetarias y de control sobre el Banco Central. Los sectores antes beneficiados por la concentración de capitales sin control, comienzan su intento desestabilizador.

**Fase Misionera 10: Cuestión de crecimiento y presencia pública (2000- )**

En términos de organización institucional, las dificultades económicas y ministeriales obligan a reducir el número de regiones, ampliando y fortaleciendo el rol de los circuitos y distritos, una de las estructuras básicas exitosas del metodismo naciente en los Estados Unidos. El romance con



ciertos sectores fundamentalistas, en relación con reclamos concretos a la Secretaria de Culto desarrollados en la fase anterior, se fue enfriando lentamente hasta convertirse en un abierto enfrentamiento cuando la iglesia metodista se expidió a favor de varias leyes en defensa de minorías marginadas. También en esta etapa aparece la búsqueda de crecimiento integral, numérico pero también en compromiso, en formación, etc. Luego de más de dos años de preparación se hace público el Plan Estratégico Integral el cual buscó la manera de activar a las congregaciones a desarrollar una misión acorde a sus potencialidades y sus desafíos. A partir del 2007 el metodismo retoma su tradición de pastoral pública acompañando la atmósfera de participación popular y esfuerzos por ampliación de los derechos individuales y sociales que se están logrando en este periodo. Se ha pronunciado a favor de la ley de matrimonio igualitario, de despenalización del aborto y viene trabajando desde hace varios años por la supresión de la actual ley de cultos, bregando por un tratamiento igualitario por parte de la ley a todas las religiones presentes en el país, sin admitir privilegios de ningún tipo.

- 2001 Consagración de la primera obispo mujer: Pastora Nelly Ritchie.
- 2005 Plan Estratégico Integral
- 2008 Distanciamiento definitivo con sectores fundamentalistas
- 2009 Reestructuración de regiones. Fortalecimiento de Distritos y Circuitos
- 2012 Plan de capacitación de liderazgos

#### **Nudos temáticos de la fase:**

- § Nueva decepción con el «mundo evangélico» (Ley de cultos, diferencias en relación al tipo de participación política del cristiano, leyes matrimonio igualitario, etc.)
- § Iglesias independientes se acercan a la IEMA.
- § Presencia pública del metodismo en debates conflictivos.

#### **Palabras finales**

Como mencionamos al comienzo, lo que antecede no es, ni intenta ser, una historia del metodismo en argentina. Solamente es un punto de partida para comenzar la discusión, unas

anotaciones que sí intentan organizar, incentivar y aún provocar el futuro debate que reconstruya la historia (aunque esta tampoco debiera ser definitiva, sino una mirada en un constante proceso de revisión). La mirada propia revelada en estas páginas, como toda mirada histórica, no pretende ser objetiva, ni neutral. Los marcos de interpretación aquí vertidos son sostenidos, como todo marco interpretativo, por hipótesis de trabajo que el futuro trabajo científico deberá corroborar o refutar. La tarea ahora está por delante, se podrá tomar esta propuesta como base, o como antítesis, pero lo importante es comenzar la tarea y no privar a las generaciones futuras de una explicación sobre cómo el metodismo se fue construyendo como parte misma de la historia argentina durante estos primeros 175 años de vida.

### **Algunos datos para los futuros investigadores**

En la primera página de este artículo hemos mencionado varios trabajos que no pueden dejar de tenerse en cuenta a la hora de buscar fuentes para una futura historia.

También, gracias a muchos hermanos y hermanas que tomaron conciencia histórica desde los comienzos mismos del metodismo, es que hoy podemos contar con un archivo histórico muy completo, con una muy completa colección de publicaciones periódicas del siglo xix y principios del xx, archivos personales y colecciones de correspondencia que están en vías de ser digitalizadas. Para ver el catálogo provisorio del archivo acceder a [www.cmew.blogspot.com/p/archivo.html](http://www.cmew.blogspot.com/p/archivo.html).

También en los últimos años hemos podido recuperar el interés por la investigación histórica y promoverla a través de la Revista Evangélica de Historia. A través de sus números podremos encontrar un cúmulo de artículos que pueden echar luz sobre problemáticas y temas específicos en la historia del metodismo en el país, aquí mencionaremos algunos:

### **Revista Evangélica de Historia, Volumen 1, 2003**

- Por una iglesia con alma nacional: nacimiento y ocaso de un sueño: El frustrado intento de nacionalización de la Iglesia Metodista en la Argentina (1917 - 1919), Daniel Bruno, página 109
- Apéndice documental: La clausura del Estandarte, página 181

### **Revista Evangélica de Historia, Volúmen II, 2004**

- Historia metodista ¿Por qué y para qué?, Mortimer Arias, página 9

- Sociedades metodistas y pensamiento científico en el Río de la Plata 1867-1901, Norman Rubén Amestoy, página 43
- Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata, 1867 -1901, Norman Rubén Amestoy, página 83
- Una iglesia en busca de sí misma: Un testimonio personal, José Míguez Bonino, página 141
- Raíces doctrinales y teológicas del pensamiento wesleyano, Daniel A. Bruno, página 159
- Las iglesia de tradición wesleyana. Daniel A. Bruno, página 183
- Las mujeres en el metodismo naciente, Inés Simeone, página 209

### **Revista Evangélica de Historia, Volúmen III y IV 2005-2006**

- Análisis del discurso de la Iglesia Metodista Argentina en relación a la autocomprensión de su tarea (1983-1989), Pablo Oviedo, página 37
- El archivo histórico metodista del Uruguay: su organización documental, Mauricio Vázquez Bevilacqua, página 55
- Las Vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense 1896-1924: Francis D. Tubbs y Gabino Rodríguez, Daniel A. Bruno, página 101
- Iglesia metodista, los orígenes del protestantismo en Chivilcoy, Jorge Darío Pascuccio, página 133
- Posición de la Iglesia Metodista en el surgimiento del peronismo. María Eugenia Mendizábal, página 157

### **Revista Evangélica de Historia, Volúmen V - 2007**

- Historia de la creación de la primera universidad metodista argentina, en la ciudad de Rosario, Santa Fe, Fabián Rey y Daniel Bruno, página 7
- Apuntes para la cronología de la himnología evangélica rioplatense. A 50 años de «El cielo canta alegría», 1958-2008, Pablo Sosa, página 51
- La conversión al protestantismo en las clases populares inmigrantes (Buenos Aires, 1870-1910), Paula Seiguer, página 73
- 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, página 105

**Revista Evangélica de Historia, Volúmen VII, 2011**

- Estaban entre nosotros y no lo sabíamos. Metodismo y masonería en Uruguay. Mirtha Coitinho Machiarena
- El exilio del metodismo argentino. Elaine A. Robinson
- Los cambios en el protestantismo Latinoamericano. Del Congreso de Panamá a la Habana, (1916-1929). Norman Rubén Amestoy
- El Metodismo en América Latina. Breve historia y evaluación. Pablo R. Andiónach

**\*Daniel A. Bruno.** Profesor de Historia. Licenciado en Teología en Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires) y STM (Sacred Theology Master) en Drew University. Es pastor de la Iglesia Metodista Argentina y actualmente director del Centro Metodista de Estudios Wesleyanos y de la Revista Evangélica de Historia.

# Estaban entre nosotros y no lo sabíamos. Metodismo y masonería en Uruguay

---

Mirtha Coitinho Machiarena\*

Este artículo estudia la relación entre la masonería y la Iglesia Metodista Episcopal en el territorio que actualmente conforma la República Oriental del Uruguay y durante el período que a de 1806 a 1904.<sup>1</sup>

En 1806 los ingleses invaden el Río de la Plata ocupando Buenos Aires a mediados de año, Maldonado en la Banda Oriental a fines de octubre, y unos meses más tarde, en febrero de 1807, Montevideo. Es en esa fecha cuando se afilia a la masonería Miguel Furriol, la primera persona en suelo oriental que ingresa a esa institución. Del punto de vista religioso en 1806 llega David Hill Creighton, un integrante de la Sociedad Misionera de Londres.<sup>2</sup> Venía con 600 Nuevos Testamentos en castellano los que tuvieron muy buena recepción entre la población.<sup>3</sup> Sin embargo, al retirarse los ingleses, el obispo de Buenos Aires «reclamó bajo las más severas penas eclesiásticas, todos aquellos ejemplares (...)»<sup>4</sup>

En 1904, luego de sangrientas luchas, fallece el caudillo blanco Aparicio Saravia, con lo cual culmina una época de enfrentamientos armados entre los bandos políticos tradicionales de Uruguay, los bandos blanco y colorado. En el país comienza otra forma de vivir las relaciones entre dichas divisas. Para ese entonces, la Iglesia Metodista Episcopal se había organizado y estaba presente en varios sitios del país. Para recabar información trabajamos con diferentes tipos de fuentes. Entre ellas la prensa evangélica metodista, la que contiene varias menciones a la masonería, no solo de Montevideo, sino también del interior del país, tal lo que acontece con la logia Hiram<sup>5</sup> del departamento de

---

<sup>1</sup> El presente trabajo es una síntesis de la investigación realizada para recibir el título de Licenciada en Teología en el I.U. ISEDET, en diciembre de 2008.

<sup>2</sup> Dicha Sociedad se organizó en 1795 con la participación de Ministros y Hermanos Laicos de todas las denominaciones y con la finalidad de «llevar el Evangelio a los pueblos paganos y en tinieblas».

<sup>3</sup> Creighton se retiró de la zona antes de colocar los 600 ejemplares y la distribución de los mismos continuó a través de otras personas.

<sup>4</sup> Arnoldo Canclini, *La Biblia en la Argentina. Su distribución e influencia hasta 1853*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 2006, p. 29.

<sup>5</sup> Hiram es tomado del *Hiram* bíblico que ayudó a construir el templo de Salomón. De allí las insignias relacionadas con elementos utilizados en la construcción que la masonería ha adoptado.



Salto. Es en el local de esa logia, donde en 1879 un laico metodista llamado Juan Correa, dicta conferencias religiosas, lo que provocó el enojo de los curas del departamento salteño. Los discursos de Correa fueron publicados en los diarios de Salto y Paysandú.<sup>6</sup> *El Evangelista* también publicó la noticia dando cuenta de la acusación de los curas del litoral sobre la vinculación entre ambas instituciones. Esa acusación parece no ser infundada de acuerdo a lo que expresa el semanario:

«Notas editoriales

#### ENOJO DE LOS CURAS EN SALTO

En el Salto los curas se pusieron en agitación por la invasión herética, y como el Sr. Correa dio sus conferencias en un salón perteneciente á la logia Hiram, los curas tuvieron que salir con sus cosas de costumbre contra los evangélicos y masones. (...) Hace siglos que los curas están sosteniéndose contra los *evangélicos y los masones*, con un resultado constantemente favorable á estos.»<sup>7</sup>

Analizamos también algunas fuentes que hasta ahora han permanecido inéditas. Tal es el caso del material proveniente de dos logias templarias o de templanza,<sup>8</sup> a las que hemos catalogado como para- masónicas, por la similitud de su liturgia con la de la masonería; logias templarias vinculadas al menos a algunos miembros de la Iglesia Metodista Episcopal, y tal vez, a la propia Iglesia. No pudimos acceder al archivo de la masonería en Uruguay debido a una política muy dura del grupo, que impide a personas ajenas a la institución examinar la documentación, incluso de épocas tan pretéritas como las relacionadas al siglo XIX. Hasta el presente no hemos encontrado en la bibliografía consultada, una investigación que indague una posible simbología esotérica en la arquitectura de algunos templos evangélicos. Dedicamos parte del trabajo a ese análisis, ya que entendimos podía constituir un aporte diferente. Nos vimos obligados a utilizar material fotográfico, debido a que los templos han desaparecido o a que su arquitectura ha sido modificada.

<sup>6</sup> *El Evangelista*, tomo II, No. 51, 23 de agosto de 1897, p. 407.

<sup>7</sup> *Ibidem* p. 407.

<sup>8</sup> Estas logias tiene que ver con la abstinencia y templanza; no deben confundirse con las sociedades de Templarios.

es se  
requie  
del m  
const  
const  
conor  
sino  
masc  
idea  
perfe

maso

## I. Nombres y definiciones

### ***Definición de masonería y masón***

La masonería es una sociedad esotérica, que si al menos no es secreta, utiliza el secreto, se expresa mediante símbolos y requiere un rito de iniciación. En ella confluyen diferentes doctrinas del mundo esotérico antiguo. Heredera de las cofradías de constructores del mundo medieval, vincula su origen a la construcción del templo de Salomón. Es elitista ya que el conocimiento de los llamados grandes misterios no es para todos sino para algunos elegidos. De conformación mayormente masculina,<sup>9</sup> sus integrantes se sienten unidos por determinados ideales e intereses, que confluyen en la búsqueda del perfeccionamiento humano.

La fecha 24 de junio de 1717 marca el origen de la llamada masonería especulativa. Así la define un diccionario especializado:

«Francmasonería (secta): Sociedad de corte esotérico e iniciático, extendida por todo el mundo, cuyo origen data de las hermandades religiosas o gremiales de los albañiles (*maçon*) ingleses y franceses de los siglos XII y XIII, basada en la idea de ayuda mutua. En el siglo XVIII adoptó un talante cultural y político de elite ilustrada, lo que convirtió a los masones en contestatarios del orden religioso y político del llamado Antiguo Régimen, así como seguidores del pensamiento de la Ilustración, en un grupo selecto con poder decisorio en que sus miembros estaban infiltrados en los estamentos más importantes de la sociedad.»<sup>10</sup>

En cuanto al vocablo masón, el mismo diccionario expresa:

«Masón - Se denomina así a todo individuo afiliado a la Francmasonería. Su verdadero nombre es el de Masón libre o Constructor libre (...) los Masones eran arquitectos constructores del edificio moral del perfeccionamiento humano; es decir, obreros libres de los límites de la materia y emancipados de la pequeñez del mundo material.

<sup>9</sup> Aunque existe también la masonería femenina y la masonería mixta.

<sup>10</sup> J. Felipe Alonso, *Diccionario Espasa de Ciencias Ocultas*, Madrid, Espasa Calpe S.A., 1999, p. 660.

### **Francmasonería o masonería**

Respecto al origen del nombre francmasonería o masonería y su significado, no hay una opinión unánime entre los investigadores. Luc Benoist entiende que el origen del vocablo francmasonería podría estar vinculado a «... la franquicia de tributos y servicios que el emperador acordó en 1276 a los artesanos del taller de la catedral de Estrasburgo. Significa hombre libre, por oposición a siervo». <sup>11</sup> Sin embargo según Rodolfo Puiggrós «La expresión *freestone mason* fue reemplazada paulatinamente por la más simplificada de *freemason* (albañil libre o franco, es decir, fracmasón). Esta palabra *freemason* se refiere evidentemente a la calidad de la piedra, y no a ninguna franquicia de que gozaran los constructores de las catedrales. Cuando la francmasonería especulativa procedente de Inglaterra fue introducida en Francia hacia 1725, se tradujo naturalmente *freemason* por *franc-maçon*, expresión desconocida en la Edad Media». <sup>12</sup>

Quizá estas posiciones no tienen por qué ser excluyentes. Podría ser posible que, tanto el tipo de piedra trabajada, como ciertas concesiones o libertades, unidos a determinados conocimientos técnicos, hayan formado con el tiempo, el concepto que comprende los vocablos francmasonería y *freemason*.

### **Esoterismo e iniciación**

Hemos definido a la masonería como una institución esotérica. Esotérico es lo reservado, oculto. Además se aplica a la doctrina que los filósofos de la antigüedad solamente comunicaban a muy pocos discípulos. Luc Benoist especifica «... que lo esotérico se conforma de lo que se recibe en silencio, de lo que está prohibido hablar y de lo que es difícil hablar, esto último por tener carácter de inescrutable». <sup>13</sup>

Se entiende por Iniciación «las ceremonias por las cuales se ingresa en la Orden, por medio de pruebas, juramentos y comunicación de misterios». <sup>14</sup>

<sup>11</sup> Luc Benoist, *El esoterismo* Buenos Aires, Editorial Nova, 1965, p. 114.

<sup>12</sup> Rodolfo Puiggrós, «El feudalismo medieval», en Rodolfo Puiggrós y Jean Gimpel *Dos historias medievales* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969, p 82

<sup>13</sup> Luc Benoist, *Op. Cit.* p. 13.

<sup>14</sup> Lorenzo Frau Abrines, *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*, tomo I, Barcelona, Librería Síntesis, p. 467.



### **Masonería y religión**

Si bien en general la masonería no se ha definido a sí misma como una religión observamos que comparte con ella algunas facetas<sup>15</sup>. Sus orígenes son místicos<sup>16</sup>, incorpora símbolos y tradiciones provenientes de la antigüedad, del judaísmo y del cristianismo, de órdenes religiosas cristianas, herencias célticas, del hermetismo, aportes de la alquimia, de la Edad Media y de la cábala.<sup>17</sup>

El *Diccionario Enciclopédico* de Frau Abrines muestra muchos elementos bíblicos que la masonería utiliza. Así el templo de Salomón sobre el que se construye la leyenda de Hiram, la genealogía de Jesús, personajes del Antiguo Testamento como Azarías, Baná, Daniel, David y la figura del buen pastor en el Nuevo Testamento, entre otras.<sup>18</sup> Sin embargo, carece de un elemento soteriológico ya que no predica una salvación, no promete perdón de pecados, ni un mundo en el más allá.

### **Origen de la masonería**

Una leyenda extiende el origen de esta institución esotérica hacia el gremio de albañiles constructores del templo de Salomón. Según la misma, el rey Hiram de Tiro era un sabio arquitecto. Envió a Salomón, a su homónimo Hiram-abi,

«(...) hijo de una mujer de las hijas de Dan, aunque su padre fue de Tiro; el cual sabe trabajar en oro, plata, bronce y hierro, en piedra y en madera, en púrpura y en azul, en lino y en carmesí; asimismo sabe esculpir toda clase de figuras, y sacar toda forma de diseño que se le pida (...)»<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Según Ankerberg y Weldon, la definición de Albert G. Mackey expresa: «(La masonería es) una sociedad religiosa y mística cuya meta es la perfección moral sobre la base de la igualdad y la fraternidad general». John Ankerberg y John Weldon *Los hechos acerca de la Logia Masónica. ¿Está la masonería en conflicto con la fe cristiana?* Miami, Editorial Unilit, 1994, p. 8.

<sup>16</sup> Misticismo: Estado de la persona que se dedica mucho a Dios o a las cosas espirituales.

<sup>17</sup> hermetismo. (De *Hermes* Trimegisto, nombre griego del dios egipcio Tot, al que la tradición griega acabó atribuyendo conocimientos esotéricos sobre magia, alquimia y astrología.)» *Diccionario de la Real Academia Española*..

«alquimia. f. Conjunto de especulaciones y experiencias, generalmente de carácter esotérico, relativas a las transmutaciones de la materia, que influyó en el origen de la ciencia química. Tuvo como fines principales la búsqueda de la piedra filosofal y de la panacea universal.» *Ibidem*.

«cábala. f. Conjetura, suposición. 2. En la tradición judía, sistema de interpretación mística y alegórica del Antiguo Testamento.// 3. Conjunto de doctrinas teosóficas basadas en la Sagrada Escritura, que a través de un método esotérico de interpretación y transmitidas por vía de iniciación, pretendía revelar a los iniciados doctrinas ocultas acerca de Dios y del mundo. (...)».

<sup>18</sup> Lorenzo Frau Abrines, Op. Cit. págs. 13, 54, 114, 243, 575, 1372.

<sup>19</sup> 2 Crónicas 2: 13-14.

Al terminar la construcción del templo, tres compañeros se unieron para asesinarlo, ante su negativa de revelar las palabras y signos secretos, por los que se distinguían los maestros de la construcción. Como armas utilizaron sus útiles de trabajo, o sea una regla o compás, una escuadra y un mazo. «Estos tres elementos de trabajo pasaron a ser símbolos de las logias masónicas. (...) Con la muerte de Hiram-abi, la masonería quedó viuda, por lo cual los masones se denominarían «Hijos de la viuda».<sup>20</sup>

Otra explicación de por qué los masones son designados de esa manera, proviene del texto bíblico que afirma que Hiram era hijo de una viuda.<sup>21</sup>

### ***El templo de Salomón***

Es fundamental en el pensamiento de esta institución. En la masonería se interpreta que su construcción y mobiliario representan al cosmos. Las columnas de Hakin y Boaz<sup>22</sup> señalaban el lugar de los solsticios de invierno y de verano. De esta forma, a su vez, quedaba establecido el sitio de los equinoccios de primavera y otoño. Se formaba así una cruz cuaternaria. El eje norte – sur, quedaba determinado por la posición del sol en los solsticios. El eje este – oeste por la posición del astro rey en los equinoccios.

## **II. Masonería operativa**

A partir del siglo XII con el regreso de cruzados y templarios la Europa feudal no puede detener el desarrollo del comercio al que se une el resurgir de las ciudades. Los comerciantes y artesanos comenzaron a agruparse en corporaciones de oficio para defender sus intereses, con un santo patrono al frente.

«En tiempos en los que se daba una sacralización del mundo, de sus formas y de sus objetos, cada oficio poseía, aparte de sus técnicas, los ritos propios de su trabajo que convertían a cada artesano en un obrero y en un iniciado. (...) El oficio, necesario para la supervivencia material, era asimismo indispensable para la trascendencia del ser. (...) La iniciación (...) tenía por fundamento una técnica operativa en el pasado,

<sup>20</sup> Luis Pedrosa, *Qué es LA MASONERÍA*, Barcelona, Editorial La Gaya Ciencia, Biblioteca de Divulgación Política, 1977, p. 11.

<sup>21</sup> «Y envió el rey Salomón, e hizo venir de Tiro a Hiram, hijo de una viuda de la tribu de Neptalí», 1 Reyes 7:13-14.

<sup>22</sup> Nombre de las columnas del templo de Salomón, ver 1 Reyes 14,21.

especulativa en nuestros días (...) para tratar de volver a hallar el estado primigenio del Ser antes de la caída. (...) El iniciado es así hijo del Cielo y de la Tierra y su iniciación técnica no procede sino de pequeños misterios». <sup>23</sup>

Es posible que en las agrupaciones todos ostentaran el título de compañeros, aun los maestros. Los secretos de las técnicas artesanales, los grandes secretos, eran guardados celosamente. La mentalidad medieval entendía a Dios como el Gran Arquitecto del universo. Es en el universo que se manifestaba su creación. El microcosmos, <sup>24</sup> conformado por el ser humano, imitaba esa creación, a través de la elevación de los diversos edificios.

### ***La logia en la masonería operativa***

Al lado de las edificaciones que se levantaban había un cobertizo llamado logia. Servía de depósito para guardar herramientas, permitía compartir las comidas o gozar del descanso cuando el brillante sol de la siesta impedía continuar la labor. Y al llegar el mal tiempo, protegía a los pocos artesanos que quedaban en la obra, los que aprovechaban el refugio interior para adelantar algunos trabajos. «Fueron un poco como clubes y en ellas tuvieron su origen lejano las logias masónicas». <sup>25</sup>

Las construcciones demoraban varios años y aquellas logias que permanecían inmutables hasta que finalizaba el trabajo, comenzaron a tener vida por sí mismas. La masonería de la Edad Media es entonces operativa, trabaja la piedra, elemento vital para construir edificios, en especial las catedrales. La arquitectura pasa a ser el Arte Real, cuya técnica es conocida por unos pocos.

### **III. Masonería especulativa**

Con el paso del tiempo esa masonería operativa dio paso a la especulativa. <sup>26</sup> Desaparece la actividad propia del gremio constructor aunque se conservan rituales y símbolos de la masonería operativa. La materia prima, las piedras para la construcción, son ahora los seres humanos.

<sup>23</sup> Jean Palou, *La Francmasonería*. Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1975, p. 9.

<sup>24</sup> «microcosmo. El hombre, concebido como resumen completo del universo o macrocosmo.» *Diccionario de la Real Academia Española*.

<sup>25</sup> Jean Gimpel, «Los constructores de catedrales», en Rodolfo Puiggrós y Jean Gimpel *Dos historias medievales*, p. 77.

<sup>26</sup> Especular es meditar con hondura, teorizar. Mirar con atención algo para reconocerlo y examinarlo. *Diccionario de la Real Academia Española*.

En los siglos XVIII y XIX, la masonería va captando rápidamente personalidades civiles, eclesiásticas y militares de la época. El ser humano deviene la materia prima en construcción. El aprendiz es un reflejo de la piedra bruta sin desbastar.<sup>27</sup> La finalidad de la masonería especulativa es construir el templo ideal, o sea, transformar al ser humano que es visto como piedra sin pulir, para que pueda entonces insertarse en ese edificio. Ese templo de la humanidad es dedicado a la gloria del Gran Arquitecto del Universo o Gran Geómetra<sup>28</sup> y su paradigma se encuentra en el templo de Salomón. De acuerdo a la tradición, y parece ser un dato verosímil, es el día 24 de junio de 1717, día de San Juan<sup>29</sup>, la fecha de fundación de la Gran Logia en la ciudad de Londres, la que se afirma de carácter universal. Se piensa que esta Logia reunió a cuatro preexistentes poniendo al frente al Gran Maestro.

La masonería utiliza ritos y símbolos para expresarse. Puesto que el simbolismo ocupa un lugar preferencial, la fecha 24 de junio de 1717 no debe ser casual. El 24 de junio, mucho antes de su cristianización como día de San Juan, era una fecha vinculada al culto a la naturaleza. Los solsticios son fechas asociadas desde la antigüedad al culto solar. Respecto al año 1717 no hemos encontrado en la bibliografía consultada, ningún análisis, ni siquiera una mención sobre su posible significado simbólico. Nos atrevemos a arriesgar dos posibilidades. Por un lado, la suma de los cuatro números da por resultado 16. Si sumamos los dos dígitos de esa cifra  $1 + 6$ , obtenemos el número 7 que «Está compuesto por la unión del ternario y el cuaternario, por lo que se le atribuye excepcional valor».<sup>30</sup>

Otra posibilidad, que no tiene por qué excluir a la primera, surge de la importancia simbólica, tanto del número 1 como del número 7, que en ese año 1717, se duplican y en el mismo orden. El número 1 es «símbolo del ser, de la aparición de lo esencial (...) se identifica con el centro, con el punto irradiante y la potencia suprema.»<sup>31</sup> Sin duda habrán existido factores históricos coyunturales que permitieron el establecimiento de la Gran Logia de Londres, y a ellos se debe haber agregado el aspecto simbólico.

---

<sup>27</sup> Los tres grados básicos de la masonería son aprendiz, compañero y maestro.

<sup>28</sup> Nombres dados a la Divinidad por la masonería especulativa.

<sup>29</sup> En realidad es la antigua fiesta del solsticio de verano en el hemisferio norte que se conserva como fiesta de San Juan dentro del calendario cristiano.

<sup>30</sup> Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Ediciones Siruela, 8ª edición, 2004, p. 336.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 335.

### ***La logia en la masonería especulativa***

La logia debe guardar una «divina proporción, regla que era utilizada por los arquitectos medievales.»<sup>32</sup> La logia es «un doble cuadrado, cuya longitud (de oriente a occidente) es el doble de la anchura.»<sup>33</sup> Largo, ancho y alto conforman una cruz en tres dimensiones que es un esquema simbólico del cosmos. En el corazón de la logia está el Altar y sobre el mismo reposa el Libro Sagrado, abierto en los pasajes bíblicos de Reyes o Crónicas que especifican las medidas del templo de Jerusalén, o en el primer capítulo del Evangelio según Juan. Forman parte de la logia el delta luminoso y las columnas de Hakin y Boaz. En el centro de la logia, el pavimento mosaico, en blanco y negro representa las energías positivas y negativas. Y en medio del pavimento mosaico está el cuadro de la logia que es la síntesis de todo el templo masónico. Alrededor del pavimento mosaico y del cuadro de la logia, arden sobre pilares, tres luces que representan Sabiduría, Fuerza y Belleza.<sup>34</sup>

## **IV. La Iglesia Metodista Episcopal en el Uruguay y sus primeros locales**

### ***El local de la calle Piedras 77***

«En el año 1869, el Reverendo Sr. Juan F. Thomson, empezó en esta ciudad de Montevideo, la propaganda evangélica dando conferencias religiosas en el salón de la Escuela Filantrópica, establecida en la calle Piedras, bajo los auspicios de la Masonería.»<sup>35</sup> Ese local de la calle Piedras 77 esquina Maciel, perteneciente a la Sociedad Filantrópica, se consiguió a través de la influencia del inversor inglés John McColl. Era una persona conocida de la Asociación Rural, miembro de la masonería, quien alcanzó el grado 33 del Gran Oriente del Uruguay.<sup>36</sup> Había fundado

<sup>32</sup> Francisco Ariza, *A simbología da franco-maçonaria* <http://www.geocities.com/glolyam/ps1frar.htm?200815>, 1ª y 2ª partes, p. 7.

<sup>33</sup> René Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada. Compilación póstuma establecida y presentada por Michel Valsan*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969, p. 224.

<sup>34</sup> Ver Francisco Ariza, *A simbología da franco-maçonaria y El Templo de Jerusalén en el simbolismo masónico* <http://www.geocities.com>

<sup>35</sup> Tercera Iglesia Metodista Episcopal de Montevideo: Circuito La Aguada, *Reglamento y Libro de Actas de la Conferencia Trimestral*, 1891, p. 5.

<sup>36</sup> José Claudio Williman (h), «Santos, la consolidación del Estado», *Historia uruguaya* No. 9 Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental – Diario La República, s/d, p. 125.



la Logia Decretos de la Providencia de la que fue Venerable<sup>37</sup> en 1864.<sup>38</sup>

La Sociedad Filantrópica vinculada al local de la calle Piedras 77 es aquella que tuvo su origen en el año 1857, cuando la población montevideana, además de la dura situación económica que vivía el país, se vio enfrentada a la epidemia de fiebre amarilla. La masonería creó y sostuvo esta Sociedad Filantrópica con el fin de ayudar en esa grave situación. En los Estatutos del Gran Oriente del Uruguay, publicados en 1869, aparece la noticia de que se ha decidido construir un templo masón en Montevideo y entre los condóminos se haya la Sociedad Filantrópica.<sup>39</sup>

La Iglesia Metodista Episcopal contó con la ayuda de la masonería desde sus comienzos. El hecho no es casual. Según Lappas, el pastor Juan F. Thomson se había iniciado en la masonería en Ohio (EEUU) cuando realizó sus estudios teológicos en Delaware. En Buenos Aires formó parte de la Logia Progreso No 28 siendo el fundador en esa ciudad, en el año 1880, del Capítulo Real Arco Masfield No 617.<sup>40</sup> Thomson es el protagonista de otro episodio que parece confirmar su filiación masónica. Por la prensa metodista conocemos que:

«En 1878 los papistas *enragés* del pueblo de San José (República del Uruguay) habían asaltado la Logia Masónica allí existente, y lanzaban sapos y culebras contra todos los enemigos de su religión (sic!). El Sr. Thomson aceptó una invitación para dar una conferencia en ese medio hostil. Sus amigos en Montevideo temieron por su persona. Acompañado del valiente correligionario don Bernardino van Domselaar, se presentó en el amplio teatro, donde hizo la defensa del Evangelio». <sup>41</sup>

Añade la información que Thomson llevaba la recomendación del Coronel Lorenzo Latorre<sup>42</sup> y de su Ministro José María Montero,

<sup>37</sup> «Venerable es el Oficial que preside el Taller y dirige los trabajos», Pedrosa, Op. Cit. p. 78.

<sup>38</sup> Mario Dotta Ostria, *Caudillos, Doctores y Masones. Protagonistas en la Gran Comarca Rioplatense (1806-1865)*, Montevideo, Ediciones de la Plaza, 2006, p. 98.

<sup>39</sup> *Estatutos del Gran Oriente de Uruguay*, Montevideo, Imprenta del Telégrafo, 1869.

<sup>40</sup> Alcibiades Lappas, *La Masonería argentina a través de sus hombres* Buenos Aires, 1965, p. 376; lleva el nombre de William Masfield (1801-1890) quien fuera un importante miembro de la masonería de Worcestershire.

<sup>41</sup> *El Estandarte Evangélico, Año del jubileo*, p. 49.

<sup>42</sup> Lorenzo Latorre gobernó como dictador desde marzo de 1876 hasta marzo de 1879, cuando asume como Presidente de la República de acuerdo a las normas constitucionales. En marzo de 1880 abandona de improviso la política y se aleja del país.



recibiendo entonces, la protección de las autoridades de San José. «(...) después del discurso los oficiales del regimiento pasaron ante el auditorio con sus carteras en la mano anotando á los que se suscribían á *El Evangelista*, entonces órgano de la Misión». <sup>43</sup>

Este acontecimiento demuestra que Juan F. Thomson poseía contactos para lograr la protección de las más altas autoridades del país. Una posibilidad es que lo hiciera a través de los Hijos de la Viuda. Es llamativo que se comente el viaje de Thomson junto a la noticia del ataque que recibió la logia masónica en San José.

### ***Templo Metodista de la calle Treinta y Tres***

El 2 de diciembre de 1869 Juan Lawes o Lowes compró en Montevideo y para la Misión Metodista, un edificio ubicado en la calle Treinta y Tres 266.

Se trataba de un teatro, el Franco Oriental, que sirvió como templo a la Misión por varios años.

«En los últimos meses de 1869, Juan Lawes, destacado miembro de la colectividad inglesa, adquirió esa propiedad, que algún tiempo después transfirió definitivamente a la misión Metodista, contribuyendo el señor Lawes con una parte considerable de su valor». <sup>44</sup>

Juan Lowes o Lawes, está registrado en el Gran Oriente del Uruguay. <sup>45</sup> En 1879 formaba parte de la Junta Fideicomisaria de la Iglesia Metodista Episcopal. <sup>46</sup> El edificio de la calle Treinta y Tres, permiten apreciar una simbología masónica, que ya existía al adquirirse la propiedad. Remata el frente del edificio la simbólica forma triangular adoptada por la masonería. Es un triángulo equilátero que contiene en su interior un delta luminoso, cuyos rayos se expanden en todas direcciones. Se trata de una representación del sol naciente identificado con la diosa egipcia Ra. En el simbolismo masónico el sol es un elemento clave y el sol naciente adquiere aspectos relevantes.

«En los templos masónicos [la Naturaleza] está simbolizada por el Delta o triángulo luminoso que brilla al Oriente, debajo del dosel (encima del sillón del venerable maestro o

<sup>43</sup> *El Estandarte Evangélico. Año del jubileo*, p. 51.

<sup>44</sup> Cecilia Guelfi de Bersiá, *Dos vidas fecundas*, Buenos Aires, La Aurora, 1940.

<sup>45</sup> Dato brindado por alguien que tuvo la posibilidad de indagar en los archivos de la masonería.

<sup>46</sup> Ver *Libro de Actas de la Junta Fideicomisaria de la Iglesia Metodista Episcopal*, 1879. Eran también miembros de la Junta, Thomas Wood, Francisco Carballido y D. Foladori.

presidente). Los tres lados del Delta simbolizan el Nacimiento, la Vida y la Muerte.»<sup>47</sup>

En la década del ochenta la Iglesia Metodista Episcopal realizó en este edificio diversas reformas, incluido el arreglo del techo. Por una foto que se conserva de 1909<sup>48</sup> o de años posteriores, sabemos que la parte externa con su simbología masónica, permanecía intacta años después de las modificaciones antedichas. En el templo el tímpano-triángulo se asienta sobre la base y termina en punta, con el vértice hacia arriba.

«Su más alta significación [del triángulo] aparece como emblema de la Trinidad. En su posición normal, con el vértice hacia arriba también simboliza el fuego y el impulso ascendente de todo hacia la unidad superior, desde lo extenso (base) a lo inextenso (vértice), imagen del origen o punto irradiante.»<sup>49</sup>

Incluso en el triángulo cada lado tiene una simbología especial: crear, conservar y transformar; belleza, fuerza y sabiduría. El triángulo con sus tres lados representa una síntesis y en la masonería se conecta con la simbología de los ciclos: pasado, presente y futuro; nacimiento, plenitud y muerte. Pero además, representan a los tres grados de la masonería, así: aprendiz, compañero y maestro.

Finalmente el templo de la calle Treinta y Tres fue expropiado por el Municipio de Montevideo y se demolió en 1929. «Pero la desaparición del viejo Templo encierra un símbolo. (...) Aquel sitio, donde se sembró la libertad, quedará abierto, libre de cercos opresores. Los árboles, imágenes del templo, levantarán allí sus copas, y hasta allí llegarán, como emblemas del pensamiento, la luz del sol y las auras potentes del estuario».<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Emilio Corbière. *La Masonería II. Tradición y Revolución* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2001, p. 100.

<sup>48</sup> Ignoramos el año en que la foto fue tomada. En ella aparece un aviso de la Asociación Cristiana de Jóvenes que se conformó en 1909. El Templo de la calle Treinta y Tres fue demolido en 1929.

<sup>49</sup> Juan Eduardo Cirlot, *Op Cit*, p. 452.

<sup>50</sup> *La Idea*, Año X, No 192, 12 de abril de 1929, p. 2.



**Templo de la calle Treinta y Tres 266**



**Detalles del frente del templo de la calle Treinta y Tres 266**

## V. Las logias templarias

La templanza fue un ingrediente fundamental de la ética cristiana. La propia Iglesia Metodista Episcopal alentaba a sus miembros a formar logias de templanza.<sup>51</sup> El Archivo de la Iglesia Metodista en el Uruguay preserva documentos relacionados con dos logias de templanza: la Logia Iris No. 7 y una logia juvenil, cuyo nombre desconocemos y a la que nos permitimos denominar Verdad, Amor y Pureza ya que ese es el lema que adoptó.<sup>52</sup> En determinados aspectos estas logias de templanza pueden vincularse con la masonería, ya que su ritual presenta algunas similitudes con el ritual masónico.

### **Definición de templanza**

En 1888 para la Iglesia Metodista Episcopal la templanza significaba «(...) una virtud mandada en las Sagradas Escrituras (...) Se entiende por eso la subordinación de todas las emociones, pasiones y apetitos al dominio de la razón y de la conciencia. En cuanto al uso de las bebidas alcohólicas, sabemos que muchos y graves son los males que resultan de él, y para que pongamos ejemplo cristiano y salvar al pueblo de estos terribles males, aconsejamos á todos nuestros hermanos, sean ministros ó sean legos, que observen fielmente la regla buena, emitida por el fundador del metodismo que enseña que no se debe beber licores espirituosos «á no ser en caso de extrema necesidad. LA COMISIÓN».<sup>53</sup> Un año después se alentaba:

«1º. Que los pastores prediquen sermones especiales, cada tres meses sobre la Templanza (...).

2º. Que nuestros miembros se esfuercen para que las ideas que se imparten en el hogar doméstico á los niños con respecto á la Templanza se ajusten absolutamente á las enseñanzas de la Escritura y á las lecciones de la experiencia.

3º. Que nos alegraríamos que se adoptasen por las escuelas

<sup>51</sup> Si bien la definición de templanza abarcaba diferentes aspectos, lo relacionado con las bebidas espirituosas tuvo una connotación muy fuerte dentro del ámbito metodista y protestante en general.

<sup>52</sup> Documentación que permaneció inédita por más de cien años y prácticamente desconocida. Permite indagar diversos asuntos de estas dos logias de templanza: actas, temas tratados, lugar de reunión, gastos y formas de subvencionarlos.

<sup>53</sup> *Actas de la Séptima Asamblea Anual de la Misión de la Iglesia Metodista Episcopal en Sud América*, Montevideo, Uruguay, 4 al 11 de octubre de 1888, Buenos Aires, Imprenta, Litografía y Encuadernación, Mackern y Malean, 1888, p. 126.

públicas de estos países, textos que enseñen los efectos perniciosos del alcohol sobre el cuerpo humano, así como sobre la moral, cosa que se hace en Estados Unidos. J. G. Froggatt, A. W. Tallon y J. F. Jennes. »<sup>54</sup>

### ***Similitudes entre las logias de templanza y las logias de la masonería***

La documentación de las logias Iris No 7 y Verdad, Amor y Pureza, permite concluir que en el ritual de estas logias de templanza o templarias, hay elementos parecidos a los de la masonería. Tanto las de templanza como las masónicas se denominan logias. Y el lugar de origen de ambas es Inglaterra. Al igual que en la masonería, estas logias templarias o de templanza declaran abiertos y cerrados los trabajos de la logia. La Apertura requiere que se cumpla con un orden preestablecido.

El ritual de la Logia Iris especifica:

«Cuando ha llegado la hora de empezar los trabajos el D.G.T. (Digno Gefe Templario)<sup>55</sup> tomará su puesto y llamará la Logia al orden.» Las personas que ostentan grados deben hallarse «en sus respectivos puestos» y deberán tener «correctamente las señales y las palabras de Orden y pase.»

Además:

«Los oficiales y miembros se investirán de las insignias que les correspondan y ocupen sus respectivos puestos.» «(...) Vamos a dar principio a los trabajos de nuestra Logia. Los que no sean miembros de la Orden deben retirarse. (...) Ahora declaro abierta la Logia para proceder a nuestros trabajos (...) Estamos aquí para trabajar; hágase así y que este sea para el adelanto de nuestra causa común y a la Gloria de Dios.»

Mientras que el ritual de la Logia Juvenil Verdad, Amor y Pureza especifica:

«Vamos a abrir nuestro Templo para dar principio a los trabajos. Todos los que no sean miembros se retirarán. Los

<sup>54</sup> Octava Reunión Anual de la Misión de la Iglesia Metodista Episcopal en Sud América, Comisión de Templanza, Buenos Aires, 19 al 24 de setiembre de 1889, p. 53.

<sup>55</sup> Corresponde a la ortografía utilizada en el documento.

oficiales y miembros ocuparán sus respectivos puestos colocándose las insignias. (...) El Vice Templario me dará la palabra de pase (...) El Mariscal y Diputado Mariscal me darán la palabra de pase: luego irán a cada miembro presente, quienes se levantarán y le comunicarán la palabra.

Para ingresar a la logia templaria se requiere estar habilitado y conocer las palabras de pase. La masonería posee también sus palabras, señales y signos secretos.

### ***Insignias y grados***

La masonería tiene diversos grados. Las logias templarias Iris No 7 y Verdad, Amor y Pureza ostentan determinados títulos que podríamos asociar a grados: «Digno Gefe Templario» (D.G.T), «Diputado Mariscal» (D.M.), «Digno Mariscal» (D.M.), «Digno Ayudante Mariscal» (D.A.M. o D.M.A.), «Guarda», y «Sentinela».<sup>56</sup> De acuerdo al ritual de la Logia Iris luego de la bendición final el Digno Jefe Templario ordenará al Digno Mariscal y al Digno Mariscal Ayudante que:

«Los miembros permanecerán de pie mientras los Dignos Mariscales recogerán las insignias. El D. M empezará a la mano izquierda del D.G.T. quien mantendrá puesta su insignia hasta la conclusión, y el D.M.A. comenzará a la derecha del D.G.T. Recogidas que fueren las insignias de la Logia se colocarán en sus puestos y sin saludar dirán: D.M. Digno Gefe Templario las insignias están recogidas a vuestra izquierda. D.M.A. Digno Gefe Templario, las insignias están recogidas a vuestra derecha. Tras lo cual el Digno Jefe Templario declara «cerrados los trabajos de esta Logia por esta noche.»

En la logia juvenil Verdad, Amor y Pureza, al instalar los nuevos oficiales los mismos

«(...) darán un paso hacia delante conforme yo los vaya llamando y después que hayan sido instruidos en los deberes de su cargo serán conducidos a sus puestos e investidos de sus insignias por los Mariscales alternándose. El Digno Jefe Templario dirá: Es vuestro deber ayudar a guardar el orden, ver que todos los miembros tengan puestas sus insignias;

---

<sup>56</sup> Con la letra s en el original.



recibir y contestar al saludo dado por los miembros desde el centro del salón, revestidos de las insignias.» Y se estipula deber del Mariscal y del Diputado Mariscal de «(...) distribuir y recoger las insignias (...)»

Desconocemos cómo eran esas insignias y qué símbolos portaban. En el inventario de la Logia Iris No. 7 había insignias de primer, segundo y tercer grado. En los casos de estas dos logias templarias desconocemos los requisitos necesarios para alcanzar esos diferentes grados. La masonería tiene en cuenta la antigüedad y los méritos logrados por sus componentes dentro y fuera de la institución.

### ***Cadena de unión***

En la ceremonia de iniciación, al ser recibido el candidato en la Logia Iris No 7, los miembros formarán una cadena de unión. Tomados de la mano forman un círculo, mientras que el Digno Jefe Templario, los Mariscales y el candidato estarán en el centro.

La instalación de los nuevos oficiales en la logia Verdad, Amor y Pureza requiere que éstos se ubiquen formando un semicírculo ocupando doce lugares. Recordamos que en el simbolismo masónico las formas esféricas representan al cielo, mientras las cuadradas a la tierra. Conocemos la importancia del número doce en la simbología, en especial en el arte astrológico. La cadena de unión es un símbolo utilizado por los Hijos de la Viuda. En la logia masónica hay una cuerda entrelazada con nudos, como cadena indisoluble, que representa la unión de sus integrantes alrededor del mundo. «Su entrelazamiento simboliza también el secreto que debe rodear nuestros misterios».<sup>57</sup>

### ***El secreto***

Las logias de templanza se anunciaban en la prensa evangélica<sup>58</sup>, por tanto no eran secretas, pero sí utilizaban el secreto. Expresa el ritual de la Logia Iris:

«Prometéis también, solemnemente y sin reserva, no revelar nada de los trabajos o asuntos privados de ésta Orden a ninguna persona que no tenga derecho de conocerlo. (...) ¿Lo prometéis así?

Respuesta: Lo prometo»

<sup>57</sup> Jean Palou, *Op. Cit.* p. 268.

<sup>58</sup> Por ejemplo en el semanario de la juventud evangélica en Uruguay denominado *El Atalaya*.

En la ceremonia de iniciación el candidato debe prestar juramento, que en lo esencial coincide con la promesa de silencio que exige al iniciado también la Logia Iris.

### ***Palabras de pase y secreto***

«El D.G.T. me dará la palabra de pase y verá si el guarda y el Sentinela de la Logia (...) tienen correctamente las señales y las palabras de Orden y de pase.

El D.V.T.<sup>59</sup> registra a cada uno de los Guardas personalmente en sus puestos y requiere de ellos las señales voz: Golpes, Palabras, etc. (...) El Digno mariscal y Ayudante Mariscal me comunicarán la Palabra de pase del presente Trimestre (...).»

«Nosotros tenemos nuestros signos de reconocimiento, palabra de pase, señas, apretón de mano y señales, las cuales ahora voy a dáros. La palabra de pase se usa para entrar en una Logia de nuestra Orden cuando está funcionando, solamente puede transmitirla el Presidente en ejercicio, al oído, y nunca un miembro á otro.»

La Logia Verdad, Amor y Pureza también contiene en su ritual palabras de pase: «(...) no admitiendo á nadie que no os dean la palabra de pase (...) recibiréis la palabra de pase al abrirse la sesión (...)»

El secreto abarcaba además de las palabras de pase, las señales y los signos de reconocimiento entre sus miembros, cualquier otro asunto que estuviera vinculado a la logia. Lo mismo acontece con la masonería en la que el conocimiento adquirido, los asuntos tratados, las formas de reconocerse, permanecen en el ámbito exclusivo de sus integrantes.

### ***El capellán***

Algunas logias de la masonería tienen un Capellán que se ocupa de los discursos y ceremonias vinculados al ámbito de lo religioso. Debe cuidar el volumen de la ley sagrada, conservarlo en buen estado, aprender las lecturas bíblicas que corresponden a cada grado y elevar las plegarias. Observamos que en la organización de la Logia Iris No. 7, uno de los integrantes es el Capellán. Y que en la logia Oriental, ocupa ese cargo, el pastor Jorge Howard de la Iglesia Metodista Episcopal.

Tanto en la Logia Iris como en algunas logias masónicas se elevan plegarias en general al ingresar un aspirante, pidiendo a

---

<sup>59</sup> ¿Digno Venerable Templario?

la Divinidad que lo proteja. La Logia Iris suplica a Dios la «(...) bendición sobre este amigo (...) Dadle fuerza para cumplir (...) gracia para probarse fiel.» Y al concluir los trabajos se implora que la protección divina acompañe a los miembros a sus hogares y los guarde para siempre. En la masonería «Abrimos y cerramos nuestras sesiones con oración; invocamos la bendición del Altísimo sobre nuestros trabajos (...)».<sup>60</sup> Tanto en las de templanza como en las masónicas está presente la música a través de algún himno.

La *Oda de Apertura* del ritual de la Logia Iris No 7 expresa:

¡Bienvenido! otra vez  
 Anhelosos de cantar  
 Triunfos sobre la embriaguez  
 Y éxito en el trabajar.  
 Afirmamos con fervor  
 Nuestro celo, fe y lealtad:  
 Fieles siempre y sin temor  
 Sostenemos la verdad.

Con canto y música, se ayuda al integrante de la templanza a formar su personalidad, al tiempo que recibe la fortaleza necesaria que lo prepara para actuar una vez traspasadas las puertas de la logia. Y otra letra del ritual exhorta:

Sigue adelante  
 En la alianza  
 Siempre constante  
 En la templanza  
 Nunca temor,  
 Nunca tibieza  
 Siempre valor  
 Siempre firmeza

Por lo dicho podemos definir a la Logia Iris No. 7 y a la Logia Juvenil Amor, Verdad y Pureza como logias para-masónicas.

En la historia de nuestra América, se han encontrado organizaciones con un ritual semejante al de la masonería, y han sido denominadas para- masónicas porque su objetivo era político, caso el de los Caballeros Orientales en 1823, en la Provincia Oriental, denominada entonces por los ocupantes Cisplatina. Estas logias de templanza o templarias pueden ser también catalogadas

<sup>60</sup> Ankerberg y Weldon, *Op. Cit.* p. 25.

de esa manera. Si bien su ritual presenta semejanzas con la masonería, su objetivo es la abstención de las bebidas alcohólicas y de toda actividad relacionada con su producción y distribución.

Para nosotros entonces, las logias templarias Iris No. 7 y la logia juvenil Verdad, Amor y Pureza son logias para- masónicas. Sus fines no son los de la masonería que busca transformar al ser humano con los conocimientos que adquiere en la institución. Transformarlo «(...) en un Hombre mejor para sí y para la sociedad, una verdadera piedra pulida que perfectamente se encaja en el templo de la humanidad.» Si bien estas logias de templanza no pueden ser ubicadas dentro de la institución masónica, su ritual y estructura presentan aspectos similares a los de las asociaciones masónicas.

### **Conclusión**

Concluimos que el siglo XIX fue una época de vinculación intensa entre el metodismo y la masonería en el Uruguay. La vinculación de los metodistas con la masonería es declarada en su propia prensa, medio este por el cual da a conocer el pensamiento y el accionar protestante. La institución esotérica facilitó casi desde el comienzo la inserción metodista en la sociedad. Brindó el local de la calle Piedras, perteneciente a la Sociedad Filantrópica, para comenzar allí las reuniones. Esto se logró a través de la intervención de un reconocido masón como Juan McColl quien llegó a los más altos grados de la masonería en Uruguay. Por su parte, el templo de la calle Treinta y Tres que adquiere la Iglesia Metodista Episcopal luce una ornamentación masónica que se mantuvo aún años después de su adquisición.

Las logias templarias o de templanza, a las que hemos catalogado de para- masónicas, nos acercaron al tema desde una óptica novedosa. Sin duda resta aún bastante por investigar. Tenemos la esperanza que desde la propia masonería uruguaya, surja el interés de dar a conocer, a través de sus publicaciones los secretos que guardan sus archivos sobre los protestantes vinculados a ella.

**\*Mirtha Coitinho**, Doctorada en Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de la República, Uruguay. Actualmente es pastora de la Iglesia Metodista en el Uruguay. Miembro consultante de la Comisión de Historia y Archivo de la IMU. Está cursando actualmente la Maestría en Historia Comparada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Uruguay.

# Los grupos pequeños en los inicios del Movimiento Metodista

---

Gustavo Daniel Romero

## Prólogo

El avivamiento metodista tomó una forma concreta cuando John Wesley, a partir de 1742, organizó a los convertidos en grupos -que llamó «sociedades», «clases» y «bandas»- donde buscaban conservar su fe, su nueva forma de vida, y mantenerse en el camino hacia la santidad. A diferencia de George Whitefield, cuya predicación movió a miles de personas, aunque sin promover una estructura para alimentar espiritualmente a los nuevos conversos, John Wesley organizó a los nuevos discípulos para crecer en la vida de santidad.

En este sentido, fue un verdadero pionero de la evangelización a través de los grupos pequeños. Hacia fin del siglo XVIII, el metodismo había desarrollado más de diez mil grupos celulares, llamados «clases» o «reuniones de clase» -*class meetings*-.<sup>1</sup>

Las «clases» sirvieron en el desarrollo del metodismo primitivo como la herramienta por excelencia de la evangelización y como un medio para el discipulado. Como precursor del movimiento celular moderno, Wesley promovió la evangelización que llevó a una rápida y notoria multiplicación. La metodología consistía en una predicación al aire libre y la posterior invitación a que las personas se unieran a una «clase». El objetivo primario de la predicación evangelística era iniciar nuevas «clases» donde principiar el discipulado.

Las «clases» eran grupos de aproximadamente doce personas que se reunían semanalmente con un líder laico para facilitar la formación espiritual y doctrinal de los nuevos conversos, el ejercicio de una disciplina<sup>2</sup> colectiva, el cuidado pastoral de los miembros.

---

<sup>1</sup> Con lo cual, a ese momento, debía haber más de diez mil líderes de clases y bandas y, probablemente, un número igual o superior de otro tipo de liderazgo.

<sup>2</sup> La etimología de «disciplina», se vincula con el verbo latino *discere*, aprender, y con la palabra derivada, *discipulus*, discípulo, quien aprende o quien se deja enseñar. Disciplina se refiere al orden necesario para poder aprender y su aparición como concepto está asociada con el aprendizaje. (Etcheverry 2008). En el contexto de la vida de la iglesia, este término se utiliza para describir los métodos y las reglas mediante las cuales Cristo, a través de la influencia de su comunidad, trata de ayudar a cada miembro para que sea saludable en su crecimiento cristiano y en su discipulado y para que haga su mejor contribución a la vida y el testimonio de todo el cuerpo (*Diccionario de Historia de la Iglesia* 1989, 348). La disciplina de Wesley era de carácter teleológico y no legalístico. Su finalidad era acelerar el proceso en la búsqueda de la santidad.

Wesley estaba convencido de que un nuevo creyente no había hecho una decisión efectiva por Jesucristo hasta que no se involucraba en un grupo pequeño. Su interés estaba puesto en el discipulado antes que en la decisión, asimismo enfatizaba más el crecimiento en el fruto del Espíritu Santo – la vida de santidad – que en el desarrollo de los dones.<sup>3</sup>

Por ello, nos proponemos investigar el contexto en que se origina el sistema de «sociedades», «clases», «bandas» y «sociedades selectas», como así analizar su modalidad de funcionamiento, focalizándonos en las «reuniones de clase», dando cuenta, finalmente, de las causas de la declinación de estas últimas.

## Influencias y antecedentes

Creemos que las «influencias» o fuerzas de renovación nos servirán para ubicar la «renovación metodista» con su sistema de pequeños grupos en su contexto histórico y para apreciar lo que existe de verdaderamente nuevo en ella.

El fundador del metodismo asimila la influencia de diversas corrientes, formalizando una síntesis bastante compleja.

Wesley, antes de adoptar la metodología de pequeños grupos, había sido influenciado por las sociedades religiosas de la Iglesia de Inglaterra y por las «bandas» moravas, de las cuales aplicó muchas de sus ideas y prácticas. Precisamente, él mismo describe lo que fueron para él los tres hitos que marcaron los «comienzos» del metodismo:

El lunes primero de mayo comenzó nuestra pequeña sociedad en Londres. Puede observarse lo siguiente: el desarrollo del llamado metodismo comenzó primero en noviembre de 1729, cuando cuatro de nosotros nos reunimos en Oxford; en segundo lugar en Savannah, en abril de 1736, donde se reunieron veinte o treinta personas en mi casa; y finalmente, en Londres, en el día ya mencionado, cuando unos cuarenta o cincuenta de nosotros nos pusimos de acuerdo en reunirnos todos los

---

<sup>3</sup> Amestoy, Norman Rubén. *El avivamiento wesleyano en Inglaterra. Una herencia de renovación espiritual, evangelización y reforma social*, disponible en [http://www.tau.org.ar/upload/8eb6631636987d8650b741851b6fb95d/El\\_avivamiento\\_wesleyano\\_en\\_Inglaterra.pdf](http://www.tau.org.ar/upload/8eb6631636987d8650b741851b6fb95d/El_avivamiento_wesleyano_en_Inglaterra.pdf), 1-9. Fecha de acceso: Septiembre de 2006, 5.



miércoles de noche con el fin de poder conversar con libertad, comenzando y terminando la reunión con canto y oración.<sup>4</sup>

### ***El Club Santo de Oxford***

El primer surgimiento del metodismo, el Club Santo de Oxford, siguió un precedente establecido alrededor de cincuenta años antes por las sociedades religiosas de la Iglesia de Inglaterra.

Los miembros estaban interesados en la lectura y la discusión de los clásicos, pero sus motivaciones fueron más religiosas que intelectuales. Practicaban todas las ordenanzas de la Iglesia. Adoptaron una estricta disciplina.

Sus reuniones incluían actividades de estudio y devocionales, pero con reglas para ejercitar una vida de santidad. Las acciones de caridad dentro de la comunidad les dieron cierta notoriedad al grupo entre sus compañeros universitarios. Fue después de dos años que el término «metodista» les sería aplicado. El pequeño grupo de estudiantes empezó a demostrar muchas de las características que identificaron al movimiento por todo el resto del siglo.

Sin embargo, la variedad de actividades que caracterizan la imagen pública no fueron, en su mayoría, originadas por Wesley mismo. El reconocido liderato de Wesley en el movimiento vino de su habilidad de reunir esta variedad de actividades con un sentido de propósito, el cual dio dirección e impulso espiritual en la búsqueda de la santidad. Otros grupos bajo el emblema general del estandarte wesleyano, empezaron a brotar también alrededor de Oxford.<sup>5</sup>

El método de Wesley no tuvo un esquema estático y establecido, sino una manera de acercarse a la vida que creció, se desarrolló y cambió a medida que él se enfrentó a diversas crisis, tuvo una perspectiva adicional y conoció nuevos amigos.

### ***Savannah, Norteamérica***

El segundo surgimiento del Metodismo en Savannah muestra la adaptación de la práctica de la reunión en grupos pequeños «bandas» para edificación mutua, y el reconocimiento que, sumado a su valor como un medio de organización eclesial, tales grupos íntimos podían ser un medio de gracia.

Wesley no utilizó la palabra «banda» para describir la pequeña agrupación, y en su descripción no hay aún una apreciación de la

<sup>4</sup> Wesley, John, *Obras de Wesley*. 14 Tomos. Justo L. González, Ed., Franklin, TN: Providence House Publishers. 1996., *Tomo V - Las primeras sociedades metodistas - Breve historia del pueblo llamado metodista*, 276-27.

<sup>5</sup> Heitzenrater, Richard P., *Wesley y el pueblo llamado metodista*. Traducido al español por Ruby de Santibañes. Nashville, TN: Abingdon Press. 2001., 46.

dinámica de la hermandad morava. Pero claramente había habido un impacto. En el tercer «surgimiento» del metodismo, con la formación de la Sociedad de Fetter Lane, vemos que las «bandas» fueron una de sus características distintivas.

### ***La Sociedad de Fetter Lane***

En el tercer surgimiento del metodismo, la Sociedad de Fetter Lane –formada en Londres el 1º de mayo de 1738- mostraba la influencia morava adoptando «bandas» como una parte integral de su organización, aunque ésta estuviera estructurada como una sociedad religiosa anglicana. De esta manera, este tercer surgimiento fue el resultado de la combinación de influencias anglicanas, metodistas y moravas.

Esta Sociedad fue uno de las más importantes experiencias de grupo lideradas por Wesley, antes de que el formato metodista tuviera lugar. Se trataba de una reunión de cuarenta a cincuenta personas, la mayoría de nacionalidad alemana, los días miércoles a la noche, en la ciudad de Londres, con fines de adoración y apoyo mutuo.

Fetter Lane se formó como una Sociedad Religiosa asociada a la Iglesia de Inglaterra, pero fue alterada sustancialmente en formato y metodología por innovaciones tomadas de los moravos. Allí, Wesley compartía el liderazgo del grupo con el moravo Peter Böhrer.

Esta Sociedad se separaba en «bandas» de cinco a diez personas del mismo sexo, quienes se reunían dos veces a la semana. Los participantes estaban más abiertos para compartir sus sentimientos verdaderos, una vez que ellos percibían que sus líderes de grupo eran pares, no superiores. La influencia morava fue fundamental al innovar utilizando laicos como líderes de «bandas», ya que los moravos creían fervientemente en el sacerdocio universal de los creyentes.

Las «bandas» moravas eran un marco ideal para el desarrollo de la devoción personal y el cultivo de un modo de vida «radical». Eran para aquellos que habían recibido remisión de pecados y estaban llevando una vida ejemplar. Pero Wesley notaba que un vacío en la estructura de la sociedad era que las personas que no integraban las «bandas» no tenían un grupo en el cual buscar apoyo y guía. Esta percepción fue lo que con posterioridad dio lugar a la creación de las «reuniones de clase».<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Henderson, D. Michael, *A Model for Making Disciples. John Wesley's Class Meeting*. Nappanee, IN: Evangel Publishing House. 1997. 66-67.

Los dos años de experiencia en la Sociedad de Fetter Lane fueron muy importantes en el desarrollo de la estrategia grupal de Wesley.

### ***Desarrollo final: La Sociedad de «La Fundición»***

El sistema grupal metodista alcanzó su desarrollo final con el establecimiento de la Sociedad de la «Fundición» en Diciembre de 1739. Durante tres años varias características nuevas fueron agregadas al formato grupal metodista, el cual se mantuvo prácticamente durante los restantes cincuenta años del ministerio de Wesley.<sup>7</sup>

En su experiencia con la «predicación de campo», Wesley reconoció la necesidad de una herramienta o método por el cual asimilar a la iglesia a los recién evangelizados.

Wesley proponía predicar en cuantos lugares se pueda. Comenzar tantas «clases» como se pueda. Y no predicar sin iniciar nuevas «clases». Wesley enseñaba que las nuevas «clases» necesitaban pastores y que no resultaba conveniente comenzar más grupos de los que el movimiento pudiera administrar. Wesley relata los inicios de las Sociedades Metodistas:

1. A fines del año 1739 unas diez personas se allegaron a mí en Londres, revelando estar profundamente convencidas de ser pecadoras y clamando seriamente por su redención. El grupo deseaba (igual que dos o tres más que vinieron el día siguiente), que pasara con ellos un tiempo orando y aconsejándoles cómo huir de la ira venidera que sentían continuamente suspendida sobre sus cabezas. Para poder disponer de más tiempo para esta importante tarea, designé un día en el cual todos pudieran venir, lo que desde entonces hicieron semanalmente los jueves por la noche. A éstos, y todos los que desearan unirse a ellos (pues su número aumentaba cada día), les brindaba regularmente aquellos consejos que juzgué les eran más necesarios, y siempre terminábamos la reunión con oraciones apropiadas según sus variadas inquietudes.

2. Este fue el surgimiento de la Sociedad Unida, primero en Londres y luego en otros lugares. Tal sociedad no es otra cosa que un grupo de personas que tienen la apariencia, pero buscan la eficacia de la piedad, unidas con el propósito de orar juntas, de recibir la palabra de exhortación y de cuidarse mutuamente con amor, ayudándose unas a otras a ocuparse de su salvación.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>8</sup> Wesley, John, *op. cit.*, Tomo V - *Las primeras sociedades metodistas*, 51-55.

Los nuevos desenvolvimientos teológicos y las nuevas experiencias pastorales de Wesley hicieron que el 23 de julio de 1740 abandonara la Sociedad de Fetter Lane y reforzara su trabajo en la Sociedad de la Fundación, la primera Sociedad genuinamente establecida por él en Londres en diciembre de 1739.

Gradualmente, Wesley fue introduciendo en la práctica de esta Sociedad revisiones y cambios al modelo moravo. Las diferencias contextuales entre Alemania e Inglaterra tornaban prácticamente imposible para Wesley su pueblo adoptar las disciplinas moravas de Herrnhut basadas, según el propio Wesley, en principios teológicos que no respondían a los desafíos y oportunidades que el avivamiento metodista en Gran Bretaña enfrentaba.

A pesar de los nuevos paradigmas teológicos y pastorales que Wesley estaba desarrollando en sus propios términos sobre la práctica personal y comunitaria de santidad, el metodismo naciente no había encontrado los medios por los cuales pudiera establecer una co-responsabilidad comunitaria por la práctica interconectiva entre las obras de misericordia y las obras de piedad. Tal descubrimiento sucedería en Bristol en el año 1742.<sup>9</sup>

## Otras influencias

### Las Sociedades de De Renty

Citamos al artículo de Daniel Bruno: El laico católico Gastón de Renty (1611-1649) fundó en Francia la «Compañía del Sagrado Sacramento» que tenía como meta profundizar la vida piadosa de sus miembros e invitar a otros, a fin de cristianizar la sociedad a través de su ejemplo y buenas obras. Samuel Wesley mencionó a las Sociedades de De Renty como modelos para la formación de las Sociedades Religiosas Británicas. Su padre Samuel hizo conocer la biografía de De Renty a su hijo Juan cuando este era un estudiante en Oxford. Esta impactó de tal manera en la vida de Juan, que en 1758 afirmó que ese libro había sido su favorito.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Ayres Mattos, Paulo. Wesley e os encontros de pequenos grupos Sua aplicação na Igreja Metodista no Brasil – Breves observações. *Caminhando Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista Universidade Metodista de São Paulo — Umesp Ano VIII, no 12 — 2o semestre de 2003.*

<sup>10</sup> Bruno, Daniel. «Ecclesiola in Ecclesia: crítica y renovación de la iglesia. El pietismo del s. XVII y las comunidades de base», en *Cuadernos de Teología*. 2001. Vol. XX. Buenos Aires: ISEDET, 322.



Según Henderson, aunque hubo parecidos entre las sociedades religiosas y las de De Renty, también existieron importantes distingos. Opina este autor que el foco de los grupos anglicanos fue el crecimiento personal a través del cuidado y atención de ellos mismos. En cambio, De Renty concibió este crecimiento mediante el servicio a las necesidades de los otros. Los anglicanos esperaban que el servicio cristiano fuera un eventual logro de su búsqueda para la santidad personal; De Renty veía este servicio como el contexto en el que se desarrollaba esa santidad. Wesley se volcó hacia el segundo énfasis –crecimiento a través del servicio, guardando a sus grupos lejos del misticismo y la introspección de un grupo centrado en sí mismo, mientras que mantuvo la responsabilidad del «dar cuentas» personales en la experiencia religiosa. Wesley reconocía que la preocupación en la propia espiritualidad podría fácilmente llevar a ese egocentrismo del que su movimiento tendía a huir.<sup>11</sup>

### **Su madre y el puritanismo**

Una tendencia clave del metodismo se evidencia claramente en la filosofía educativa de Susana de Wesley: El manejo de la voluntad. Siguiendo los escritos de los místicos y puritanos que la habían impresionado, consideraba al propio deseo como la raíz de todo pecado y miseria, ensañando así a sus hijos que la esencia del cristianismo era hacer la voluntad de Dios más que la propia. Si el deseo propio no era conquistado, consideraba que los niños nunca estarían libres para alcanzar buenos logros. De esta manera cultivó la disciplina familiar y la piedad interior.

Este énfasis en la disciplina personal y la sumisión espiritual se convirtió en un componente esencial de la estrategia educacional de John Wesley para aplicar a las masas urbanas que poblaban los centros industriales ingleses.

Otro tema importante en la casa paterna de Wesley fue el celo espiritual para el «cuidado y la cura de almas». Siguiendo el ejemplo del líder puritano Richard Baxter –gran amigo de su padre-, los Wesley concentraban sus energías en apuntalar el crecimiento espiritual en ellos y en los otros.

También es de destacar, como nos recuerda Henderson, que la madre de Wesley, Susana, compartía el ideal puritano de su propio padre, quien visualizaba a la familia como una pequeña Iglesia, donde la adoración, la lectura de la Biblia, el catequismo y

---

<sup>11</sup> Henderson, D. Michael, *op. cit.*, 50.

la instrucción personal proveían un marco para toda la vida compartida del hogar.<sup>12</sup>

Para Susana de Wesley, lo supremo en el hogar era la religión. Se preocupaba por la educación religiosa de sus hijos con extremo celo. En el año 1712 escribió a su esposo: «He resuelto comenzar con mis propios hijos y, por lo tanto, me propuse observar el método siguiente: Me tomo, de la porción de tiempo que puedo ahorrar cada noche, lo necesario para discurrir con cada uno de ellos separadamente acerca de lo que fuese su principal necesidad.» En el mismo año en que escribió esa carta es que comenzó a tener reuniones en su casa, con exhortaciones y lectura de sermones, mientras su esposo estaba ausente durante diversos meses. Ciertamente esas reuniones deben haber dejado honda impresión en la mente del entonces niño John Wesley.<sup>13</sup> Según Rack, se trató de un «prototipo de actividad metodista posterior».<sup>14</sup>

Parte del genio del movimiento metodista fue su el centralizarse en los individuos y sus necesidades particulares, así como Susana lo había hecho con cada uno de sus hijos.

José Carlos De Souza señala que John Wesley incorporó dos importantes conceptos puritanos: el sacerdocio universal de todos los creyentes y, principalmente, el de «iglesia reunida». Los paralelos con las «sociedades» metodistas son notables, como, por ejemplo: el acento dado a la iglesia como fraternidad de creyentes, en la cual la vida de disciplina no prové apenas soporte y ayuda mutua, sino también ánimo en un ambiente marcado por la hostilidad; la adhesión a la santidad como meta de la vida en comunidad; la insistencia sobre la libertad de opinión; el valor atribuido a los pequeños grupos; la primacía de la misión y del ministerio sobre la orden eclesiástica; el potencial revolucionario de la praxis cristiana, en oposición al individualismo hegemónico de la visión mística y contemplativa.<sup>15</sup>

En el siglo anterior, había conventículos puritanos que, a la sombra del Estado y de la religión oficial, se reunían para celebrar

<sup>12</sup> *Ibid.*, 36-38.

<sup>13</sup> Citado en Barbieri, Sante U. *Una extraña estirpe de audaces*. Buenos Aires: Ediciones «El Camino». Sin fecha, 37-38.

<sup>14</sup> Cf. Rack, Henry D. 2002. *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the rise of Methodism*. London: Epworth Press, 53.

<sup>15</sup> De Souza, José Carlos. *Laicidad e Ecumenicidade da Igreja. O Pensamiento Eclesiológico de John Wesley*. Tese apresentada em cumprimento parcial as exigencias do Programa de Pós-Graduado em Ciências da Religião para a obtenção do grau de doctor. São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. 2008, 50-51.



la fe y se constituyeron como asociaciones fraternas en las cuales el apoyo y el estímulo mutuo, en tiempos de persecución, eran indispensables. Recordemos que la ascendencia familiar de Wesley, tanto por línea materna como paterna, se encontraba entre los no conformistas y sufrió las persecuciones y restricciones legales entonces impuestas.

### Sus lecturas

Los escritores devocionales lo proveyeron a Wesley con las herramientas de modelación de la conducta. Él afirmaba que sus influencias formativas en su forma de vida estuvieron basadas en cuatro libros: Thomas A. Kempis: «Imitación de Cristo». Jeremy Taylor: «Vida Santa y muerte» y Willam Law: «Perfección Cristiana» y «Una seria llamada a una vida Devota y Santa»<sup>16</sup>.

De Kempis, adoptó la rectitud y honradez de corazón; de Taylor, la necesidad de llevar una vida metódica ordenada y piadosa, y de Law, el impulso ético como correctivo de una mera experiencia interna.<sup>17</sup>

El eje de esta vertiente ética está dado por el modelo de *imitatio christi*. La imitación de Cristo no se reduce a una mera piedad personal, sino a una acción de la fe obrando en amor. Jesucristo es el que enseña con su Palabra y su propia vida cómo vivir una vida de amor, por lo tanto, la tarea del cristiano es imitarlo (función modeladora). El centro significativo del cristianismo es la respuesta del amor.<sup>18</sup>

Esta es la tarea de la vida cristiana misma: «la verdadera religión es el amor a Dios con todo el corazón y al prójimo como a nosotros mismos; y en ese amor, abstenernos de todo mal y haciendo todo el bien posible a todos.»<sup>19</sup>

«Yo he aprendido que el verdadero cristianismo no consiste en opiniones, formas ni ceremonias, sino en santidad de corazón y vida. En una completa imitación de nuestro divino maestro.»<sup>20</sup>

La base bíblica de este paradigma es el Sermón del Monte, al que Wesley le dedicó trece sermones que constituyen, básicamente,

<sup>16</sup> Wesley, John, *op. cit.*, Works XI 366-367; Journal I 449-484; A Plain Account of Christian Perfection: Part II Work X 1367; El sermón «On Numbers 23: 23 Works VII, 419-430.

<sup>17</sup> Towlson, Clifford. *Moravian and Methodist, Relations and Influences in the Eighteenth Century*, London: The Epworth Press. 1957, 8ss.

<sup>18</sup> Bruno, Daniel. «Fundamentos teológicos de la ética wesleyana. Alcances y limitaciones», en *Cuadernos de Teología*. 2004. Vol. XXIII. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 93.

<sup>19</sup> Wesley, John, *op. cit.*, Tomo V - *Las primeras sociedades metodistas - Los principios de un metodista, mejor explicados*, 193.

<sup>20</sup> Wesley, John, *op. cit.*, Works II, 362.

el compendio de los fundamentos bíblicos para la ética wesleyana de imitación.

La ética del amor tiene una directa implicancia social. Ética de imitación que no sólo se espera del individuo, sino de la comunidad. Así como el cristiano debe imitar a Cristo, la comunidad debe imitar a la iglesia primitiva.<sup>21</sup>

### Las sociedades religiosas

La contraparte inglesa a los *collegia pietatis* fundados por Felipe J. Spener –«escuelas de piedad»: principalmente de personas laicas, que se encontraban para discutir las Escrituras, para compartir sus experiencias espirituales y para animarse mutuamente a una vida de fe más entusiástica - fueron las sociedades religiosas. Estas siguieron alguno de los modelos de ciertas tendencias pietistas y místicas al mismo tiempo que en el continente europeo. Estos modelos fueron adaptados a la vida y pensamiento de la Iglesia de Inglaterra.

Las sociedades comenzaron en Inglaterra por el esfuerzo del Dr. Anton Horneck –pastor luterano alemán asentado en Inglaterra- y él recibió la idea de Jean-Baptiste De Renty (1611-1649) en Francia. También Howell Harris, quien era contemporáneo de Wesley y Whitefield, había utilizado este método en el avivamiento en Gales.

Estas sociedades religiosas fueron también grupos pequeños de laicos que representaban una fusión casi espontánea de moralismo y devocionalismo, con un fervor para promover «santidad de corazón y vida» reales. Estas sociedades fueron realmente asignadas a la iglesia establecida por medio de las reglas que estipulaban que cada grupo local estuviera bajo la guía de un ministro de la Iglesia Anglicana.

El movimiento no estuvo marcado por un fervor evangélico. Las reuniones fueron divididas primeramente para ofrecer apoyo mutuo, compañerismo, en el desarrollo de una piedad devocional basada en el estudio de la Biblia y de otros trabajos religiosos y para ayudar a promover una vida de santidad y moralidad personal. Las sociedades tenían una lista de deberes particulares, cada uno con su cita bíblica, que estimulaban a una piedad y participación más activa en la Iglesia de Inglaterra y una preocupación por realizar obras de caridad.

Estas agrupaciones promovieron los aspectos prácticos del discipulado cristiano y se involucraron crecientemente en la

<sup>21</sup> Bruno, Daniel, *op. cit.*, 95.

atención a los pobres –tal vez esto fue lo que tuvo más impacto sobre Wesley-, alivio a los deudores, visitación a los enfermos, ayudando a los huérfanos y fundando escuelas. Estuvieron también abiertas a la predicación de Wesley cuando las congregaciones anglicanas locales le cerraban sus puertas y púlpitos.

Las sociedades tenían una disciplina, reprendiendo la inmoralidad hasta en el dominio público. Sobre esta base, las sociedades trataron hasta cierto punto de ejercer su influencia dentro de la sociedad inglesa. Fomentaron ciertas causas de benevolencia a las cuales los miembros se suscribían regularmente de acuerdo a lo que sus circunstancias les permitían.<sup>22</sup>

La seriedad de las sociedades religiosas obtuvo el respeto de muchos –fue la fuerza más activa de renovación de la Inglaterra de esa época-. Alcanzando importantes proporciones y asumiendo ciertas responsabilidades en la lucha contra el vicio, la educación y la obra misionera. Aquí se entronca la obra de Wesley, pues en estas sociedades comenzó a hallar expresión concreta su preocupación por la renovación religiosa en Inglaterra. La limitación de las sociedades era, por una parte, su carácter un tanto aristocrático y, por otra, un cierto «voluntarismo».

Desde muy jovencito, Wesley había visto la práctica de las sociedades, ya que su papá comenzó una Sociedad para la Propagación del Conocimiento Cristiano (SPCK) en Epworth.

Aunque todas las sociedades religiosas tenían como propósito «la santidad de corazón y de vida», se podían distinguir varias formas y momentos entre ellas:

- Las sociedades apologéticas y catequéticas pusieron énfasis en desarrollar una vida espiritual más disciplinada, por medio de cultos vespertinos y charlas sobre las prácticas religiosas. A través de las invocaciones, colectas, lecturas y exposición de las Escrituras, comentarios de los miembros y un discurso de fondo para promover la santidad de vida, el clero buscó el apoyo y estímulo mutuo de los miembros.

- Las sociedades moralistas se caracterizaban por una preocupación personal y social. Atacaban el problema de la inmoralidad y la irreligiosidad sobre una base individualista y personal, promoviendo las obras de misericordia y de servicio social.

- Las sociedades con énfasis filantrópico y educativo, como la citada SPCK. Su suposición fundamental era que el incremento del vicio y la inmoralidad se debía a la ignorancia de los principios cristianos y, por tanto, buscaba el remedio en la educación y la

---

<sup>22</sup> Heinzerter, Richard P., *op. cit.*, 28-30.

difusión de la literatura cristiana. Esta sociedad fundaba escuelas para enseñar a los pobres, promovía el establecimiento de bibliotecas y de programas para la educación de los presos, distribuía libros de religión y catecismo entre la gente y apoyaba la obra misionera.<sup>23</sup>

En las sociedades religiosas se dieron una serie de elementos que aparecerían luego en el sistema de grupos metodista: 1) el procedimiento de admisión de miembros; 2) la supervisión de la conducta pública y privada de los mismos; 3) las reuniones semanales; 4) la restricción a un limitado número de miembros; 5) la terminología de «sociedad» y «mayordomo» y, en especial, 6) el creciente liderazgo laico.<sup>24</sup>

### Los moravos

Por supuesto Wesley, como buen empirista Británico, fue perfeccionando el modelo de las «sociedades». Regresando de Georgia, Norteamérica, en 1738, Wesley fue a visitar a la sede de los Moravos en Herrnhutt, Alemania, para conocer como ellos organizaron su comunidad. Allí Wesley encontró módulos más chicos en las «bandas». Tomado de las *ecclesiola in ecclesia* de Philip Jacob Spener estos pequeños grupos practicaban la rendición de cuentas mutua. A diferencia de la membresía mixta de las sociedades de Inglaterra, las «bandas» tienen una participación específica por edad y sexo. Bajo la dirección del Conde Zinzendorf, en esta comunidad vivían juntos en casas con un supervisor (almoner). Existían noventa «bandas» dentro de la comunidad divididas por edad, sexo y estado civil.<sup>25</sup> Wesley trajo de regreso la idea de las «bandas» a Inglaterra para disciplinar aún mejor a los incipientes metodistas.

Según Michael Henderson, los moravos practicaban una distinción educativa que luego fue un hito del metodismo: la separación entre instrucción y edificación: Los moravos impartían sesiones de instrucción en los denominados «coros». Las «bandas» eran para animarse personalmente, compartir confesiones y testimonios de experiencia espiritual.

Los moravos también proveyeron a Wesley del concepto básico para organizar una renovación dentro de la Iglesia de Inglaterra. El conde Zinzendorf creía, como Spener, que la forma de restaurar

<sup>23</sup> Chamberlain, Marigene, *Creer, Amar, Obedecer*. Nashville, TN: Discipleship Resources. 2000, 8.

<sup>24</sup> Watson, David Lowes, *The Early Methodist Class Meeting: Its Origins and Significance*. Nashville, TN: Discipleship Resources. 1985, 73.

<sup>25</sup> Henderson, D. Michael, *op. cit.*, 59.

y revitalizar las organizaciones eclesiales era la proliferación de grupos de renovación dentro del marco oficial de la supra-organización. Esta era lo que los pietistas conocían como *ecclesiola in ecclesia* y en ello Wesley reconoció un modo para brindar nueva vida a las estructuras rígidas de la Iglesia de Inglaterra. Este concepto mantenía un riguroso balance entre la espontaneidad y el orden, el entusiasmo y la autoridad establecida.<sup>26</sup>

También hay que destacar cuando David Bosch afirma que se percibe un grado mínimo de separación entre lo soteriológico y lo humanitario durante el siglo XVIII y la primera parte del siglo XIX. Los misioneros persistían en la tradición, anterior a la Ilustración, de la indisoluble unidad entre «evangelización» y «humanización»... entre «servicio al alma» y «servicio al cuerpo»... entre la proclamación del evangelio y la extensión de una «cultura benefactora».<sup>27</sup>

Merece mención especial, como un ejemplo sobresaliente de lo que hoy llamamos misión integral, la obra misionera que los moravos llevaron a cabo en el siglo XVIII. Para Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760), el fundador del movimiento que infundió nueva vida al pietismo, el agente de la misión no era la Iglesia, caracterizada por la ortodoxia muerta, sino la pequeña comunidad de cristianos comprometidos, la *ecclesiola in ecclesia*. En conformidad con esta perspectiva, se enviaban pequeños equipos de misioneros moravos con el mandato de formar «casas de peregrinos» o «residencias de emergencia» en lugar de iglesias al estilo europeo.

De los moravos, Wesley incorporó varios aspectos a su visión como, por ejemplo, el énfasis en la experiencia y en una religión de corazón; la centralidad de la fe; la articulación dialéctica entre eclesiología y soteriología; el valor de los pequeños grupos como expresión auténtica de la fraternidad eclesial; la participación de todos los miembros en diferentes ministerios; la intensidad de la vida devocional; la elevada estima por los himnos; la reintroducción de prácticas litúrgicas en desuso como el «Ágape» O «Fiesta de Amor» y las vigilias; y el renovado interés misionero.

A cambio de las «sociedades» y «bandas», quienes fueron organizados a propósito, las «reuniones de clase» comenzaron al azar, como posteriormente veremos.

<sup>26</sup> Henderson, D. Michael, *op. cit.*, 60-61.

<sup>27</sup> Bosch, David. *Misión en transformación*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío. 2000, 294.

## La Organización de los Grupos

Wesley creía que los grupos pequeños eran el instrumento de Dios para implementar el cambio. Él comprendió que el cambio a largo plazo requería una estructura orgánica eficaz, y así trabajó mucho para construir una amplia red de grupos pequeños.

### **La «Sociedad»**

- Los que aceptaban la invitación en la predicación al «aire libre» formaban la sociedad.
- La sociedad era la congregación activa de un área determinada. A diferencia de las otras sociedades religiosas británicas, podían llegar a estar integradas por varios cientos de miembros.
- Wesley lo definía como la compañía de personas que no solamente buscan la forma externa de piedad, sino también su poder (en contraposición a los de apariencia solamente, mencionados en 2 Tím. 3:5), unidos para orar juntos, para recibir la palabra de exhortación, para cuidarse el uno al otro en amor, a fin de que cada uno se ayude a ocuparse en nuestra salvación.
- El propósito era de instruir a todos en cuanto a las doctrinas y disciplinas cristianas.
- Wesley entregaba boletos a los fieles –la cantidad de miembros lo ameritaba-, válidos por un trimestre, sin los cuales nadie podía asistir a las reuniones de la Sociedad, «reuniones de clase» y fiestas de amor. La fiel asistencia a la «clase» era parte de lo que constituía la fidelidad. Estos «tickets de clase» eran tarjetas pequeñas que llevaban el nombre del miembro, un versículo bíblico, la fecha y la firma del ministro.
- Sus métodos eran la lectura, predicación, cantar himnos y exhortación. Por lo tanto, no había ocasión para que la gente se hiciera preguntas.
- Se reunían en capillas sencillas, sin adorno y sin instrumentos.
- Las reuniones solían tener entre 50-150 miembros.
- Las «sociedades» eran divididas en «clases» de diez-doce personas.
- Además, todos eran animados a formar parte de una «banda» de cuatro o más personas.

### **La «Clase»**

- Cada «clase» era dirigida por un líder que preguntaba en una «clase» semanal por el estado del alma de cada uno y aclaraba inquietudes acerca del sermón o de algún aspecto de doctrina.
- También el líder hacía informes de cada miembro para la revisión de Wesley o alguien quién él nombraba.
- El miembro tenía que tomar una actitud seria hacia su crecimiento espiritual y no faltar más que 3 veces al trimestre (a menos que hubiera situación emergente).
- Todos contribuían un centavo cada reunión para ministerios y misiones.
- Los de afuera eran permitidos visitar 2 veces antes de decidir si querían ser miembros o no. Fue así para no dañar el ambiente íntimo y sensible del grupo, porque trataban asuntos muy personales.

### **Función de la «Clase»**

- Proveía el ambiente necesario para convertir en experiencia lo que ya habían oído y aprendido intelectualmente.
- Servía como un mecanismo para purgar la iglesia de «cristianismo de bancos.»
- Servía como campo de entrenamiento para los líderes.
- Servía como el punto de entrada, capaz de incorporar a un gran número de gente nueva rápidamente.
- Pudo financiar el movimiento con la colección semanal.
- Proveía un registro inmediato y constante del tamaño del movimiento por su sistema de contabilidad.
- Obligaba una movilización y participación del cien por ciento de su membresía.
- Daba voz a cada miembro en las cuestiones del metodismo.
- Permitía que cada uno aprendiera como expresar sus sentimientos.
- Proveía la forma de resolver conflictos dentro de la sociedad con confrontación inmediata y personal.

### **La «Banda»**

- Solamente se podía pertenecer a una «banda» si tenía el visto bueno de los demás miembros.
- La «banda» fue una novedad tan grande en esos días que recibió crítica fuerte y constante, pero Wesley insistía en promoverlas, sin exigir las.



- Aproximadamente el 25% de los metodistas de aquel entonces pertenecían a una «banda».
- No se permitía visitas.
- Wesley experimentó con esta «terapia en grupos» un siglo y medio antes de que fuera aceptado como una práctica científica de la psicología.
- Las «bandas» tenían cuatro o más personas.
- Fueron formados con gente que «quería lograr una unión más cercana; que quería revelar su corazón sin reserva, especialmente en cuanto a aquellos pecados que todavía le hacía tropezar y las tentaciones que más frecuentemente le dominaban.»
- Estas personas tenían aun más ganas de participar en todo esto cuando observaban que era exactamente lo que aconsejaba la Biblia: «Confesaos vuestras faltas unos a otros, y rogad los unos por los otros, para que seáis sanos; la oración del justo, obrando eficazmente, puede mucho.» Así que, conforme a su deseo, Wesley los dividió en grupos más pequeños, ubicando los hombres casados y solteros en un grupo y las damas casadas y solteras en otro grupo.

#### **La «Sociedad Selecta»**

- Personas ejemplares escogidas por Wesley que servían como:
- Un grupo modelo (prototipo) del metodismo.
- Un grupo que le podía ayudar a Wesley a desarrollar el pensamiento y política del metodismo y a darle consejo y crítica constructiva en cualquier asunto.
- Un grupo de confidentes, entre los cuales Wesley podía confiar y compartir sus cargas y problemas; un refugio para Wesley, y se supone para los demás también.
- Un grupo en el cual los más celosos por ser santos tenían la oportunidad y ambiente para lograrlo.<sup>28</sup>

Dentro de los grupos pequeños en el metodismo naciente, nos vamos a centrar en la «reunión de clase».

#### **Inicios y funcionamiento de las «reuniones de clase»**

Si bien es de destacar que la «banda» fue el modo original de los pequeños grupos metodistas, de los cuales los otros

---

<sup>28</sup> Basado en Henderson, D. Michael, *op. cit.*, 121-125.

surgieron, las «reuniones de clase» nacieron como un método más adecuado para suplantar a las «bandas» como grupo de ingreso al movimiento de renovación.

Las «reuniones de clase» comenzaron accidentalmente. Wesley cuenta:

El 15 de febrero de 1742, se reunió en Bristol un buen número de personas con el fin de encontrar un método correcto para pagar la deuda pública contraída al edificar. Se acordó (1) que cada miembro de la sociedad que estuviera en condiciones de hacerlo, contribuyera con un penique por Breve historia del pueblo llamado metodista 281 semana; (2) que toda la sociedad se dividiera en pequeños grupos o clases, con unos doce en cada una; y (3) que una persona en cada clase recibiera la contribución semanal de todos y la entregara, semanalmente, a los mayordomos. Así comenzó esa excelente institución, simplemente debido a una cuenta temporal, de la cual hemos cosechado tantas bendiciones espirituales, lo que nos indujo a aplicar el mismo sistema en todas nuestras sociedades.<sup>29</sup>

La deuda que Wesley había asumido para los edificios en Bristol y Londres era pesada. En febrero de 1742 se reunió con varios líderes de la sociedad de Bristol para considerar distintas maneras de pagar la deuda del nuevo salón.

El capitán Foy propuso que cada uno en la Sociedad contribuyera con un penique a la semana, un método común de suscripción usado en las sociedades religiosas y ya puesto en práctica en la Sociedad de la Fundición para asistir a los pobres. Pero alguien protestó diciendo que muchos de los miembros de su Sociedad eran muy pobres y no podían proveer tanto, dar un chelín al año, lo que era equivalente al costo de una pequeña bolsa de azúcar o tres lápicos.

La solución innovadora de Foy fue simple: dividir esa sociedad en grupos de doce, cada uno con un líder que sería responsable por entregar doce centavos a la semana, supliendo ellos lo que faltaba. También se ofreció para hacer su grupo de los once más pobres de las «sociedades». Su ofrecimiento fue aceptado; otros siguieron su ejemplo, y fue aprobado.

La Sociedad fue dividida en «clases» (del latín *classis* «división») del mismo barrio de doce personas, cada «clase» con

---

<sup>29</sup> Wesley, John, *op. cit.*, Tomo V - Las primeras sociedades metodistas - Breve historia del pueblo llamado metodista, 280-281.

un líder asignado. Dos meses después, el mismo plan fue puesto en acción en Londres en la Sociedad de la Fundición.<sup>30</sup>

La importancia de las «clases» pronto superó el diseño original. Como los líderes empezaron su recorrido semanal relacionado a todos los miembros de la sociedad, pronto descubrieron problemas: disputas domésticas, borracheras y otros tipos de comportamiento no indicativos de la búsqueda de santidad. Wesley vio la oportunidad pastoral presentada por la estructura práctica de las «clases»: Los líderes de la «clase» llegaron a ser vigilantes espirituales de su grupo.

Mientras los líderes visitaban a la gente para recolectar las contribuciones para hacer frente al pago de la hipoteca, aprovechaban la oportunidad para hablar con ellos, escuchándolos y exhortándolos. Fue así que se dieron cuenta que estas visitas eran verdaderas oportunidades para la atención pastoral.

Wesley se reunía semanalmente con los líderes, si era posible. Este método ayudó a Wesley a sobreponerse a la dificultad de conocer a cada miembro en esas «sociedades» de rápido crecimiento, y extender el toque personal de vigilancia pastoral (y disciplina).

Por causa de una variedad de razones, llegó a ser de ventaja reunir a los miembros de las «clases» en lugar de visitarlos a cada uno en sus hogares.<sup>31</sup>

No obstante, desde un punto de vista financiero, el esquema de contribuciones semanales en las «clases», en un principio temporario, resultó exitoso; así fue que continuó después de la cancelación de las deudas contraídas para los lugares de reunión:

El temario de la «reunión de clase» era las experiencias personales, no asuntos doctrinales o estudios bíblicos. Apuntaba a la santidad personal; o lo que Wesley llamó «amor perfecto», o al carácter de Cristo.

No obstante, la instrucción también era importante. Prueba de ello es que en las «clases» el líder no sólo inquiría cuidadosamente acerca del estado del alma de sus miembros, sino también acerca de la comprensión del mismo. De esta manera, cualquier malentendido podría ser corregido inmediatamente. Así, exhortaba a sus colaboradores a reunirse con su membresía individualmente, diciendo: «He encontrado por la experiencia, que uno de ellos ha aprendido más en una hora de 'charla íntima' que en más de diez

<sup>30</sup> Heitzenrater, Richard P., *op. cit.*, 109.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 109-110.

años de predicación pública». <sup>32</sup>. Resumía así su confianza en el proceso que se desarrollaba en la «reunión de clase».

Según las «Reglas Generales para las Sociedades Metodistas», redactadas en 1743, para ser miembro de estos grupos el único requisito era desear ser salvo. Pero ese deseo se debía hacer patente evitando lo malo, haciendo lo bueno –obras de misericordia– y usando los «medios de gracia» –obras de piedad–. Citamos a Wesley:

Hay sólo una condición previa que se requiere de los que deseen ser admitidos a estas sociedades: el deseo de huir de la ira venidera y de ser salvos de sus pecados; anhelo éste que se verá confirmado en sus frutos. Por lo tanto, se espera que todos los que continúen en la sociedad sigan dando evidencias de su deseo de salvación, en primer lugar, no haciéndole daño a nadie, evitando toda forma de mal... En segundo término, practicando el bien, siendo misericordioso en la medida de su capacidad, y haciendo el bien a todos de la manera más amplia según tenga oportunidad... En tercer lugar, asistiendo a las ordenanzas de Dios (el culto público a Dios; la Cena del Señor, la oración familiar y privada; el escrutinio de las Escrituras y el ayuno o abstinencia). De la misma manera, acordaron reunirse los viernes todos los que tuvieran oportunidad de hacerlo y ocupar la hora de la cena en rogar a Dios, tanto por ellos mismos como por toda la humanidad. <sup>33</sup>

Cristo nos ofrece su salvación invitándonos al arrepentimiento y reconciliándonos con Dios. Pero, para que esta nueva relación prosiga, debe haber un discipulado obediente de tal manera que la vida del creyente sea transformada según el modelo de Cristo. Esto hace que las «reuniones de clase» sean un modelo tan relevante para el discipulado, equipándonos para ser auténticos cristianos. Allí, semanalmente, los miembros daban testimonio de su obediencia a Cristo, recibían instrucciones y disciplina y velaban los unos de y por los otros, ayudándose mutuamente en el mantenimiento de su salvación. Se trataba de un verdadero grupo de apoyo espiritual para la transformación de vidas, como así de

---

<sup>32</sup> Wesley, John, *The Works of the Rev. John Wesley, M.A.* Edited by Thomas Jackson. 3<sup>o</sup> ed. 14 vols. London: Wesleyan Conference Office, 1872. Reprinted Grand Rapids: Baker Book House. 1979., Vol. 8, 303 - Citado en Goodell, Charles L. *The Drillmaster of Methodism: Principles and Methods for the Class Leader and Pastor.* New York: Eaton and Mains. 1902, 239.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 220,221.

un impulsor donde los miembros decidían salir al encuentro de otras personas en su comunidad. Así, la organización metodista no dejaba a ningún miembro sólo en su caminar con Cristo.

En estos grupos pequeños se hacía teología, trabajando con la relación entre Dios y Su voluntad para con sus hijos, y el contexto en que ellos vivían.

Las tres reglas citadas, surgidas en los escritos de Wesley a menudo en el contexto del arrepentimiento, demuestra que la finalidad misma de la «reunión de clase» era fomentar el arrepentimiento de una antigua forma de vida a una nueva de tal manera que los pecados sería abandonados a su tiempo y se expresaría la gracia de los dones del Espíritu y del santo amor que surgen en la comunidad y en los corazones de sus miembros. El genio del sistema metodista, entonces, se puso de manifiesto en su creación al estar abiertos a todas las personas, no sólo los anglicanos, y, sin embargo, aplicar una disciplina procurando inculcar el cristianismo adecuado a las Escrituras. De esta manera, abierta, los pecadores voluntarios, los que se negaban a arrepentirse y a renunciar a sus malos hábitos de vida, no se toleraban en las «clases» metodistas, no sea que el cuerpo entero se corrompiese.

En casi todas las otras formaciones del metodismo, Wesley había insistido en la separación de sexos. Pero las «reuniones de clase» fueron la excepción. Ellas resultaron una experiencia en el desarrollo de pequeños grupos. El liderazgo de las «clases» metodistas estuvo abierto a mujeres, y muchos de los grandes nombres del metodismo temprano, quienes comenzaron como líderes de «clase», fueron del sexo femenino.

Al principio, las sesiones de «clase» se realizaban en hogares, tiendas, aulas escolares, áticos, etc. A medida que las capillas metodistas estuvieron disponibles, las «clases» se reunieron en pequeñas habitaciones acondicionadas a esos efectos.

El formato de la «reunión de clase» consistía en iniciarla –puntualmente, a la hora establecida- mediante un himno corto, seguido por la declaración del líder de la condición de su propia vida. Luego de que éste diera un breve testimonio acerca de la experiencia de la semana previa, agradeciendo a Dios los progresos y compartiendo cualquier falta, tentación o dificultad espiritual. En tal sentido, el líder modelaba el rol para que los demás lo siguieran.<sup>34</sup>

Así, el contenido central de la «reunión de clase» consistía en compartir en forma disciplinada la experiencia personal, el cómo

<sup>34</sup> Henderson, D. Michael, *op. cit.*, 98-99.

podían vivir y ejercer la fe durante la semana. Cada persona hablaba de su experiencia y tenía la oportunidad de expresar sus inquietudes, sus dudas y sus alegrías. La actividad central no era el brindar información doctrinal o bíblica.

Estos testimonios rondaban alrededor de las Reglas Generales: evitar el mal, hacer el bien, participar de los medios de gracia. Los medios de gracia ayudaban al creyente a experimentar la presencia de Dios y a comprender quién es Él y qué pretende para con sus hijos e hijas. Al comentar el líder acerca de los testimonios de los integrantes de la «clase», llamaba la atención sobre aquellos aspectos que ayudaban a todo el grupo, afirmando los esfuerzos y logros de cada cual, y reprendiendo o aconsejando si era necesario. Luego de testimoniar, los participantes ofrendaban para ayudar a los pobres. Cada sesión terminaba con una oración o un himno. El propósito era modelar el comportamiento de sus miembros.

Par servir a los necesitados entre los metodistas, Wesley utilizó la estructura de la «reuniones de clase» como vehículos apropiados para distribuir bienes como alimentos, ropa y combustible. Con ello uno puede fácilmente discernir la adecuada rendición de cuentas y responsabilidad de gran parte de la práctica ministerial de Wesley.

La activa participación en la «reunión de clase» era la condición para la membresía en la sociedad metodista. Cada «clase» era visitada trimestralmente por Wesley o por alguno de sus asistentes y cada miembro era entrevistado personalmente. Si el ministro determinaba que el miembro era fiel en su concurrencia a «clase», le era emitido un *ticket*. Esto no sólo aseguraba que los miembros de la sociedad estuviesen activos en una «clase», también proveía de un medio inofensivo para excluir a aquellos que no vivían de acuerdo a las «Reglas».<sup>35</sup>

Además de líderes de las «bandas» y las «clases», otra posición de liderazgo laico se necesitó para estos desarrollos. Las suscripciones para pagar por la Fundición y las reparaciones fueron puestas en las manos de un miembro de la Sociedad, que recibía el dinero y pagaba de acuerdo a lo que se debía. Este fue el primer mayordomo metodista, al que pronto otros se unieron para el manejo de las transacciones financieras, las cuentas de cada una de las «sociedades». De esta manera, ningún dinero o bienes que eran recaudados pasaban por las manos de los Wesley.<sup>36</sup>

La orientación general de las «bandas» fue trasladada al nivel del cuidado pastoral personal en las «clases». Podemos conocer su

<sup>35</sup> *Ibid.*, 107-108.

<sup>36</sup> Heitzenrater, Richard P., *op. cit.*, 110.



peculiaridad, leyendo los deberes que Wesley indica a sus líderes, en las «Reglas para las Sociedades Unidas». Este breve párrafo se convirtió en la constitución de la «reunión de clase»:

La tarea del Líder consiste en: (1) Ver a cada persona de su Clase por lo menos una vez por semana, con el fin de averiguar cómo prospera su alma; aconsejar, reprobar, consolar y exhortar, según lo requiera la ocasión; recibir lo que están dispuestos a contribuir para la ayuda a los pobres. (2) Reunirse con el ministro y los mayordomos de la Sociedad con el fin de: informar al ministro sobre los que estén enfermos, y de alguno que no se comporta como es debido y no acepta advertencia; entregar a los mayordomos lo que han recibido de las distintas Clases en la semana precedente.<sup>37</sup>

No obstante, es de destacar que Wesley rechazó la dependencia excesiva en estas reglas. La disciplina no es legislación eclesiástica sino una vía de discipulado. Wesley insistió que la verdadera religión es el conocimiento de Dios en Jesucristo, la vida que está escondida con Cristo en Dios, y la justicia que ansía el verdadero creyente.

Los miembros de una «clase» a menudo permanecían juntos por años cultivando la mayor intimidad y solidaridad fraterna.

Para Gattinoni, todo el proceder de estos grupos íntimos de oración y testimonio, estribaba en sólidos basamentos bíblicos. Su propósito era desde el comienzo la santificación (1 Tes 3:12-13). Los medios: la exhortación y consolación (1 Tes 5:11; Ro 5:14). En este último pasaje, bondad significa madurez espiritual y conocimiento, el del Evangelio (Col 3:16; Hb 10:24-25); la confesión (Stg 5:16); disciplina (Tito 3:10; Ro 16:17s); el testimonio (Hch 4:31) y la comunión y obras de amor (Hch 2:46,42).<sup>38</sup>

Cinco características que destaca Marigene Chamberlain en la sesión de «clase», son:

1. Aceptaba a toda persona sin importar su experiencia de fe (toda persona avanzaba en la fe según le guiaba el Espíritu Santo): Debido a que la «clase» abarcaba una región geográfica específica, sus miembros representaban una variedad de experiencias de fe, desde aquellos que

<sup>37</sup> Wesley, John, *op. cit.*, Tomo V - *Las primeras sociedades metodistas - Un informe claro sobre el pueblo llamado metodista*, 225-226.

<sup>38</sup> Gattinoni, Carlos T., *Principios del Movimiento Metodista*. Buenos Aires: Servir. 1982, 113.

buscaban la salvación hasta los predicadores locales y pastores. Como leemos en las «Reglas Generales», no había ningún requisito para ser miembro de una sociedad unida excepto el de desear ser salvo. Aún la experiencia misma de la conversión no era un requisito. Este hecho garantizaba que en una «clase» hubiera una amplia variedad de experiencias y madurez de los miembros de la «clase». También se nota en esto la relación con la interpretación de Wesley de los grados de fe.

2. Ofrecía una oportunidad para la formación pastoral: En la «reunión de clase» la persona líder tenía la oportunidad de animar, exhortar y confrontar a las personas por la manera en que cumplían o no su compromiso con el Señor, según el nivel a donde habían llegado. Así es que los líderes de «clase», fueran hombres o mujeres, se formaban en sus funciones pastorales, siendo éste el primer nivel de intervención en casos de emergencias, problemas o dificultades por parte de los miembros.
3. Daba oportunidad para la reflexión teológica: La «reunión de clase» proveía a todos la posibilidad de reflexionar acerca de las enseñanzas bíblicas y la manera de ponerlas en práctica todos los días. Proveían la oportunidad de reflexionar acerca de la actitud y la voluntad de Dios para con su pueblo. En las «reuniones de clase» las personas podían hacer preguntas y compartir inquietudes para juntos ayudarse a profundizar su comprensión teológica.
4. Ofrecía la oportunidad de aprender: La mayoría de las personas que participaban en las «reuniones de clase» no tenían experiencia en la vida y misión de la iglesia y desconocían el contenido y la vivencia de la fe; en la «reunión de clase» tenían la oportunidad de hacer preguntas, de practicar cómo orar, cómo leer la Biblia, cómo estudiar, cómo ayudar a los pobres, cómo participar en los ministerios, etc. Secundariamente, podían aprender a leer o a mejorar su lectura, a estudiar, a analizar situaciones, a organizar y a sistematizar sus pensamientos, a facilitar la organización de un grupo y a practicar sus destrezas como líderes.
5. Ofrecía la oportunidad de expresarse abiertamente y con libertad, al ser la persona escuchada, tomada en serio y tratada con dignidad y respeto.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Chamberlain, Marigene, *op. cit.*, 62.

Finalmente, para David Lowes Watson, las dos importantes características de la «reunión de clase» fueron:

- 1) El proceso de mutua respuesta y apoyo más que búsqueda introspectiva. El propósito del diálogo ante el líder y de cada miembro no era hacer hincapié en una confesión interna, sino que apuntaba hacia una «rendición de cuentas» de aquello que había tenido lugar durante la semana precedente. Este fue la dinámica de la «clase», opuesta a la de la «banda».
- 2) La centralidad del líder de «clase»: Este papel fue un elemento crucial en una línea de autoridad y comunicación que se extendía desde Wesley a la membresía metodista como un todo (el sistema conexional del metodismo que rompe con las tradiciones de los Disidentes en Inglaterra). A través de esta conexión, Wesley mantenía la supervisión pastoral, lo que hizo del metodismo una verdadera *ecclesiola in ecclesia*.<sup>40</sup>

Así nació la «reunión de clase», que había de dar estructura y consistencia a los movimientos metodistas, a diferencia de los avivamientos pasajeros e inestructuradas como el que representaba el carismático predicador George Whitefield. «Acababa de surgir», dice Watson, «el modelo eclesial metodista, un concepto inclusivo de la salvación, en el cual los hombres y mujeres participaban con libertad y responsabilidad; y un formato para el discipulado basado en las realidades y el sentido común del mundo: la «reunión de clase».<sup>41</sup>

### Algunas diferencias entre los grupos metodistas y los moravos

Wesley no compartía el antinomianismo de los moravos, quienes enfatizaban la salvación por la fe solamente y minimizaban el papel de las reglas, las disciplinas y las buenas obras.

Tampoco compartía la doctrina morava de la «quietud» basada en «espera en el Señor». El argumento era que no había «medios de gracia» y obra de piedad, sino Cristo y que, por lo tanto, hasta que las personas tuvieran fe en él, debería refrenarse de hacer uso de estos medios, especialmente de la Cena del Señor. Este poco valor otorgado a los medios de gracia distanciaba a Wesley de la concepción morava.

---

<sup>40</sup> Watson, David Lowes. 1985. *The Early Methodist Class Meeting: Its Origins and Significance*. Nashville, TN: Discipleship Resources. 1985, 97-98.

<sup>41</sup> Watson, David Lowes, *op. cit.*, 91.

También veía en ellos una tendencia hacia el misticismo y una piedad subjetiva desinteresada de los asuntos humanos, cosas que no formaban parte de la concepción teológica de Wesley.

Tanto los grupos moravos como las sociedades religiosas se concentraban en el cultivo del propio grupo. Wesley, en cambio, colocaba toda la fuerza creada por la comunidad al servicio de la misión evangelizadora, y a la vez pone el poder educador y formato de las «sociedades» al servicio de la continuación de esa misión en los conversos.<sup>42</sup> En la lógica wesleyana, no se disocia la soteriología y la eclesiología, así como es imposible separar la forma del espíritu. Para él, la fe y la práctica cristianas son inimaginables fuera de la comunidad donde la fe es despertada, nutrida, fortalecida y perfeccionada en el amor.

Así fue que Wesley desaprobaba fuertemente la designación de monitores en Fetter Lane. El rígido sistema de supervisión espiritual llevaba, según Wesley observaba, a una inmadurez más que a una apertura hacia la mutua responsabilidad que, desde su punto de vista, debía ser el verdadero propósito de la hermandad grupal. Wesley aceptaba la división en «bandas» conforme a género y estado civil, pero como un medio para una apertura mutua, y no como un fin en sí mismo. Él pensaba que cada persona en su grupo era su monitor y él el suyo. Es así que en el «Reglamento de las Sociedades de Bandas», Wesley puntualizará aquello que él sentía que estaba faltando en el sistema moraviano de monitores: confesión y rendición de cuentas mutuas. El líder, una persona entre los integrantes, debía hablar de su propio estado primero y después preguntar al resto, en ese orden.<sup>43</sup>

Además, Wesley tenía sus reservas sobre la autoridad absorbente del Conde Zinzendorf y el ambiente de secretismo que llevaba a la inmadurez y a la falta de responsabilidad mutua.<sup>44</sup>

Wesley notó que el concepto moravo de las «sociedades» con «bandas» (grupos cuidadosamente amonestados dentro de una comunidad cerrada religiosa) no era apropiado a las necesidades de la clase trabajadora inglesa que se enfrentaba a las privaciones que los cambios de las condiciones sociales y económicas del mundo laboral habían tenido.<sup>45</sup>

Las «bandas», modeladas de acuerdo a la disciplina morava, presuponían un ambiente de cambio externo e interno que los

<sup>42</sup> Miguez Bonino, *Hacia una eclesiología evangelizadora. Una perspectiva wesleyana*. San Pablo: EDITEO/CIEMAL. 2003, 59-50.

<sup>43</sup> Watson, David Lowes, *op. cit.*, 83.

<sup>44</sup> Watson, David Lowes, *op. cit.*, 298.

<sup>45</sup> Heitzenrater, Richard P., *op. cit.*, 100.

nuevos convertidos metodistas a diferencia de los habitantes de Herrnhut, no tenían la oportunidad de efectuar en su propio contexto social. Una de las contribuciones más importantes hechas por Wesley a la tradición cristiana es que, confrontado con la alternativa de buscar absolutos doctrinales y de conducta, o aceptar pragmáticamente la conducta humana en su realidad social, él sin dudar optó por lo último.<sup>46</sup>

Un vacío en la estructura de las «sociedades» moravas era que las personas que no estaban en las «bandas», no tenían un grupo pequeño en el cual buscar apoyo y guía. De ahí surgen las «reuniones de clase».

Wesley hizo algunas otras importantes modificaciones, si bien estas contenían elementos de todo lo que él había experimentado antes. Además de establecer una «sociedad» para la instrucción y «bandas» para la edificación, el único requerimiento para ser admitido en la nueva «sociedad» fue «un deseo de huir de la ira venidera, para ser salvado de sus pecados».<sup>47</sup>

En tal sentido, las «sociedades» eran abiertas a todos, sin distinción, sin distinciones doctrinales o sociales, y Wesley intuía que las barreras doctrinales eran, a menudo, barreras sociales.<sup>48</sup>

#### Relevancia de las «reuniones de clase»

Para Wesley, las «reuniones de clase» no eran meramente un medio para preservar los logros de la predicación. La prédica y el testimonio eran sólo el preámbulo. La acción redentora tenía lugar en las «reuniones de clase» y en la vida de sus miembros.

Es así que una investigación realizada por Thomas Albin sobre la vida espiritual de quinientos cincuenta y cinco de los primeros metodistas, muestra que, conforme a su testimonio, sólo una cuarta parte de ellos experimentaron el nuevo nacimiento en el contexto de la predicación, previo a ingresar a las «sociedades metodistas». La mayoría necesitó de la edificación comunitaria, pasando un promedio de 2,3 años de participación antes de experimentar el nuevo nacimiento.<sup>49</sup>

Asimismo, William Dean, luego de examinar los relatos de conversiones en el metodismo naciente, concluye:

Las situaciones en las que un metodista registró hacerse convertido en un servicio de predicaciones son muy pocas,

<sup>46</sup> Watson, David Lowes, *op. cit.*, 86-87.

<sup>47</sup> Henderson, D. Michael, *op. cit.*, 76.

<sup>48</sup> Watson, David Lowes, *op. cit.*, 243ss., 310-312.

<sup>49</sup> Runyon, Theodore. *The New Creation: John Wesley's Theology Today*. Nashville, TN: Abingdon Press. 1998, 115.

en verdad, y aquellas que acontecieron son muy personales y privadas en el contexto de una multitud –sin apelaciones públicas y encuentros de adoración masivos-. No es hasta las primeras décadas del siglo 19 en que comenzamos a leer acerca de conversiones después de un encuentro de adoración y predicación y no fue sino hasta mediados de siglo en que las conversiones se asociaron normalmente con el servicio parroquial. De aquellos metodistas nacidos antes de 1800, cuyo relato de conversión yo he leído, la gran mayoría ubica su conversión en el contexto de la reunión de clase o de la influencia del líder de clase. La secuencia era, usualmente, 'yo me convencí de mis pecados, concurrí a la reunión de clase, me convertí.<sup>50</sup>

La práctica del discipulado es costosa y sólo podemos llevarla adelante con la ayuda de la Gracia divina. Por ello, Wesley promovía el uso de los «medios de gracia». Pero, para asegurar el uso de estos medios, Wesley propulsó los grupos pequeños como una manera de ayudarse unos a otros al compromiso.

Una vez percibida su utilidad y validez bíblica, Wesley adoptó a la «reunión de clase» como estructura básica del metodismo.

La «reunión de clase» fue el *pivote* del movimiento metodista, el vehículo de cambio, el medio que permitió que el mensaje fuera internalizado. Muchos factores contribuyeron al efecto poderoso que el metodismo tuvo en la sociedad del siglo XVIII, primero en Inglaterra, luego en Norteamérica, pero el elemento clave fue la «reunión de clase».

Así el metodismo permitió a un gran número de la clase baja inglesa enfrentar el caos social y espiritual de la Primera Revolución Industrial. La transición traumática de una cultura medieval y agraria a una moderna e industrial fue facilitado para las masas urbanas por la «reunión de clase».<sup>51</sup>

La «reunión de clase» fue un mecanismo probado de vidas transformadas, de cambio de conducta. Resulta notable que George Whitefield, predicador contemporáneo de Wesley, no comprendió el método del padre del metodismo en las «reuniones de clase». Eso hizo que George Whitefield confesara, cerca del final de su carrera como extraordinario predicador: «Mi hermano Wesley actuó sabiamente. Las almas que eran despertadas bajo su ministerio él

<sup>50</sup> Dean, William, W. «The Evangelistic Factors of the Class Meeting», en *Conservative Evangelicals in Methodism Newsletter* 10 (1983), 34-35.

<sup>51</sup> Henderson, D. Michael, *op. cit.*, 12.



las reunía en 'reuniones de clase', lo que preservó los frutos de sus labores. Esto yo lo descuidé y mi gente es una 'soga de arena'.»<sup>52</sup>.

José Míguez Bonino dice:

Wesley nos provee, en primer lugar, un valioso instrumento de la renovación de la Iglesia en su concepto y práctica de la «ecclesiola», es decir, pequeños grupos voluntarios de creyentes que viven bajo la Palabra una vida de disciplina y piedad comunitaria, poniéndose en manos del Espíritu Santo para ser utilizados como levadura en la renovación del cuerpo total de la Iglesia. Wesley no descubrió, sin duda, tal cosa, pero le dio una amplitud y la utilizó en una mediada como nunca antes lo había sido en el Protestantismo.<sup>53</sup>

Wesley vincula en las «reuniones de clase» los elementos objetivos de la tradición protestante (la Palabra, los sacramentos y el orden) y los subjetivos de la tradición pietista (la experiencia, la santidad interior, la meditación, la oración espontánea, la comunión fraternal, el celo evangelizador, las obras de bien).

## Fraternidad cristiana

Wesley advirtió que:

Los formularios de la Iglesia de Inglaterra no proveían adecuadamente oportunidades para la comunión del pueblo cristiano. Reconocían la comunión en el culto y el sacramento de la Santa Cena, pero advirtió que eran deficientes en ofrecer la comunión espiritual personal entre los creyentes individuales que fue marca distintiva de la Iglesia desde los comienzos de su historia. Los miembros de los mejores tipos de Sociedades Religiosas de Inglaterra gozaban de esta comunión, pero él tenía conciencia que tales sociedades habían nacido de la iniciativa individual más bien que por iniciativa u orden eclesiástico. No podía negar que en muchos casos tales reuniones habían sido combatidas por las personas con autoridad por ilegales o perniciosas y que la justificación de esta forma de comunión cristiana debía hallarse en las páginas del Nuevo Testamento más bien que en los libros de

<sup>52</sup> Citado en Ayling, Stanley. *John Wesley*. Nashville, TN: Abingdon Press, 201.

<sup>53</sup> Míguez Bonino, José, *op. cit.*, 79.

derecho canónico de la Iglesia de Inglaterra... Halló imposible realizar su visión a menos de ampliar la concepción de la Iglesia con la que la mayoría de los miembros de la Iglesia de Inglaterra se daban por satisfechos.<sup>54</sup>

Por ello, de su propia experiencia en el Club Santo, las comunidades moravas y las sociedades religiosas surgidas en Inglaterra, crea las «reuniones de clase»: un grupo pequeño agrupado por vecindad geográfica y colocado bajo la dirección de un guía (*leader*), que permitía la orientación y vigilancia personal de cada miembro de las «sociedades» metodistas. Su finalidad era la mutua corrección y edificación.

Acerca del «descubrimiento» que había hecho, Wesley dice: Reflexionando sobre esto, no puedo sino observar que es la misma cosa que existía desde el principio del cristianismo. En los primeros tiempos, Dios envió a aquellos a predicar el evangelio a toda criatura. El cuerpo de oyentes era mayormente de judíos o paganos. Pero tan pronto como uno de éstos se convencía de la verdad, abandonaba su pecado y buscaba la salvación a través del evangelio, inmediatamente se juntaban, registraban sus nombres, aconsejándoles para cuidarse mutuamente y reunirse con estos «catecúmenos» (como les llamaban) apartándolos de la gran congregación, para que pudieran ser instruidos, reprendidos, exhortados, orando por ellos y con ellos; de acuerdo a sus múltiples necesidades.<sup>55</sup>

*¿Por qué «reunión de clase»?*

*«¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?»* Génesis 4:9b.  
(Versión Reina-Valera)

La «reunión de clase» fue el hito más característico de la temprana organización metodista.

Para Wesley, la vida cristiana no es simplemente un «estado», sino un «proceso» en el caminar con Jesucristo, que se realiza en la «comunión» fraternal y pastoral de los creyentes. Según Míguez Bonino, una de las funciones esenciales que cumplió la «reunión de clase» wesleyana fue la de proveer en «la gran congregación»

<sup>54</sup> Simon, John S. *John Wesley and the Religious Societies*. 1st ed. London: The Epworth Press. 1921, 157-158.

<sup>55</sup> Wesley, John, *op. cit.*, Tomo V - *Las primeras sociedades metodistas - Un informe claro sobre el pueblo llamado metodista*, 220-221.

la oportunidad que la palabra anunciada y presentada en la enseñanza y el culto se personalice comunitariamente.<sup>56</sup>

Las «reuniones de clase» suplieron el sentido de comunidad y familia que había caracterizado a los pueblos rurales, pero que se había perdido en la migración a las grandes ciudades en el siglo dieciocho a fin de alimentar la mano de obra indispensable para el desarrollo de la primera revolución industrial, destruyéndose, así, los antiguos lazos comunitarios y generando fuertes tendencias en dirección tanto a la masificación como al individualismo.

Wesley pretendía volver al espíritu del cristianismo, donde los conversos eran llamados a «velar unos por otros».

Además de facilitar la *koinonía*, los grupos proveyeron entrenamiento en responsabilidad mutua. Este discipulado responsable, sugiere David Lowes Watson, fue el más profundo significado de los grupos pequeños.<sup>57</sup>

Dwight L. Moody, famoso evangelista del siglo diecinueve, dijo: «La reunión de clase metodista es la mejor institución para entrenar convertidos que el mundo vio».<sup>58</sup>

William B. Pope, teólogo metodista del siglo diecinueve, dijo:

La reunión de clases entre los metodistas es su manera de enfrentar una de las mayores dificultades del momento actual. No intenta imponer una nueva condición de membresía en la Iglesia Cristiana. Es sólo una entre muchas otras formas –ciertamente la más extendida y permanente– que la *Ecclesiola in Ecclesia* –o sociedades dentro de la Iglesia– ha asumido. Ninguna comunidad religiosa ha mantenido por largo tiempo su vigor y pureza sin algún medio semejante. Este medio honra particularmente la nota de la Iglesia de su santidad objetiva al admitir libremente a todo solicitante serio con la sola condición de ser miembro bautizado de la Iglesia... Coloca a cada persona bajo supervisión pastoral... provee los medios de edificación social mutua, además de los medios generales de gracia, y por lo tanto contribuye eficazmente tanto a la santidad subjetiva (interior) como a la objetiva y dignidad de la comunión exterior de la Iglesia cristiana, aquella porque coloca a todos sus miembros bajo la influencia de una edificante exhortación y oración mutua.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Miguez Bonino, José, *op. cit.*, 73.

<sup>57</sup> Watson, David Lowes, *op. cit.*, 129.

<sup>58</sup> Goodell, Charles L., *op. cit.*, 15.

<sup>59</sup> Citado en Miguez Bonino, José, *op. cit.*, 65-66.

Wesley visualizaba a la «reunión de clase» como puerta de entrada para la mayoría de los que se iniciaban en el metodismo, y pretendía que el grupo de ingreso fuese de cálida camaradería. Allí había quienes estaban bastante maduros en su fe, aquellos que estaban progresando y otros que eran nuevos.

El «encuentro de clase» parece haber sido el primer y probablemente más poderoso factor de nivelación que ayudó a romper el rígido sistema de clases británico, proveyendo movilidad social ascendente. La «sesión de clase» fue un medio de expresión para gente que de otra manera no habría tenido la oportunidad de hablar.<sup>60</sup>

Prologa Justo González en el libro de David Lowes Watson:

...las «reuniones de clase» fueron un invento práctico para atender un problema pastoral: cómo responder a las necesidades concretas de tanta gente que aceptaba el Evangelio y se plegaba al avivamiento, y cómo ayudar a crecer en la fe y a «madurar en la fe». Pero detrás de la necesidad de pastoral práctica, está una concepción fundamental: la de que la justificación por la fe no puede separarse de la santificación...<sup>61</sup>

### Declinación de las «reuniones de clase»

La declinación de la «reunión de clase» se debió a la negligencia en las obras de obediencia de la catequesis semanal y a una creciente percepción individual en la experiencia religiosa.

La creciente preocupación en la piedad interna en la «reunión de clase» excluyendo la práctica de buenas obras y de los medios de gracia, hizo que se pasara a un formato vacío y rutinario, lo que hacía más difícil para los miembros el asistir a las «clases». De esta manera, sin responsabilidad mutua, las «reuniones de clase» perdieron su propósito esencial.<sup>62</sup>

Esto nos muestra cuál es el criterio con que tienen que ser evaluadas las prioridades de las «reuniones de clase».

<sup>60</sup> Spoull, Jerry. 1967. *The Class Meeting*. ThM Tesis, Willmore KY: Asbury Theological Seminary. 1967, 10.

<sup>61</sup> Watson, David Lowes, *Discípulos responsables*. Nashville, TN: Ediciones Discipulado. 1986., 4.

<sup>62</sup> Watson, David Lowes, *op. cit.*, 145-147.

Al pasar el metodismo de ser movimiento de «sociedades» a una iglesia, con su carácter más convencional y menos demandante, se debilitó la «reunión de clase», pues se hizo más difícil exigir la asistencia a las reuniones. Antes, si se descuidaba la «clase», la persona no podía participar de la «sociedad», pero ahora, el individuo tendría que ser separado de la comunidad de los fieles y de los sacramentos. Esta era una sanción muy dura, especialmente para aquellos que concurrían regularmente a las otras reuniones de la iglesia.

Así, algunos empezaron a considerar que la iglesia se excedía en su mandato cuando insistía en la asistencia a la «reunión de clase», como condición para la adhesión.

Paradójicamente, uno de los factores que contribuyó a la decadencia de la «reunión de clase» fue el éxito del metodismo. A medida que más y más personas se acercaron a las «sociedades», se hizo más difícil mantener la disciplina. Con líderes competentes, tensiones entre los dirigentes e incremento del número de miembros en cada una de las «clases».

Rack argumenta que la creciente dificultad se produce en el siglo XIX por falta de una común experiencia religiosa, sumado al problema endémico de indiferencia e incompetencia del liderazgo de «clase».<sup>63</sup>

William W. Dean atribuye la declinación a un cambio en la función de las «reuniones de clase», la cual, para él, era la evangelización –el reclutamiento y mantenimiento y la asimilación de nuevos miembros-.<sup>64</sup>

Por otra parte, el incremento de la riqueza y estatus social de muchos metodistas fue otro factor en este sentido.

Además, la generalización del individualismo que llegó a su punto cúlmine durante la Ilustración fue sin duda un factor y sigue siendo hoy un problema importante. La salvación llegó a ser considerada como un gran evento individual.<sup>65</sup>

Otras causas fueron el liberalismo, el debilitamiento de las normas, la reducción de las sanciones por incumplimiento y el incremento de las posibilidades de éxito, eliminaron de la teología la mayor parte del impulso hacia la «reunión de clase».

---

<sup>63</sup> Rack, Henry D. «The Decline of the Class Meeting and the Problems of Church – Membership in Nineteenth Wesleyanism», en *Proceedings of the Wesley Historical Society* 39 (1973-74), 12.

<sup>64</sup> Dean, William W. «The Methodist Class Meeting: The Significance of its Decline», *Proceedings of the Wesley Historical Society* 53:3 (December 1981), 41-48.

<sup>65</sup> Maddox, Randy L. «Social Grace: The Eclipse of the Church as a Means of Grace in American Methodism», en *Methodism in Its Cultural Milieu*, ed. Tim Macquiban. Oxford: Applied Theology Press. 1994, 139.

Si la Biblia era la infalible revelación de Dios, entonces podía ser utilizada por Wesley para definir una moral más rigurosa. Si no era más que inspirada en un sentido más general, su moralidad resultaba menos definida y menos urgente. Dado que la «clase» era el principal modo para luchar por esta moralidad pasada de moda, esta relajación del rigor debilitó la institución que nos ocupa.

Para Hardt, las altas expectativas puestas en el papel del líder de «clase» y las tensiones crecientes entre estos líderes y los predicadores itinerantes debilitaron su dinamismo temprano.<sup>66</sup>

Logan extrae como consecuencia que:

Con el eclipse de la reunión de clase, llegaron los metodistas una vez más a aceptar y practicar una forma truncada de evangelización que se centró exclusivamente en una decisión...marcó un descenso decidido en la iglesia en el sentido de ser un pueblo disciplinado, y la iglesia comprometió su identidad eclesial, pasando de una conciencia misional a una conciencia institucional.<sup>67</sup>

## Bibliografía

- Amestoy, Norman Rubén. *El avivamiento wesleyano en Inglaterra. Una herencia de renovación espiritual, evangelización y reforma social*, disponible en [http://www.tau.org.ar/upload/8eb6631636987d8650b741851b6fb95d/El\\_avivamiento\\_wesleyano\\_en\\_Inglaterra.pdf](http://www.tau.org.ar/upload/8eb6631636987d8650b741851b6fb95d/El_avivamiento_wesleyano_en_Inglaterra.pdf). 1-9. Fecha de acceso: Agosto de 2009.
- Ayling, Stanley. *John Wesley*. Nashville, TN: Abingdon Press. 1979.
- Ayres Mattos, Paulo. «Wesley e os encontros de pequenos grupos. Sua aplicação na Igreja Metodista no Brasil – Breves observações», en *Caminhando - Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista - Universidade Metodista de São Paulo — Umesp, Ano VIII, no 12, 2do semestre de 2003*.
- Barbieri, Sante U. *Una extraña estirpe de audaces*. Buenos Aires: Ed «El Camino». S/F.
- Bosch, David. *Misión en transformación*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío. 2000.

<sup>66</sup> Hardt, Philip F. *The Soul of Methodism. The Class Meeting in Early New York City Methodism*. New York: University Press of America. 2000, 23-24.

<sup>67</sup> Logan, James. *How Great a Flame: Contemporary Lessons from The Wesleyan Revival*. Nashville: Discipleship Resources. 2005, 38.



- Bruno, Daniel. «Ecclesiola in Ecclesia: crítica y renovación de la iglesia. El pietismo del s. XVII y las comunidades de base», en *Cuadernos de Teología*. 2001. Vol. XX. Buenos Aires: ISEDET, 315-342.
- «Fundamentos teológicos de la ética wesleyana. Alcances y limitaciones», en *Cuadernos de Teología*. 2004. Vol. XXIII. Buenos Aires: I.U. ISEDET, 89-109.
- Chamberlain, Marigene. *Crear, Amar, Obedecer*. Nashville, TN: Discipleship Resources. 2000.
- Dean, William W. «The Methodist Class Meeting: The Significance of its Decline», *Proceedings of the Wesley Historical Society* 53:3 (December 1981), 41-48.
- De Souza, José Carlos. *Laicidad e Ecumenicidade da Igreja. O Pensamiento Eclesiológico de John Wesley*. Tese apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduado em Ciências da Religião para a obtenção do grau de doutor. São Bernardo do Campo, SP, Brasil: Universidad Metodista de Sao Paulo. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. 2008.
- Diccionario de Historia de la Iglesia*. Nelson, Wilton M. Editor General. Miami, FL: Editorial Caribe. 1989.
- Etcheverry, Guillermo Jaim. *Dejarse enseñar*, disponible en <http://www.lawebdeldocente.com.ar/novedades/novedades.php?id=4735>. Fecha de acceso: Julio de 2008.
- Gattinoni, Carlos T. *Principios del Movimiento Metodista*. Buenos Aires: Servir. 1982.
- Goodell, Charles L. *The Drillmaster of Methodism: Principles and Methods for the Class Leader and Pastor*. New York: Eaton and Mains. 1902.
- Hardt, Philip F. *The Soul of Methodism. The Class Meeting in Early New York City Methodism*. New York: University Press of America. 2000.
- Heitzenrater, Richard P. *Wesley y el pueblo llamado metodista*. Traducido al español por Ruby de Santibañes. Nashville, TN: Abingdon Press. 2001.
- Henderson, D. Michael. *A Model for Making Disciples. John Wesley's Class Meeting*. Nappanee, IN: Evangel Publishing House. 1997.
- La Santa Biblia*. Reina - Valera (RV). Sociedades Bíblicas en América Latina. 1960.
- Logan, James. *How Great a Flame: Contemporary Lessons from The Wesleyan Revival*. Nashville, TN: Discipleship Resources. 2005.

- Maddox, Randy L. «Social Grace: The Eclipse of the Church as a Means of Grace in American Methodism», in *Methodism in Its Cultural Milieu*, Ed. Tim Macquiban. Oxford: Applied Theology Press. 1994, 131-160.
- Míguez Bonino, José. *Hacia una eclesiología evangelizadora. Una perspectiva wesleyana*. San Pablo: EDITEO/CIEMAL. 2003.
- Rack, Henry D. «The Decline of the Class Meeting and the Problems of Church – Membership in Nineteenth Wesleyanism», en *Proceedings of the Wesley Historical Society* 39 (1973-74), 12-21.
- *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the rise of Methodism*. London: Epworth Press. 2002.
- Runyon, Theodore. *The New Creation: John Wesley's Theology Today*. Nashville, TN: Abingdon Press. 1998.
- Simon, John S. *John Wesley and the Religious Societies*. London: Epworth Press. 1921.
- Spoull, Jerry. *The Class Meeting*. ThM Tesis. Willmore KY: Asbury Theological Seminary. 1967.
- Towson, Clifford. *Moravian and Methodist: Relations and Influences in the Eighteenth Century*. London: The Epworth Press. 1957.
- Watson, David Lowes. *The Early Methodist Class Meeting: Its Origins and Significance*. Nashville, TN: Discipleship Resources. 1985.
- *Discípulos responsables*. Nashville, TN: Ediciones Discipulado. 1986.
- Wesley, John. *The Works of the Rev. John Wesley, M.A.* Edited by Thomas Jackson. 3° ed. 14 vols. London: Wesleyan Conference Office, 1872. Reprinted Grand Rapids: Baker Book House. 1979.
- *Obras de Wesley*. 14 Tomos. Justo L. González, Ed., Franklin, TN: Providence House Publishers. 1996.

\**Gustavo Daniel Romero*. Licenciado en Administración, en Psicología con honores y Residente en Administración Hospitalaria, UBA, Argentina. Licenciado en Teología (UBL: Costa Rica e IBBA) Capacitado ministerialmente en el ISEDET. Diplomado Superior en Organizaciones de la Sociedad Civil, en la FLACSO. Miembro *ad honorem* del «think thank» *Fundación Esperanza* (Área Economía) y empleado del Banco Central de la República de Argentina.

# La ordenación femenina en la Iglesia Metodista Episcopal. Caso testigo: Anna Oliver (1840-1892)

---

Daniel A. Bruno\*

El lugar de las mujeres en el metodismo sin duda ha sido sobredimensionado. Por lo general se ha tenido sobre este punto una aproximación un tanto optimista, apostando por nuestra temprana importancia de la mujer en la iglesia Metodista. Es cierto que tanto el comienzo, como el posterior desarrollo del movimiento metodista en Inglaterra estuvo sostenido por mujeres, tal como lo afirma Inés Simeone en su artículo «Las mujeres en el metodismo naciente» citando la entrada de Wesley en su diario del 4 de abril de 1739 cuando este evoca el inicio de la obra en Bristol: *«Al caer la tarde tres mujeres, arreglaron encontrarse una vez por semana con las mismas intenciones que las de las otras personas de Londres, para confesar sus faltas y orar unas con otras y así poder ser sanadas...»*<sup>1</sup>

También es cierto que casi un sesenta por ciento de las participantes del movimiento eran mujeres y que muchas de sus líderes de clases y bandas y misioneras han sido mujeres. Ni que hablar del rol central que las mujeres metodistas han jugado en la tarea educativa, en su activa participación en la predicación laica y el activismo en las campañas de templanza y de servicio social, tanto en Inglaterra, en Estados Unidos y en sus misiones de ultramar. Como vemos hay elementos para la actitud triunfalista.

Sin embargo (siempre hay un pero), a la hora de encontrar mujeres metodistas en niveles de decisión dentro de las instituciones, la tarea no es tan sencilla. El núcleo fuerte organizador del metodismo británico antes y aún después de la muerte de Juan Wesley fue exclusivamente masculino. En los Estados Unidos hasta muy entrado el siglo veinte las mujeres estuvieron fuera de los organismos deliberativos y ejecutivos de la iglesia metodista episcopal. No podían ser miembros de las conferencias generales ni las anuales.

En el caso de que sus aspiraciones fueran el ser ordenadas presbíteras, su suerte no era distinta. Podían predicar y ser en

---

<sup>1</sup> Inés Simeone, «Las mujeres en el Metodismo naciente», en *Revista Evangélica de Historia* Vol II, 2004, p 209ss

algunos casos pastoras laicas, pero, a pesar de la afirmación protestante del sacerdocio universal de los creyentes, la ordenación femenina fue un derecho que les estuvo vedado hasta 1956. En muchos casos la categoría de *diaconisas* vino a presentarse como un «premio consuelo» sustituto a través del cual las mujeres podrían canalizar sus expectativas ministeriales, pero sin el poder simbólico derivado de una ordenación presbiteral.

El siguiente trabajo es la captación de una escena tal vez algo fugaz que pinta en parte este proceso. Es una investigación sobre las consecuencias producidas por la solicitud presentada a una Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal en los Estados Unidos por **Anna Oliver**, una pastora laica que creía en su derecho de ser ordenada ministra en plena conexión. Las instancias de gobierno de la iglesia no creyeron posible tal derecho. El escándalo que este tema detonó abrió un proceso que recién se saldaría setenta años más tarde.

*Nuestros hijos estarán tan asombrado de que hoy podamos justificar el sometimiento de la mujer basados en una ordenanza divina, de la misma manera en que hoy nosotros estamos asombrados de que los poseedores de esclavos y Judíos pudieran justificar divinamente el sometiendo de esclavos y Gentiles* Obispo James W. Bashford (1880)

La historia de Anna Oliver es una entre otras, pero interesante por ser modélica. Son historias de mujeres que lucharon batallas por sus derechos dentro de una institución que no estaba dispuesta a darles la bienvenida.

Pero al mismo tiempo, esta es una triste historia muy particular, por dos razones: Por un lado, por su vida valiente y corta, interrumpida tan pronto, que, como Moisés, no pudo ver los frutos de sus esfuerzos. Por otra parte su batalla, aunque ella no pudo verlo, desenmascaró el rostro patriarcal del liderazgo de la Iglesia Metodista Episcopal, un rostro que, incluso después de ochenta años, fingió estar oculto bajo formalismos y protocolos, que aparentaban dar un lugar de igualdad a la mujer.

De hecho, Anna Oliver fue una de las primeras mujeres que enfrentó a la Conferencia General con la solicitud de ser ordenada como ministra en plena comunión. Lamentablemente su petición fue denegada y sus anhelos derrotados. Aquella fue una batalla muy disímil y desleal. No hay demasiada documentación sobre su vida.

En la historia oficial metodista del siglo XIX, fue casi una persona desconocida. Por eso ahora, su vida aparece ante nosotros,

en una especie de difícil combinación de unos pocos parches separados. Sin embargo, aunque escasos, esos parches nos permiten averiguar, el tipo de manta colorida que la vida de Anna logró tejer.<sup>2</sup>

Este trabajo, sin embargo, no se centrará en su vida, sino en lo que ella ha detonado con su lucha, es decir: el tratamiento de su solicitud, los efectos y argumentaciones, que derivaron de su presentación a la Conferencia General de 1880 de la Iglesia Metodista Episcopal para ser ordenada y destinada a cargo de una iglesia metodista

La expectativa que esta resolución generó fue muy grande, especialmente para los que apoyaban la lucha por los derechos de la mujer, a tal punto provocó movilización en la opinión pública que el periódico *The Woman's Journal* comisionó a un periodista permanente, en la Conferencia de la Iglesia donde se trataría su caso, para que oficié de corresponsal con el objeto de mantener a sus lectores informados de las circunstancias del debate.

En una de las primeras sesiones de la Conferencia fue aceptada una moción para invitar a una famosa luchadora por la Templanza, la Srta. Frances Willard para que esta hablara diez minutos sobre su tema. Esta decisión había sido interpretada como una señal positiva y auspiciosa para las mujeres, ya que la vieron como un buen augurio para el próximo caso: Anna Oliver. Así lo entendía el diario en su edición del 22 de Mayo, el reportero comentó: «*Se espera un debate animado cuando el caso de la Srta. Oliver aparezca. La votación positiva para conocer a la señorita Willard es un indicador positivo sobre la opinión favorable de la Conferencia, pero el tema Oliver será la prueba máxima*»<sup>3</sup>

Sin embargo, la manera en que la Conferencia General se sacó de encima el tema de la ordenación femenina fue bastante diferente a lo esperado.

---

<sup>2</sup> El Dr. Kenneth Rowe, por muchos años director del Archivo General Metodista en los EEUU, posee el mérito de haber descubierto su nombre y traerla de vuelta a la vida, en 1974, en su artículo: «*Descubrimiento: La Ordenación Femenina: Primera ronda: Anna Oliver y La Conferencia General of 1880*», en *Historia Metodista*, Vol. 13 (Ap.1974): 60-75.

Más tarde, en 1993, las características de su ministerio se describen en otro artículo de Kenneth Rowe, «*Evangélicación y Reforma Social en el ministerio pastoral de Anna Oliver, 1868-1886*», en Rosemary Skinner Keller, ed. *Espiritualidad y Responsabilidad Social: Visión profesional de la mujer en la tradición Metodista Unida*, Nashville: Abingdon Press, 1993, 117-138. Estos artículos, son en realidad, la única fuente articulada de los documentos sobre la vida de Anna Oliver que encontramos hasta el momento.

Recientemente, en 1999 un homenaje de unas pocas páginas fue realizado por Jean Schmidt Miller en su libro *Grace Sufficient, Historia de la mujer en el metodismo americano 760-1939*, Nashville: Abingdon Press, 1999, 187.

<sup>3</sup> *The Woman Journal*, May 22, 1880, 164, col 3

El tema no fue discutido por la Conferencia de una manera profunda ni seria, tampoco se argumentó teológica ni bíblicamente. Por el contrario, la discusión nunca se llevó a cabo en el recinto, a causa de tecnicismos protocolares y telarañas interpretativas. Así el informe de la Comité que estudió el caso a la Conferencia del día 25 de Mayo fue breve y categórico:

*Tras el examen y la investigación ellos (el comité) encuentran que no hay ninguna sociedad conocida como «Iglesia Metodista de la Ave. Willoughby», en conexión con la Iglesia Metodista Episcopal, que el documento no es legítimamente presentado a la Conferencia General. Por consiguiente el Comité devuelve respetuosamente el documento a la Conferencia General sin considerar el tema en cuestión<sup>4</sup>*

El tema había comenzado varias semanas antes cuando llegaron dos recomendaciones para la ordenación de Ana Óliver: una apoyada por la Conferencia Anual de Nueva Inglaterra, y la otra por la Conferencia Anual de Pittsburgh. Ambas presentaron la petición de la Iglesia Metodista de la Av. Willoughby en Brooklyn, que pedía la ordenación oficial de su pastora.

Ambas recomendaciones habían sido enviadas al Comité de Itinerancia de la Conferencia General con el fin de ser discutido. ¿Qué tipo de ilegitimidad la Conferencia General había encontrado en la solicitud Iglesia de Willoughby, teniendo en cuenta que su petición había sido tomada, apoyada y presentada a la Conferencia por dos Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal?.

Desafortunadamente, el poder por lo general se maneja con trucos de este tipo. Los «impedimentos técnicos» siempre son esgrimidos por aquellos que no tienen argumentos lógicos para ganar una discusión en «juego limpio», pero tienen el poder de decidir tendenciosamente quien ha ganado.

Tal vez, el reportero del *The Woman Journal* tenía razón, y un debate abierto en el recinto hubiese dado lugar a un resultado no deseado por los miembros conservadores de la Conferencia, por ese motivo la solicitud ni siquiera pudo salir del Comité, fue filtrado por este. Los ecos de esta decisión escandalosa pronto se extendieron por todo el país.

Uno puede afirmar que en esta situación, la Conferencia General no dio un buen ejemplo de ser una comunidad amorosa, el *Boston Advertiser* resume de este modo la acción de la Conferencia:

<sup>4</sup> Diario de la Conferencia General, 1880, 22 Mayo, 316.



*La votación sobre el tema reveló el hecho de que los conservadores habían ganado, pero la forma de la votación, preanunciaba que dejaría a la Conferencia en un dilema sin parangón ante el país. Fue una completa evasión del tema, y será conocido y recordado la manera en que cuatrocientos hombres se burlaron de una mujer en Cincinnati*<sup>5</sup>

El *Diario de la Mujer*, de Boston también fue duro con la Conferencia:

*«Este gran cuerpo, con una historia noble, y una de las denominaciones cristianas más serias, devotas y poderosas, todavía no ha tenido su ojo tan abierto a la verdad y a la justicia, como para tener a Cristo en su palabra ... La Conferencia debería ser condenada no sólo por lo que hizo sino también por su manera de hacerlo. Hubo en los métodos seguidos un espíritu similiar al que se muestra en el plano de los comités políticos.»*<sup>6</sup>

Era bien sabido que tres obispos, Simpson, Bowman y Haven simpatizaban con la igualdad de derechos para las mujeres, pero ellos callaron y por lo tanto aprobaron con su silencio la resolución conservadora. Así ironizaba el periódico:

*¿Dónde estaba el obispo Simpson, siempre considerado como un defensor de las mujeres? O donde se le ha caído el manto del obispo Haven? La frialdad de reconocimiento privado, la indiferencia e indisposición pública para reconocer oficialmente a los pocos representantes dignos y talentosos presentes, de los dos tercios de la membresía de la iglesia, afectará gravemente a nuestra gloriosa iglesia. La iglesia del siglo veinte no hará distinción «ni hombre ni mujer», sino que reconocerá a todos en Cristo Jesús. Si el metodismo episcopal no se puede ajustar a sí mismo y abrazar esta época de evangelio de gracia, el metodismo episcopal habrá llegado a su perihelio, y desde allí entonces descenderá hasta su afelio»*<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Boston Adviser, citado por *The Woman's Journal*, Junio 5, 1880, p 180 col 2.

<sup>6</sup> *The Woman's Journal*, Junio 5, 1880, p. 180, col 2.

<sup>7</sup> Rev. McClellan Brown, *The Woman's Journal*, julio 10, 1880, p. 224.

¿Por qué la Iglesia actuó de esa manera? Para comprender la escena completa se debe tener en cuenta que el tema de la ordenación femenina, se encontraba íntimamente relacionado con otros dos a saber: la lucha por el sufragio femenino y la participación de las mujeres como miembros de la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal. Ambos temas poseían en potencia un impacto de gran alcance, extensivo también a las estructuras políticas de la iglesia y del país en su totalidad. La respuesta negativa al pedido debería entenderse en términos del interés político y eclesiástico nacional.

Lo cierto es que el liderazgo de la Iglesia estaba estrechamente relacionado con el Partido Republicano<sup>8</sup> Al ser mirados a través de lentes políticos, todos los movimientos por la participación libre de las mujeres, eran considerados como amenazantes tanto para la Iglesia Metodista como para el Gobierno Nacional. Pensaban además que el Movimiento por la Templanza había sido cooptado por militantes activistas por el sufragio femenino.

Fue por eso que la estrategia de los conservadores, en esos días, fue aliarse con aquellas mujeres que, habiendo sido miembros de la Templanza, ahora se oponían férreamente al giro militante que esta había efectuado. Lo que indica cuán profundamente arraigado estaba el sistema patriarcal incluso en la mentalidad de las mismas mujeres.

En el marco de esta estrategia debemos entender los obsequiosos saludos que la Conferencia General le envía al presidente Rutherford B. Hayes por su apoyo a la Liga de Templanza «original» y no a la nueva versión radicalizada:

*Visto: Que el carácter puro y exaltado de la Casa Blanca en Washington, su vida familiar y social, no es superada en la historia de nuestro país,*

*Resuelve: Que la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal, reunida en Ohio, el Estado natal del Presidente Hayes y de su distinguida esposa, exprese nuestra más alta apreciación al valor personal y noble ejemplo del presidente y su esposa y a todas las mujeres de America recomendamos seguir la heroica conducta de la Sra. Hayes en relación a la templanza y especialmente por la hermosa simetría de su vida cristiana.<sup>9</sup>*

<sup>8</sup> Staton observa que durante la Conferencia de 1880 parte de sus miembros fueron a Chicago para apoyar, teniendo en cuenta su influencia, a la Convención Republicana que propondría al General Grant como candidato a la presidencia. Ver Statron, nota al pie p. 785

<sup>9</sup> Woman's Journal, Mayo 15, 1880, 157, col 3.

Sin duda la lucha que Anna Oliver sostenía era una especie de diálogo de sordos con la Iglesia, porque, mientras ella le preguntaba a la Conferencia «¿Qué harían ustedes, Padres y Hermanos, díganme, ¿qué harían ustedes, en mi lugar? Díganme lo que desearían que la Iglesia hiciera si estuviera en mi lugar (...)?»<sup>10</sup> La Conferencia estaba pensando en las repercusiones políticas de su caso. Por eso el final era anunciado. La dependencia que mantuvo la Iglesia Metodista Episcopal con el poder político de turno fue sin duda el factor más determinante para comprender tal decisión, mientras que las iglesias llamadas libres y evangélicas, que se mantenían alejadas de la vida política, fueron las primeras en reconocer la igualdad de las mujeres.<sup>11</sup> La Iglesia Metodista Episcopal lo hizo cien años después.

Esta historia, como en el teatro griego, tiene dos caras, una trágica, la otra cómica. Un lado oscuro y otro luminoso. Vergüenza y orgullo.

El caso de Anna Oliver sacó a la luz una marcada polarización sobre el rol de la mujer que existía en la sociedad y por lo tanto también dentro de la Iglesia. Esas posiciones enfrentadas, fueron encarnadas en esta coyuntura por dos emergentes, quines fueron capaces de sintetizar cada extremo de la polarización: por un lado el Rev. James M. Buckley y por el otro el Rev. James Bashford.

Entre ellos se dirimió el caso de Anna Oliver.

### Rev. James M. Buckley: «Ni siquiera a la madre de nuestro Señor»

Nacido en Rahway, Nueva Jersey, el 16 de diciembre de 1836, Buckley siempre quiso ser abogado. Entró a la Universidad Wesleyana en 1856 con ese propósito, pero dejó la universidad en su primer año. Sin embargo, obtuvo varios títulos honoríficos, entre ellos, el doctorado en Leyes por Emory y el Henry College de Virginia en 1882. Se inclinó por la vida política. Fue activo participante durante la campaña presidencial de Fremont. Pero, en aquellos días, como afirma su biógrafo George Mains, *una vaga idea pasó por su*

---

<sup>10</sup> Oliver, Test Case, p. 6.

<sup>11</sup> Para profundizar este tema ver Donald Dayton, *The Evangelical Roots of Feminism*, en *Discovering an Evangelical Heritage*, Hendrikson Publishing House, 4th ed.2000, p 85 y Alan R. Grimes, *The Puritan Ethics and Women Suffrage*, New York: Oxford University Press, 1967.

*mente la que podría algún día convertirse en un ministro y continúa: Él no atribuía ninguna fuerza moral a esta impresión, pero pensaba que tal vez podría haber surgido a partir de los comentarios de felicitación que recibía por sus discursos religiosos*<sup>12</sup>

Finalmente, después de una breve preparación por parte de un ministro wesleyano, en 1958 comenzó su labor pastoral. Se unió a la conferencia de Nueva Hampshire de la Iglesia Metodista Episcopal, en 1859. Fue como pastor a Detroit en 1863, Brooklyn, en 1866. Permaneció como pastor en la vecindad de Nueva York, hasta 1880. También fue autor de varios libros: «Avena o avena salvaje», «Fe sanadora», «La ciencia cristiana y los fenómenos emparentados», «Los cristianos y el teatro», «La Tierra del Zar y los Nihilistas», «Viajes por tres continentes-Europa, Asia, África», «Historia del Metodismo en los Estados Unidos», «Oratoria extemporánea para profesionales y aficionados» y «Lo dañino y peligroso del sufragio femenino». Murió en Morristown NJ en 1920.

La primitiva inclinación de Buckley hacia el campo legal lo siguió a lo largo de su vida como líder religioso. Esa tendencia le marcó un perfil de constitucionalista y especialista en protocolos parlamentarios. Debido a sus capacidades legales, la Conferencia le pedía a menudo su consejo. Participó once veces consecutivas como miembro de la Conferencia General. En 1880, comenzó su influyente carrera como director del *The New York*

*Christian Advocate*. Desde ese cargo desempeñó un papel de guardián de antigua tradición metodista, como Mains, su condescendiente biógrafo afirma «Él siempre se sintió en gran medida como el responsable de la defensa de la Iglesia desde sus fundamentos históricos»<sup>13</sup>

En nombre de esta misión apologética auto-asignada, tuvo el extraño privilegio de haber interferido oponiéndose a todo intento de renovación de la Iglesia, como por ejemplo, el uso de vasos individuales para la Santa Cena, la abolición del límite de tiempo en las designaciones pastorales y la posibilidad de elegir a las mujeres como miembros de la Conferencia General.<sup>14</sup>

El escritor de su breve biografía ha sido muy hábil en la descripción del perfil exacto del papel político que desempeñó en la dirección del periódico metodista, dijo:

<sup>12</sup> Geroge P. Mains, James Monroe Buckley, New York, *The Methodist Book Concern*, 1917, 56.

<sup>13</sup> Mains, 138.

<sup>14</sup> *Ibid.*

*Su influencia pública, combinada con un vasto conocimiento del proceso político dentro de la iglesia, le dio un virtual poder de veto en las Conferencias Generales. En 1888, por ejemplo, pudo organizar la resistencia a la presencia en Conferencia de varias mujeres delegadas que habían sido elegidas. Además, en varias ocasiones pudo bloquear eficazmente la elección de candidatos al episcopado<sup>15</sup>*

También fue un vigoroso oponente tanto del Movimiento de Sanidad del siglo diecinueve, como del Movimiento Pentecostal de los comienzos del veinte. Invirtió mucha energía en desacreditar a personas como A. B. Simpson y A. Gordon cuyo libro *El ministerio de la sanidad* era considerado por Buckley como una desgracia.<sup>16</sup>

La posición de Buckley en relación a la ordenación femenina ha sido realmente fóbica, no solamente se oponía a la instalación y total ordenación, sino que el simple hecho de que una mujer pudiera dirigirse en público a una audiencia era para él intolerable. «Me opongo a invitar a una mujer a predicar en este encuentro. Si la madre de nuestro Señor estuviera en la tierra me opondría a que ella predicara aquí», dijo en el encuentro de predicadores metodistas de la ciudad de Nueva York en 1887.

Algunas semanas más tarde, sus colegas quisieron invitar a Anna Oliver a predicar en el encuentro. Buckley no solo se opuso tenazmente sino que intimidó a los colegas que favorecían la invitación, acusándolos de estar fuertemente inclinados al sexo: «*la tendencia de los hombres que se empeñan en forzar la predicación femenina en la iglesia, y el deseo de correr detrás de las predicadoras femeninas, es como dijo el Dr. Finney a sus estudiantes de Oberlin, una aberración de la cualidad amorosa (amativeness)*<sup>17</sup>

En otra ocasión, la intimidación fue dirigida a las mujeres que pretendían obtener la licencia de predicadoras: «Hay miles de mujeres recorriendo el país buscando notoriedad por hablar en público». (El Dr. Buckley, probablemente estaba pensando en su propia experiencia, cuando en un raptó de honestidad confesó, como hemos citado anteriormente, que entró en el ministerio cristiano. «(...) a partir de los comentarios de felicitación que recibía por sus discursos religiosos»), continua advirtiendo: «Licencia y

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Mains, 173.

<sup>17</sup> Syracuse Sunday Morning Courier, Marzo 4, 1877, citado por Elizabeth Cady Staton, History of Women Suffrage, Vol 1, New York, Fowler and Wells, 1881, p 784.

*ordena a una mujer y abrirás la puerta de la iglesia a toda este rejunte de otras iglesias que llenarán los púlpitos».*<sup>18</sup> El Rev. Buckley solía cumplir sus cometidos a través de los insultos, atemorizando y degradando a sus oponentes. El había declarado que destruiría la influencia de Anna Oliver en la iglesia,<sup>19</sup> y lo hizo. Después de logrado su objetivo, cuando Anna Oliver, enferma y cansada, resignaba su tarea pastoral y se retiraba, Buckley, sin reserva de cinismo, escribió en 1883 una especie de nota editorial de despedida en el *The Christian Advocate*:

*Ella es una mujer con una real habilidad intelectual. Aguantando todo lo que pudo, ella ha demostrado que es una persona de energía, actividad y persistencia. En un tiempo ella esperó recibir la ordenación en nuestra iglesia, pero sabiamente sacó la conclusión que la probabilidad de cumplir su deseo en lugar de crecer cada vez disminuía.*<sup>20</sup>

Sin duda la manera en que Buckley esgrimía sus conceptos en los debates, no es cosa para estar orgulloso, en absoluto, pero es acorde a lo que el sistema hegemónico imponía. Podríamos pensar, que tal vez no era poseedor de una salud emocional totalmente equilibrada. Sin embargo, lo más preocupante, era el hecho de que sus fobias eran acompañadas por la mayoría del liderazgo de una institución como la Iglesia Metodista Episcopal. Compartían sus ideas, se escudaban en sus triunfos y los festejaban sin ocultamiento. La ideología del sistema triunfaba sobre las creencias cristianas.

### Los términos de la discusión: «Porque son mujeres»

Como mencionamos anteriormente, en la marcha de las mujeres en busca de la liberación había tres focos importantes: la ordenación completa al ministerio, la participación como miembros de la Conferencia General, y el sufragio nacional. Buckley peleó contra los tres. En 1891 editó un panfleto llamado

<sup>18</sup> *The Women's Journal*, Junio 12, 1880, 213.

<sup>19</sup> De acuerdo a lo expresado por el discurso de Anna Howard Shaw, citado por Susan B. Anthony en *History of Women Suffrage*, vol. 4, New York: Arno and The New York Times, 1969, 207.

<sup>20</sup> *The Christian Advocate*, New York, Marzo 22, 1880, editorial.



*Porque son mujeres* una compilación de cuatro notas editoriales de su periódico sobre el tema de la admisión de las mujeres como miembros de la Conferencia General.

El primer capítulo, llamado: «*Los derechos*» de las mujeres y otros, es un intento de justificar el poder de la minoría masculina sobre las mujeres en la iglesia. Observa que la búsqueda de igualdad de derechos para las mujeres está basada en «derechos abstractos», pero «el gobierno de la iglesia es un compromiso de derechos **naturales** para la cooperación. Justamente la construcción de género social quería hacer pasar por natural lo que era sólo un modo de operar socialmente. El gobierno de la iglesia no recibe su *justo* poder del consentimiento de los gobernados, sino de la Palabra y la providencia de Dios, y para que se mantenga su existencia, autoridad y gran eficiencia, es necesario dejar de lado cualquier tipo de derechos abstractos.<sup>21</sup>

En el segundo capítulo, *Vaciando la ley de Dios*, Buckley observa atentamente el uso que hacen de la Biblia aquellos que reclaman la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Primero se dedica a denigrar a todos aquellos que eligen métodos no literalistas para comprender los textos bíblicos-especialmente aquellos referidos a los textos de Pablo o Pedro que refieren a la subordinación de las mujeres bajo la autoridad de los hombres, su conclusión es clara, transcribimos un párrafo un tanto extenso, pero necesario:

*La admisión de las mujeres a la Conferencia General como delegadas las convierte de inmediato en gobernantes, porque ese es el órgano supremo legislativo y judicial de la Iglesia. De esta manera se las introduce en la arena del debate, y las obliga a contender con los hombres, y a disputar con ellos. De ahí a hacerlas la cabeza de la iglesia, hay un solo paso. Estos que desean ese cambio lo saben, y es lo que desean, y niegan que el hombre tiene derecho, en la familia o en la Iglesia de tal supremacía. No puede haber un malentendido sobre este punto. Pero, si alguien puede demostrar que el apóstol se equivocó al decir que, «la cabeza de la mujer es el hombre;» 2. Que «la ley ordenó que la mujer se someta en obediencia, y que el Evangelio sigue la exigencia:» 3. Que ella no debe «tener dominio sobre el hombre;» y si alguien, a su vez, puede demostrar que el apóstol ha cometido un error*

---

<sup>21</sup> James Buckley, *Because they are Women and others editorials from the Christian Advocate*, New York, 1891, 4 -8.

*al basar sus dichos en el hecho de que Adán fue formado primero, después Eva, y también por el hecho de la mujer fue engañada desde el principio por el tentador, mientras que Adán fue inducido al pecado por amor a Eva - si logra demostrar eso entonces sí podrá demostrar que Pablo no estaba inspirado en esas cuestiones fundamentales. Cuando alguien demuestre esto entonces habrá cumplido su propósito de darle ese lugar a la mujer, pero habrá dejado tanto al hombre como a la mujer sin el Evangelio de Cristo.<sup>22</sup>*

El tercer folleto, *Dejar entrar la luz*, es una ofensiva contra la Unión de Mujeres Cristianas por la Templanza, acusándolas de haber trastocado sus objetivos originales de reformas de costumbres y hábitos morales. «Ahora debemos mostrar que la *Señal de Unión*, su órgano oficial, no pierde oportunidad de discutir contra la Iglesia Metodista Episcopal y sus movimientos en relación con la posición de la mujer en la iglesia.»

Debido a su método de sembrar desconfianza y miedo, todas las organizaciones de mujeres, relacionadas con la Unión de Templanza son sospechados de ser un peligro y una amenaza para la iglesia. *¿Desea la Iglesia Metodista Episcopal convertirse en una Iglesia de Unión de Mujeres Cristianas por la Templanza, o un mero apéndice de esa organización? Solo caminemos hacia donde algunos quieren y lo lograremos,<sup>23</sup>* señalaba Buckley.

El último folleto da el nombre a toda la publicación. *¿Por qué las mujeres no deben ser*

*aceptadas como miembros de la Conferencia General? «Porque son mujeres, y no hombres»,* afirma Buckley. Y comienza a desarrollar una serie de argumentos, del más autoritario y paternalista machismo. El núcleo de su pensamiento es que «las mismas cualidades que hacen a la mujer apta para ser mujer, esposa y madre, no la hacen aptas para las tareas legislativas y políticas. Concluye que: *«dado que las cualidades morales y mentales masculinas no pueden erradicarse, si se desea darle a las mujeres una oportunidad en la Conferencia General, debe ser diseñado un plan para feminizar el cuerpo legislativo»<sup>24</sup>*

Buckley utiliza el mismo argumento que John Bright había utilizado para oponerse al sufragio femenino: una mujer «es casi omnipotente persuadiendo, pero muy débil en la autoridad», por

<sup>22</sup> Buckley, *Because they are...* 17.

<sup>23</sup> *Ibid*, 26.

<sup>24</sup> *Ibid*, 27.

*lo tanto, hay dos diferentes tipos de poderes que no pueden intercambiarse. Las mujeres tienen que reconocer, aceptar y usar, lo mejor que pueden su poder de persuasión, que es propio de las mujeres, y dejar que los hombres usen el poder de la autoridad, afirmaba Bright. «Aquellos que no sepan cómo usar ese poder, o no están contentos con él, solo podrán agregar una imitación del elemento masculino a la Conferencia General»<sup>25</sup>*

Muy pronto, se hizo oír una respuesta a las ideas de Buckley. Otro escrito se distribuyó a través de las Iglesias Metodistas: *La admisión de las mujeres a la Conferencia General: una respuesta al folleto del Dr. Buckley*, escrito por el Rev. George Washington Hughey pastor en la conferencia de Missouri. En este trabajo, Hughey cita y responde a cada una de las afirmaciones de Buckley, centrandolo su argumentación en una interpretación nueva de I Corintios 14:34 y 38 y 1 Tim.2: 11-15, «los textos que –según Hughey– le cierran la boca a las mujeres en la iglesia». <sup>26</sup> En su declaración final sobre el catastrófico escenario apocalíptico descrito por Buckley, en el caso de que las mujeres sean elegidas como miembros de la Conferencia, Hughey afirma:

*Por el tono de las editoriales de Buckley, uno podría llegar a la conclusión de que la única manera de poder salvar la iglesia cristiana de su total aniquilamiento sería privándose de las mujeres...El metodismo le debe más a la devoción, el fervor, y a los sabios consejos de sus mujeres consagradas, que no va a sufrir, si esas mujeres se sientan junto a sus hermanos en la Conferencia General. Todo lo que pedimos es, que se les den sus derechos de acuerdo al Nuevo Testamento, y Dios se encargará de los resultados.<sup>27</sup>*

Qué brisa refrescante comparada al desierto reseco de la ideología de Buckley! Tuvieron que pasar algunos años, doce para ser exactos, para que las palabras de Hughey se convirtieran en realidad y las mujeres fueran aceptadas como miembros plenos en las Conferencias Generales.

Por todo lo visto hasta ahora la ordenación ministerial femenina y la membresía de las mujeres a la Conferencia General eran dos caras de la misma moneda para Buckley. Pero en realidad

<sup>25</sup> Ibid, 32.

<sup>26</sup> George Washington Hughey, *The admisión of women to the General Conference: a reply to Dr. Buckley's pamphlet*, Chicago Press of WTPA, 1892, 5.

<sup>27</sup> Ibid, 103.

la férrea oposición a la posibilidad de que hombres y mujeres pudieran compartir el poder en la Conferencia General, ese era el real centro de preocupación.

Otro punto se agregará para completar la trilogía misógina de Buckley: el tema del sufragio femenino. En su libro *Lo peligroso y dañino del sufragio femenino*<sup>28</sup>, Buckley señala siete objeciones vitales al sufragio femenino:

1. El sufragio femenino no puede lograr lo que sus defensores esperan. Las mujeres no necesitan los votos para lograr grandes cambios.

2. Las disputas religiosas afectarían la vida política mucho más que en las actuales circunstancias.

3. Cargarla a las mujeres con la responsabilidad de votar disminuiría su real poder en la palabra.

4. Cuando las mujeres se conviertan en políticas desaparecerá la caballerosidad que, con su refinada influencia sobre los hombres, les garantiza a estas protección.

5. Las relaciones familiares sufrirán una nueva y terrible tensión.

6. El ingreso de las mujeres en la vida política incrementará en ellas su amargura.

7. Razonablemente, puede esperarse que se deteriorará el tono moral de la mayoría de las mujeres que se conviertan en líderes políticas, afectará desfavorablemente a todos los que tomen parte activa en la política y se introducirán elementos peligrosos de corrupción.

Y concluye:

*En la presente situación, el mayor respeto que un hombre puede expresar hacia la mujer, y el servicio más noble que este puede ejercer hacia ella, se expresa votando NO a la propuesta de quitarles la diadema de perlas, el talismán de fe, esperanza y amor, cambiándoselo por la corona de hierro de la autoridad. Dios salve al Estado y al Hogar»<sup>29</sup>*

Sin duda el Rev. Buckley fue un personaje extraño aún para su época. Aún los comentarios de algunos biógrafos que solían ser en otros temas por demás obsequiosos, permiten descubrir su desconcierto: *«este libro no tiene en cuenta los argumentos*

<sup>28</sup> James Monroe Buckley, *The Wrong and Peril of Woman Suffrage*, New York: Fleming H. Revell., 1909.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 128.

*modernos sobre el sufragio femenino, ni tampoco cuestiona exitosamente los antiguos... El libro puede ser una contribución para la diversión y el entretenimiento de algún coleccionista de curiosidades intelectuales»* y otro expresó: «el Dr. Buckley es un buen hombre, pero sus argumentos son absurdos». <sup>30</sup>

## Una voz refrescante: el Rev. James Bashford

Sería muy injusto tratar de comprender la ideología sobre el rol de las mujeres que tenía la Iglesia Metodista Episcopal del último cuarto de siglo diecinueve, solamente a través de la mirada de Buckley. Hubo muchos hombres, para no mencionar las mujeres, que luchaban por una iglesia abierta en sus estructuras de poder.

James Whitford Bashford nació en Fayette, Wisconsin, en 1849. Fue a la Universidad de Wisconsin, y entró en la Escuela de Teología de la Universidad de Boston en 1873. Se graduó en 1876 junto con Anna Oliver. Fue pastor de la Iglesia Metodista en Episcopal en Jamaica Plains, Boston; la de Chestnut Street, Portland, Maine y la de la Av. Delaware en Buffalo, Nueva York. En 1889 fue nombrado presidente de la Universidad Wesleyana de Ohio, y fue ordenado obispo de la Iglesia Metodista Episcopal en la Conferencia General llevada a cabo en Los Angeles en 1904. Fue enviado a China, de acuerdo a su voluntad. Murió en Pasadena, California en 1919. Escribió varios libros: *China: una interpretación; La misión en Oregón: la historia de cómo fue trazada la frontera entre Canadá y los Estados Unidos; Wesley y Goethe; y el referido a este trabajo: la Biblia y la mujer.*

Bashford tenía treinta y un años de edad y era pastor en la Iglesia Metodista de Jamaica Plains, cuando Ana Oliver su ex compañera de estudios en la Universidad de Boston, comenzó su proceso de querer ser ordenada pastora de la Iglesia Metodista. Él fue quien la asesoró y recomendó a la Conferencia Regional a la que pertenecía su iglesia en Jamaica Plains, para que presentara allí su solicitud de predicadora local, primer paso en el proceso para la ordenación como presbítero. La recomendación llegó a la Conferencia de Nueva Inglaterra en abril de 1880 y su nombre fue presentado formalmente por el Rev. Lorenzo Thayer. El obispo Edward Andrews, a cargo de la presidencia de la asamblea rechazó el pedido por considerarlo ilegal: «A mi juicio, la ley de la iglesia

---

<sup>30</sup> Mains, op.cit. 130.

*no autoriza la ordenación de mujeres. Yo, por lo tanto, no me encuentro en condiciones de someter a la votación de la Conferencia la moción para elegir mujeres para ser ordenadas.»<sup>31</sup>*

El Rev. Thayer apeló la decisión del obispo a otra Conferencia Regional que se celebraría en Cincinnati en Mayo de 1880, el resto de la historia ha sido contada en las primeras páginas de este trabajo.

Rev. Bashford por su parte estaba muy esperanzado en que la Conferencia en Cincinnati diera una salida positiva al pedido de Ana Oliver. En la edición del 12 de Mayo del *Diario de las Mujeres*, pocos días antes de que se conociera la resolución, Bashford declaraba en una entrevista:

*Esperamos que la Iglesia Metodista pueda erigirse como la líder de las denominaciones evangélicas en cuanto a eliminar esta desgracia [la discriminación de la mujer], 1. Porque la cuestión debe ser sometida a votación en Mayo. 2. Porque este cambio puede hacerlo sin que ello implique ningún riesgo. 3. Porque Wesley personalmente alentó a las mujeres y los laicos para exhortar o predicar.<sup>32</sup>*

Luego, conmovido por la negativa del Obispo Andrews de aceptar la moción para que Ana Oliver pueda ser ordenada, Bashford envía al mismo periódico ocho páginas de un documento llamado *¿Dice la Biblia que las mujeres puedan predicar?* «, que se publicó en dos ediciones el 22 de Mayo y el 29 de mayo. La periodista a modo de introducción del documento decía:

*Mientras se espera la reunión de la Conferencia, el Rev. Bashford clérigo de la Iglesia Metodista Episcopal de Jamaica Plains, ha enviado un folleto titulado, «¿Dice la Biblia que las mujeres pueden predicar?» Son sólo ocho páginas, pero posee la mejor, más clara y más valiente declaración que se ha hecho sobre este tema. Será muy importante para la Conferencia, las mujeres, y el público en general.<sup>33</sup>*

Después de una breve explicación de los acontecimientos a través de los cuales el Obispo Andrews había rechazado la petición de Anna Oliver. Bashford menciona tres puntos introductorios:

<sup>31</sup> New England Conference, 81ª Sesión anual. Citado por Rowe, *Discovery...* nota 15. p. 65

<sup>32</sup> Todas las citas que siguen pertenecen al extenso artículo de Bashford: «*¿Dice la Biblia que las mujeres pueden predicar?*» publicado en *El Diario de las Mujeres* 22 y 29 de Mayo de 1880, páginas 166 y 174 respectivamente columna 1 ss.

<sup>33</sup> *Women 'S Journal*, mayo 12, col. 2.



a) Contra el argumento de Buckley de que « si las barreras son por una vez sobrepasadas, la iglesia toda se verá pronto inundada con mujeres predicadoras». Bashford sostuvo que» es sencillamente absurdo hablar de nuestras barreras sobrepasadas por este movimiento. Todos los candidatos tiene que pasar una docena de veces por exámenes en todas las Conferencias trimestrales. El que tema que muchas jóvenes emocionales y volubles destruyan estas barreras y saturen el Templo Señor, es ignorante de la disciplina y de la política de la Iglesia Metodista.»

b) Observa también la gran cantidad de mujeres que ya están realizando todo tipo de tareas en la iglesia, como diaconisas, misioneras, enfermeras, maestras de escuela dominical, los asesoras pastorales, predicadoras laicas autorizadas para los púlpitos. Por lo tanto saca la conclusión que: «Ellas sólo están privadas de ejercer la administración de los sacramentos y del reconocimiento oficial»...Porque si quisieran seguir el pasaje de 1 Cor., 14 este prohíbe a las mujeres predicar porque antes también se les prohíbe totalmente hablar en la iglesia, pero entre nosotros no es este el caso.»

c) Bashford recuerda algunas reglas exegéticas para evitar ser atrapado en textos contradictorios debido a una lectura literal de la Biblia: «Estos axiomas de la crítica - señala - se deben aplicar a todos los escritores San Pablo para salvarnos de una anarquía mental .— y concluye irónicamente - ... Si alguno prefiere el principio de la interpretación literal en lo que respecta a los siguientes pasajes, sólo le pedimos que aplique ese mismo principio a las palabras de Pablo sobre las obras, acerca del consumo de vino, y acerca de la esclavitud, antes de pedirnos que lo apliquemos únicamente en lo que respecta a las mujeres.»

Trabajando sobre el texto, Bashford encuentra una contradicción en 1 Cor.II, entre: a) «la mujer es creada para el hombre y el hombre es la cabeza de la mujer» y la conclusión: b) «sin embargo, en el Señor, el hombre no existe sin la mujer, ni la mujer existe sin el hombre.» Bashford intentó entonces reconciliar los dos pasajes en una tercera posición.

Encontró que ese precepto de Pablo a los Corintios de que las mujeres deben guardar silencio en el tiempo de adoración, no es un principio eterno, sino uno que nace coyuntural y contextualmente. Centra la atención en cada una de las mujeres, como Priscila, Febe y otras que eran alentadas por Pablo a mantenerse firmes en sus tareas. Afirma entonces que *«así, la vieja teoría de que Pablo prohíbe universalmente a las mujeres hablar en la iglesia se hace añicos para siempre por las propias palabras de Pablo y su conducta.»*

Bashford se afirma en la contextualización de las palabras de Pablo diciendo que: *«todos los pasajes que hablan contra las mujeres se basan en hechos contextuales, pero no en verdades eternas, y que los mandatos son aplicables mientras existan los hechos que les dieron origen, pero no son principios eternos establecidos por Dios».*

En cuanto a la interpretación que hace Pablo de Génesis 2, 18-23: *«la mujer es creada para el hombre y el hombre es la cabeza de la mujer.»* Bashford se pregunta: *«¿está Pablo describiendo aquí el estado ideal de la relación hombre y la mujer, el estado que Dios ordenó y en el que deben quedarse?, ¡NO!... Él está describiendo el real estado actual de hombres y mujeres después de la caída.»* Y continúa explicando el por qué esa condición caída necesita restauración: *«Cómo alguien puede pensar que este pasaje expresa la relación ideal del hombre y la mujer en la mente de Dios, cuando Dios expresamente nos dice que esta condición se presenta como la consecuencia de la caída, y cuando toda la tarea de Cristo es que nos lleve a salir del estado en el que la caída nos ha sumergido?»*

Sobre la segunda parte del texto de Pablo *«Sin embargo ni el hombre existe sin la mujer, ni la mujer existe sin el hombre,* Bashford ve este texto como una especie de *«cláusula correctiva»* que viene a restaurar la condición caída, mediante un nuevo tipo de relación.

De esta manera, a través de la desacralización del estado de cosas, el pensamiento Bashford no solo abre las puertas a una nueva lectura de la Biblia, sino también a una mirada revolucionaria sobre la situación social de su tiempo.

Hacia el final de su artículo Rev. Bashford afirma: *«protestamos contra la barrera oficial que el obispo trazó entre Anna Oliver y las iglesias, denegándole el reconocimiento oficial que le otorga a otros en similares condiciones, y recomendándole que se cambie de iglesia y salga de la denominación.»*

Después del asunto de Anna Oliver, Rev. Bashford continuó con su fuerte posición en favor del reconocimiento de las mujeres en la iglesia y en el Estado. Él fue partidario activo tanto del Movimiento por el sufragio femenino, y del Movimiento por la templanza y reforma de costumbres.

En 1894 fue invitado a dirigir una conferencia en ocasión del aniversario de la Sociedad por el sufragio femenino, en Boston. Bashford compartió la plataforma con dos líderes del movimiento: Wendell Phillips y Mary A. Livermore. El Sr. Phillips comenzó diciendo que: *«las convicciones del pueblo americano están basadas en la Biblia como la Palabra de Dios y que el argumento desplegado por Bashford sobre la Biblia y las mujeres, tendrían un*

*efecto mucho mayor para ganar la batalla por la igualdad de las mujeres, que todos los argumentos que él mismo junto con su esposa pudieran esgrimir.»<sup>34</sup>*

En aquella conferencia titulada La Biblia y el sufragio femenino, Bashford afirmaba que:

*«Para la sociedad decir que ningún judío, ningún alemán podrá practicar la medicina, que ningún hombre de color podrá predicar el evangelio, o que ninguna mujer ejercerá la abogacía o emitir un voto porque ella es mujer, es sencillamente una impertinencia de la tiranía. Nuestra causa se apoya en el principio fundamental del Protestantismo, la libertad del individuo para construir su propio destino y aceptar las consecuencias.»<sup>35</sup>*

El Rev. Bashford estuvo presente en cada hecho protagonizado por la Iglesia Metodista Episcopal a favor de los derechos de la mujer tanto dentro de la iglesia como en la sociedad en general.

Para concluir este trabajo podemos llamar la atención sobre el grado de profundidad a la que tanto Buckley como Bashford mantuvieron sus posiciones, no sólo por el contenido de sus argumentos - que son, de hecho, como luces y sombras - sino, por las disciplinas elegidas para construir y lanzar sus argumentaciones.

Mientras el pensamiento de Buckley se movía en una vía legalista-jurídica, el de Bashford se entraba en la Biblia. Mientras Buckley emplea una lectura sesgada y literalista de la Biblia para apoyar sus propios prejuicios y opiniones, Bashford utiliza su intelecto para abrir el significado del texto de la Biblia.

Estas diferencias no son fortuitas. Estas reflejan el lugar que cada uno de ellos ocupaba en relación al poder institucional de sus días. Buckley estaba en el centro del poder institucional de la Iglesia Metodista Episcopal, supuestamente con la misión de defender la tradición contra toda innovación a fin de «proteger el Evangelio» (como si el Evangelio debiera ser protegido por nosotros). El poder y la ley siempre enmascarar el mensaje fresco y auténtico del Evangelio, porque se necesitan para protegerse a sí mismos, en lugar de la verdad y la justicia.

---

<sup>34</sup> George Richmon, *James Bashford: Pastor, Educador, Bishopo*, New York, The Methodist Book Concern, 1922, 74.

<sup>35</sup> James W. Bashford, *The Bible for Women Suffrage*, Conferencia pronunciada en el 13<sup>o</sup> encuentro anual de la Asociación por el Sufragio Femenino en Massachusetts, 1909.

Bashford, por el contrario, aunque también era obispo, nunca se dedicó a proteger la estructura institucional de poder, sino a escuchar desde la base las necesidades reales de la gente. Desde esa posición, el desprejuiciado mensaje del evangelio puede florecer con intensidad. Como él mismo dijo: *«Después de leer las cartas de Pablo en su conjunto, ¿a quién se le ocurriría afirmar que Pablo está escribiendo, no una apoteosis de amor, sino una Carta Magna de derechos legales?»*

Hemos dicho al principio de esta historia, que nos deja con un sabor amargo, de tristeza al ver a Iglesia Metodista abiertamente involucrada en tal grado de discriminación de género. Anna Oliver estaba en medio de esta batalla desigual. En general, el poder y la ley, los prejuicios y las fobias, tienen sus triunfos en el corto plazo. Una decisión injusta y arbitraria es suficiente para dejar de lado los sueños de muchos, como en el caso del presente estudio. Sin embargo, el objetivo a largo plazo pertenece a la verdad. Aunque, algunos de sus luchadores no se encuentran presente para verlo, hay otros que han perseverado con el viaje.

### Línea del Tiempo de la vida de Anna Oliver

- 1840. Nace el 12 de Abril, Nueva Brunswick, Nueva Jersey, fue bautizada con el nombre de Viviana Olivia Snowden.
- 1843. Su familia se mudó a Nueva York
- 1859. Termina sus estudios en la Escuela Roger
- 1960. Maestría en Artes
- 1868. Enseña a los niños negros en Georgia bajo los auspicios de la Asociación Misionera Americana.
- 1869. Renuncia a la membresía de la Asociación Misionera Americana.
- 1872-73. Estudió arte en la Universidad de Cincinnati.  
Estudió oratoria y política  
Tuvo contacto con la Cruzada de la Mujer de Ohio y se convirtió en activista por los derechos de la mujer.
- 1873: Cambia su nombre por el de Anna Oliver (su apodo de la infancia)
- 1874: Se matricula en la Universidad de Boston para estudiar Teología (una de las tres Facultades de Teología disponibles para ella, de las catorce a las que escribió)
- 1876: Egresó de la Escuela de Teología de la Universidad de Boston. Fue pastora en la Primera Iglesia Metodista Episcopal de Passaic, NJ

- 1877: Organiza reuniones de avivamiento.
- 1879: Pastora en la Iglesia Metodista Episcopal de la Avenida Willoughby
- 1880: Marzo: La Conferencia Trimestral de Jamaica Plains la recomendó como candidata a Diaconisa. La comisión de exalumnos de la Escuela de Teología de la Universidad de Boston recomienda a la Conferencia General de la Iglesia Metodista ordenar mujeres.
- 1880: Abril: La Conferencia Anual de Nueva Inglaterra instruye a sus delegados a la próxima Conferencia General «para eliminar las distinciones entre sexo». La Iglesia Metodista Episcopal de Willoughby, recomienda a Anna Oliver a la Conferencia General para ser ordenada.
- 1880: Mayo: La Conferencia General, en Cincinnati, rechaza la recomendación para su ordenación.
- 1883: Renuncia a su trabajo pastoral. Parte a Europa.
- 1884-90: Regresa a Brooklyn sin iglesia a su cargo, es invitada por algunos pastores de la zona de Nueva York a predicar en sus iglesias.
- 1892: Muere el 21 Noviembre en Greensboro, Maryland en el hogar de su hermano Arturo.

## Bibliografía

### Fuentes Primarias

General Conference Journal, (1880, May 25), 343

General Conference Journal, (1880, May 27),352

Test Case on the Ordination of Women, appealed from The New England Conference to General Conference. Rev. Anna Oliver a statement by her. Reports of her churches in Passaic and Brooklyn, New York: Jennings Steam Printer, 1880

The Christian Advocate, Editorial, March 22, 1880

The Woman's Journal, May 12, 1880

The Woman's Journal, Mayo 22, 1880

The Woman's Journal, Mayo 29, 1880

The Women's Journal, June 12, 1880

The Woman's Journal, June 5,1880

The Woman's Journal, July 10, 1880

Religious Leaders of America, First Edition.

### Fuentes Secundarias

Anthony, Susan B. *History of Women's Suffrage*. Vol 4, New York: Arno and The New York Times, 1969.

- Bashford, James W. *Does the Bible Allow Women to Preach?* The Woman's Journal, Mayo 22 y 29, 1880.
- Bashford, James W. *The Bible for Women Suffrage*. Conferencia pronunciada en el 13<sup>a</sup> encuentro anual de la Massachusetts Woman Suffrage Association, 1907.
- Buckley, James Monroe. *The Wrong and Peril of Women Suffrage*. New York: Fleming H. Revell Co., 1909.
- Buckley, James M.. *Because they are Women and other editorials from the Christian Advocate*, New York, 1891.
- Dayton, Donald W. *The Evangelical Roots of Feminism, in Discovering an Evangelical Heritage*. Hendrikson Publishing, 4th ed. 2000.
- Grimes, Alan P. *The Puritan Ethics and Women Suffrage*. New York: Oxford University Press, 1967.
- Grose, George Richmond. *James W Bashford: Pastor, Educator, Bishop*. New York: The Methodist Book Concern, 1922.
- Hughey, George Washington. *The admission of women to the General Conference: a reply to Dr. Buckley's Pamphlet*. Chicago, Press of WTP A, 1892.
- Mains, George P. *James Monroe Buckley*. New York, The Methodist Book Concern, 1917.
- Rowe, Kenneth. «Discovery: The ordination of Women: Round One: Anna Oliver and The General Conference of 1880». In *Methodist History*, Vol. 13 (Apr. 1974), 60-75
- Rowe, Kenneth. «Evangelism and Social Reform in the Pastoral Ministry of Anna Oliver, 1868-1886». In Rosemary Skinner Keller, ed. *Spirituality and Social Responsibility: Vocational Vision of Women in the United Methodist Tradition*, Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Schmidt, Jean Miller. *Grace Sufficient, A History of Women in American Methodism 1760-1939*. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Stanton, Elizabeth Cady. *History of Women Suffrage*. Vol. I, New York: Fowler and Wells, 1881.

**\*Daniel A. Bruno.** Profesor de Historia. Licenciado en Teología en Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires) y STM (Sacred Theology Master) en Drew University. Es pastor de la Iglesia Metodista Argentina y actualmente director del Centro Metodista de Estudios Wesleyanos y de la Revista Evangélica de Historia.

# El exilio del metodismo argentino\*

---

Elaine A. Robinson

## Dinámicas históricas

Para comprender la dinámica histórica entre el metodismo en los Estados Unidos y en la Argentina, la relación debe ser considerada en un contexto histórico más amplio y, al mismo tiempo, tener en cuenta la historia religiosa de los últimos cien años. Específicamente, este contexto incluye la situación colonial y poscolonial de la Argentina, el sentido estadounidense (*united statesian*)<sup>1</sup> del término «misión» durante el siglo XIX y la búsqueda del metodismo argentino de la «autonomía» que comenzaron a principios del siglo XX y cuyos sus frutos se vieron a fines de la turbulenta década de 1960. Para recorrer esta mirada histórica, debemos tener en cuenta la complejidad de las dinámicas y los peligros de simplificar en grado sumo las interrelaciones históricas.

El Río de la Plata fue colonizado por primera vez a comienzos del siglo XVI por España, que introdujo el catolicismo en toda la región. A pesar de liberarse tempranamente del mando colonial, con la creación de un gobierno criollo en 1810, la Argentina luchó para formar una democracia representativa a pesar de la tensiones entre Buenos Aires que –privilegiado por la riqueza y afianzado en su centralismo– pugnaba por la modernización basada en una ideología liberal, sin que esta fuera estrictamente europea; y las provincias que representaban la cultura rural que por momentos se identificaba con los expresaban los intereses de las clases bajas por medio de una política ideológicamente populista. A pesar de las constantes tensiones entre Buenos Aires y los líderes provinciales, luego de sucesivos acuerdos, en la segunda mitad del siglo XIX, esas tensiones se redujeron lo suficiente como para lograr la formalización de una Constitución y un sistema federal

---

\* El presente artículo salió por primera vez en castellano en Cuadernos de Teología XXVI (2007) 145-166. Se reproduce con autorización.

<sup>1</sup> El inglés no tiene una palabra que designe a una persona ciudadana de los Estados Unidos (en español es 'estadounidense'), y generalmente la persona es referida como un «americano». Como se discutirá más adelante, el lenguaje connota a los Estados Unidos como «dominante» o «centro» de América del Sur y Norteamérica. Por este motivo, sugerimos que en los Estados Unidos los catedráticos comiencen a usar el término *United Statesian* como un intento de retrotraer esta laguna lingüística e introducir un uso descentralizado del término.



de gobierno con sede en Buenos Aires.<sup>2</sup> Significativamente, a lo largo del siglo XIX, los vestigios del mando colonial rondaron o, a lo mejor, inspiraron al joven gobierno. A menudo, el sueño de convertirse en una democracia europea moderna condujo a los líderes de Buenos Aires a perseguir políticas y relaciones con occidente que acarrearón a una serie de respuestas internas respecto de las políticas nacionales, tanto domésticas como internacionales.

Con respecto a esto, Nicolas Shumway ha argumentado que esta tensión entre el centro y la periferia de la Argentina fue expresada como «ficciones orientadoras» (*guiding fictions*) en disputa; por ejemplo, el imaginario social que ayuda a definir y describir las metas y aspiraciones del pueblo. En el caso de la Argentina, estas ficciones orientadoras resultaron en una «mitología de la exclusión» divisiva y destructiva antes que en un ideal unificador de nación.<sup>3</sup> Él describe estas dos posiciones como, primero, una posición liberal y elitista centrada en Buenos Aires y en las clases altas educadas que buscaban el éxito a través de la imitación de Europa y los Estados Unidos mientras denigraban la herencia española, las tradiciones populares y las masas mestizas. Articulados y prolíficos liberales, desde Moreno, hasta los rivadavianos, pasando por Sarmiento y Mitre, promovieron sus ideologías exclusivistas mientras estereotipaban a sus detractores como bárbaros y atrasados. La otra corriente es una tendencia (o varias tendencias) desordenada, indefinida y a menudo contradictoria, que podía ser populista (caudillos como Artigas y Güemes), reaccionaria (conservadores eclesiásticos como Rosas), nativista (el gauchesco Bartolomé Hidalgo) o genuinamente federalista y progresista (Urquiza y el Alberdi tardío).<sup>4</sup> De acuerdo con Shumway, la oposición al liberalismo, si bien nunca fue ideológicamente consistente, ha articulado con el tiempo el más penetrante sentido de todos los «nacionalismos» argentinos.

Al tiempo que las ficciones orientadoras opuestas y contradictorias se disputaban el alma y el corazón de la nación, el influjo de misioneros europeos y estadounidenses era bienvenido, a veces, por quienes estaban en el poder, los liberales de Buenos Aires, a pesar de la participación oficial de la nación en la Iglesia Católica Romana. Claramente, la *cultura* que estos misioneros

---

<sup>2</sup> Para un análisis detallado de estas tensiones internas referirse a Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina*, Berkeley, University of California Press, 1991.

<sup>3</sup> Shumway, p. xi.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 214.

traían y transmitían era a menudo tan importante para la elite dominante como la religión, con respecto a que deseaban que la Argentina se convierta en una democracia occidental moderna con una economía próspera. Irónicamente, mientras la Argentina peleaba por construir su conciencia colectiva, los Estados Unidos continuaron profundizando y persiguiendo sus propias ficciones orientadoras, un imaginario social que condujo las políticas estadounidenses hacia el interior y el exterior. Este imaginario, antes conocido como «destino manifiesto» (*manifest destiny*) y a veces referido como «el estilo de vida americano» (*the american way of life*), ha emitido su larga sombra sobre la Argentina y América latina en un gran número de formas.

En su estudio acerca de la autonomía individual en los Estados Unidos, Myra Jehlen argumenta que los ideales del liberalismo que surgieron de la Reforma Europea y el Iluminismo, como el individualismo, el derecho a la propiedad privada, el gobierno representativo, encontraron espacio y cuerpo en el Nuevo Mundo, cuyo desarrollo ella se refiere como «encarnación americana» (*american incarnation*).<sup>5</sup> La encarnación americana sugiere que «los americanos se encontraron construyendo su civilización de la naturaleza misma, no como analogía la Ley Natural, sino como su expresión directa. Fusionando lo político con lo natural, la voluntad humana con su objeto, la esperanza con el destino, imaginaron un universo abarcador que de hecho logró subsanar la separación caduca del hombre y su reino natural».<sup>6</sup> Jehlen continúa diciendo que el «ideal liberal se fundió con el paisaje material» en el autoentendimiento de la nación, y convirtió a «América» en un símbolo o mito de construcción de civilización a partir de un espacio vacío –es decir, de la nada– por medio de la autoconfianza y la autosuficiencia.<sup>7</sup> En otras palabras, «el sueño americano, que retóricamente invoca a la familia y el hogar, es un sueño de regreso al hogar de los peregrinos –una visión, finalmente, no de viajes y de quiebre de fronteras, sino de arribos seguros».<sup>8</sup> Esta metáfora del final de la marcha de los peregrinos ayuda a representar el llamado de Jehlen de que en «la encarnación americana el alma

---

<sup>5</sup> Jehlen utiliza el término «americano» en forma irónica, ya que claramente reconoce el poder lingüístico que ha tomado para volver invisibles a la mayoría de los pueblos de los continentes americanos. Myra Jehlen, *American Incarnation: The Individual, the Nation, and the Continent*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986, p. 23. Estoy en deuda con mi colega Daisy Machado por haberme introducido al trabajo de Jehlen.

<sup>6</sup> Jehlen, *American Incarnation*, p. 3.

<sup>7</sup> Jehlen, p. 9ff.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 15.

protestante adquirió un nuevo y poderoso cuerpo».<sup>9</sup> De alguna manera, este nuevo y poderoso cuerpo es el ideal de arribo, que viajó a América latina y la Argentina con una ficción orientadora que apeló directamente a las elites liberales de Buenos Aires, que luchaban por el control de la República y la legitimación de su imaginario social y de su poder.

Así, el arribo del metodismo en el siglo XIX al Río de la Plata se ubica entre estas dinámicas ideológicas subyacentes. Los misioneros de la Methodist Episcopal Church (MEC) en los Estados Unidos –a pesar de no conocer el sentido simbólico de «encarnación americana»– trajeron su *«american way of life»* a la Argentina, junto con sus Biblias y sus Himnarios metodistas. La Conferencia General de la MEC en 1832 recomendó a los obispos y a la Sociedad Misionera que se estableciera una misión en América del Sur.<sup>10</sup> Como resultado, en 1835, Fountain E. Pitts hizo un viaje exploratorio a Río de Janeiro, Montevideo y Buenos Aires, y recomendó a la Conferencia General de 1836 el establecimiento de misiones en Río y Buenos Aires. El primer misionero enviado a Buenos Aires fue John Dempster, que llegó en diciembre de 1836.

Debido a la crisis financiera, la Sociedad Misionera redujo su misión en Buenos Aires y Dempster retornó a los Estados Unidos, pero la congregación recientemente formada en Buenos Aires continuó con el trabajo que él había comenzado. Organizó una sociedad para la promoción del culto cristiano y pidió permiso a la Sociedad Misionera para utilizar el edificio en construcción. La Sociedad Misionera accedió y en 1843 la primera iglesia Metodista de América del Sur fue oficialmente abierta. Esta congregación se hizo cargo de la misión Metodista durante alrededor de trece años; hasta que, en diciembre de 1856, la Sociedad Misionera envió a William Goodfellow para dirigir nuevamente la actividad misionera en Sudamérica. Por ser el lenguaje un medio tan poderoso para transmitir cultura, es importante destacar que hasta ese momento, el trabajo misionero –incluso, los servicios– habían sido siempre conducidos en inglés.

Tras algunos intentos fallidos de usar el castellano, la lengua nacional, Goodfellow envió a un joven miembro de la misión argentina a estudiar teología a la Ohio Wesleyan University. Juan Francisco Thompson, un escocés criado en la Argentina, retornó

<sup>9</sup> Jehlen, p. 13.

<sup>10</sup> La historia básica del metodismo en la Argentina es extraída y traducida de *Constitución y Reglamento General*, Iglesia Evangélica Metodista Argentina, Buenos Aires, Methopress, 2000, p. 3-4.

como ministro ordenado de la MEC y, el 25 de mayo de 1867, comenzó a predicar en castellano formalmente. Al año siguiente –con la premisa de que la misión Metodista era un cuerpo regional más que nacional– Thompson comenzó a predicar en castellano en Montevideo, Uruguay. Desde ese momento, si bien continuó el trabajo en inglés, comenzó a realizarse la divulgación del evangelio en castellano como un eje central de la tarea misionera.

En 1893, el trabajo metodista en Sudamérica había crecido lo suficiente como para convocar a una conferencia anual con un obispo de los Estados Unidos. La Argentina, Uruguay y Paraguay integraron la Conferencia Anual de Sudamérica, junto con las misiones en Perú y Chile. En 1901, las Conferencias de Chile y Perú se organizaron separadamente. En 1910, la Conferencia Anual de Sudamérica cambió su nombre a Conferencia Anual de Sudamérica Este, un nombre que se mantuvo hasta 1946 cuando se cambió por Conferencia Anual del Río de la Plata. En 1954, como resultado de la organización de la Conferencia Anual Provisoria en Uruguay, los metodistas en la Argentina tomaron el nombre de Conferencia Anual Argentina. Finalmente, se desarrolló el trabajo en el sur de la Argentina, por lo cual a principios de 1963 se organizó la Conferencia Anual Provisoria de la Patagonia. En el presente, la Conferencia Anual Argentina y la Conferencia Anual Provisoria de la Patagonia conforman la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA).

En su ensayo, «'Una Iglesia con alma nacional': nacimiento y ocaso de un sueño», Daniel A. Bruno traza los movimientos para crear una iglesia nacional, independiente de la MEC, en los años 1917-1919, casi 80 años después de la llegada de la primera misión metodista y alrededor de 25 años después de haberse convertido de una conferencia anual.<sup>11</sup> Significativamente, el ensayo de Bruno sugiere que las dinámicas presentes en las políticas nacionales fueron a menudo reproducidas por los movimientos de independencia de la Iglesia. A su vez, demostró el control –a veces sutil y a veces evidente– que ejerció la iglesia de los Estados Unidos sobre el metodismo argentino.

El movimiento de nacionalización comenzó como respuesta al Congreso de Edimburgo de 1910. Este consideró que América latina ya era un continente cristiano, por lo tanto, no era tema de preocupación para las misiones. En consecuencia, los representantes de las misiones protestantes de la región no fueron invitados a

---

<sup>11</sup> Daniel A. Bruno, «'Por una Iglesia con alma nacional': Nacimiento y ocaso de un sueño», en *Revista Evangélica de Historia*, vol. 1, 2003, p. 109-153.

Edimburgo. La Conferencia Anual de Sudamérica se opuso a la declaración de Edimburgo, pues consideraba que era necesaria una fuerte postura contra el catolicismo. Más tarde, se sintió decepcionada por la limitada responsabilidad de la Conferencia General de la MEC en 1912, cuando consintió la posición del Congreso de Edimburgo. Un grupo de clérigos y miembros laicos de la Argentina comenzó a pensar que la nacionalización de la Iglesia Metodista era la única opción real para el incremento del trabajo misionero en la nación.<sup>12</sup> Ellos vislumbraron que la iglesia de los Estados Unidos no podía comprender enteramente las necesidades y condiciones de la Argentina.

Rápidamente, este movimiento de nacionalización se presentó a la Conferencia Anual, bajo la dirección del obispo W. F. Oldham, y expresó por primera vez su deseo de una eventual «independencia absoluta» a la vez que solicitó, como medida interina hacia la meta, el establecimiento de un sociedad nacional de evangelización, argumentando que la gente de un país está mejor preparada para evangelizar a su propia nación.<sup>13</sup> Al mismo tiempo, los integrantes de este movimiento enfatizaron que no buscaban una separación ni orgánica ni sectaria de la iglesia «madre».<sup>14</sup> A pesar de que al obispo Oldham le fue permitido formar una sociedad misionera en la Conferencia Anual de Sudamérica, esta incluyó tanto a quienes apoyaban como a los que se oponían a la nacionalización, por lo cual no se logró el consenso. Sin embargo, por medio de los debates y acciones de este primer movimiento de nacionalización, el lenguaje e ideas fundamentales para alcanzar la autonomía fueron formulados.

Tomaría otros cincuenta años realizar el sueño de una Iglesia Metodista Argentina con alma nacional. El establecimiento de una iglesia autónoma floreció gracias al trabajo de la Commission on the Structure of Methodism Overseas (COSMOS), que comenzó en 1964 y concluyó oficialmente en 1972 (aunque gran parte del trabajo de la Comisión se había completado en 1968). La COSMOS fue establecida por la Conferencia General en 1960 para tratar las relaciones entre la iglesia de los Estados Unidos (en ese momento la Iglesia Metodista) y las conferencias centrales e iglesias autónomas afiliadas. Indudablemente, su creación fue influenciada por una serie de factores mundiales, que incluían la situación revolucionaria por la que atravesaba América latina, la formación

---

<sup>12</sup> Bruno, p. 114.

<sup>13</sup> Ibid., p. 129.

<sup>14</sup> Bruno, p. 131.

de la United Methodist Church, la disolución de la Central Jurisdiction of the Methodist Church (Jurisdicción Central de la Iglesia Metodista), y la políticamente cargada atmósfera de los Estados Unidos durante la década de 1960. Progresivamente, la Conferencia Central de América Latina pujó por cambios en la estructura de la Iglesia Metodista que habilitarían a los metodistas latinoamericanos a desarrollar iglesias y misiones que se correspondieran con su situación particular. Por ejemplo, en 1968, el obispo y secretario ejecutivo de la Conferencia Anual de la Argentina escribió al obispo Richard Raines, presidente de la COSMOS:

«El hecho de que las decisiones básicas sean tomadas por la Conferencia General, un organismo que legisla a una gran distancia y en un contexto completamente diferente del lugar donde se lleva a cabo el testimonio, hace muy difícil entender la legislación y, más a menudo, aplicarla. Pareciera imposible que una legislación mundial idéntica pueda ser aplicable a la gran variedad de situaciones que la Iglesia debe enfrentar en países diferenciados por su historia, tradición, raza, lenguaje, ambiente, cultura y muchos otros factores».<sup>15</sup>

La carta cierra pidiendo a la Conferencia General de 1968 un acta que permita a la Iglesia Metodista en la Argentina conformar una iglesia autónoma afiliada.

En 1972, Carlos T. Gattinoni identificó las fuerzas asociadas con la autonomía. Tres características fueron resaltadas: 1) «las iglesias autónomas [...] se relacionan más significativamente con sus países [...] Dejan de sentirse extranjeros entre su propia gente»; 2) «[tienen] flexibilidad respecto de su estructura»; y 3) «la autonomía favorece la naturalización de la iglesia».<sup>16</sup> Gattinoni, a su vez, cita el sermón dado por José Míguez Bonino en el servicio inaugural de la IEMA, que resume el sentido general y la atmósfera de la iglesia argentina en el momento de la concreción de su situación de autonomía: «Simplemente, hemos tratado de crear un espacio donde nos podamos encontrar en la búsqueda de nuestra misión [...] La autonomía es para nosotros solo un espacio,

---

<sup>15</sup> Obispo Sante Uberto Barbieri y reverendo José Merlo, «Carta escrita al obispo Richard C. Raines», presidente de la COSMOS (18 de marzo, 1968). Una copia fue reenviada al obispo Raines por el obispo Barbieri y el reverendo Aldo M. Etchegoyen, secretario ejecutivo de la Conferencia Anual Provisional de la Patagonia. Registro de la COSMOS, Archivos de la United Methodist Church 1335-1:1:01, Madison, NJ.

<sup>16</sup> Carlos T. Gattinoni, «The Genius of the Autonomous Churches in Latin America», en *Methodist History*, 10 January 1972, p. 6-10.

un lugar de encuentro, una pequeña área de libertad que nos permite convertirnos en prisioneros de las cadenas que pertenecen a nuestra condición de iglesia sirviente, aquí y ahora, al servicio de Jesucristo y, así, de todo»<sup>17</sup> Existía un vivo sentido de que la autonomía, por sobre todo, permitiría a la iglesia servir mejor a Dios en el inquebrantable reino de Dios sobre la tierra. Aunque movilizados por la atención que merecían los factores contextuales, en última instancia, expresaron fuertes justificaciones teológicas para la creación de un espacio propio.<sup>18</sup>

Hoy, la IEMA representa una pequeña presencia denominacional en la Argentina, pero continúa solo vagamente «conectada» con otras Iglesias Metodistas en América latina y el resto del mundo. El cuerpo regional en América latina, el Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina (CIEMAL), se estableció en 1969, pero nunca funcionó como un órgano legislativo o administrativo para la Iglesias Metodistas de América latina, sino que promueve el apoyo mutuo, la planificación y la programación en forma general.<sup>19</sup> Más allá de América latina, como iglesia autónoma afiliada a la UMC, la IEMA continúa recibiendo donaciones (*special offerings*) por medio de la General Board of Global Ministries (Junta General de Ministerios Globales); sin embargo, menores a las ofrecidas a las conferencias centrales, particularmente debido a los cortes presupuestarios de los últimos años. La Iglesia tiene presencia y participación en la Conferencia General, pero no así derecho a voto. A pesar de sus deseos de continuar «asociada» (*in fellowship*) con la United Methodist Church y su énfasis en que no se buscó la separación ni el aislamiento, en muchos sentidos la UMC se alejó de la Argentina, acercándose a iglesias «más cercanas a casa», en forma estructural pero no geográfica.

Continuaremos por esta aparente falta de atención e interés hacia las Iglesias Metodistas autónomas de América latina.

---

<sup>17</sup> Gattinoni, p. 13.

<sup>18</sup> Con respeto a las justificaciones teológicas para la autonomía, ver a Míguez Bonino, *Doing Theology* y su informe, escrito como presidente de la Comisión para el Estudio de la Estructura de la Iglesia Metodista en la Argentina, «Renovación y Reforma», 2 de mayo, 1967, COSMOS, UMC, Archivos 1335-1-8:09, Madison, NJ.

<sup>19</sup> Commission on Public Relations and Methodist Information, The General News Service of The Methodist Church, untitled, february 6, 1969, p. 2. COSMOS, UMC Archives 1335-1-8:07, Madison, NJ.



## ¿Neocolonialismo y exilio en la United Methodist Church?

Las Iglesias Metodistas que han participado en encuentros internacionales de metodistas reconocen, a veces, un entramado o ideología subyacente –conciente o no– que desmiente la teología e intenciones instituidas por la UMC. Hasta que seamos capaces de desenmascarar estas dinámicas y llamar la atención de los estadounidenses, parece poco probable que las Iglesias Metodistas latinoamericanas, como la argentina, sean oídas y vistas como miembros completos de la familia metodista. Este es el tema al que nos dedicaremos a continuación: primero, resaltando las formas sutiles por las que la UMC continúa marginando y tornando invisibles a las iglesias autónomas afiliadas de América latina, y en segundo lugar, valiéndonos de las teorías del poscolonialismo y la teología de la diáspora, que nos permitirán entender mejor esas dinámicas que funcionan para mantener a los Estados Unidos como el «centro» del metodismo.

En *A World Parish?: Hopes and Challenges of The United Methodist Church in a Global Setting*, (*¿Una parroquia mundial?: Esperanzas y desafíos de la UMC en un contexto global*), Bruce Robbins nos da un ejemplo de las formas en las que la UMC perpetúa a los *desaparecidos* (español y bastardillas en el original). Escrito para lectores de la iglesia en general (*general church audience*), *A World Parish?...* lidia directamente con la cuestión de la marginación de las iglesias autónomas (autodirigidas y autóctonas) proponiendo una nueva estructura para la UMC. A pesar de que Robbins, como antiguo secretario general de la General Commission on Christian Unity and Interreligious Concerns (Comisión General de Unidad Cristiana y Asuntos Interreligiosos), reconoce en un nivel los problemas relacionados con el paternalismo y las desigualdades económicas; en otro nivel, el lenguaje de su libro refuerza los patrones de centro/periferia y dominio/dependencia que buscamos alterar.<sup>20</sup> Estos patrones de la UMC funcionan volviendo invisible o, por lo menos periférica, a la iglesia de la Argentina, así como a América latina en general. En otras palabras, la familia Metodista en la Argentina *desaparece* de nuestra conciencia en los Estados Unidos.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Deseo enfatizar aquí el gran respeto que tengo por el trabajo que el Dr. Robbins facilitó y logró como secretario general de la GCCIUC. Mi intención no es menospreciar o empujear su ministerio, sino demostrar que, como producto del metodismo estadounidense, refleja su ideología subyacente, aunque intente moverse por fuera de ella.

<sup>21</sup> No es mi intención denotar de ninguna manera que los metodistas argentinos hayan desaparecido en realidad, pero sugiero que la UMC los ha tornado invisibles en nuestras «ficciones»

En primer lugar, la naturaleza del lenguaje usado por Robbins marca a las iglesias autónomas afiliadas como «otras». Más significativa es la repetición del adjetivo «americano» para referirse a la iglesia en los Estados Unidos. Aunque los ejemplos son numerosos, dos serán suficientes para demostrarlo. En la sección titulada «Am I an American Methodist?» («¿Soy un metodista americano?»), Robbins escribe:

«¿Podría cada United Methodist responder positivamente a esta pregunta? Una respuesta rápida sería, '¡por supuesto que no!' ¿Cómo miles de Metodistas Unidos de Katanga del Norte, provincia de Zaire podrían decir: 'soy un Metodista americano'? Bueno, quizás su obispo sí vaya a los Estados Unidos dos veces al año por estadías prolongadas a participar del Concilio de Obispos [...], pero ellos nunca han estado en los Estados Unidos. ¿Cómo pueden ser Metodistas americanos?»<sup>22</sup>

En ningún momento, Robbins reconoce que «América» incluye a los canadienses y los mexicanos del norte, sin mencionar a los incontables centro y sudamericanos que comparten el gentilicio continental. Quizás, porque está lidiando con conferencias centrales que hacen foco en África y Asia, es que está haciendo una distinción geográfica únicamente. Sin embargo, al final del libro, Robbins se refiere a las Iglesias Metodistas «que emergieron de la tradición metodista americana» y alega que si sus recomendaciones estructurales para la UMC son implementadas, «entonces, los metodistas latinoamericanos van a estar muy interesados en unirse...»<sup>23</sup> Hasta aquí se torna evidente en el lenguaje la existencia del centro, es decir, el Metodismo Unido en los Estados Unidos y la periferia, América latina.

Atendiendo a este descuido lingüístico, podemos volver al estudio de Jehlen que explora el mito de «América». En su discusión acerca de Colón y el «descubrimiento» de América, ella nota que cierto número de catedráticos entienden esta interpretación como un desarrollo tardío relacionado con el *asentamiento* en la tierra más que al primer encuentro de Colón con ella. A pesar de ello, la

---

orientadoras» o maneras de pensar y actuar. Es por esto que la iglesia en los Estados Unidos debe comenzar a oír y ver a aquellos que han marginado o exiliado, pero que también tienen mucho para contribuir, tanto a la UMC como a la misión de la iglesia en un sentido más amplio.

<sup>22</sup> Bruce W. Robbins, *A World Parish?: Hopes and Challenges of the United Methodist Church in a Global Setting*, Nashville, Abingdon, 2004, p. 31.

<sup>23</sup> Robbins, p. 116-117.

independencia de Gran Bretaña, la potencia más importante del mundo, revistió a los Estados Unidos de un sentido de destino y poder significado por «América». Ella explica que «la identificación nunca fue oscilante: la referencia a América es siempre clara y nunca significa Canadá o México, y mucho menos cualquier país de América del Sur».<sup>24</sup> Con respecto a esto, el trabajo de Edward Said es iluminador. En su texto más sobresaliente, *Orientalism* (*Orientalismo*), Said escribe que «palabras como 'Oriente' u 'Occidente' corresponden a realidades inestables que no existen en la naturaleza. Por otra parte, tales designaciones geográficas son una rara combinación entre lo empírico y lo imaginario».<sup>25</sup> Uno puede incluir «América» bajo esta lógica. Es un uso lingüístico largamente asentado que continúa implicando a los Estados Unidos como dominante, centro, destinado por Dios.

El lenguaje de Robbins no es extraño a la tradición metodista estadounidense o a la UMC, cuyas prácticas lingüísticas a menudo denotan un pensamiento centrista. Un caso referido a este punto es el establecimiento de la COSMOS en la década de 1960, que fue culpable de ubicar al metodismo de los Estados Unidos en el centro. Ciertamente, un grupo de líderes eclesiales considerados apuntaron al nombre de la Comisión, que usa la palabra *overseas* (de ultramar, extranjeras) para referirse a todas las iglesias que se encuentran más allá de las barreras geográficas de los Estados Unidos. El obispo Ralph Dodge escribió en 1965 que «el mismo nombre de esta Comisión demuestra la preponderancia del concepto de metodismo americano y que podría ser la causa mayor del pedido de autonomía. Cada nación, cada conferencia, cada individuo desea estar en el centro antes que en la periferia».<sup>26</sup> Asimismo, Harry C. Spencer, secretario general de la Television, Radio, and Film Commission of The Methodist Church (Comisión de Televisión, Radio y Cine de la Iglesia Metodista), también notó que «el término *overseas* en el nombre de la Comisión prueba el hecho de que la Conferencia General y la Iglesia Metodista se siente basada en los Estados Unidos y está discurriendo sobre cómo las iglesias del extranjero pueden relacionarse con la iglesia en casa».<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Jehlen, *American Incarnation*, p. 23.

<sup>25</sup> Edward W. Said, «Afterword», en *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994, p. 331.

<sup>26</sup> Bishop Ralph Dodge, «Needs and Problems in the Central Conferences, April 1965», p. 3. COSMOS, UMC Archives 1335-1-5:04, Madison, NJ. Su uso de «americano» para representar a los Estados Unidos también debe ser notado.

<sup>27</sup> Harry C. Spencer, «Statement to the Committee on the Structure of the Board of Missions,» undated, ca. 1963, p. 4. COSMOS, UMC Archives, 1336-1-5:02, Madison, NJ.

El libro de Robbins ofrece un ejemplo –que él desea compartir– de la ideología que ubica a la UMC en el centro. Refiriéndose al encuentro de noviembre de 1990 del Concilio de Obispos, Robbins nota que un comité sobre «Naturaleza global de la iglesia» reportó un plan para que el United Methodism se dividiera en cinco regiones, ubicadas en los Estados Unidos, Europa, África, Asia y América latina. Escribe: «respecto de América latina, ellos esperaban que las Iglesias Metodistas independientes se volvieran a unir a la UMC».<sup>28</sup> Sigue diciendo que, a pesar del entusiasmo por la visión global, se encontraba «alarmado porque los obispos del UM estaban haciendo planes para gente de otras iglesias con las que ni siquiera habían hablado! Ninguna de las iglesias latinoamericanas que conformarían la región formaron parte de la discusión».<sup>29</sup> En su defensa, Robbins elevó este tema a los obispos y subsiguientemente se contactó con las iglesias autónomas en nombre de los obispos y de la discusión sobre la visión global de la iglesia. Aunque excede los límites de este ensayo, un estudio más acabado sobre la UMC contemporánea seguramente descubriría un extensivo uso del lenguaje y prácticas que continúan ubicando a los Estados Unidos en el centro y a América latina, del mismo modo que a Asia, África y Europa, en la periferia.

Teóricamente hablando, dos teorías y corpus literarios relacionados nos ayudan a entender las dinámicas de trabajo y, tal vez, a llamar la atención de la UMC en la necesidad de generar cambios internos, ideológicos y teológicos antes que cambios externos, estructurales o programáticos, como un primer paso para hacer una conexión funcional en la realidad de Dios. A estos recursos teóricos se los puede referir como: 1) teoría poscolonial y 2) teología de la diáspora (o teología del exilio). Sin estar explícitamente de acuerdo con ninguna de estas teorías, el trabajo de José Míguez Bonino guarda claras afinidades con ellas y ayuda a profundizar y desarrollar los aspectos a ser reunidos, particularmente en relación con las dinámicas entre el metodismo estadounidense y el argentino.

### *Teoría poscolonial*

La relación entre la Iglesia Metodista y su misión en la Argentina podría ser calificada como una relación neocolonial basada en la misión original al Río de la Plata, el uso exclusivo del inglés por más de treinta años, la formación de los pastores rioplatenses en los Estados Unidos y el requerimiento de que la

---

<sup>28</sup> Robbins, p. 11.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 12.

Conferencias Centrales apliquen a la Conferencia General para que la autonomía fuera aprobada (luego de que el mismo organismo librara un «acta habilitadora»). En *Doing Theology in a Revolutionary Situation (Haciendo teología en una situación revolucionaria)*, Míguez Bonino examina los «dos proyectos históricos fundamentales» que ocurrieron en América latina: «el colonialismo español (catolicismo romano) y el neocolonialismo norteamericano (protestantismo)» y argumenta que «un cristiano sólo puede entenderse a sí mismo en América latina cuando descubre, analiza y toma una postura con respecto a estas relaciones históricas de su fe». <sup>30</sup> Para Míguez Bonino, «desenmascarar y exponer la tergiversación ideológica del cristianismo como un instrumento de opresión» es el primer paso hacia «el redescubrimiento del verdadero significado del discipulado». <sup>31</sup> Esto significa, «despertar la conciencia cristiana». <sup>32</sup>

La teoría poscolonial se entiende a sí misma como «una resistencia teórica a la amnesia mitificadora de las consecuencias coloniales (o neocoloniales). Es un proyecto disciplinario dedicado a la tarea académica de revisar, recordar y, crucialmente, interrogar el pasado colonial». <sup>33</sup> En términos del presente estudio, sugerimos que la teoría poscolonial permite a la UMC recordar y revisar su pasado neocolonialista, a fin de desenraizar los aspectos que aún impiden las relaciones mutuas e igualitarias demandadas en el Evangelio. Incluso, podemos sugerir que la casi inexistente relación entre la UMC y la iglesia autónoma afiliada en la Argentina representa una forma de «amnesia», labrada en la persistencia de «trazos residuales y memorias» de una relación colonizador/colonizado. <sup>34</sup> Un ejemplo de esta «amnesia» se encuentra en el material de archivo de la COSMOS: agudos análisis sobre la relación entre los Estados Unidos y América latina fueron escritos y considerados por la comisión, incluyendo propuestas de reducir el poder de la iglesia de los Estados Unidos dentro del UM. Hoy, el metodismo estadounidense en general tiene poca conciencia de la situación latinoamericana o de su necesidad (o deseo) de limitar el poder de la iglesia de los Estados Unidos dentro del UMC.

El compromiso con el proceso de recordar el pasado es lo que Edward Said define como «conciencia descentrada», por ejemplo,

<sup>30</sup> José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, p. xxv.

<sup>31</sup> Míguez Bonino, *Doing Theology*, p. xxvi-xxvii.

<sup>32</sup> Míguez Bonino usa esta frase como título del tercer capítulo de *Doing Theology*.

<sup>33</sup> Leela Gandhi, *Postcolonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 4.

<sup>34</sup> Gandhi, p. 7.



una forma de compromiso en la cual «en vez de buscar la unidad común apelando a un centro de autoridad soberana, consistencia metodológica, canonismo y ciencia [nosotros] ofrecemos la posibilidad de una base común para el encuentro de [actividades]. Son, por lo tanto, planes de actividades y praxis, antes que una topografía comandada por una visión geográfica e histórica localizada en un conocido centro de poder».<sup>35</sup> El acercamiento a una «conciencia descentrada» no es una tarea fácil para la UMC, particularmente en la era en la que los Estados Unidos se conciben a sí mismos como un «imperio». ¿Cómo es que «América» no se estremece cuando un consejero del presidente Bush dice: «Somos un imperio ahora, y cuando actuamos creamos nuestra propia realidad»?<sup>36</sup> ¿Por qué los varios niveles que componen la UMC en los Estados Unidos, oficialmente la iglesia del Presidente, no se dan a conocer animosa y constantemente contra la centralización del poder y la «realidad» de los Estados Unidos? Mientras pueden postularse una serie de razones, esta pregunta debe quedar retórica. Sin embargo, como sostiene Edward Said, «deberíamos... tomar escrupulosa nota de cómo –para mencionar lo más obvio– en Centro y Sudamérica, como en el Medio Oriente, África y Asia, los Estados Unidos ha reemplazado a los grandes antiguos imperios como *la* fuerza dominante».<sup>37</sup>

Aunque en un principio usó el término «imperio» en 1975 para referirse a los Estados Unidos y su intervención política y militar en los gobiernos latinoamericanos, en 1995 Míguez Bonino usó el término para ilustrar «[a] el mundo desarrollado, rico, tecnológico, democrático y educado –que se monta sobre sí mismo y pone barreras de cara al [...] Tercer Mundo, usándolas como vallas para aislarse y subrogar estados que alimenten sus intereses, mientras ignoran *'terrae incognitae'* o esos Estados que fueron abandonados por no ser de interés para el centro».<sup>38</sup> En otras palabras, los intereses políticos y económicos son de primordial importancia para los Estados Unidos, y –a pesar y debido a su lenguaje religioso– la UMC es parte de, y a menudo se identifica a sí misma con, los Estados Unidos, aunque podemos decir que existe un número de

<sup>35</sup> Edward Said, «Orientalism Reconsidered.» *Reflections on Exile*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, p. 214.

<sup>36</sup> Quoted in Ron Suskind, «Without a Doubt», *The New York Times Magazine*, October 17, 2004, p. 51.

<sup>37</sup> Edward Said, «Representing the Colonized, *Reflections on Exile*, p. 305.

<sup>38</sup> José Míguez Bonino, *Faces of Latin American Protestantism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p.109. Su trabajo precede *Imperio*, el importante trabajo de Michael Hardt y Antonio Negri, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

Resoluciones de la Iglesia que ponen en tela de juicio esas políticas. De todos modos, ¿la UMC encarna y vive sus proclamaciones y pronunciamientos teológicos en la práctica o continúa participando directamente de la visión de «América» como el tipo de vida y cultura preferido, como la nación destinada por Dios? Estas ideas ejercen una gran fuerza sobre los cristianos, que no están exentos del mito de la «*american way of life*».

Como los Estados Unidos, la UMC debe confrontar dificultades complejas respecto de las desigualdades económicas entre el «centro» y la «periferia» de la iglesia. Muchas conferencias centrales e iglesias autónomas afiliadas dependen del apoyo financiero de la jurisdicción de los Estados Unidos. En esta situación, las políticas liberales tradicionales acentúan el «sueño americano» de que con trabajo duro se logra la prosperidad económica, disfrazando las políticas que han llevado al empobrecimiento de dos tercios del mundo. La misión de la Iglesia Metodista en la Argentina fue construida gracias a los aportes financieros de los Estados Unidos. Incluso, se determinaba de qué manera esos fondos debían ser usados en la Argentina hasta la década de 1960, pero la IEMA demandó ser financieramente autoabastecida como parte de su pedido de autonomía. Desafortunadamente, las complejidades económicas y políticas de los gobiernos estadounidense y argentino hicieron que la autosuficiencia fuera un objetivo muy difícil. De hecho, la Argentina fue considerada al borde de entrar en las listas de países desarrollados, pero experimentó un considerable retroceso en 1999. Hasta que la UMC esté en condiciones de reconocer el poderoso arrastre de la ideología «americana» que influye sobre el compromiso cristiano, los desequilibrios financieros continuarán generando dependencia. Esta situación financiera enmascara lo que está realmente en juego: la dignidad humana y el florecimiento de la vida. Como argumenta Míguez Bonino: «el desarrollo no es visto simplemente como cambios económicos y estructurales, sino que hay un fuerte énfasis en la dimensión humana» que es coherente con el mensaje del Evangelio.<sup>39</sup> El compromiso cristiano de realzar la vida (como sugiere Míguez Bonino, «por la vida y contra la muerte»<sup>40</sup>), el compromiso con el huérfano, la viuda, el extraño y el marginado indica que la vida humana y su florecimiento están al frente del discipulado cristiano. Los varios

---

<sup>39</sup> Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 40.

<sup>40</sup> José Miguez Bonino, «For Life and Against Death: A Theology that takes Sides», en *The Christian Century* 97:26, November 26, 1980.



y bien conocidos compromisos sociales de John Wesley ciertamente sostienen este punto desde una perspectiva teológica.

En resumen, la teoría poscolonial sugiere que la UMC debe hacerse conciente de sus sutiles tendencias neocoloniales en su relación con las iglesias de otras naciones que no sean los Estados Unidos.<sup>41</sup> Además, la UMC es llamada a superar su amnesia, el olvido de quiénes fuimos y qué hemos hecho como iglesia y como partícipes de una sociedad mayor que dice ser «América». Acerca de la manifestación de Míguez Bonino de 1975 que dice que «América latina descubrió la base de su dependencia»<sup>42</sup>, debemos concluir que los Estados Unidos todavía debe descubrir las bases de su dominio y las debilitantes e injustas consecuencias de su falta de conciencia y praxis.

### *Teología de la diáspora*

Cerca de la teoría poscolonial se encuentra la teología del exilio o de la diáspora, que arguye que los marginados deben recordar y reconstruir su historia de marginación y dependencia y crear una nueva realidad. En ese sentido, la «realidad» es una perspectiva, histórica y culturalmente localizada, en constante flujo. En otras palabras, la teología de la diáspora acepta «una multiplicidad de construcciones que reflejan y comprometen una gran variedad de realidades y experiencias a través de la historia y la cultura».<sup>43</sup> Debemos decir que ninguna cultura, persona o nación tiene «el ojo de Dios» para ver la realidad. Lingüística e ideológicamente, un grupo puede intentar actuar como narrador omnisciente de la realidad, pero la historia y la realidad de Dios seguirán dificultando este discurso.

Fernando Segovia argumenta que «la lógica y el discurso del colonialismo demanda, como nivel fundamental, una doble oposición entre 'nosotros' y 'ellos': imperio y posesiones, colonizadores y colonizados, centro y márgenes».<sup>44</sup> Hay una valoración inherente de la superioridad del centro sobre los márgenes, y la demanda de los márgenes de subsumirse bajo el control del centro. Asimismo, Segovia declara que «la teología cristiana moderna, ha sido la teología de la colonización,»<sup>45</sup> una

---

<sup>41</sup> Of course, imbalances persist *within* the United States church as well.

<sup>42</sup> Míguez Bonino, *Doing Theology*, p. 15.

<sup>43</sup> Fernando F. Segovia, «In the World but Not of It: Exile as Locus for Theology of the Diaspora», en Ada María Isasi-Díaz and Fernando F. Segovia (eds.), *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Minneapolis, Fortress, 1996, p. 199.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Segovia, p. 200.

descripción que podría aplicarse a mucha de la producción teológica wesleyana de los últimos 300 años. En contraste, la teología de la diáspora, una forma de teología de la liberación, se localiza y habla desde los márgenes. Es «una teología que busca rever, reclamar y reescribir su propia matriz y voz en medio de una cultura y teología dominantes». Sus palabras hacen eco a aquellas de Míguez Bonino treinta años antes, cuando decía que «es tiempo de que [los latinoamericanos] recuperemos e incorporemos nuestro pasado colonial y neocolonial a nuestra conciencia histórica».<sup>46</sup> A pesar de que la teología del exilio de Segovia trata específicamente la situación de los latinoamericanos en los Estados Unidos, el marco conceptual de la teología de la diáspora nos permite rever y reconsiderar la dinámica de la relación entre la UMC y la IEMA.<sup>47</sup>

La teología de la diáspora utiliza el recurso del viaje, un movimiento desde un lugar de origen hacia otro mundo. El viaje significa que «eso que se conoce y a lo que uno pertenece es dejado atrás para el encuentro con aquello que es desconocido y donde habita el 'otro'».<sup>48</sup> La situación nueva y desconocida puede resultar en un exilio temporal, continuo o permanente, y a medida que continúa la experiencia de la «otredad», con el tiempo, se junta tanto con el sentimiento de «pertenencia» que «el exiliado termina viviendo en dos mundos y en ninguno a la vez, con una doble voz desde ningún lugar».<sup>49</sup> Este sentimiento de estar en el mundo pero no ser parte de él, de confrontación y contradicción, de retos y pluralidad, es lo que mejor caracteriza a la otredad de la teología de la diáspora. Significativamente, porque Segovia entiende que esta teología surge de múltiples experiencias en diversos lugares bajo las más variadas circunstancias, no comete el error de convertir al «otro» en una categoría ontológica; sino que en la particularidad de su contexto es donde los que viven en el exilio deben encontrar voz y concebir una realidad que resista y perturbe al centro.

Construyendo sobre el marco teórico que nos ofrece Segovia, podemos decir que la situación de la IEMA en relación con la UMC ha experimentado un doble «exilio». El primer «exilio» de

---

<sup>46</sup> Míguez Bonino, *Doing Theology*, p. 15.

<sup>47</sup> Aunque excede los límites de este ensayo, la teología de la diáspora puede también aplicarse a la dinámica entre el centro y la periferia que existe en el metodismo estadounidense (entre la UMC y las discusiones Pan-Metodistas). Los continuos desequilibrios de poder entre el segmento dominante de la iglesia y las iglesias de las minorías étnicas demuestran dinámicas similares, aunque la iglesia busca deshacerse de su racismo.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>49</sup> Segovia, p. 203.

metodistas argentinos sucedió en el siglo XIX, cuando los misioneros establecieron la presencia metodista en el Río de la Plata. Las dimensiones neocolonialistas de la relación hicieron aparecer a los metodistas como «otros» respecto del tradicional predominio católico romano en la Argentina; «otros» para la iglesia de los Estados Unidos, «otros» para sí mismo, en el sentido de que los líderes eclesiales eran estadounidenses y el lenguaje del metodismo era el inglés, no el español. De hecho, incluso cuando el liderazgo comenzó a traspasarse a manos latinoamericanas, muy a menudo estos líderes eran formados dentro del sistema de los Estados Unidos y estaban «atrapados en esa dependencia»<sup>50</sup>. Como discutimos anteriormente, el primer levantamiento se produjo en 1917-1919 y sentó las bases para profundizar y el repensar el sentido de ser «extranjeros» en la propia tierra.

Esta historia del primer período de exilio alzó la pregunta a la Conferencia Central actual y si ellos también están sufriendo un primer exilio. ¿Están los líderes de África y Filipinas imbuidos de la conciencia y praxis de la UMC? ¿Existe hoy en día un sentimiento de exilio en sus países y entre su propia gente? ¿Es un indicador la disparidad entre los salarios de los obispos africanos, mantenidos por la UMC, y la clerecía y los laicos africanos?

El segundo «exilio» de metodistas argentinos, el exilio de la familia metodista, ocurrió luego de lograr la autonomía, pero se ha desarrollado de una manera tan gradual que es casi imperceptible. Aunque no fue deseado por los argentinos ni considerado como un producto del proceso de autonomía, 35 años después de lograrla, la IEMA vive, de muchas maneras, un exilio como parte de la diáspora metodista. Claramente, la Argentina no está sola; muchas iglesias autónomas afiliadas de América latina y otras regiones están experimentando un sentimiento similar de exilio.<sup>51</sup> Pero como indica Segovia, cada situación presenta una configuración única de historia, cultura y perspectiva que no deben

---

<sup>50</sup> Informe final de la World Division Latin America Task Force, p. 7. COSMOS, UMC Archives 1336-1-5:05, Madison, NJ.

<sup>51</sup> En el momento de escribir este ensayo, cuando se ingresa «Latin America» en el buscador de UM News Service, aparecen 200 resultados, si se ingresa en «África», 1.463 resultados. Incluso si se incluyen «South America» (34) y «Central America» (57), la atención prestada a la región es mínima en comparación con África. Otros números en crudo que pueden sugerir un desequilibrio incluyen «Argentina» (69), «Bolivia» (41), «Guatemala» (47), contra «Congo» (276), Liberia» (334), «Angola» (185), y «Ivory Coast» (34), que busca convertirse en conferencia central. Aunque estos números en crudo no pueden considerarse científicos ni precisos son, sin embargo, indicadores de una tendencia que merece un futuro estudio.

ser consideradas como un discurso unívoco. Por lo tanto, debemos dejar de sugerir «una» diáspora metodista.

Aunque sólo podemos especular sobre las causas del segundo exilio, es posible arriesgar algunas explicaciones viables, si bien provisionarias. En primer lugar, y seguramente la más obvia, son los limitados recursos de los Estados Unidos y la United Methodist Church. Una «jerarquía de necesidades» (aunque no en el sentido de la teoría de Maslow) se establece en la cercanía de la iglesia al centro. Estructuralmente, la Conferencia Central se encuentra más cercana al centro que a las iglesias autónomas afiliadas y, como resultado, los recursos son repartidos de acuerdo con este sentimiento de afinidad. Esta jerarquía, en parte, se refleja en la consideración de Robbins respecto de la necesidad de una reestructuración de la United Methodist Church y su propuesta para la creación de cinco regiones que permitirían una mejor relación entre las partes de la estructura y una iglesia más descentralizada. Sin embargo, una propuesta muy similar presentada en la década de 1960 fue rechazada por la COSMOS, y como ya notamos, a fines de la década de 1980 y principios de la década de 1990, los obispos de los Estados Unidos continuaron trabajando para una iglesia global, prevista y reconstruida desde el centro.<sup>52</sup>

Otra posible explicación para el segundo exilio es que los metodistas de los Estados Unidos desean mantener la posición de control o dominio en la iglesia. Este punto se relaciona, por supuesto, con el tema del vestigio del neocolonialismo en la UMC contemporánea. Probar semejante afirmación es muy difícil, especialmente cuando uno no puede asumir una única narrativa abarcadora. Sin embargo, los ya asentados patrones de desequilibrios de poder, de mundos desarrollados/dependientes, conducidos por factores culturales que exceden a la iglesia, especialmente las políticas exteriores, de defensa y económica, combinadas con la compleja situación interna de la Argentina, nos proveen para una explicación posible. En 2001, Franklin Guerrero de la Junta General de Ministerios Globales enfatizó que «América latina ha sido pospuesta. Mucho de nuestros fondos y misioneros van a áreas que necesitan ser civilizados y 'cristianizados' [...] China, India y África. Estamos fortificando y desarrollando la UMC en Rusia. Tenemos la gran oportunidad de ayudar a los niños de África y construir allí una universidad. Es hora de corregir la historia y lidiar

---

<sup>52</sup> De hecho, la sugerencia de Robbins es muy similar a la ofrecida por J. Robert Martin, en su memo al Concejo de Obispos sobre la «Reestructuración de la Iglesia Metodista», fechada el 27 de febrero de 1967. COSMOS, UMC Archives 1335-1-5:36, Madison, NJ.

con las áreas que han sido olvidadas». <sup>53</sup> Continuando con Guerrero, Wilson Boots agrega que «excepto por el conflicto con Cuba, los desastres naturales y la guerra de la droga en Colombia, ellos han sido olvidados después de la Guerra Fría de las décadas de 1970 y 1980». <sup>54</sup> Por la falta de decisión para prestar atención a América latina –como sugiere la teoría del dominó– y falta de sentido, respecto de la necesidad de ser civilizada para ser beneficiada por la «*american way of life*», la región gradualmente «desapareció».

Un destacado estudio, publicado por la Junta de Misiones de la UMC entre 1971 y 1972 como «Report of the Latin American Task Force» («Informe del grupo de trabajo en Latinoamérica»), identificó las metas del grupo de trabajo, en las que se notan particularmente: 1) «sintetizar para la UMC los problemas que enfrentan las iglesias latinoamericanas», y 2) «elevar preguntas que llevarán a redireccionar el poder de la UMC en su relación con las iglesias latinoamericanas». <sup>55</sup> En una sección más adelante, el Informe llama a un cambio en la relación económica entre las iglesias de los Estados Unidos y América latina, así como respecto del apoyo a las luchas revolucionarias que intentan sobreponerse a los sistemas de explotación y dependencia en América latina. Significativamente, recomienda que las «iglesias norteamericanas creen y mantengan una suerte de sistema de comunicación y consulta con los *hombres de iglesia* [churchmen] que permitirá que la opinión de estos sea oída con más fuerza entre los cristianos norteamericanos (no solo aquellos relacionados con los programas de misión) y nos permita encarar juntos los problemas sociales y religiosos del hemisferio». <sup>56</sup> El Informe parece discrepar con aquello que Míguez Bonino identificó como «una crisis de conciencia, cuando los cristianos descubren que sus iglesias se han convertido en los aliados ideológicos de las fuerzas y naciones extranjeras que mantienen a los países en dependencia [...]» <sup>57</sup>

Hoy somos llamados a preguntarnos si la crisis de conciencia surgida en la década de 1960, fue forzada en la iglesia por la situación revolucionaria tanto en América latina como en nuestra casa y si murió antes de que pudiera impactar en la ideología dominante de los Estados Unidos, y en la UMC. ¿Podemos hoy decir

<sup>53</sup> Michael Wacht, «A Letter Written Oct. 20 by Methodist Bishops», United Methodist News Service, November 28, 2001.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Final Report of the World Division Latin America Task Force, p. 2. COSMOS, UMC Archives 1336-1-5:05, Madison, NJ.

<sup>56</sup> Ibid., p. 19.

<sup>57</sup> Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 17.

que las Iglesias Metodistas de los Estados Unidos entienden los desequilibrios creados por las relaciones neocoloniales y sus continuos efectos sobre América latina? ¿Podemos decir que los líderes de nuestra iglesia en sus niveles más altos o los que llenan los bancos del templo cada domingo son sensibles a las múltiples maneras en las que el centro aún silencia, minimiza y borra la periferia? Desde su situación de exilio, los metodistas argentinos han resistido y dado voz a las preocupaciones sociales, económicas y políticas enraizadas en un profundo sentimiento de misión cristiana. Pero la Argentina y la IEMA no pueden desenmascarar y rehacer los desequilibrios de poder por sí mismas, no pueden forzar a los Estados Unidos y a la UMC a escuchar y ver. Finalmente, los Estados Unidos y la UMC son llamados a mostrar y sostener la justicia y la dignidad humana trabajando para descentrarse, para desarrollar una conciencia descentrada. Como sugirió Edward Said a partir de la teoría de Adorno, en las sociedades contemporáneas debemos «alejarnos de 'casa' para poder verla con el desapego del exiliado. Porque hay un gran mérito en la práctica de notar las discrepancias entre lo que los conceptos e ideas son y lo que producen de hecho. Damos por sentado que nuestra casa y el lenguaje se convierten en naturales y sus supuestos subyacentes se convierten en dogma y ortodoxia».<sup>58</sup>

### Trayectos para revisar las dinámicas del metodismo

Una penetrante ideología del centro, la falta de conciencia continúa debilitando la teología fundada en el metodismo de los Estados Unidos. Hasta que la UMC, en particular, la iglesia en los Estados Unidos no reconozca y se arrepienta de los continuos esquemas de centro/periferia y dominio/dependencia, la conversación teológica genuina no podrá romper con el monopolio. Claramente, el continuo trabajo contra el racismo sufrido por los afroamericanos en la iglesia de los Estados Unidos es simplemente la punta del témpano.

Estamos sugiriendo que la lógica de centro y periferia continúa silenciando y exiliando a la Iglesia Metodista de la Argentina. El lenguaje de desaparición no es ajeno a la historia de *los desaparecidos* (español y bastardillas en el original) en la Argentina, donde la violencia perpetuada por la clase dominante –de momentos

---

<sup>58</sup> Edward Said, «Reflections on Exile», en *Reflections on Exile*, p. 185.

apoyada por la política e ideología de los Estados Unidos– resultó en la pérdida de voz, vida y presencia de incontables personas. Probablemente el uso del término «violencia» es un poco fuerte, pero lenguaje fuerte y metáforas estremecedoras son requeridas para «taladrar los oídos» de los estadounidenses. Definitivamente, porque los metodistas de la Argentina existen plenamente, es que la UMC deber actuar en arrepentimiento y recuperar lo que hemos perdido: niños de Dios que son nuestra familia, muchos de aquellos que continúan sufriendo en condiciones de pobreza, violencia y opresión, condiciones que no son antitéticas con el evangelio de Jesucristo. Con respecto a este punto, solo es posible trazar una serie de recorridos hacia la renovación de la UMC y la teología wesleyana hoy.

### *Terminar con el exilio denominacional*

He argumentado que el exilio existe en la denominación y es claro que las estructuras necesitan un cambio a fin de moverse hacia una mayor equidad y participación, a pesar de las desigualdades económicas que no pueden reestructurarse fácilmente. Sin embargo, antes que cambios estructurales o programáticos, la UMC enfrenta una situación en la cual el centro debe hacerse profundamente conciente de los esquemas neocoloniales. Podemos hablar, teológicamente, de cómo tales esquemas están rotos, abiertos y recreados por el inquebrantable reino de Dios, pero hasta que logremos desenmascarar las dinámicas y sentirnos perturbados por ellas, no podremos vivir esta teología. Mientras que los Estados Unidos prefieran sentarse en la cabecera de la mesa, no podremos renovar la iglesia o la teología wesleyana contemporánea.

### *Aprendiendo del otro*

Además, la lógica del neocolonialismo ha estado presente en las iglesias de los Estados Unidos y sus misioneros enseñando y modernizando a las iglesias de «ultramar». Sin embargo, es necesario notar el hecho de que el cristianismo está floreciendo en el hemisferio Sur y evaporándose en los Estados Unidos, para entender que hay algo que nuestros hermanos en América latina tanto como Asia, África y Europa del Este pueden enseñarnos.<sup>59</sup> Quizás pueden iluminarnos sobre el proceso de reconstrucción de un imaginario social, una ficción orientadora, a través de hacerse conciente de otras realidades históricas y narrativas. Quizás puedan ayudarnos a considerar cómo la iglesia puede servir mejor en la

---

<sup>59</sup> Con respecto al florecimiento del cristianismo en el sur, ver Philip Jenkins, *The Next Christendom*, Oxford, Oxford University Press, 2002.



tarea de poner voz a problemáticas frente al gobierno de los Estados Unidos y sus políticas y prácticas, permitiéndonos empuñar la lógica de la vida contra la muerte que lucha contra el «imperio» y la «*american way of life*» como única forma de vida completa. Quizás ellos puedan guiar a la UMC hacia estructuras que funcionen para fortificar, antes que dominar, a la familia metodista global. Quizás a cada seminarista de la UMC puede requerírsele tomar un curso de historia y teología del metodismo fuera de las fronteras de los Estados Unidos o, mejor, puede requerírsele pasar un semestre en un país del Tercer Mundo (incluso tener que aprender el idioma local como prerrequisito para aprobar el semestre). Por supuesto, propuestas como estas son más fáciles de concebir que de llevar a la práctica, pero urgen los cambios drásticos y deben ser considerados.

### *Liberar el centro*

Finalmente, se hace claro que la nueva fase de liberación teológica debe ser seguida por los teólogos metodistas y wesleyanos: una teología de la liberación que aspire a liberar el centro, el metodismo en los Estados Unidos. En los últimos años, varios trabajos se han hecho en esta dirección. El Oxford Institute, cuando invita a Néstor Míguez y a J. C. Park a dar conferencias, resquebraja el centro. La reciente compilación de ensayos editados por Joerg Rieger y John Vincent, *Methodist and Radical (Methodista y radical)*, va en esa dirección y representa una contribución importante.<sup>60</sup> Incluso, estas acciones están solo comenzando y esparciendo esta praxis. Quizás la Conferencia General de la UMC –o el decano del seminario de la UM– debería llamar a un grupo de trabajo para desarrollar una teología común que ayude a liberar el centro para terminar con el neocolonialismo en la iglesia y para permitir a los exiliados encontrar el camino a casa (la casa que ellos elijan) y el trabajo al que Dios nos llama.

**\*Elaine Robinson.** Doctora en Teología en Emory University. Decana Académica y Profesora asociada del Instituto de Teología y Estudios Metodistas Unidos Saint Paul de la Universidad de Oklahoma.

---

<sup>60</sup> Joerg Rieger and John Vincent (eds.), *Methodist and Radical: Rejuvenating a Tradition*, Nashville, Kingswood Books, 2003. Ver también, Catherine Keller, et al. (eds.), *Postcolonial Theologies: Empire and Divinity*, Chalice Press, 2004.

## Esperanza responsable

La Teología Wesleyana como una Teología de la Esperanza Responsable en América Latina y algunas implicaciones pastorales

Rev. Jorge Alberto Ochoa L.\*

*¡Oh Dios! ¿Hasta cuándo? ¿Faltará tu promesa?  
No temas, manada pequeña. Contra esperanza  
cree en la esperanza.*

*Es el buen placer de tu Padre, a pesar de todo,  
renovar la faz de la tierra.*

*Ciertamente todas estas cosas llegarán a su fin,  
y los habitantes de la tierra aprenderán la justicia.*

Juan Wesley<sup>1</sup>

### I.- LA DEPRESIÓN ES UNA REALIDAD ACTUAL

Mucho se ha escrito que el carácter del pueblo latinoamericano es alegre y festivo, particularmente se tiene la visión de que el mexicano es un pueblo que manifiesta su alegría y valentía incluso ante la muerte. Considero que hay algo de razón en este tipo de visiones pero como todas las generalizaciones estas son inexactas y limitadas.

Hoy no cabe la menor duda que la sociedad mexicana enfrenta problemas diversos que han hecho que un buen número de nuestra población viva en un estado de tristeza e incluso de depresión.

México es uno de los países que más ha sufrido la crisis y recesión económica<sup>2</sup> debido a la corrupción, su sistema económico neoliberal y su marcada dependencia económica a los Estados Unidos de América. No sólo no se han creado nuevos empleos sino que muchos se han perdido<sup>3</sup>. Hay una gran incertidumbre económica y muchos acrecientan sus deudas de crédito tan sólo para cubrir sus necesidades primarias. Muchos comercios han

<sup>1</sup> Sermón 22 El Sermón de la Montaña II págs. 50,51

<sup>2</sup> En los últimos años de la primera década del siglo XXI

<sup>3</sup> En el año 2000 la tasa de desempleo abierto de la población económicamente activa llegó al 2.17%. En 2009 la tasa es e 5.4 %. En el mes de junio de 2009 hay más de 2.3 millones de desempleados.

cerrado y se deja ver cada vez más un deterioro en la vida de la población más vulnerable.

En un importante sector de la sociedad hay una decepción con la incipiente democracia que México viviera hasta el año 2006<sup>4</sup>. Hoy día hay poca confianza en los partidos políticos y en las instituciones encargadas de la impartición de justicia ya que parecen privilegiar a los más influyentes y con más poder económico.

En la última década el conjunto de productos básicos, bienes y servicios fundamentales se incrementó muy por arriba del aumento de los salarios. Se incrementó el costo de las gasolinas<sup>5</sup>, los alimentos básicos<sup>6</sup>, la electricidad<sup>7</sup> y el gas de uso doméstico<sup>8</sup> y otros. Los anteriores gobiernos presumían que si en el bolsillo de los mexicanos no se percibía una mejoría al menos debíamos contentarnos con nuestra fuerte macroeconomía, hoy día ni eso queda como consuelo ya que en menos de una década México ha caído del noveno al décimo quinto lugar en el mundo.

No sólo ha crecido la pobreza y el desempleo sino que la inseguridad ha aumentado drásticamente, el narcotráfico, el secuestro y otros delitos se han incrementado considerablemente. El gobierno federal ha respondido con la presencia de efectivos militares y de policías federales en muchas partes del país, sumados a los elementos estatales y municipales. Hoy día es común enterarse de ejecuciones, secuestros, asesinatos violentos en donde hasta los niños son presa de esta espiral de violencia y como estos delitos quedan impunes ante un sentido de impotencia del pueblo. Es triste darse cuenta de que en algunos países ahora el ser mexicano se le asocia con la idea de ser un posible delincuente del que hay que tener cuidado.

Si esto no fuera poco a partir del mes de abril del año 2009 México fue afectado por una emergencia sanitaria debido a la propagación del virus de influenza humana AH1N1 que paulatinamente ha venido disminuyendo y controlándose en nuestro país<sup>9</sup> pero que se ha propagado ya en 108 países y

---

<sup>4</sup> Con lo que para muchos fue un fraude electoral que finalmente llevó otros seis años al partido conservador y aliado de la Iglesia Católica Romana a la Presidencia de la República

<sup>5</sup> En un 46%

<sup>6</sup> El frijol, el atún, y otros alimentos de la canasta básica aumentaron del 80 al 120%. La tortilla la cual es un alimento básico para el mexicano subió en 136%

<sup>7</sup> En 123%

<sup>8</sup> En 274 %

<sup>9</sup> Como lo indican los informes hasta junio del año 2009. México se está preparando para un nuevo brote en los meses de invierno. Hasta el 25 de junio de 2009 hay un total de 9028 casos confirmados y 119 defunciones confirmadas. Datos según el Informe de la Secretaría de Salud del 25 de junio de 2009

territorios convirtiéndose en una verdadera pandemia<sup>10</sup> mundial. Los días cuando la emergencia llegó a sus niveles más altos los mexicanos tuvimos cambios significativos en nuestra vida cotidiana<sup>11</sup> e incluso hay que reconocer que relaciones con otras naciones consideradas hermanas se deterioraron<sup>12</sup>.

En un hecho inédito las Iglesias tuvimos que cancelar reuniones masivas por dos semanas —y en algunas regiones por más tiempo— solamente podían llevarse a cabo oraciones en grupos muy pequeños bajo la dirección pastoral, los servicios de comunión fueron cancelados, y hubo que suspender diversas celebraciones y encuentros.

Fueron momentos difíciles para muchos congregantes pero también fue un espacio donde hubo espacio a la creatividad y donde un buen número de cristianos pudieron ser fortalecidos con reflexiones pastorales a través de transmisiones en vivo por la internet y la radio. También fue un tiempo donde la Iglesia de forma responsable difundió información valiosa en materia de salud a sus feligreses sin alarmarles.

Recuerdo que cuando se reanudaron los Cultos públicos estos se hicieron con toda precaución aplicando gel antibacterial en las manos y proporcionando cubre-bocas a los feligreses a medida que iban llegando, fueron escenas inéditas sin embargo estos cultos fueron verdaderas fiestas de agradecimiento a Dios por permitirnos retornar a la adoración en compañía de la familia, los amigos y los hermanos en la fe.

Con estos factores externos, la desintegración familiar cada vez más común y los problemas particulares en la historia de vida de cada persona, no cabe duda que hay muchas razones por las cuales el estado de ánimo de muchos mexicanos ha decaído. Es cierto que el carácter del mexicano hace que no se tome las dificultades de la vida tan negativamente, sin embargo en el trabajo pastoral es fácilmente detectable esta situación de tristeza, desánimo o como algunos especialistas denominan de depresión.

---

<sup>10</sup> En Estados Unidos hay 21,449 casos, en Canadá 6450, Chile 4315, en Argentina 1213 siendo estos los países más afectados en América según datos de finales de junio de 2009.

<sup>11</sup> Los diferentes niveles de gobierno tomaron la decisión de cerrar escuelas, restaurantes, cines, lugares de esparcimiento masivo como estadios a medida que la emergencia disminuyó las cosas poco a poco volvieron a la normalidad.

<sup>12</sup> A pesar que la Organización Mundial de la Salud no lo recomendó algunas naciones recomendaron a sus ciudadanos no visitar México, e incluso alguna suspendió sus vuelos. En varios países el trato que se les dio a los mexicanos fue vejatorio y discriminatorio. Paulatinamente esta situación se ha normalizado.

La palabra depresión viene del latín *depressus*, que significa abatido o derribado. Sin embargo la depresión es un trastorno que no sólo afecta el estado de ánimo de la persona, sino su comportamiento, la manera en como se ve a sí mismo, la relación con quienes le rodean y su funcionamiento orgánico y físico.

Debemos aclarar que un trastorno depresivo no es lo mismo que un sentimiento pasajero de tristeza, por lo que debe tratarse con expertos en el ramo. La depresión no indica debilidad de la personalidad ni es una condición de la cual una persona se pueda librar sólo con su voluntad, por lo que una persona deprimida no puede simplemente decir «*ya me quiero sentir bien*» y empezarse a sentir bien.

Los especialistas aseguran que si no se sigue un tratamiento adecuado, los síntomas de la depresión pueden durar semanas, meses o incluso años y afectar tanto la vida de la persona como de quienes le rodean<sup>13</sup>.

La depresión es un transtorno que se generaliza.<sup>14</sup> Sin embargo no es un problema sólo para gente adulta y anciana sino que es un problema que cada vez se vive más entre la juventud. Últimos estudios al respecto resultan reveladores<sup>15</sup> ya que marcan que más de la mitad de nuestros jóvenes se encuentran deprimidos.

Ahora bien ya hemos dicho que la depresión debe tratarse por médicos especialistas pero esto no significa que la Iglesia debemos quedarnos sin hacer algo al respecto. ¿Cuál es la misión de la Iglesia de herencia wesleyana ante estos momentos que vive nuestra sociedad mexicana y latinoamericana y caribeña en general? ¿La teología wesleyana tiene respuestas a este mal de

---

<sup>13</sup> También en base a estudios afirman que en fases más avanzadas puede deberse a un desequilibrio bioquímico del cerebro en el que participan dos neurotransmisores: serotonina y norepinefrina de allí que esta enfermedad debe tratarse con la atención adecuada.

<sup>14</sup> En los últimos cuatro años en México ha crecido entre un 12% y 15% la venta de fármacos para tratar la depresión y la ansiedad atribuidas al estado de estrés y de preocupación constante derivados de las dificultades económicas, entre otros factores. Dato proporcionado por la Asociación Nacional de Farmacias de México (Anafarmex) en el año 2009

<sup>15</sup> La juventud mexicana de entre los 15 y 19 años de edad le teme a la vida. El 45.2% de las mujeres y el 35.7% de los varones consideran a esa edad que su vida es un fracaso. El 62% de las adolescentes dejan de comer por tristeza; el 61.5% de mujeres está deprimida, contra el 47.2% de hombres. El 42.6% de niñas cree que no vale la pena vivir, y el 28.7% de niños no le encuentran sentido a su existencia. Entre el 84.9 y el 62% de estudiantes viven con miedo y temor a casi todo, incluyendo a las personas adultas y sus opiniones. Más de la mitad de jóvenes no pueden comunicarse con su madre y padre, y casi la mitad aseguran que son incapaces de mostrar sus afectos en casa. Además casi el 40% nunca les cree a sus padres. Son datos arrojados por la Primera Encuesta Nacional de Exclusión Intolerancia y Violencia elaborada por la Secretaría de Educación Pública.

nuestra época? Considero claramente que sí ya que la Teología Wesleyana es una teología bíblica, es una teología que reconoce la realidad de la condición humana pero también es una teología en donde hay un lugar importante para la esperanza.

Una vez más veremos que la teología se relaciona profundamente con la tarea pastoral ya que la teología wesleyana es una teología donde el ser humano tiene alguna medida de participación en la *Vía Salutis*, es una teología donde el ser humano no es un objeto sino es un sujeto en donde es responsable en buena medida de su propia historia. Es una teología que es pesimista por naturaleza pero optimista por la Gracia de Dios. Por ello la Teología Wesleyana es sin duda una Teología de la Esperanza que lleva a una acción responsable.

## II. - LA ESPERANZA EN CRISTO VENCE A LA DESESPERACIÓN

No cabe duda que la sociedad humana trae consigo las marcas del pecado, el ser humano no desea depender de Dios e incluso rechaza a la comunidad humana tal como es pensada por el Señor, en la cual la persona se realiza y llega a la felicidad en la medida que se abre a los otros. En la sociedad alienada el ser humano se cierra en sí mismo y se considera el valor supremo de todo y por ello hace de los semejantes un instrumento de sus fines.

El pecado social es muy real especialmente para nosotros los latinoamericanos, el drama en que vivimos no es otra cosa que un círculo vicioso que nace de nuestra alienación personal y que consolida estructuras sociales injustas, y éstas a su vez incentivan el pecado individual. Estas estructuras incentivan la explotación del ser humano y de la naturaleza, la discriminación, la injusticia y alientan la corrupción en todos los niveles.

Los signos de muerte se encarnan en nuestras estructuras sociales lo cual se evidencia en la pobreza, el desempleo, la carencia de adecuados servicios médicos, de educación, de vivienda digna, en la violencia e inseguridad y en la falta de democracia real.

La humanidad alienada ha fracasado en el propósito de encontrar su auténtica felicidad ya que en sí ha creado una estructura de autodestrucción. Entonces es de comprender que el ser humano viva en la desesperanza y recordemos que lo contrario a ella por defecto es la esperanza.

La buena noticia es que Dios desde la historia humana se encarnó para liberarla. No se impuso sino que se humilló a sí mismo. Dios asumió nuestra condición y nuestros anhelos<sup>16</sup>. Jesucristo es la superación de la enajenación, quién anuncia y encarna el reinado de Dios, quién muestra con su ejemplo que el amor es el vínculo perfecto, quién alivia nuestras congojas, desesperación y depresión.

Con su muerte y resurrección el Señor ha mostrado que tiene poder para vencer la dimensión sombría del pecado y de sus estructuras. La resurrección de Cristo es la victoria de la Vida, la muerte ya no es una amenaza. Él vino a abrir la puerta para sanar el desgarramiento del ser humano y le devuelve su libertad con la participación de la comunidad.

La salvación en Jesucristo es un «ya» pero «aún no», es dada y apropiada, es una vía dinámica. Pero en todo está presente la esperanza la cual es una particularidad del cristiano en contraparte la desesperación es una consecuencia del estado alienado.

La palabra *esperanza* tal como es usada en el Nuevo Testamento viene del griego εἰς τὴν ἐλπίδα (elpis) que expresa espera o esperanza, la literatura paulina la usa con frecuencia y en alguna medida la petrina. En los textos neotestamentarios nunca se asocia la palabra con una espera indeterminada o angustiada, sino que siempre se piensa en algo bueno. En ciertos lugares esperanza no significa la actitud personal, sino el bien salvífico objetivo al que tiende la espera. También está relacionada en algunos pasajes con la realización escatológica.

Con el advenimiento de Jesucristo se ha cambiado la situación de espera descrita en el Antiguo Testamento. El día de la salvación ha irrumpido ya en nuestro mundo. Lo que era futuro en Cristo es ahora, por eso no es de extrañar que la palabra esperanza no aparezca comúnmente en los evangelios ya que Jesús está presente, no hay que esperar su llegada. Pero el hoy de la salvación sólo es reconocible para la fe, adquiere su situación de doble aspecto, al ahora se junta con el «todavía no», al estar ya en Cristo le acompaña el esperarlo.

*<sup>2</sup>Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es.  
1Juan 3.2*

<sup>16</sup> Lo mismo que el complejo de Adán pero al revés



Sin embargo esta espera para los cristianos no es pasiva, es una espera activa, es una esperanza responsable, dice el texto:

*Y todo aquel que tiene esta esperanza en él,  
se purifica a sí mismo, así como él es puro.  
1 Juan 3,3*

La esperanza neotestamentaria es una espera y un anhelo confiado, es una perseverante espera. Es el luchar por seguir creciendo a la estatura de Cristo, es el crecer en santidad, es el presentar batalla a las tensiones existentes en el ahora. Este perseverar sirve para esperar, aunque al hacerlo el cristiano sufra de padecimientos por causa del Evangelio.

Esto significa que a Dios le ha placido darle al ser humano una participación en la historia de la salvación, nos ha llamado a portar los signos de Vida y en ella la acción del Espíritu Santo es determinante.

Juan Wesley no estuvo muy interesado en la teología especulativa. Respecto a la doctrina de la Santísima Trinidad y del Espíritu Santo, Juan Wesley fue ortodoxo, él sostuvo que uno de los oficios del Espíritu Santo es el de «actuar dentro del mundo» para convencer a las personas en general, y a los creyentes de su pecado. Así la obra del Espíritu Santo es cristocéntrica, dice 1 Corintios 12.3 b: «Nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo». Así la tarea fundamental del Espíritu es guiar a la persona a Cristo y revelarle la verdad. Además de que tendrá una parte activa en la nueva creación.<sup>17</sup>

Wesley enfatizó que la fe debe experimentarse vitalmente<sup>18</sup>. Predicó y enseñó contrariamente a la idea de que Dios ha predeterminado todas las cosas especialmente respecto a la salvación, sino más bien el ser humano tiene una parte activa y determinante en su libre albedrío. La fe que salva es activa, no es una mera creencia pasiva en Dios, tampoco es el mero asentimiento a la verdad encontrada en las Escrituras o a un cuerpo de Doctrina, ni siquiera es la fe de los apóstoles, la fe que salva es la fe en Cristo, es una confianza en Jesucristo, es una fidelidad, es un permanecer en el Señor.

<sup>17</sup> Aquí tomo varios elementos del documento «Juan Wesley y su experiencia con el Espíritu Santo, Sinergia e Implicaciones Sociales» de mi autoría compartido en 2005

<sup>18</sup> El Espíritu Santo en la Tradición Wesleyana, Graded Press: Nashville, Tennessee, 1988 p. 44

### III.- LA RESPUESTA HUMANA A LA GRACIA DE DIOS

#### A) UNA TEOLOGÍA QUE AFIRMA QUE EL SER HUMANO COLABORA CON DIOS

Además de otras fuentes teológicas, los Padres del Oriente, especialmente Macario y Efrén ejercieron influencia en el pensamiento de Juan Wesley, en sus conceptos de la perfección cristiana y en su visión terapéutica de la vida cristiana<sup>19</sup>. Para Wesley el cristiano tiene una participación en Dios. Esta postura perfectamente ortodoxa en la tradición oriental fue estigmatizada por la teología protestante clásica con el mote descalificador de «*sinergista*».<sup>20</sup> La *sinergia*<sup>21</sup>, en nuestro caso, es la doctrina en donde el ser humano participa con Dios con su respuesta a cada etapa de la Gracia. Por otro lado la teología agustina y su heredera la calvinista —e incluso parte de la luterana— tiene una visión monergista de la salvación.

Tratemos un poco este asunto que es de gran trascendencia en la teología wesleyana. En el Sermón 85 «*Trabajando por nuestra propia salvación*»<sup>22</sup> Wesley se basa en el texto de Filipenses 2.12,13 que dice: «*Ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce sí el querer como el hacer, por su buena voluntad*». En su sermón deja claro que no hay mérito humano en la obra de Dios ya que es Dios el que produce el querer y el hacer en el creyente. Sin embargo el propio texto de la escuela paulina invita a los creyentes a ocuparse en su propia salvación con la mayor entrega y prudencia. Wesley plasma esta necesidad de cuidar la salvación en las Reglas Generales con la necesidad de dejar de hacer el mal y hacer el bien.

<sup>19</sup> Responsible Grace, John Wesley's Practical Theology, Kingswood Books, Nashville, 1994 Maddox. R. pp. 23, 24

<sup>20</sup> Aclarando que no es lo mismo que pelagiano ya que los pelagianos sostienen que el ser humano cuando nace lo hace en condición de neutralidad sin el Pecado Original y que son sus propias acciones quien lo llevarán a la salvación o a la perdición. Wesley sí creyó en la doctrina del Pecado Original, lo que indica que de ninguna manera fue pelagiano.

<sup>21</sup> La palabra «*sinergia*» es el término teológico usual para el punto de vista que estamos sosteniendo de que la salvación humana no se lleva a cabo ni por los esfuerzos humanos sin ayuda de Dios, ni tampoco por un acto de Dios que esté enteramente fuera del hombre, sino por un sinergismo o colaboración, en el cual, por supuesto, la iniciativa y peso recaen de lado de Dios, pero la contribución humana también es necesaria y no puede dejar de tomarse en cuenta. Aunque aclaramos que esta colaboración no se da a partes iguales. Ya que Dios siempre tiene la iniciativa.

<sup>22</sup> Aquí tomo algunos elementos del documento inédito «*Sinergia*» de mi autoría elaborado en 2004.

Ante la objeción de que algunos aseveren que esto constituye una contradicción, ya que si por un lado Dios obra en nosotros el querer como el hacer, entonces ¿qué necesidad hay de que los cristianos trabajemos en nuestra salvación? ¿Acaso la obra de Dios no torna innecesario todo esfuerzo de nuestra parte?. Wesley responde que precisamente porque Dios obra en el cristiano éste puede trabajar, siempre es Dios quien toma la iniciativa. Dejemos claro que verdaderamente es imposible para cualquier ser humano colaborar en su propia salvación a menos que Dios obre en él. Ya que para la teología wesleyana –esto es determinante– ningún ser humano está completamente destituido de la Gracia de Dios al venir al mundo, ningún ser humano carece completamente de la «conciencia» la cual es una derivación de la Gracia Preveniente que a su vez es resultado de la expiación de Cristo en la cruz..

La Gracia Preveniente debe llevar a la persona a darse cuenta de su condición pecaminosa, es decir a la Gracia Convigente, por medio de una respuesta humana que llamamos arrepentimiento de nuestros pecados y nuestra forma de vivir lejos de Dios, pero esto apenas es el inicio de la salvación. En una ocasión Wesley dijo que Dios emplea la misma clase de poder creador para la conversión que la que utilizó para crear el mundo<sup>23</sup>.

Entonces el ser humano peca no porque esté excluido de la Gracia de Dios, sino porque no hace uso de la Gracia que Dios le brinda. Por ello a medida de que Dios obra en el creyente a través de su Gracia, el cristiano se encuentra en condiciones de trabajar para su propia salvación, sin que esto signifique que la salvación sea resultado de las obras o por los méritos humanos.

Wesley en el Sermón 85 afirma que por cuanto Dios obra en el cristiano, el cristiano debe de trabajar, es decir debe ser colaborador de Dios (2 Corintios 6.1). Las Escrituras afirman que «a todo el que tiene, se le dará; y a todo el que no tiene» a quien no haya aumentado la gracia recibida «aún lo que tiene se le quitará<sup>24</sup>». El propio San Agustín hizo el comentario: *Qui fecit nos sine nobis, non salvabit nos sine nobis.*<sup>25</sup>

Por lo tanto Wesley hace un llamado a los cristianos a pelear la buena batalla de la fe y echar mano de la vida eterna<sup>26</sup>. En virtud de la Gracia Preveniente de Dios que conduce y acompaña a los cristianos, tales deben proseguir en la obra de la fe, el trabajo del

<sup>23</sup> El Espíritu Santo en la Tradición Wesleyana, p. 47

<sup>24</sup> Lucas 8.18

<sup>25</sup> Aquél que nos creó sin nosotros, no nos salvará sin nosotros

<sup>26</sup> 1 Timoteo 6.12

amor y la constancia de la esperanza. Es deber del cristiano ser firme y constante, creciendo en la obra del Señor siempre.

## **B) TENSION TEOLÓGICA ENTRE EL SINERGISMO Y EL MONERGISMO**

También habrá que reconocer que dentro de las teologías protestantes y evangélicas se da una tensión entre el sinergismo y el monergismo. Martín Lutero<sup>27</sup> creía que la doctrina de *sola gratia* podía derivarse claramente del Nuevo Testamento<sup>28</sup>, especialmente de los escritos de Pablo, los cuales habían llegado a ser para él una especie de canon dentro del canon. Le impresionaba de manera especial la narración que hace Pablo en Romanos, de los esfuerzos que hizo en vano por cumplir la ley, y asimismo su fuerte oposición expresada en Gálatas, contra aquellos judaizantes que querían imponer algunos elementos de la ley de Moisés a los gentiles convertidos al cristianismo. El Doctor anglicano John Macquarrie llega a la conclusión que Lutero observó estas oposiciones en términos extremos: por un lado, un judaísmo fuertemente legalista, en el cual la salvación debía ganarse por medio de buenas obras en obediencia a la ley; y por otro lado, el cristianismo, como una religión de gracia en la cual la redención ha sido ganada para nosotros por medio de la cruz, y la salvación se nos ofrece como un don gratuito sin importar las obras. Para entender esta postura teológica es importante que debemos reconocer que la exégesis que hizo Lutero de la Epístola a los Romanos, la desarrolló como una polémica en contra de la Iglesia Católica Romana de principios del siglo XVI, a quien él equiparaba con el judaísmo legalista, en contraste con la religión reformada a quién equiparaba con la gracia.

Sin embargo en la teología *arminiano-wesleyana* que da sostén a la Teología Metodista hay lugar tanto para la Gracia Divina como para el esfuerzo humano, para la iniciativa divina y para la aceptación humana y su respuesta activa, como ya se ha visto en el presente escrito. La Gracia de Dios viene primero, despierta y permite la respuesta humana, pero esta iniciativa por la gracia no convierte a la respuesta humana en superflua o sugiere que los cristianos estén de ninguna manera exentos del imperativo de dar «*dignos frutos de arrepentimiento*» (Lucas. 3:8). El ser humano ha sido creado por Dios, quien le ha dado alguna medida del don de la libertad y por lo tanto le ha hecho responsable de su propia

<sup>27</sup> Líder principal de la Reforma Protestante del siglo XVI

<sup>28</sup> Aquí tomo algunas ideas del doctor anglicano. John Macquarrie

vida (aunque aceptamos que existen límites a su libertad y por lo tanto su responsabilidad también es limitada). Pero también ningún ser humano puede obtener una plenitud de vida valiéndose del esfuerzo que no esté auxiliado de la gracia divina.

Estoy de acuerdo con el Dr. John Macquarrie cuando afirma que, mientras que los teólogos que sostienen la *sola gratia* han concentrado su atención en algunos pasajes de las Sagradas Escrituras, existen también otros pasajes, precisamente en los escritos de la propia escuela paulina, en los que se reconoce claramente la acción de la cooperación humana en la obra de salvación. Es Pablo quien, inmediatamente después de su himno de alabanza a la obra redentora de Cristo, continúa su discurso a los creyentes cristianos «*ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad*» Filipenses 2.12, 13. Este pasaje paulino, que fue la base para el Sermón 85 de Juan Wesley como ya vimos, expresa claramente, que la obra de Dios y la respuesta del ser humano se entrelazan en la *Via Salutis*. En otra epístola de la escuela paulina dice: «*Así pues, nosotros, como colaboradores*<sup>29</sup>, *suyos, os exhortamos también a que no recibáis en vano la gracia de Dios*» (2 Co. 6.1). Este pasaje es incompatible con cualquier doctrina que postule la salvación por la *sola gratia* sin la respuesta humana. pues la expresión «*no recibáis en vano la gracia de Dios*» afirma que el ser humano debe responder a la Gracia Divina de forma responsable.

Además del material paulino, tengamos presente la Epístola de Santiago.

*Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarle? Y si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les daís las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma.» (Stgo.2.14-17).*

Lutero estaba tan disgustado con esta carta, que incluso creyó que no debió aceptarse como parte del canon neotestamentario. A primera vista le pareció inconsistente con la postura paulina ya que hizo contrastar al legalismo judío con la libertad cristiana, y

<sup>29</sup> La palabra «colaboradores» es traducción del vocablo griego *óōĩãñãĩóĩóãō* (*synergountes*), de la cual se deriva la palabra *sinergismo* en español.

así también buscó encontrar un contraste paralelo en la oposición entre el catolicismo romano y el protestantismo. Entre una salvación por medio de obras meritorias y una salvación sin relación con las obras.

Mientras tanto Juan Calvino, el reformador francés del siglo XVI impactó a gran parte de la teología protestante con el desarrollo de la doctrina de la predestinación de los elegidos<sup>30</sup> (y por lo tanto de una predestinación para los no elegidos a la condenación). Con ello la postura monergista se afirmó dentro de la teología protestante y reformada. No obstante dentro de los propios reformadores encontramos una postura distinta a este monergismo.

La «mano derecha» de Martín Lutero, Philip Melanchthon<sup>31</sup> con frecuencia ha sido señalado que sostuvo una doctrina sinérgica y por ello algunos hasta lo han acusado de haber traicionado la causa luterana y de haber trastornado incluso la doctrina clave de la justificación sólo por la gracia sin la intervención humana. Lo que sucedió es que en base al estudio de las Sagradas Escrituras y la teología Melanchthon no pudo aceptar que el ser humano no tuviera participación en su salvación. Él se negó a creer que: «*Dios te rapta en un arrobamiento algo violento, por lo que tienes que creer, quieras o no.*»<sup>32</sup> Además sostuvo que el Espíritu Santo no actúa en un ser humano como si ésta fuera una estatua, una pieza de madera o una piedra inerte. Él sostuvo que la voluntad humana juega una parte en la redención, así como la Palabra de Dios y el Espíritu de Dios.

Esta postura para una parte de los metodistas hoy día nos podría parecer simplemente de sentido común, pero en el tenso ambiente de la época de Melanchthon, en la Reforma Protestante del siglo XVI, en plena ruptura con el Catolicismo Romano, se necesitaba mucha valentía y firmeza para afirmar algo así, por lo que provocó furiosas réplicas de otros luteranos. Con la postura de Melanchthon podemos mostrar que inclusive en lo más profundo de la teología luterana, se hizo un esfuerzo por encontrar un lugar aceptable para el sinergismo o la colaboración entre Dios y el hombre en la obra de salvación. En el siglo XX otro luterano, Dietrich Bonhoeffer haría aportaciones valiosas sobre la relación entre la fe y la obediencia del ser humano y como se relacionan entre sí.

Esta tensión también la afrontó Juan Wesley en la Inglaterra del siglo XVIII, esto se deja ver en su tratado: «*La Predestinación:*

<sup>30</sup> No menos rigurosa que la de San Agustín.

<sup>31</sup> Quien además de Lutero fuera el principal teólogo de la reforma luterana.

<sup>32</sup> P. Melanchthon, *Loci Communes* (OUP, 1965), p. xiii.

*Una reflexión desapasionada*» en él contesta a aquellos que piensan que el ser humano no colabora en la historia de la salvación:

Si ustedes dicen: «Le atribuimos sólo a Dios toda la gloria por nuestra salvación», yo les respondo «Nosotros también lo hacemos». Si ustedes añaden «Afirmamos que Dios hace todo el trabajo solo, sin que el ser humano se ocupe de nada», bueno, en cierto sentido, nosotros aceptamos esto también. Aceptamos que la justificación, la santificación y la glorificación son sólo obra de Dios, y que las tres comprenden la totalidad de la salvación. Mas no podemos aceptar que el ser humano sólo puede oponer resistencia, y que no puede colaborar con Dios, o que Dios obra para nuestra salvación de manera tan excluyente que no deja espacio alguno para la acción del ser humano. Tal cosa no me atrevo a afirmar porque no puedo probarla con ningún texto de las Escrituras. Es más esto contradice abiertamente a las Escrituras, ya que ellas manifiestan que, después de haber recibido el poder de Dios, debemos ocuparnos de nuestra propia salvación, y que luego que Dios comenzó su obra en nosotros, debemos colaborar con él.<sup>33</sup>

No cabe duda que Wesley sostenía el sinergismo<sup>34</sup>, en el sentido de que el ser humano es colaborador con Dios en su propia salvación, por supuesto que no en partes iguales, pero sí al ser responsable de su salvación. Desde el primer momento en que la gracia divina irrumpe en la vida humana, ya que de Dios es la iniciativa, se requiere una respuesta de fe.

Por ello la doctrina wesleyana acepta como condición lógica que la salvación puede llegar a perderse, el cristiano puede crecer en la Gracia pero lo cierto es que también puede decrecer de ella. En este tratado teológico a la pregunta, de que si un cristiano puede llegarse a perder eternamente, Wesley está consciente de las dificultades que son imposibles de resolver con el solo uso de la razón y por ello partiendo de las propias Escrituras concluye que sí es posible que un cristiano se pierda eternamente<sup>35</sup>. Por ello es que sumamente necesario que el ser humano colabore en su salvación de forma activa, debe permanecer en la fe, pero no en

<sup>33</sup> La Predestinación: Una reflexión desapasionada. Págs. 317, 318 Tomo VIII

<sup>34</sup> Así lo aseveró también Albert Outler uno de los más reconocidos teólogos wesleyanos estadounidenses del siglo XX

<sup>35</sup> Reflexiones acerca de la perseverancia de los santos. Pág. 396 Tomo VIII



un sentido pasivo o estático si no de una forma dinámica, el Doctor Rui de Souza Josgrilberg<sup>36</sup> en una de sus clases<sup>37</sup> ejemplificó a la salvación como el andar en una bicicleta, la única manera de mantenerse en vertical es el avanzar, parar la marcha significaría caer. De la misma forma hay que crecer en la vida cristiana si se desea seguir siendo cristiano porque de no hacerlo no sólo no creceríamos sino que retrocederíamos en el camino cristiano. Jesucristo dijo: *Mis ovejas oyen mi voz y yo las conozco, y me siguen; yo les doy vida eterna y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de mi mano*» (Juan 10.27-29). Muchos sólo han enfatizado en el que nadie arrebatará de la mano de Jesús a sus ovejas, pero nótese que hay condicionantes en ello, el que las ovejas escuchen la voz de Jesús y que le sigan, si lo hacen así no caerán jamás ni nadie las arrebatará de su mano.

Este énfasis teológico<sup>38</sup> en nuestra doctrina wesleyana en México se le ha relegado a un segundo plano o incluso se le ha desconocido como si fuera una especie de herejía. Desde que los misioneros protestantes (principalmente provenientes de los Estados Unidos de América) llegaron se fomentaron la separación con la teología Católico Romana y sus prácticas. Los protestantes, evangélicos y dentro de ellos los metodistas mexicanos tomaron el mismo camino y por ello no es de extrañar que cualquier insinuación de rescatar el énfasis wesleyano de la colaboración humana en la salvación para muchos protestantes, evangélicos e incluso metodistas acostumbrados a esta hermenéutica, les parezca que se está traicionando a la *Sola Fide*, y que en lugar de ello se predica una salvación por medio de las obras.

#### IV.- TEOLOGÍA WESLEYANA, TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA RESPONSABLE

##### A) UNA ESPERANZA QUE LLEVA AL CRISTIANO A LA ACCIÓN

Bien escribe el Doctor José Miguez Bonino en su documento «*Justificación, Santificación y Plenitud*»<sup>39</sup> que de primera instancia

<sup>36</sup> Rector de la Facultad de Teología de la Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil

<sup>37</sup> En sus clases de Teología Metodista en la Especialización de Estudios Wesleyanos

<sup>38</sup> Este énfasis teológico también tiene como partida que Wesley no procura enfatizar en alguno de los atributos de Dios como el central, como el de su soberanía como hizo Calvino, sino que procura hacer un equilibrio entre ellos.

<sup>39</sup> Publicado en el libro: *La Tradición Protestante en la Teología Latinoamericana*. Editor José Duque. DEI: San José de Costa Rica, 1983 p. 247

Wesley parece ubicarse fuera del protestantismo por su énfasis en la responsabilidad humana, sin embargo lo cierto es que Wesley no imagina una operación humana autónoma aparte de la obra de Dios. El problema más bien se da en que los reformadores no advirtieron que introdujeron una dicotomía muy peligrosa, cuyas graves consecuencias no tardaron en hacerse sentir. Por una parte la acción de Dios y la humana fueron planteadas como «simétricas» y contrapuestas. Para afirmar la acción de Dios se descalificó a las acciones humanas y así lo que se quiso decir como la salvación «no por las obras» vino a ser «aparte de las obras» o cuando no «a pesar de las obras».

Míguez Bonino asevera que este deslizamiento fue el que horrorizó a Wesley en el quietismo de los moravos y que hoy día impregna a gran parte del protestantismo moderno e incluso al propio metodismo en América Latina. Por ello el protestantismo muchas veces ha caído en la «Gracia Barata» que el luterano Dietrich Bonhoeffer hubo de denunciar. Este «monergismo» del protestantismo clásico no «sólo relativiza sino que trivializa la acción histórica por la justicia y la paz, transformándola en un ejercicio de valor derivativo, transitorio, intrascendente, la creación de un mero escenario donde ocurre lo verdaderamente importante [para ella teología, es decir la mera] — salvación del «alma». [Un] escenario destinado a desaparecer<sup>40</sup>.

Para este mundo enajenado, y especialmente para nosotros en América Latina, la teología wesleyana ofrece valiosos aportes a la redignificación del ser humano a la luz de la Palabra de Dios, a la práctica de la justicia, la construcción de la paz, es decir en pocas palabras al extendimiento del reinado de Dios.

La naturaleza y la historia humana no son entonces sólo una especie de escenografía de fondo o accidentes circunstanciales en donde se lleva a cabo la obra salvífica de Dios. Sino que son elementos sustanciales. En la esperanza Jesucristo es el gran «hoy» de Dios y por ello el cristiano debe actuar en este mundo para transformarlo.

Esta concepción es en sí liberadora ya que con esta visión el ser humano no es un objeto sino un sujeto en la historia humana. Así Wesley es pesimista del ser humano por naturaleza, ya que todo ser humano está caído por el Pecado Original pero optimista por Gracia, ya que aunque la imagen de Dios en cada ser humano está deformada no está completamente perdida gracias al amor de Dios,

---

<sup>40</sup> Ibid, p. 251

lo que nos da cierta conciencia y cierta medida de Libre albedrío. Ahora bien esta Gracia Preveniente está actuando en todo ser humano de cualquier parte del mundo sin importar su condición económica, social, ideológica e incluso religiosa.

Si bien en el inicio de la Gracia Preveniente el Espíritu Santo está en acción sin que intervenga en un primer momento la conciencia humana, este activa los sentidos espirituales inactivos e insensibles de modo que ellos se vuelven capaces de funcionar dentro de la imagen restaurada de Dios para recibir y reflejar los sentidos espirituales.

Sobre el Espíritu Santo Wesley escribió:

Por la fe sé que el Espíritu Santo es el dador de toda vida espiritual; de rectitud, paz y gozo; de santidad y felicidad, mediante la restitución de la imagen de Dios según la cual hemos sido creados<sup>41</sup>.

Es de resaltar que la teología wesleyana es una teología de la Esperanza que afirma que el Espíritu Santo también trae felicidad y gozo a nuestras vidas. Esta afirmación es de por sí esperanzadora y liberadora.

El monergismo trivializa la acción del cristiano en la historia humana y puede llevarlo al conformismo, dejar que las cosas continúen como están porque lo importante sólo es el cielo mientras en la tierra hay dolor e injusticia. El sinergismo wesleyano también tiene una esperanza en la acción escatológica de Dios, pero en esa espera responsabiliza al cristiano y lo impele a un compromiso social esto también como resultante de la doctrina de la santificación y la perfección cristiana. Sobre el compromiso social en el wesleyanismo a través de los siglos hay muchos tratados que son conocidos seguramente por el lector. Podemos ver entonces que el papel de la Iglesia es el de transformar en vez de sólo soportar el mal que existe.

## **B) UNA ESPERANZA VIVA POR LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO**

Una vez que hemos hecho algunas precisiones ahora el lector pudiera caer en la tentación de equiparar la acción de Dios con la participación humana, lejos esté de ello. A mi parecer muchos de los tratados teológicos de las últimas décadas en su afán por

---

<sup>41</sup> Works, Volumen VII, p. 203

responsabilizar al ser humano de su propia historia han cometido claros excesos como si Dios fuera incapaz o de plano se abstiene de participar en la historia y todo se convirtiera en un asunto humano.

Ante esta tentación de convertir la esperanza en un acto meramente humano baste tener presente la Primera Carta de Pedro 1.3:

*Bendito el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo,  
que según su grande misericordia  
nos hizo renacer para una esperanza viva,  
por la resurrección de Jesucristo:  
Gracia y paz os sean multiplicadas.*

Uno de los efectos de la resurrección del Señor Jesucristo es que por su misericordia nos ha dado una nueva vida, nos regenerado para una Esperanza viva, una esperanza para el aquí y el ahora. Esto tiene claras implicaciones pastorales en un mundo en donde hasta las iglesias cristianas no hemos reflejado la luz de Cristo como debiésemos hacer, en donde en lugar de gritar el mensaje profético y de esperanza hemos preferido guardar silencio. En donde a decir verdad en algunos casos el pueblo cristiano ha dejado de dar un buen testimonio.

Está claro que hay numerosos pasajes en las Sagradas Escrituras que aportan a los temas escatológicos y claro que basados en ellos existe una escatología wesleyana, por cierto poco conocida. En ella encontramos la esperanza de que en la nueva creación no habrá más pecado, ni miseria, ni debilidad ni muerte y que todo ello será gracias a la acción de Dios. Baste leer el sermón 63 «La Expansión del Mensaje del Evangelio» de Juan Wesley escrito en 1783:

Dios ya está renovando la faz de la tierra. Y tenemos poderosas razones para esperar que la obra que comenzó la continuará hasta el día del Señor Jesús, y que jamás interrumpirá la obra bendecida por su Espíritu hasta que haya cumplido todas sus promesas. No lo hará hasta que haya puesto fin al pecado y a la miseria, a la debilidad y a la muerte; hasta que haya reinstaurado la santidad y la felicidad en todo el mundo, haciendo que todos los habitantes de la tierra canten a una voz: ¡Aleluya, el Señor nuestro Dios Todopoderoso reina! ¡La bendición y la gloria y la sabiduría, y la honra y el poder y la fortaleza, sean a nuestro Dios por los siglos de los siglos!

Está claro que Dios en el presente ya está renovando a su creación en el presente y que continuará en ello. La esperanza final es que Dios reinstaure la santidad<sup>42</sup> y notemos que la felicidad será en toda la nueva creación incluyendo a la naturaleza, la cual será renovada. Este elemento gozoso impregna toda la teología wesleyana.

En el Sermón 64 «La Nueva Creación» Wesley escribió:

Este horrible estado de cosas presente pronto llegará a su fin. En la nueva tierra ninguna criatura matará, lastimará o hará sufrir a otra. El escorpión no tendrá aguijón venenoso ni la serpiente veneno en sus colmillos. El león no tendrá garras para despedazar al cordero ni dientes para triturar su carne y sus huesos. Ninguna criatura, ninguna bestia, ave o pez sentirá la necesidad de lastimar a otro. La crueldad habrá desaparecido, y las conductas salvajes y violentas serán olvidadas. No se escuchará más acerca de la violencia, ni se verá desgaste o destrucción sobre la superficie de la tierra. Morará el lobo con el cordero (estas palabras pueden interpretarse tanto en sentido literal como figurado) y el leopardo con el cabrito pacerá. No harán mal ni dañarán, desde la salida del sol hasta su ocaso:

Pero lo más glorioso de todo será el cambio experimentado por los seres humanos, pobres y desdichados pecadores. [...] Pero escucharán una gran voz del cielo que les dirá: «He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios». A partir de lo cual surgirá un estado de total santidad y felicidad, muy superior al que disfrutó Adán en el paraíso. ¡Con cuánta belleza y afecto lo describe el apóstol! Dios enjugará toda lagrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron. Como no existirá la muerte, ni el dolor o la enfermedad que la preceden; como no habrá más sufrimiento o separación de nuestros amigos, tampoco existirán la pena y el llanto. Pero habrá una liberación mayor aún: la inexistencia del pecado. Y coronándolo todo, una profunda, íntima y permanente comunión con Dios, y una constante comunión con el Padre y su hijo Jesucristo, mediante el Espíritu. ¡Disfrutar continuamente de la presencia del Dios Trino y de todas sus criaturas!<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Para Albert Outler la renovación de la imagen de Dios es el eje de la soteriología wesleyana.

<sup>43</sup> Sermón 64 «La Nueva Creación» pags. 28-30

Aquí volvemos a mirar que ni siquiera la naturaleza es un mero telón de fondo donde se desarrolla la salvación como si fuese sólo el escenario de una obra, ya que ella misma será renovada por la acción de Dios. ¿No es maravilloso este aporte teológico a la ecoteología actual? ¿No debe esto inspirarnos también a ser más responsable en nuestra mayordomía con la naturaleza? La esperanza wesleyana tiene como meta una total y plena comunión de Dios con el ser humano y todas sus criaturas.

## V.- UNA PASTORAL DE ESPERANZA

### Conclusión

En medio de una sociedad que experimenta los efectos del pecado en sus diversas manifestaciones, que hay desintegración familiar y que sufre depresión y desesperanza la Teología Wesleyana es un faro en medio de esta oscuridad, ya que claramente es una Teología de la Esperanza responsable. La cual nos impele a los cristianos a no quedarnos pasivos ante nuestra realidad sino que nos lleva a modificar éticamente las estructuras de maldad.

Pero la Esperanza también nos lleva a tener Fe en el Amor de Dios que si ha actuado en el pasado, es prenda para tener la convicción de que su Gracia está con nosotros en el presente y lo estará en el futuro. No puede haber Esperanza sin la Fe en Cristo, puesto que se enraiza sólo en Él. La Fe si la Esperanza sería vacía y lastimosa. El Amor le da sustento a la Fe y a la Esperanza pero no puede vivir si ellas (1 Corintios 13.13)

Las implicaciones derivadas de esta teología wesleyana son muchas en los diferentes ámbitos de la vida, incluyendo las pastorales, como ya lo hemos mencionado la teología metodista es optimista por la gracia de Dios. Pero no es un optimismo quietista y pasivo, es un optimismo que nos impele a actuar y a colaborar en construir elementos de vida ahora en este mundo alienado donde hay muchos signos de muerte, dolor y desesperanza.

Por ello ya podemos contestar otra de las preguntas con las cuales iniciamos este trabajo: ¿Cuál es la misión de la Iglesia de herencia wesleyana ante estos momentos que vive nuestra sociedad mexicana, latinoamericana y caribeña en general? Es sin duda por una parte llevar a cabo la tarea profética de denuncia del pecado, de la injusticia y de la opresión; también es la participación responsable en la construcción de una sociedad más justa de acuerdo a los valores éticos del reinado de Dios. Es también la tarea

sacerdotal de interceder ante el Señor por el pueblo, administrar los Sacramentos y promover los Medios de Gracia. Y por supuesto también llevar a cabo con amor y constancia la tarea pastoral de dar ánimo, fortaleza y consuelo anunciando que si bien el ser humano es colaborador con Dios, el Señor sigue siendo el Dios de la Historia y que el Él radica nuestra Esperanza.

Esta Pastoral de Esperanza responsable es primordial en estos tiempos por ello se espera ejercerla con toda consagración al Señor que nos llamó a cuidar de la grey, con toda dedicación, responsabilidad, amor y ética pero también con la capacitación necesaria para desarrollarla adecuadamente. En donde lo/as propios pastore/as y consejero/as reciban atención y pastoral.

La cita de Wesley con la cual comencé este trabajo es un clamor para aquellos cristianos que titubean al ver tantos signos de maldad y desean bajar los brazos en su lucha: «*Contra esperanza cree en la esperanza*». A pesar de que por momentos todo parezca oscuro debemos creer y trabajar por el Señor. Ciertamente Él cumplirá todas sus promesas.

La invitación nos la da el propio Señor en Romanos 12.12,13:

*En lo que requiere diligencia, no perezosos;  
fervientes en espíritu,  
sirviendo al Señor;  
gozosos en la esperanza;  
sufridos en la tribulación;  
constantemente en la oración;  
compartiendo para las necesidades de los santos;  
practicando la hospitalidad.*

Está claro que es lo que el Señor nos pide y nos capacita a ser y hacer. Pero nunca olvidemos mantenernos unidos gozosos en la Esperanza.

**\*Jorge Alberto Ochoa Lonji.** Presbítero de la Iglesia Metodista de México. De 2004 al 2012 ejerció la Superintendencia del Distrito Centro de la Conferencia Anual de México. Licenciado en Comunicación Gráfica, Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciado en Teología en el Seminario Metodista Dr. Gonzalo Báez Camargo en la Ciudad de México. Especialización en Estudios Wesleyanos en la Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil.



# El Metodismo en América Latina. Breve historia y evaluación<sup>1</sup>

---

Pablo R. Andíñach\*

## I. Introducción

La llegada del metodismo a América Latina coincide con el arribo de otras corrientes del protestantismo<sup>2</sup>. Esto se produce al comienzo más por el natural intercambio de población que el comercio y las guerras provocaban que por una intención explícita misionera. Así, los primeros protestantes que tengamos noticias en América Latina –y entre ellos algunos metodistas- llegaron a Buenos Aires en 1806 con el intento de Inglaterra de tomar la ciudad de Buenos Aires, capital en aquellos tiempos del virreinato del Río de la Plata. Las fuerzas militares ocuparon la ciudad por unos meses y luego fueron expulsadas por las fuerzas locales, pero ya algunos oficiales ingleses habían contraído casamiento con hijas de familias argentinas y permanecieron en Argentina. A partir de ese primer grupo se conformó lo que treinta años más tarde será la primera Iglesia Metodista organizada de América Latina. Sin embargo habrá que esperar hasta el año 1836 para que se produzca un acto deliberado de formar una iglesia en estas tierras, cuando es enviado desde los EEUU el pastor Fountaine Pitts, quien visita Río de Janeiro (Brasil) y Buenos Aires, trayendo entre sus documentos una carta de recomendación firmada por el presidente de los EEUU. Al llegar a Buenos Aires recibe autorización del gobierno local para predicar y desarrollar su labor pastoral pero sólo a personas de su mismo idioma. Este detalle expresa por un lado el temor del catolicismo a las iglesias protestantes, pero por otro el sentimiento de que los protestantes eran extranjeros y debían ser tratados como tales. Su informe a la Conferencia Anual de Cincinnati de ese año lo movió a decidir enviar dos misioneros

---

<sup>1</sup> Agradezco al Prof. Daniel Bruno por acercarme información y consejo en la confección de este trabajo.

<sup>2</sup> Este artículo en su primera edición salió con el título de «Methodism in Latin America» en William Abraham and James Kirby (eds.), *The Oxford Handbook of Methodism Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2009, págs. 139-154. Agradezco al Prof. Daniel Bruno por acercarme información y consejo en la confección de este trabajo.

a fin de afianzar la obra. Desde ese año de 1836 hasta los comienzos del siglo XXI mucho ha cambiado en el metodismo latinoamericano y mucho ha permanecido. Estas páginas buscarán dar cuenta de manera abreviada de ese desarrollo y de su significación para nuestros días señalando a la vez que aún está pendiente la tarea de escribir la historia del metodismo en América Latina a partir de las muchas historias nacionales que han surgido y de cierta acumulación de monografías. Quisiéramos que este ensayo contribuya a otros a asumir esa empresa.

## II. Características del metodismo en América Latina

Interesa señalar tres elementos que caracterizan el metodismo en América Latina. En *primer* lugar que la corriente de metodismo en el continente va de la mano de la llegada de otras iglesias como Presbiterianas y Bautistas, aunque ésta última lo hacen varias décadas más tarde. Señalamos estas afinidades pues ubican al metodismo latinoamericano junto con las iglesias «misioneras», las que se diferencian de las llamadas «iglesias de transplante» por su vocación desde el comienzo de influir y enraizarse en la cultura criolla<sup>3</sup>. El metodismo -salvo algunas excepciones- no llega acompañando una corriente de inmigración a la que busca atender en sus necesidades religiosas sino que lo hace como una nueva fuerza eclesial que pretende cambiar los fundamentos religiosos y éticos de las sociedades nacionales<sup>4</sup>.

En *segundo* lugar es preciso tener en cuenta que América Latina no fue considerada terreno de misión por el protestantismo europeo en su forma clásica. Esto se hizo evidente en la Conferencia Mundial Misionera de Edimburgo en 1910 donde no solo no se aceptó incluir América Latina en su agenda sino que se negó reconocimiento a los misioneros que provenían de estas

---

<sup>3</sup> La distinción entre iglesia «misionera» e iglesia «de transplante» alude a que las primeras se dirigían a la población local utilizando su idioma y buscando adoptar sus rasgos culturales, mientras que las segundas respondían a comunidades extranjeras que importaban de Europa su idioma y su iglesia y buscaban preservar sus rasgos propios estableciendo una mayor distancia de la cultura criolla; para una descripción de los modelos cf. D'Epinay: 1968.

<sup>4</sup> En cierta medida el vacío actual de una historia del metodismo en América Latina se puede llenar parcialmente siguiendo las historias del protestantismo general en el continente. Las diferencias teológicas con Presbiterianos y luego Bautistas no llegan a impedir que haya una mucho mayor cantidad de elementos conceptuales comunes que permiten unificar criterios y lograr una figura común en varios aspectos. La hostilidad del catolicismo forjó en ellas elementos comunes de «defensa» (litúrgicos, himnicos, arquitectura de los templos, etc.) que en cierto sentido unificaron sus teologías y minimizaron sus diferencias. Cf. Bastián: 1990.

tierras. Para los europeos América Latina era considerada tierra ya cristiana y territorio católico romano. Esta actitud de las iglesias de Europa no fue bien vista por la delegación de los Estados Unidos quienes organizaron seis años más tarde en Panamá la que devino en la Primera Conferencia Misionera de alcance continental para América Latina. Se invitó a todos, pero la delegación europea fue esta vez pequeña, un poco por el hecho de que sus países estaban padeciendo los embates de la Primera Guerra Mundial y otro por las dudas ya mencionadas sobre la legitimidad de dirigir la misión hacia esta región. El hecho de que buena parte de los participantes fueran metodistas, presbiterianos y discípulos de Cristo le dio un matiz claramente misionero. A la vez se puede señalar que un dato eventual sería signo de algo más profundo que marcaría el contexto de la misión respecto a los evangélicos en general y metodistas en particular en estos países: la Conferencia se debió llevar a cabo en la Zona del Canal –recientemente inaugurado- debido a la hostilidad del obispo de la Iglesia Católica que se negó a que una conferencia protestante se llevara a cabo en el suelo panameño de su jurisdicción.

Esta condición de iglesias protestantes en países donde la Iglesia Católica era la inmensa mayoría –para comienzos del siglo XIX deberíamos decir que casi todos los habitantes eran católicos, y hacia fines de ese siglo solo había pequeñas comunidades protestantes- y que tenían a su vez que convencer a sus iglesias madres de que se justificaba su tarea misionera, colocó a los metodistas en la particular situación de tener que abrirse paso en una sociedad religiosa y culturalmente hostil y a la vez de tener que convencer a sus hermanos metodistas del norte que sus esfuerzos eran legítimos y tenían futuro.

El tercer elemento es señalar que el metodismo se instala en América Latina al calor de la llegada del liberalismo político y económico y de las instituciones sociales que lo representan. En la segunda mitad del siglo XIX en América Latina triunfa el liberalismo económico y las sociedades se abren en distinta medida según el caso a nuevos vientos culturales. Las viejas oligarquías vinculadas a economías provinciales se transforman en nuevos dueños de la tierra que buscan y logran colocar sus productos agrícolas en Europa y comienzan a recibir la influencia y la atracción de las libertades cívicas, el libre pensamiento y las posibilidades de disfrutar de los beneficios de los productos que las industrias les hacían llegar a cambio de sus materias primas. Esta apertura choca en el campo religioso con el catolicismo conservador cristalizado en 1870 en el Concilio Vaticano I, y si bien no se

produce una ruptura entre gobiernos e Iglesia en todos los países, al menos en varios casos los líderes liberales llegan a entrar en conflicto con la Iglesia Católica y al asumir el poder favorecen una actitud abierta a que otras formas religiosas se expresen e instalen en estas tierras. Este vínculo con el liberalismo social, político y económico marcará al metodismo para bien y para mal. De todos modos el paso en América Latina de una sociedad tradicional a una moderna no se dio en forma lineal ni sin contradicciones, pero el metodismo –junto como señalamos con otras iglesias protestantes– fueron un elemento dinamizador de ese proceso<sup>5</sup>.

### III. El desarrollo de la obra metodista<sup>6</sup>

Es difícil resumir en pocas páginas una historia tan rica. En este recorrido nos limitaremos a señalar las fechas y datos centrales que caracterizan a las iglesias en los diferentes países, a veces agrupándolas cuando su historia lo permite. Es inevitable que caigamos en la aridez de dar nombres y fechas, reservándonos el íntimo consuelo que sin ellas es imposible organizar *a posteriori* una historia más analítica. Solo al pasar mencionaremos la creación de escuelas, hospitales y obras de servicio que han sido y son tan importantes para la misión metodista<sup>7</sup>. Al obviarlas casi en su totalidad somos conscientes que dejamos de lado una parte de aquello que vertebró la obra y esperamos que el lector infiera a partir a veces de muy pocas alusiones la dimensión que tienen incluso en la actualidad. Reservamos para el final de este trabajo un intento de evaluación e integración.

#### Argentina y Uruguay

Ya mencionamos la recomendación del pastor Pitts respecto de iniciar la obra misionera en Argentina. En consecuencia hacia fines de 1836 Juan Dempster llegó a Buenos Aires como misionero,

<sup>5</sup> Para un análisis y evaluación cf. Míguez Bonino, 1983: 21, *passim*.

<sup>6</sup> La recopilación de los datos se la debo al Obispo Aldo Etchegoyen, 2007, quien generosamente me facilitó su trabajo del que hemos tomado la mayoría de la información aquí presentada.

<sup>7</sup> Hay otras entidades que aunque ecuménicas estuvieron muy cerca de la Iglesia Metodista en todo su desarrollo y fueron en algunos casos pilares sobre los que también se desarrolló su misión. Nos referimos a las Sociedad Bíblica Argentina, a la YMCA, y a diversos movimientos estudiantiles universitarios. Un caso distinto pero de similar significación fue la adscripción de muchos líderes metodistas a la masonería. Su historia y relación exceden los límites de este trabajo, pero puede verse en este mismo número el trabajo *Estaban entre nosotros y no lo sabíamos* de Mirtha Coitinho Machiarena.

le fue concedido permiso por el gobierno con la condición de que «sólo se ocupara de los extranjeros y que sus actividades ministeriales fueran en idioma inglés». Una mesa formada por tres metodistas locales –presidida por el predicador laico Guillermo Junior- tomó examen de doctrina a Dempster antes de aceptarlo. La obra se consolidó y creció, la primera Eecuela dominical metodista en América Latina se inició en 1837 y el primer bautismo de párvulos fue el de Guillermo Juan Dempster Júnior celebrado el 24 de septiembre de 1837. El sucesor de Dempster fue el pastor Guillermo Norris quien tuvo el honor de dedicar el primer templo metodista en América del Sur el 4 de enero 1843.

Dempster visita en 1838 Montevideo (capital de Uruguay) y se reúne con metodistas laicos que estaban allí al menos desde 1836, un grupo básicamente formado por comerciantes y empleados de empresas británicas. De esa visita surge el pedido de un misionero que se concreta cuando el pastor Guillermo Norris arriba en 1839. Su viaje en barco demoró 77 días y cuando llegó a Montevideo la ciudad estaba sitiada por fuerzas militares argentinas. Su trabajo logró consolidar el pequeño grupo, compró una casa en los alrededores y los domingos de tarde predicaba en barcos anclados en el puerto. Pero la situación política era muy problemática y las guerras internas hicieron temer por la vida de los misioneros de modo que la Sociedad Misionera los convoca en 1841 para que regresen EE.UU. La obra en Uruguay queda suspendida pero no así la de Buenos Aires pues Dempster decide quedarse por más tiempo.

La obra continuó en Argentina y en 1860 el pastor Andrés Milne, agente de la Sociedad Bíblica Americana invita al pastor Juan F. Thompson de Buenos Aires a visitar Montevideo para dinamizar la obra. La personalidad y capacidad de Thompson convoca grandes grupos. Su predicación intenta romper el absolutismo que la Iglesia Católica Romana había establecido. Esto atrae a las generaciones de jóvenes intelectuales. En 1878 lo sustituye el pastor Thomas Wood quien se dedica a la organización de la Iglesia. Ese año se constituye la primera Iglesia Metodista en Montevideo, hoy Iglesia Metodista Central ubicada en pleno centro de la ciudad. Se debe a Wood la visión de que para mejor implementar la obra era preciso disponer de pastores criollos. Así toma la iniciativa de formar junto con la Iglesia Evangélica Valdense el primer instituto de formación de pastores. Con él nace la institución que dos años más tarde se trasladaría a Buenos Aires y continuaría con la formación del liderazgo pastoral con el nombre de Facultad Evangélica de Teología. Con sucesivos cambios de nombres pero en clara continuidad institucional aquella pequeña

escuela fundada por Wood devino en el hoy Instituto Universitario ISEDET, consolidada como la institución de formación teológica más antigua de América Latina. En 1910 Argentina y Uruguay conforman la Conferencia Anual del Este de Sudamérica.

### **Brasil**

A Río de Janeiro, Brasil, fueron en 1849 los pastores Justino Spaulding y Daniel P. Kidder y su esposa, falleciendo ella a los 22 años posiblemente víctima de la viruela. El Rev. Kidder regresó a los EE.UU. llevando consigo su única criatura. Esto hizo que por aproximadamente veinte años cesara la obra metodista en Brasil. Luego el pastor Junius Newman retomó en 1867 la misión intentando fundar una iglesia evangélica sin denominación reuniendo metodistas, bautistas y presbiterianos, pero su intento no prosperó debido a que las demás iglesias abrieron sus propios templos denominacionales. A continuación se abocó a consolidar la obra metodista hasta que en 1876 la Iglesia Metodista Episcopal del Sur envió su primer misionero, el pastor J.J. Ranson quien es reconocido como el organizador de la iglesia en Brasil.

El primer obispo que visitó la obra fue John C. Granbery en 1886. En septiembre organizó la Misión en Conferencia Anual con tres predicadores misioneros ordenados. Había siete congregaciones, seis predicadores locales, 211 miembros, 42 probandos, seis escuelas dominicales, una escuela para niñas con 70 inscriptas. Se ha dicho que esta fue la Conferencia Anual más pequeña que jamás se hubiera organizado en la historia del metodismo. Habían pasado 50 años de la visita del pastor Fountine E. Pitts y recién ahora con nuevos misioneros la obra se afianzó con la predicación en portugués –la lengua del país- e inglés. La obra desarrollada por la Iglesia Metodista Episcopal del Norte en la ciudad de Río Grande do Sul se unificó con la de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur en 1900.

### **Paraguay**

La presencia Metodista en Paraguay se remonta a 1879 siendo hasta 1916 la primera Iglesia Evangélica con varias congregaciones y dos colegios. En la Conferencia Misionera de Panamá de 1916 se decide que la misión metodista pasa a la Iglesia Discípulos de Cristo por razones económicas y estratégicas. Esta misión Discípulo de Cristo prosperó y es actualmente una iglesia consolidada. Pero en 1988 –y por iniciativa de misioneros provenientes del Brasil- se inicia una obra metodista la que se extiende rápidamente llegando a constituir unas 20 congregaciones en cinco

departamentos del país. La particularidad de esta nueva iglesia metodista es que en ella se predica en cuatro lenguas de muy diverso origen: en guaraní y toba –dos lenguas nativas del país-, en coreano por las comunidades de inmigrantes de ese país asiático, y obviamente en castellano, la lengua occidental traída por los españoles.

### **Perú**

La costa del Pacífico de América del sur tiene su primer misionero en 1859 cuando arriba el pastor James Swaney ministro metodista quien predica en inglés a los extranjeros residentes en Lima y en el puerto de El Callao. Al año siguiente organiza la congregación e inicia la historia del metodismo en Perú. A continuación llega el pastor Guillermo Taylor (1877) pero su ministerio se ve interrumpido por problemas económicos y la guerra del Pacífico entre Perú, Bolivia y Chile. Poco después visita Perú desde Argentina Francisco Penzotti –quien era colportor de la Sociedad Bíblica Americana- y retoma la tarea de evangelización, la que culmina en julio de 1888 realizando el primer culto formal. Poco tiempo pasa y el 10 de enero de 1889 Penzotti funda la Iglesia Metodista Episcopal de El Callao, la primera congregación evangélica en el país. Eran tiempos difíciles y Penzotti debió sufrir la cárcel por su trabajo de evangelización. En 1890 se lleva a cabo la Primera Conferencia Trimestral de la Iglesia Metodista en el Callao la que es presidida por el Charles W. Drees. En 1891 llega desde Montevideo y como misionero el pastor Thomas Wood quien –al igual que en Uruguay- desarrolla una amplia labor educativa. Un año más y se funda la Primera Iglesia Metodista en Lima, capital del Perú. En los años siguientes la obra pastoral y educativa crece en todo el país.

### **México**

En México confluyen los esfuerzos misioneros de los metodistas del norte y del sur de los EEUU. Esto lleva a que por cincuenta años haya dos expresiones del metodismo que actúan de manera independiente. Felizmente hacia 1930 se dan pasos para unificar la obra y dar así un testimonio a todos los metodistas señalando que la misión debe llamarnos a superar las diferencias internas.

En el comienzo es la Iglesia Metodista Episcopal del Norte en EE.UU. que respalda la visita al país del Obispo Gilberto Haven en 1872. Esté viajó como pasajero en el primer recorrido del ferrocarril hecho desde Veracruz a la ciudad de México. Regresa a EE. UU en 1873 destacando en su informe que la oportunidad de trabajo era



brillante. En consecuencia a poco de su informe llega a la ciudad de México el Guillermo Butler como misionero, quien compra el actual edificio de calle Gante 5. Dicho edificio perteneció a los franciscanos y se estima que la construcción se remonta al año 1500. Para comenzar su labor Butler se conectó con un buen número de personas que ya eran evangélicos entre los que también había ex-sacerdotes católicos. Con ellos inicia la obra de la Iglesia Metodista que en poco tiempo se extiende a las ciudades de Puebla, Pachuca, Orizaba, Querétaro, Guanajuato y Oaxaca. Uno de los problemas más serios que debió afrontar es el explícito rechazo y hostilidad de la Iglesia Católica quienes llegaron a agredir a pastores y laicos, sucediéndose varios casos en los que les costó la vida.

Por su parte la Iglesia Metodista Episcopal del Sur enviaba al Obispo Juan C. Keener quien llega a la ciudad de México en 1873. Mientras tanto en la frontera norte del país los pastores Alejandro H. Southerland y Guillermo M. Patterson iniciaban la obra de evangelización que se extendió a la zona central. La obra crece y se consolida en las ciudades de Toluca, el Oro, Guadalajara, San Luis Potosí, Monterrey, Saltillo, Nuevo Laredo, Torreón, Chihuahua, Juárez y Durango. En 1885 se organizó en la ciudad de México la Primera Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Episcopal de Norte presidida por el Obispo Guillermo L. Harris, mientras que en el mismo año se organiza la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur presidida por el Obispo Holand N. Mc.Tyre.

Es recién en el año 1923 que ambas ramas del metodismo toman seriamente la posibilidad de unirse en un solo cuerpo eclesial y en 1925 el Obispo Jorge A. Miller de la Iglesia Metodista Episcopal del Norte redactó un proyecto de unificación de ambas expresiones del metodismo. En el mismo colaboró muy vivamente el Obispo Guillermo B. Beauchamp de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Ambas ramas aprobaron en principio el proyecto y en 1930 confirman el proceso y toman los acuerdos para la reunificación. En la Disciplina que consensuaron se dice «Por la gracia de Dios se reunió en la ciudad de México el 16 de septiembre de 1930 en el Templo de la Santísima Trinidad la primera Conferencia General de la Iglesia Metodista de México, la cual legisló y reglamentó su primera Disciplina, formuló sus planes de trabajo, eligió y consagró a su primer Obispo el pastor Juan Nicanor Pascoe.»

Nace así la Iglesia Metodista de México, primera iglesia autónoma respecto a la iglesia madre de los EEUU. Es significativo hacer notar que esta autonomía significó la unidad plena de las dos ramas del metodismo en que se dividía el metodismo de los EEUU.

## **Chile**

Se debe a William Taylor, un hombre de espíritu misionero que había desarrollado su ministerio en Australia e India, que se iniciara la obra metodista en Chile. Debido a las dificultades financieras de la Junta de Misiones decide iniciar la obra a partir de colegios que los comerciantes y empresario metodistas de Chile y Perú estaban dispuestos a crear y financiar para la educación de sus hijos. Así los maestros serían a la vez docentes y predicadores, y hacia 1877 para tal fin consiguió 17 misioneros. La obra tuvo muchas dificultades sin embargo se fundaron colegios en Tacna, Iquique, Antofagasta, Copiapó, Coquimbo, Santiago y Concepción, funcionando las escuelas como base para la evangelización y la formación de congregaciones. En 1888 llegó a Chile el Rev. Goddset F. Arms con su esposa Ida Taggard. Consolidó la obra y desarrolló actividades de evangelización en el sur del país. En 1897 se organizó la Conferencia Anual.

## **Costa Rica y Panamá**

El primer indicio de la presencia metodista data de 1881 con la visita del incansable pastor William Taylor. A partir de ese año se sabe de la visita regular cada año del colportor metodista Francisco Penzoti, quien trabajaba para la Sociedad Bíblica Americana. En 1920 es creada la Conferencia Misionera que abarcará Costa Rica y Panamá. Alajuela se constituye en el centro de la obra, y en 1921 la misionera Louis Fiske inicia un programa educativo de escuela diaria en la ciudad de San José, capital del país. Durante los años 1922 a 1927 se llevan a cabo importantes esfuerzos en evangelización y la obra crece en extensión.

Los primeros misioneros que llegaron a Panamá fueron el pastor John Elkins y su esposa enviados en 1906 por la Junta de Misiones Extranjeras de New York. Otros documentos afirman que fue el pastor Thomas Wood el primer misionero que llega a Panamá antes que aquellos en 1904, luego de que los Estados Unidos habían comprado los derechos a Francia para continuar la construcción del Canal de Panamá. Thomas Wood fue un misionero empleado por el gobierno norteamericano para servir entre sus compatriotas, sin embargo visitó todo el istmo de Panamá predicando y trabajando entre los panameños. El pastor Wood pensó que El Malecón sería un buen lugar para construir una iglesia y un colegio, por ello solicitó a la Junta de Misiones realizar los estudios de factibilidad. Sería así como en respuesta a esa solicitud la Junta de Misiones habría enviado al pastor Elkins quien llega a Panamá y entre sus gestiones habría obtenido la aprobación de la construcción del templo. En ese

tiempo Clara Peña, de origen colombiana y perteneciente a la Iglesia Presbiteriana, acepta servir como maestra. Como en muchos otros casos en AL, en el mismo lugar se hacían los cultos, la escuela dominical y se desarrollaban programas de servicio. En las décadas siguientes la Iglesia Evangélica Metodista se extendió por el país y consolidó su misión pastoral y educativa.

### **Cuba**

La Conferencia Anual de la Iglesia Metodista del Sur nombra en 1873 al pastor Carlos A. Fulwood al frente de Stone Church en Cayo Hueso. Junto con el colportor Francisco Díaz comienza la labor de evangelización entre la comunidad cubana que ya existía en esa localidad. En noviembre de 1873 es nombrado el pastor José E Vanduzer para la misión cubana en Cayo Hueso quien muere de fiebre amarilla en 1875.

En 1883 la Conferencia Anual de Florida reunió fondos para que Enrique Benito Someillán y Aurelio Silveira fueran a La Habana donde establecieron una capilla en un salón prestado y establece una pequeña comunidad metodista. En 1889 la Junta General de Misiones envía al pastor Ranson y en 1890 es nombrado el pastor Clemente Moya quien desarrolla un importante trabajo educativo. En 1898 el Obispo Warren A. Candler de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur y W. R. Lambuth visitan varias ciudades cubanas entre ellas La Habana, Cien Fuegos, Sagua la Grande, Caibarién, Santa Clara, Manzanillo, Santiago de Cuba, Cárdenas y Matanzas. El Obispo invitó también a David W. Carter misionero en México para explorar las posibilidades de misión en la isla, destacándose en su informe el siguiente párrafo: «Si tuviéramos hombres consagrados poseyendo el español, podríamos sin demora formar congregaciones en todos los pueblos». En respuesta a este llamado la Conferencia Anual de la Florida presidida por el Obispo Candler resolvió crear el Distrito Misionero de Cayo Hueso en la isla de Cuba y hacer nombramientos pastorales en La Habana, Matanzas, Cárdenas y Caibarién, Cienfuegos, Santiago de Cuba y Manzanillo nombrando al pastor Baker como Secretario de Misiones para Cuba.

### **Puerto Rico**

En 1899 dos representantes de la Sociedad Misionera visitan la isla con el fin de ver las posibilidades de iniciar la obra misionera. Los visitantes el Obispo William Xavier Ninde y el pastor Leonard presentan un informe en base al cual en el año siguiente es enviado a Puerto Rico Charles W. Drees como misionero de la Iglesia Metodista Episcopal, luego de varios años de trabajo en Argentina.

En cuatro años estableció la obra en la ciudad de San Juan, Guayama, Arecibo, Vieques, Ponce y otros lugares. Consiguió también el nombramiento de varios misioneros como John Volver, T.M. Hardwood, Samuel Culpeper, Manuel Andújar, Aquiles H. Lambert y Meter Van Fleet. En 1903 organizó la publicación «El Defensor Cristiano». Su preocupación por formar pastores locales lo llevó a capacitar y designar a tres pastores puertorriqueños: Juan Vázquez, Genaro Cotto y Enrique Cuervos.

En 1905 el Drees fue reemplazado por Benjamín. S. Haywood quien sirvió durante nueve años como Superintendente de la Iglesia. En su período se llegó a tener 32 congregaciones, siete misioneros, 25 pastores puertorriqueños, diez nuevos edificios, dos orfanatos y más de 25 capillas rurales. En 1913 se constituye como Conferencia Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal. En 1941 pasa a ser Conferencia Anual Provisional y en 1968 es reconocida como Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Unida. Llega a su condición de Iglesia autónoma afiliada en 1992 y en 1993 se constituye como la Iglesia Metodista de Puerto Rico.

### **Bolivia**

En 1906 llegan a La Paz los esposos Harrigton, coincidiendo con la aprobación por el Parlamento de la ley de libertad de cultos. Poco tiempo después propone al gobierno la creación de un instituto educativo metodista y nace el Instituto Americano en La Paz el que se desarrolla especialmente entre las familias de clase alta de la ciudad. En 1912 los misioneros Metodistas John E. Washburn y su esposa fundaron el Instituto Americano de Cochabamba. Otros misioneros reconocidos fueron los esposos Hartzel quienes también sirvieron en Chile y Panamá. La obra educativa y pastoral en Bolivia se desarrolló luego tanto entre la población blanca como entre los pueblos indígenas del Altiplano Boliviano. Hacia fines del siglo XX es una iglesia de mayoría indígena.

### **República Dominicana**

En la segunda década del siglo pasado los metodistas, presbiterianos y Hermanos Unidos decidieron aunar esfuerzos para iniciar la obra misionera en la isla. Por este camino en 1922 surge la Iglesia Evangélica Dominicana. En 1932 se unen los Metodistas Wesleyanos quienes ya trabajaban en el territorio y en 1960 lo hacen los Moravos quienes desde comienzo del siglo estaban presentes en el país. Juntos ejercieron la misión en cuatro áreas: religiosa, de la salud, social y educativa. La Iglesia Evangélica fue pionera al implementar planes de alfabetización de adultos y

escuelas parroquiales, asimismo en sus programas recreativos y desarrollo humano. En los últimos años está modificando su organización para constituirse en la Iglesia Metodista del país.

### **Guatemala**

Producto de la obra misionera de una iglesia metodista independiente de EE.UU. en Guatemala es reconocida por el gobierno en 1938. Desarrolla su misión combinando las tareas educativas y congregacionales. Con el tiempo va creciendo su pertenencia a las comunidades indígenas, especialmente la quiché. Hacia 1980 las congregaciones poseen una manifiesta identidad indígena y se constituye bajo el nombre de Iglesia Evangélica Nacional Metodista Primita de Guatemala, adoptando una estructura presidencial de gobierno.

### **Ecuador**

Los inicios de la Iglesia se remontan al comienzo del siglo pasado con la fundación de dos colegios. Mas tarde se crea la Misión Indígena Andina, relacionada con la Iglesia Metodista de los EE.UU, y posteriormente la comunidad metodista se integra en la Iglesia Evangélica Unida junto a presbiterianos, Discípulos de Cristo y Hermanos. En 1988 la Asamblea General comienza el proceso para adoptar la identidad metodista que culmina en 2002 constituyéndose como Iglesia Evangélica Metodista Unida del Ecuador.

### **Colombia**

En 1981 los Obispos Armando Rodríguez de Cuba y Joel Mora de la Conferencia Episcopal del Norte de México se contactan en Colombia con el pastor Gustavo Tibasosa Quiroga a fin de comenzar la obra metodista. La iniciativa fue de CIEMAL pero se vio obstaculizada por conflictos internos lo que llevó a un tiempo de inacción hasta 1987 cuando se retoman los contactos por intermedio del pastor Luís Castiblanco. En 1995 se realiza un ciclo de capacitación liderado por el Obispo Isaías Gutiérrez de Chile y se intensifica la misión en los campos social y de salud. La obra se extendió por el país con el apoyo de la Junta General de Ministerios Globales. En su organización adoptó la forma episcopal de gobierno siendo el Obispo Juan Alberto Cardona el primero en ocupar dicha función.

### **Las iglesias emergentes**

Hacia fines del siglo XX y por una combinación de iniciativas locales y el impulso de CIEMAL se comienza la obra en cuatro países

donde hasta entonces no había iglesias metodistas. Se las denomina «iglesias emergentes», un nombre que perderán en la medida que se consoliden como comunidades.

### **Nicaragua y Venezuela**

Por iniciativa de CIEMAL y el apoyo de la JBGM y el Concilio de Obispos de la Iglesia Metodista Unida se realizó en Managua –capital de Nicaragua– el Encuentro Episcopal por la Paz en el año 1989.

Esto permitió importantes contactos en el país y en 1991 el profesor Rubén Pack, metodista argentino residente en Managua recibe la responsabilidad de conducir el proceso. La obra se consolida en Managua con algunas congregaciones y un buen trabajo social-educativo. Un documento preparado por el liderazgo nicaragüense dice «desde el comienzo nuestro caminar ha sido acompañado y apoyado por CIEMAL en primer lugar, quien comenzó formalmente la obra en Nicaragua y por la Junta de Ministerios Globales y la División de Mujeres» de los EEUU.

La presencia del metodismo en Venezuela data del comienzo de la década del noventa cuando el Obispo Paulo Lockmann del Brasil fue contactado por Francisco Mendoza quien lideraba un grupo de creyentes. Siguió una visita oficial en octubre de 1991 del Obispo y el Secretario General de CIEMAL pastor Clory Trindade de Oliveira y el prof. Mercio Meneguetti. Posteriormente se le encomendó al Obispo Isaiás Gutiérrez el acompañamiento pastoral a la naciente Comunidad Cristiana Metodista la cual tiene el reconocimiento de CIEMAL como Iglesia Emergente. Trabaja en los barrios más pobres de los alrededores de Maracaibo, en la isla San Carlos y en la localidad de Carolita y Barinas en el interior del país.

### **El Salvador y Honduras**

En El Salvador la obra comienza en la ciudad de Ahuachapán, localidad cercana a la frontera con Guatemala. El pastor Juan F. Mayorga toma contacto con la Junta General de Ministerios Globales y recibe a la vez apoyo desde CIEMAL. En 1994 se comienza la tarea pastoral y al año siguiente se lleva a cabo un taller de capacitación en Cuba al que asisten dos líderes de esta naciente iglesia. La obra se extendió luego a la capital del país.

Es en 1996 cuando por iniciativa de la JBGM se comienzan los preparativos para establecer la Iglesia Metodista en Honduras. Se designó al Obispo Armando Rodríguez y su esposa Alida E. Rodríguez como misioneros. En un informe que ellos presentan en

marzo de 1999 «la marcha del trabajo religioso se sigue afirmando y desarrollando adecuadamente. En la Colonia Loas Alps es donde ha habido mayor crecimiento. La Iglesia Metodista de Puerto Rico colaboró con la obra aportando apoyo pastoral y financiero. CIEMAL estuvo presente con visitas de su presidente el Obispo Isaías Gutiérrez y los secretarios generales.

#### IV. Evaluación y proyección del metodismo en América Latina

##### a. La autonomía y la creación de CIEMAL

Una fecha que es crucial en la historia del metodismo en América Latina es el año 1969. En esa fecha se producen dos hechos vinculados entre sí y un tercero a tener en cuenta: el primero es la llamada autonomía de las iglesias metodistas de América Latina respecto de la Iglesia Metodista Unida y la segunda es la creación –en realidad un año después, en 1970– del Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina (CIEMAL). Ambos hechos van de la mano y deben entenderse como la culminación de un largo proceso. En él convergen diversas líneas de acción y se entretajan cuestiones teológicas, políticas y misioneras. El tercero es de otra índole y consiste en que para ese entonces se plasma entre los metodistas latinoamericanos la necesidad de ir hacia una teología política que dé respuestas a las necesidades y reclamos del continente. Esto va a expresarse en los distintos países en la adscripción a la naciente teología de la liberación, incluso aportando algunos de sus mejores exponentes.<sup>8</sup> De la mano con esta toma de conciencia va la participación de los metodistas latinoamericanos en el movimiento ecuménico, al que ofrecen un fuerte liderazgo.<sup>9</sup> Vamos a intentar una síntesis para luego proponer lo que podemos llamar una proyección al futuro del metodismo en estas tierras.

Con excepción de las iglesias de México y Brasil que eran autónomas desde 1930, las restantes iglesias metodistas de América Latina fueron declaradas autónomas en 1969. Esto comenzó como un proceso que por un lado era reclamado por las

<sup>8</sup> Cf. Miguez Bonino, 1975; Arias, 1973.

<sup>9</sup> Es muy significativa la presencia de metodistas latinoamericanos en el mundo ecuménico a partir de 1960. Como un ejemplo destacado se puede considerar la trayectoria del Pastor uruguayo Emilio Castro quien culmina su carrera como Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias (1985-1992), y la del Obispo argentino Federico Pagura quien fuera fundador y primer presidente –junto con otros dos obispos– del Consejo Latinoamericano de Iglesias (1978-1995).



iglesias latinoamericanas en vista de su creciente madurez y búsqueda de afianzarse en la cultura de cada país, y por otro lado por la necesidad de esas iglesias de tomar distancia de lo que viniera de los EEUU, que para ese entonces sufría el desprestigio de Vietnam, la evidencia de dolorosas situaciones internas puestas de manifiesto en las luchas que habían sido lideradas por el Pastor Martin L. King, y el impacto de la revolución cubana (1959) en el ideario de los pueblos pobres de América Latina. A su vez, ya no podía sostenerse un metodismo ligado a los EE.UU. al punto de que sus obispos fueran designados desde ese país y que su liderazgo pastoral todavía en buena medida continuaba dependiendo de misioneros. En ese contexto fue que los metodistas latinoamericanos buscaban un modo de relación más flexible con su iglesia madre cuando por decisión unilateral de la Iglesia Metodista Unida (IMU) se estableció la autonomía de las iglesias latinoamericanas. Si bien fue una decisión apresurada y es probable que no todo el metodismo de AL tuviera suficientes recursos humanos y teológicos como para asumir la totalidad de las responsabilidades eclesiales, la realidad es que la autonomía catalizó un fuerte proceso de identificación de los metodistas con las luchas y esperanzas de cada país y del continente y se comenzó a caminar hacia formas litúrgicas, teológicas y pastorales más adecuadas a la realidad del continente. Esto se vio fuertemente impulsado por la creación de CIEMAL, el Consejo que agrupó a las iglesias metodistas y les dio coherencia continental a través de proyectos comunes y de su Consejo de Obispos. Por otra parte es interesante observar que a cuatro décadas de aquella autonomía casi forzada se ha iniciado de ambos lados (el metodismo latinoamericano representado por CIEMAL, y la IMU) una ronda de diálogo tendiente a evaluar y revisar el concepto de autonomía y a buscar restablecer una relación eclesial que vaya más allá de los aportes económicos que la iglesia del norte pudiera acercar a las del sur<sup>10</sup>. El metodismo latinoamericano del siglo XXI cuenta con teólogos de primera línea, una larga experiencia en cuestiones misioneras, de defensa de los derechos humanos, de luchas sociales y de evangelización, que bien puede contribuir a dinamizar algunos aspectos de la vida de la IMU y del metodismo en su conjunto. En este espacio de diálogo uno de los puntos centrales a evaluar es cómo se compatibiliza la conexionalidad metodista con el concepto de iglesia autónoma. Otro es qué significa ser

---

<sup>10</sup> Hay pocos trabajos que analicen las consecuencias de la autonomía sobre las iglesias metodistas de América Latina, para el caso argentino cf. Robinson, 2007.

metodista y pertenecer a esa Iglesia que es parte de la iglesia «universal» cuando a las iglesias de AL se las define por su identidad nacional (del Perú, de Uruguay, etc.) y se la declara autónomas del resto del cuerpo. En las Iglesias latinoamericanas hay un sentimiento de que la autonomía si bien dio frutos muy valiosos también dejó a las iglesias en cierta orfandad respecto al resto del cuerpo metodista, una carencia que solo muy parcialmente se corrige con la participación en el Concilio Mundial Metodista, una organización que tiene más el aspecto de un encuentro fraternal entre iglesias hermanas que la de un cuerpo único que celebra una fe dentro de una tradición común, cosa que se hace evidente ante su incapacidad de decisión respecto a cuestiones doctrinales o a elementos que hacen a la constitución de esa identidad común. Son preguntas básicamente eclesiológicas que urgen ser respondidas. En 2007 se reunieron en Panamá representantes de ambos cuerpos (CIEMAL y IMU) y acordaron continuar las conversaciones tendientes a fortalecer los lazos conexionales en aspectos programáticos y misioneros. Los próximos años probablemente muestren un mayor acercamiento y un nuevo modo de reconstituir la comunidad metodista internacional sobre lazos más firmes que los implicados en la expresión «iglesia autónoma».

#### **b. Nuevas formas litúrgicas y ecumenismo**

Al cabo de casi dos siglos de metodismo en América Latina se puede decir que solo en los últimos cincuenta años se han producido cambios litúrgicos que expresan su carácter de iglesia criolla. En el área del canto la mayoría de las iglesias han ido incorporando paulatinamente junto a los clásicos himnos protestantes y metodistas, ritmos populares, letras afines a los problemas del continente, y con ellas, una búsqueda de superar el carácter marcadamente extranjero de la himnología traída por los misioneros durante el primer siglo y medio. Esta evolución se vio primero cristalizada en las sucesivas ediciones del Cancionero Abierto<sup>11</sup> que si bien es un producto ecuménico desde un comienzo fue ideado y compuesto por un grupo de personas con una importante presencia de metodistas. Estos cambios en el canto

---

<sup>11</sup> Este cancionero fue un hito en la himnología latinoamericana pues comenzó a recopilar canciones con ritmos populares y letras vinculadas a las nuevas corrientes teológicas del continente. Muchas de esas canciones se han transformado en clásicos del canto popular evangélico, han sido traducidas a varios idiomas y se han incorporado al canto de la Iglesia alrededor del mundo; cf. ISEDET, 1993.

fueron acompañados por cambios en las liturgias, en busca de un lenguaje que interpretara los modos y estilos latinoamericanos. Así la liturgia «metodista» fue ganando en espontaneidad y accediendo a formas más sensibles al espíritu de los distintos pueblos donde la Iglesia desarrolla su misión. El *Manual de Culto* traducido del inglés cedió terreno frente al *Festejamos juntos al Señor*<sup>12</sup> elaborado por CIEMAL y distribuido en todo el continente. Lo mismo puede decirse de las formas de alabanza, que a partir de los clásicos cultos metodistas fueron desarrollando formas propias, adoptando elementos de otras tradiciones, y en el último tiempo de otras diversas expresiones evangélicas de AL. En el campo litúrgico podemos decir que en el metodismo de AL hay un ecumenismo transversal que se expresa en la adopción de formas litúrgicas, de modos de hacer misión, etc. que provienen de otras tradiciones eclesiales. Esto último se incorpora por efecto de la cultura evangélica en que está inmerso y sin que necesariamente haya un acto conciente de adoptar tal o cual forma litúrgica o eclesial. Este proceso lo evaluamos como a la vez una bendición y un llamado a estar alerta. Es bendición por que se ha crecido en capacidad de gestar un lenguaje propio del metodismo latinoamericano en consonancia con otras expresiones religiosas, y porque con el devenir de los años se ha terminado de erradicar esa impronta de iglesia extranjera, que nunca quiso tener pero que el propio ambiente religioso de AL le impuso. Pero la pregunta es cuál es el límite para las formas nuevas litúrgicas, himnicas y pastorales después del cual comienza a desdibujarse la pertenencia a la grey metodista; es la pregunta ¿qué es lo que hace metodista a una comunidad de personas creyentes? No es fácil responderla en AL donde el metodismo ha adoptado según la región formas pentecostales combinadas con lo que podemos llamar el «evangelio social», donde ha desarrollado un ministerio en la lucha por la defensa de los derechos humanos junto a una espiritualidad ecuménica en diálogo con otras expresiones de la fe, donde ha combinado canto popular con himnos wesleyanos, y donde la búsqueda de una actitud misionera propia la ha llevado a explorar nuevas formas de relacionarse con el pueblo mayormente católico romano. Es probable que la identidad del metodismo latinoamericano esté en la combinación de varios de estos elementos junto al reconocimiento de la herencia teológica y pastoral recibida de sus mayores. Pero lo que se ha hecho evidente en los últimos años es que el metodismo latinoamericano debe

---

<sup>12</sup> CIEMAL, 1989.

encontrar una base común doctrinal y misionera que exprese su identidad y pertenencia al metodista universal o estará en riesgo de perder algunos de los elementos básicos que lo conforman<sup>13</sup>. Cuando en 2006 la Asamblea General de la Iglesia Metodista del Brasil votó retirarse de toda organización ecuménica donde estuviera presente la Iglesia Católica, muchos metodistas latinoamericanos se preguntaron si la negativa a dialogar y colaborar con una Iglesia cristiana hermana no hacía perder una de las marcas del ser metodista. En el mismo sentido el retiro del metodismo cubano del Seminario Teológico de Matanzas donde por décadas se formaron sus pastores junto con Presbiterianos y Anglicanos también puede ser visto como un síntoma de pérdida de identidad metodista y de una búsqueda de reconstruirla por fuera de los parámetros que marcaron hasta comienzos de este siglo al metodismo en AL.

Al comenzar el siglo XXI el metodismo en AL ha sabido absorber la riqueza de la diversidad cultural de este continente, a la vez que tiene como desafío encontrar el lenguaje común que lo hermana y une con el resto de la comunidad metodista en el mundo. Esa búsqueda no es distinta de la que tuvieron los primeros cristianos que a partir de una fe construida sobre Escrituras semitas se vieron confrontados en pocas décadas con la cultura romana. Ellos encontraron las palabras para anunciar el evangelio a un mundo distinto preservando lo esencial de su mensaje. El metodismo en América Latina tiene por delante una tarea similar.

### **Bibliografía**

- Arias, Mortimer (1973), *Salvación es liberación*. Buenos Aires, La Aurora.
- Bastián, Jean-Pierre (1990), *Historia del protestantismo en América Latina*. México, CUPSA.
- Calle Mamani, Alejandro, «Primer Centenario de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia (1906-2006)», en *Revista Evangélica de Historia*, Comisión Nacional de Historia y Archivos de la Iglesia Metodista Argentina, 3 y 4 (2005-2006) 9-36.
- CIEMAL (1989), *Festejamos juntos al Señor: Libro de celebraciones de la Iglesia Evangélica Metodista en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora.

---

<sup>13</sup> La búsqueda de revisar nuestra herencia metodista y compararla con el pensamiento de John Wesley se vio fuertemente impulsada por la edición en castellano de las *Obras de Wesley*, bajo la dirección de Justo L. González.

- Duque, José (ed.), *La tradición Protestante en la teología latinoamericana. Primer Intento: La tradición metodista*, San José, DEI, 1983.
- Etchegoyen, Aldo (2007), *Revisando nuestra historia de relaciones en América, el Caribe y la Iglesia metodista unida*. Documento de CIEMAL, Inédito.
- ISEDET (1993), *Cancionero Abierto*. Buenos Aires.
- Lalive D'Épinay, Christian (1968), *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo chileno*. Santiago de Chile, Editorial Pacífico.
- Míguez Bonino, José (1975), *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia, Fortress.
- Míguez Bonino, José (1983), *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. San José, DEI.
- Monti, Daniel (1969), *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires, La Aurora.
- Monti, Daniel (1976), *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*. Buenos Aires, La Aurora.
- Piquinela, José (2007), *Protestantismo en el Uruguay 1808-1880*, Montevideo, Iglesia Metodista del Uruguay.
- Ribeiro Claudio et al. (2005), *Caminhos do Metodismo no Brasil. 75 anos de Autonomia*, Sao Paulo, Faculdade de Teologia.
- Robinson, Elaine, «El exilio del metodismo argentino», *Cuadernos de Teología*, XXVI (2007) 160-179.
- Sydney Rooy, «La evangelización protestante en América Latina, una evaluación», *Cuadernos de Teología* XIII (1993), 47-73.

\***Pablo Andiñach**. Es Doctor en Teología, profesor de Antiguo Testamento en el Instituto Universitario ISEDET y pastor de la Iglesia Metodista Argentina.



# LOS CAMBIOS DEL PROTESTANTISMO LATINOAMERICANO.

Del Congreso de Panamá a la Habana, (1916-1929).

Norman Rubén Armestoy\*

## I. Las transformaciones fundamentales.

A partir del Congreso de Panamá de 1916 y sobre todo, después de concluida la Gran Guerra (1914-1918), el protestantismo comenzó a experimentar una serie de cambios por demás significativos que habrían de marcarle con rasgos indelebles en el resto de su historia. En efecto desde 1916, el protestantismo latinoamericano, empezó a tener un desarrollo institucional mas acentuado, se produjo la irrupción del pentecostalismo como fuerza del protestantismo popular y misionero, aunque habría que esperar recién a la década de 1930 para que el crecimiento de la membresía global del protestantismo, comenzara a tener un repunte significativo. Por otra parte, se dio la aparición de un liderazgo autóctono con mayor participación, y se comenzó a insinuar una de las principales diferenciaciones ideológico-teológicas que habrían de atravesar los sucesivos periodos, entre el «Evangelio Social» (*Social gospel*) y el fundamentalismo.

Según los datos disponibles, en 1916, para toda América latina, había alrededor de 450.000 adherentes, de los cuales apenas 90.000 eran nuevos bautizados. En 1925, la sumatoria alcanzaba los 700.000, con 123.000 bautizados autóctonos. El mayor crecimiento se había experimentado en Brasil, a quien según las publicaciones especializadas de aquel tiempo señalaban que «ningún campo misionero puede igualarlo»<sup>1</sup>. Apoyándose en el crecimiento de las iglesias en dicho campo, el Dr. John Mackay, durante la realización de la Conferencia Misionera Internacional – Madrás, India (1938)-, exhortaba a los asistentes a considerar a Latinoamérica como un ámbito privilegiado para la extensión y la redirección de los recursos misioneros del siglo XX. El crecimiento del protestantismo brasilero si bien era atribuible a diversas

---

<sup>1</sup> *World Christian Handbook*, Bingle, E – Grubb, Kenneth, (ed), World Dominion Press, Londres, 1952, p. 40. El dato incontestable para Grubb era que «Entre 1911 y 1938 la fuerza evangélica de América del Sur aumentó un 88 por ciento, pero en Brasil aumentó un 624 por ciento»

razones entre las cuales estaban «la composición racial del país, la naturaleza emocional de su pueblo, el trasfondo espiritista de la religión popular brasilera, el analfabetismo y la superstición, cierta inclinación hacia lo milagroso y místico en la cultura popular, y la estructura social»<sup>2</sup>, se debía especialmente a la aparición del movimiento pentecostal quien comenzaba a marcar una tendencia que se afirmaría en el periodo siguiente y que mantendría a lo largo de todo el siglo XX, la de ser la corriente protestante más dinámica, misionera y popular de América latina.

El otro rasgo característico en cuanto al crecimiento, fue que las denominaciones que habían iniciado la obra misionera en el subcontinente, esto es las iglesias alineadas al protestantismo liberal – metodistas, presbiterianos, discípulos de Cristo, bautistas (de la convención del norte), congregacionalistas y episcopales) y los bautistas del sur de tendencia más conservadora, tendieron a estancarse, cuando no a decrecer, mientras la membresía de las iglesias pentecostales conseguía en el mismo campo, adhesiones cada vez mayores.

Desde 1916 ingresaron nuevos contingentes de misioneros que hicieron base en las regiones ocupadas por aborígenes o en las principales ciudades de América Latina. En las grandes urbanizaciones se fomentó la creación de instituciones educativas, institutos bíblicos o seminarios teológicos –estos principalmente en México, Brasil, Chile y Argentina–, que apuntaban a captar a los sectores medios y aspirar a la formación de las futuras clases dirigentes.

A partir de este periodo comenzó a producirse la emergencia de un incipiente liderazgo pastoral autóctono, entre los que se destacaron Juan E. Gattinoni, Jorge Howard, Francisco G. Penzotti, Juan C. Varetto (Argentina); Gonzalo Báez Camargo, Natalia G. de Mendoza. Alberto Rembao, Vicente Mendoza (México), Alvaro Reis y Erasmo Braga (Brasil); Enrique Balloch y Ernesto Tron (Uruguay); José Marcial Dorado. Alfredo Santana, Luis Alonso (Cuba) J Samuel Valenzuela (Chile); Angel Archilla Cabrera, Abelardo Díaz Morales (Puerto Rico); Arturo Parajón (Nicaragua) y Ismael García (El Salvador).

Estos líderes, si bien tuvieron una mayor participación en los niveles conductivos de las respectivas denominaciones, sabían que las líneas maestras quedaban en último término supeditadas a la tutela de los agentes misioneros extranjeros. Esto fue puesto de

---

<sup>2</sup> Deiros, Pablo, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1992, p. 704.



manifiesto durante el Congreso de Montevideo (1925), donde se reclamó con énfasis, por la capacitación y un rol protagónico de los elementos nacionales. En el ámbito de las mentalidades «El misionero se consideraba en la obligación de velar, vigilar y apadrinar el desarrollo de los líderes nacionales. Inevitablemente cumplía este papel paternalista construyendo profundos lazos de dependencia e imprimiendo fuertes modelos en la conciencia y práctica de sus discípulos. La admiración generalizada por todo lo que fuese norteamericano incrementaba la relación dependiente entre nacionales y misioneros, apenas balanceada por los sentimientos nacionalistas típicos de la época»<sup>3</sup>.

En referencia al desarrollo institucional, hacia 1916, se habían establecido alrededor de 1400 escuelas primarias, 140 instituciones de nivel medio en las que recibían educación cerca de 150.000 alumnos, persistiendo estos esfuerzos en los siguientes veinte años<sup>4</sup>. Dado que el cometido de estas instituciones era la evangelización y la formación de un liderazgo autóctono, se promovía la difusión de los valores evangélicos. «Después de la primera ola de escuelas primarias, se fundaron numerosos colegios de secundaria, dando un espacio para educar a los jóvenes convertidos de las iglesias, y para alcanzar a los hijos de las clases dominantes en búsqueda de los valores modernos modelados por la pedagogía norteamericana. Todos estos colegios tuvieron como característica el ser bilingües, sirviendo también para los hijos de residentes norteamericanos. Estos fueron los verdaderos instrumentos de la movilidad social de los convertidos nacionales provenientes de los sectores pobres en transición hacia la pequeña burguesía»<sup>5</sup>.

Los colegios del nivel medio alcanzaron en este momento una gran reputación e influencia, destacándose sobre todo por su nivel pedagógico, cuerpos docentes calificados y actualizados programas de enseñanza que terminaron por colocar a las instituciones protestantes en el rango de ejemplares. Entre ellos es posible mencionar el Colegio Crandon (Metodista, 1879), Colegio Internacional de Guadalajara, (Congregacionista, 1890), el

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 707. También véase: *Christian Work in South America*, Speer, Robert, Inman, Samuel, Sanders, Frank, (Eds), Tomo II, Nueva York, Fleming H. Revell, 1925, p. 243-292.

<sup>4</sup> *Christian Work in Latin América*, Tomo III, p 500. En 1925 habían 1487 escuelas elementales, con 166.323 alumnos y hacia 1938, había establecidas 1344 instituciones primarias con 144.966 educandos.

<sup>5</sup> Bastian, Jean Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990, p. 104.

Colegio Mackenzie de Sao Paulo (Metodista, 1891), los Institutos Americanos de La Paz y Cochabamba (Metodistas, 1907 y 1914), la Escuela Americana de Callao (Metodista, 1891), el Colegio Anglo-Peruano de Lima (Presbiteriano, 1916) que tuvo dentro de su cuerpo docente a Raúl Haya de la Torre. Según J. P Bastian el aporte más relevante de la educación protestante hasta la década de 1920 fue «la elaboración de una cultura política antiautoritaria. Esta cultura democrática se fundaba en la conversión individual como acceso a la responsabilidad moral y religiosa del libre examen y se aliaba a un liberalismo radical anticatólico pero no antirreligioso ni antipositivista, pero sin rechazar el valor de la ciencia y de la razón para el progreso»<sup>6</sup>.

Otro aspecto destacado en el desarrollo de la labor misionera fue el desempeñado por la difusión de literatura y la creación de una extensa red de prensa a lo largo de toda América latina. Los periódicos protestantes eran portadores de un estilo cuidado y moderno que además de difundir las noticias eclesiales, incluir producciones bíblicas y teológicas, prestaban atención a las informaciones políticas y sociales de interés nacional e internacional. Si bien en 1916 había solo cinco editoriales en el espacio latinoamericano, hacia 1925 el número ascendía a quince editoriales. Entre las revistas destacadas es menester mencionar a verdaderas usinas del pensamiento evangélico como *La Reforma* editada por el anglicano William Case Morris (Argentina) y *La Nueva Democracia* (México). También fueron relevantes los aportes de *El Estandarte Evangélico* (Argentina), *El Expositor Bautista* (Argentina), *Puerto Rico Evangélico* (Puerto Rico), *O Jornal Baptista* (Brasil), *Revista Evangélica* (Chile), *O Evangelista* (Brasil) y *El Heraldo* (Perú).

Estas iniciativas misioneras se produjeron, sobre todo, después del fin de Gran Guerra en 1918, al mismo tiempo que el ingreso de inversiones de capitales norteamericanos, quienes junto a una cierta influencia en lo sociocultural, comenzaron a establecer la intervención política directa en Cuba, Puerto Rico, Panamá, el Caribe y Venezuela. Las misiones protestantes a la vez que procuraban crear un consenso diferente y enarbolaban un discurso polémico hacia el catolicismo, intentaron despegarse del «intervencionismo», la política del «gran garrote» y fomentar la cooperación y el «panamericanismo». Sin embargo, por otro lado era innegable que participaban del auge económico inglés y norteamericano y sus esfuerzos misioneros dependían en gran

---

<sup>6</sup> Ibid, p. 151.

medida de los recursos provenientes de dichas economías. De hecho, aún en el peor momento de la «gran depresión» (1929), cuando la economía en los Estados Unidos se tambaleaba, el aporte de sociedades misioneras para el sostén de escuelas, hospitales e imprentas ascendía a los \$ 4.300.000 u\$s, con lo que quedaba en evidencia que la crisis no afectaba de manera excesiva la misión.

Esta realidad puso a las misiones protestantes en una situación incómoda frente a las acusaciones del catolicismo. Hacia 1920, la revitalización del pensamiento nacionalista sería hábilmente catalizada por el integralismo católico, para mostrarse en la controversia como un elemento propio de la cultura, la historia «patria» y el «ser» nacional, frente al protestantismo identificado con los intereses extranjeros.

## II. La aparición de una nueva mentalidad evangélica.

Durante el periodo que va de 1916 a 1929, esto es, el tiempo transcurrido entre la realización del Congreso de Acción Cristiana de Panamá (1916), pasando por el Congreso de Montevideo (1925) y el Congreso de la Habana (1929), el liderazgo protestante latinoamericano debió enfrentar cuestionamientos acerca de la legitimidad, las modalidades y sobre todo la identidad de la misión, lo cual favoreció la constitución de una nueva mentalidad evangélica.

De partida, cabe recordar que cuando se realizó la Conferencia Misionera de Edimburgo, en 1910, los europeos insistieron en que América Latina no debía ser vista como campo misionero, y por lo mismo, no necesitaba de la evangelización. En su consideración, el subcontinente ya había sido evangelizado por la Iglesia Católica<sup>7</sup>. Los misioneros norteamericanos, con el liderazgo de John Mott intentaron revertir la postura, pero ante la posibilidad de que anglicanos y luteranos europeos restaran su apoyo al evento desistieron.

Con todo, la reacción no se dejó esperar, y tres años más tarde, los misioneros de los Estados Unidos reunidos en Edimburgo propiciaron la formación del Comité de Cooperación para América Latina (CCLA), en Nueva York, bajo la presidencia de Robert E. Speer<sup>8</sup>. Durante las sesiones se declaró que varios «millones de

<sup>7</sup> *World Missionary Conference, 1910*, Anderson and Ferrier (ed.), Edimburg and London, Oliphant, 1910, IX tomos.

<sup>8</sup> Stanley Rycroft, «El Comité de Cooperación en la América Latina», en *El Predicador Evangélico*, Buenos Aires (abril-junio de 1949): 288-292. En torno al Comité de Cooperación



personas están prácticamente sin la Palabra de Dios, y no conocen realmente lo que es el evangelio»<sup>9</sup>. También se estipuló la realización de una conferencia semejante a la efectuada en Edimburgo pero apuntando a «tratar todos los problemas del trabajo en América Latina y en particular la cuestión de la cooperación»<sup>10</sup>.

Esto último había constituido una de las falencias características de la modalidad misionera del protestantismo. Desde los inicios de su presencia, la labor había tenido un carácter inorgánico, desarticulado y carente de colaboración planificada. La fragmentación y la falta de unidad había impedido no solo una misión coordinada donde se compartieran los recursos racionalmente, sino también la imposibilidad de presentar un frente común a la oposición del catolicismo que buscaba deslegitimar la obra protestante al acusarla de operar en favor del imperialismo<sup>11</sup>.

Entre las tareas del Comité de Cooperación estuvo la organización de la Congreso de Acción Cristiana, evento que se llevó a cabo entre el 10 y 19 de febrero en la ciudad de Panamá<sup>12</sup>. El congreso tuvo una presencia mayoritaria de los representantes de las Juntas Misioneras de los Estados Unidos, misioneros que trabajaban en América Latina, y unos pocos latinoamericanos<sup>13</sup>. La presidencia, sin embargo fue concedida al profesor metodista Eduardo Monteverde de Uruguay, quien estuvo secundado por John R. Mott y Robert E. Speer como copresidentes, mientras que Samuel G. Inman fue designado secretario ejecutivo. El tema del Congreso versó acerca de la «Acción Cristiana en América Latina»

---

se logró nuclear a importantes referentes del liderazgo y el pensamiento protestante, no referimos a Sa-muel Guy Inman, misionero en México y luego secretario ejecutivo del comité; el español Juan Orts González, luego jefe de redacción de la revista *La Nueva Democracia* (1920); el mexicano Alberto Rem-bao, director de la misma publicación; el mexicano Gonzalo Báez-Camargo, secretario de educación cristiana; y Juan Ritchie, misionero escocés en el Perú.

<sup>9</sup> *Christian work in Latin America*, Panama congress, The missionary education movement, New-York, 1917, Tomo I, p. 7.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 9, Tomo I.

<sup>11</sup> Bastian, (1990), p. 157.

<sup>12</sup> Juan Kessler y Wilton M. Nelson, «Panamá 1916 y su Impacto sobre el protestantismo latinoamericano,» en *Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina*, ed por Comité Editorial del CLAI, San José, Costa Rica, Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1980, p. 11-12; Webster F. Browning, *New Oays in Latin America*, Missionary Education Movement of the United States and Canada, Nueva York, 1925, p. 188-189.

<sup>13</sup> En el Congreso participaron 235 delegados de 44 sociedades misioneras norteamericanas, 1 sociedad misionera canadiense y 1 sociedad misionera británica. El idioma inglés fue el idioma oficial y la participación latinoamericana estuvo limitada a 27 asistentes.

y el trabajo en comisiones giró en torno de «El campo y su ocupación», «Mensaje y métodos», «Educación evangélica», «Literatura evangélica», «Trabajo femenino», «La Iglesia en terreno misionero», «Las bases de operación en las iglesias madres» y «Cooperación y promoción de unión».

Entre las principales medidas se proponía que las juntas misioneras, sociedades bíblicas y redes educacionales dividieran los territorios a fin de no duplicar esfuerzos. Al mismo tiempo se buscaron modos de cooperación para la distribución de literatura, coordinar la preparación de los candidatos al ministerio mediante la unificación de la formación bíblico-teológica, favorecer la organización de conferencias regional del Comité de Cooperación, y extender el espíritu de confraternidad.

Durante las jornadas se analizaron las condiciones que permitían el avances de la misión, como así también se consideró que el «materialismo y agnosticismo» en los sectores dirigenciales constituían una rémora a su difusión<sup>14</sup>. Por otra parte, el liderazgo entendió que el proyecto pasaba por propagar «los principios regeneradores de un cristianismo personal que produce carácter», ya que ellos constituían la principal herramienta para alcanzar la «regeneración individual y social que más necesita América Latina»<sup>15</sup>. Frente a la necesidad de dar una respuesta a «la revolución industrial que se aproxima a América Latina»<sup>16</sup>, el desafío -desde un cuadro teológico que se enmarcaba en el «Evangelio social», era generar iglesias que se sostuvieran por sí mismas a partir de un liderazgo nacional solidamente capacitado, y con la visión de extenderse más allá de los sectores populares - a los que se había atendido desde los inicios de la inserción-, apuntando a la evangelización de los indígenas, un mayor protagonismo de la mujer y la formación de los sectores dirigentes que permitirían una reforma de las sociedades latinoamericanas.

A la finalización del Congreso le siguió su instrumentación por parte del Comité de Cooperación que se encargó de la instrumentar la celebración de las conferencias regionales en las ciudades de Lima, Santiago, Río de Janeiro, La Habana, San Juan y Barranquilla<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Beach, Harlan, *Renaissant Latin America*, New-York, The missionary educational movement, 1916. Erasmo Braga, *Panamericanismo. aspectos religiosos*, Nueva York, Sociedad para la educación misionera, 1917. p. 136.

<sup>15</sup> Braga, (1917), op cit, p. 140.

<sup>16</sup> *Christian work in Latin America*, (1917), op. cit., Tomo I, p. 283.

<sup>17</sup> *Regional Conferences in Latin American*, New Cork. The missionary educational movement, 1917.

El Congreso de Panamá tuvo una gran trascendencia en cuanto a poner en marcha un protestantismo conciente de su marco socio cultural y su definición de propósitos. Esto significó no solo la asunción de un discurso alineado al «panamericanismo» que intentaba establecer relaciones misioneras, educacionales, sociales y económicas de «buena vecindad» entre los Estados Unidos y América Latina, sino comenzar a atemperar un histórico «anticatolicismo» visceral por una predicación positiva y no confrontativa. Este cambio constituiría un elemento crítico al interior del protestantismo, ya que establecería uno de los temas de la escisión entre «modernistas» y «fundamentalistas» a partir de la conferencia siguiente.

A continuación se realizó el Congreso de Montevideo, entre 29 de marzo y el 8 de abril de 1925. Abarcaba sólo Sudamérica y concurren 165 delegados de los cuales 40 pertenecían a América Latina. El idioma oficial fue el español, pero la organización fue realizada por misioneros siguiendo una modalidad similar a la del Congreso de Panamá<sup>18</sup>.

Durante el evento se discutió acerca de cómo alcanzar las extensas regiones no evangelizadas del campo misionero latinoamericano. Por otro lado, en Montevideo hizo su aparición la corriente del «Evangelio social» por entonces dominante en las cúpulas dirigenciales de las iglesias identificadas con el proyecto liberal. En este sentido se ha planteado J. Miguez Bonino: «la tensión se evidencia en dos temas. Uno es la relación con el catolicismo en función del «status teológico» que unos y otros le asignaban: para algunos, una iglesia con la cual diferimos en algunos temas; para otros, una iglesia que se ha desviado del evangelio; para unos terceros, una forma de paganismo disfrazado o el anticristo. El otro tema, menos explícito, es la actitud frente al liberalismo teológico, que se discute a veces como el conflicto de opciones prioritarias por la evangelización o por la acción social, como crítica al «Evangelio social» o en la misma definición de «evangelio»<sup>19</sup>.

La teología del «Evangelio social» resultaba para el liderazgo sudamericano más pertinente en el abordaje de las nuevas realidades generadas por el capitalismo y ante la necesidad de

---

<sup>18</sup> Las comisiones versaban acerca de: «Los campos no ocupados», «Los pueblos indígenas», «La educación», «El evangelismo», «Movimientos sociales», «El ministerio de la salud», «La Iglesia y la Comunidad», «Educación religiosa», «La Literatura», «Relaciones entre obreros nacionales y extranjeros», «Problemas religiosos especiales» y «Cooperación y unidad».

<sup>19</sup> Miguez Bonino, (1995), p. 49.

sacar a relucir un «evangelio práctico y no dogmático»<sup>20</sup>. El evangelio debía superar las instancias puramente individuales y dar respuestas en el ámbito de «las relaciones industriales, raciales, comerciales, políticas e internacionales»<sup>21</sup>. Esto explica como junto a aquellas banderas clásicas del ideario protestante decimonónico, tales como el abstencionismo alcohólico, la lucha contra los vicios y la promoción de la temperancia, aparecieran temáticas donde el protestantismo había sido pionero como en el tema de la emancipación femenina que en el nuevo contexto aparecía como la problemática del «movimiento feminista». Durante el congreso también se trató el asunto del «movimiento obrero organizado».

Estos énfasis despertaron fuertes reacciones en el ala misionera más cercanas al fundamentalismo teológico, que en este momento se encontraba en los Estados Unidos enfrascado en una álgida contienda por el «caso Scopes» y las ideas evolucionistas darwinianas. Más allá de la esperable reacción adversa del catolicismo integralista, ante la proclama del congreso a tener mayor protagonismo evangelístico en los sectores no alcanzados, también aparecieron reacciones de los sectores más conservadores que vieron con desagrado algunas «señales» y «guiños» amistosos hacia la Iglesia Católica Romana por parte de algunos conferencistas.

Finalmente el Congreso de la Habana en 1929, asistieron 169 delegados de 17 países y 20 misiones<sup>22</sup>. Según Gonzalo Báez Camargo el mismo: «fue un congreso organizado y dirigido por latinoamericanos. Desde el comienzo de los trabajos de organización, durante las sesiones y hasta su clausura, los evangélicos de Estados Unidos dejaron la responsabilidad de la dirección en hombros de los latinoamericanos.»<sup>23</sup>. En la misma dirección, Samuel G. Inman analizaba la preponderancia de cada uno y decía: «En Panamá dominaron los anglosajones (...) En Montevideo los latinoamericanos jugaron un papel mucho más

---

<sup>20</sup> *Christian work in Latin American*, Montevideo Congress, op. cit., Tomo I, p. 356.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>22</sup> Durante las jornadas se analizaron cuatro temas centrales: «Solidaridad evangélica», «Educación», «Acción social», y «Literatura». También se trabajaron temáticas como: «El mensaje y el método», «Nacionalización y sostenimiento propio», «Evangelización», «Trabajo entre las razas indígenas», «La escuela evangélica», «Educación religiosa», «Cultura ministerial», «Juventud estudiantil», «Actitud de la Iglesia hacia la comunidad», «Problemas industriales y rurales», «La obra médica misionera», «Acción de la mujer en la obra evangelística» y «Literatura».

<sup>23</sup> Báez-Camargo, Gonzalo. *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*. Casa Unida de Publicaciones, México, 1930, p. 136.



importante. En La Habana el papel de los norteamericanos fue como el de los latinoamericanos en la reunión de Panamá»<sup>24</sup>

Entre el congreso en Panamá, al Congreso de la Habana donde el mexicano Gonzalo Báez-Camargo ofició como presidente del evento, se operaron cambios considerables. En apenas trece años no sólo la participación mayoritaria de protestantes latinoamericanos revirtió aquella primera conferencia donde la asistencia del liderazgo autóctono fue minoritaria y el idioma oficial fue el inglés<sup>25</sup>. A partir de la Habana, se efectuó un cambio en la manera de pensar y desde entonces los interrogantes comenzaron a girar en derredor del sentido de ser protestantes en el continente y se plantearon interrogantes sobre la razón de ser del protestantismo y su necesidad de adquirir un rostro «latino» En este sentido: «Una doble pregunta se hizo presente: ¿qué significa ser protestante en América Latina y qué significa ser protestante latinoamericano? Las respuestas que los protestantes elaboraron les permitieron defenderse de dos acusaciones: por un lado, de aquella acusación que provenía de la Iglesia Católica de que la presencia y actividad misionera no tenía razón de ser en un continente que ya había sido evangelizado y que, por tanto, ya era «cristiano y creyente»; y por otro lado, de la acusación de quienes presentaban a los protestantes como antipatriotas, aliados y punta de lanza del imperialismo estadounidense en Latinoamérica. Esta última acusación, que vinculaba al protestantismo latinoamericano con los intereses económicos, políticos y culturales de los Estados Unidos, provino tanto de sectores antiimperialistas no religiosos como de la jerarquía católica»<sup>26</sup>.

### III. Los cambios en el pensamiento teológico.

Como ya hemos señalado en otros trabajos, las mentalidades misioneras que ingresaron en América latina, durante gran parte del siglo XIX, provenientes de Gran Bretaña y los Estados Unidos

<sup>24</sup> Inman, Samuel G, *Evangelicals at Havana*, Committee on Cooperation in Latin America, Nueva York: s.f, p. 146- 147.

<sup>25</sup> Dos obras imprescindibles que abarcan todo el periodo, son los informes ya citados del brasileño Erasmo Braga, *Panamericanismo, aspectos religiosos*, Sociedad para la Educación, Nueva Cork, 1917 y Gonzalo Báez-Camargo, *Hacia la renovación religiosa en Hispano-américa*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1930. Sencos trabajos reflejan la mirada que portaban las nuevas mentalidades protestantes y la manera de ubicarse en un contexto marcado por fuertes mutaciones en el campo religioso y social.

<sup>26</sup> Mondragón, (2005), op cit, p. 63.

incluían junto a la predicación del evangelio las proclamas de la reforma social<sup>27</sup>. Sin embargo, a partir del último cuarto del siglo XIX y especialmente en las primeras décadas del siglo XX, se operó un cambio en las mentalidades protestantes que algunos han dado en llamar «El abandono de la conciencia social»<sup>28</sup>.

En gran medida el giro se efectuó como una reacción a la teología liberal, que a fines del siglo XIX había penetrando en las iglesias de Europa y Estados Unidos. La resistencia se hizo mas sólida, e incluso tomando el carácter de abierta confrontación a fines de la primera década, momento en el que en los Estados Unidos se publicó la serie «*The Fundamentals*», que constituyeron doce volúmenes publicados entre 1910 y 1915 y que condensaban las doctrinas fundamentales que todo cristiano debía creer y que fueron el origen de la escuela teológica fundamentalista. Para ellos el abocarse seriamente a los fundamentos de la fe, no les dejaba tiempo para concentrarse en las realidades pasajeras y efímeras del contexto sociopolítico.

Sin embargo es necesario prestar atención a los desarrollos ocurridos en la teología norteamericana para entender la aparición a partir de este periodo de corrientes que comenzarían a incidir en el pensamiento y las prácticas misioneras en América Latina.

Cabe recordar que una de las improntas dejadas por el II Avivamiento después 1840, en casi todas las denominaciones protestantes en los EE.UU, había sido una posición teológica dominada por un posmilenarismo explícito<sup>29</sup>. Por ese entonces, e influidos por el optimismo de vivir en las tierras de la oportunidad y la esperanza, el Reino de Dios ya no irrumpiría en la historia, en forma de catástrofe sino de modo gradual como lo habían imaginado la teología puritana especialmente inspirada en el calvinismo remozado de Samuel Hopkins<sup>30</sup>. Al igual que en las

---

<sup>27</sup> Amestoy, Norman Rubén, «El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas», *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Buenos Aires, Vol. XX, 2001, p 343-360. Amestoy, Norman Rubén, «Protestantismo y racionalismo en el Uruguay», *Fraternidad Teológica Latinoamericana*, *Boletín Teológico*, Año 27, N° 57, marzo 1995, p 7-44. Amestoy, Norman Rubén, «Corrientes pedagógicas en el protestantismo argentino. De la emancipación al centenario», *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Vol. XXI, Año 2002, Buenos Aires.

<sup>28</sup> Smith, Timothy L, *Revivalism and Social Reform*, «*American Protestantism on the Eve of the Civil War*», Johns Hopkins University Press, 1980 y Moberg, David, *The Great Reversal*, «*Evangelism versus social concern*», Scripture Union, 1973.

<sup>29</sup> Chaney, Charles, *The birth of missions in America*, William Carey Library, Pasadena, 1976, p. 269.

<sup>30</sup> Para Hopkins el milenio esperado sería el tiempo de «la mayor prosperidad temporal», cuando el pueblo tendría «suficiente tiempo libre para perseguir y adquirir toda clase de conocimiento». La paz universal y la felicidad reinarían especialmente porque tendría lugar un «gran avance

corrientes del pensamiento social reformista de los Estados Unidos, en la predicación protestante se reflejaban algunos atisbos de este concepto «secularizado» del Reino de Dios, donde de manera paulatina la maldad se disiparía, el libertinaje y la injusticia serían erradicados y los conflictos y el disenso desaparecerían. Las guerras, la explotación, la esclavitud tenían los días contados en el contexto norteamericano, y a través de ellos, las fronteras misioneras recibirían los mismos beneficios<sup>31</sup>. Los Estados Unidos tenían la autoconciencia de ser los precursores de un nuevo orden mundial que le permitiría a toda la civilización recuperar su estado originario<sup>32</sup>.

Las iglesias protestantes mas allá de haber quedado atravesadas por el tema de la esclavitud, entre norte y sur, concordaban en un marco teológico común y prácticas piadosas y misioneras similares que habrían de comenzar a cambiar con el advenimiento de la Guerra Civil (1862-1865).

Una vez finalizado el conflicto, la unidad moldeada en el evangelicalismo avivamentista de C. Finney y de los despertares de 1857-1858, con sus sueños de una «América cristiana» quedó desquiciada, y a la vez, se quebraron en muchos, aquellas certezas de la inminencia del Reino, como el mismo sentido de mantener el compromiso con la reforma social<sup>33</sup>. De repente «el ancho río del evangelicalismo clásico se convirtió en delta, con riachuelos que enfatizaban el ecumenismo y la renovación social por la izquierda, y la ortodoxia confesional y el evangelicalismo por la derecha»<sup>34</sup>.

En las primeras dos décadas del siglo XX, los primeros terminaron conformando la corriente «evangelio social», y los

---

en las artes mecánicas», facilitando la producción de utensilios «con mucho menos esfuerzo» que el que se estaba invirtiendo. Debido a la «benevolencia y caridad ferviente» de la gente, la totalidad de bienes terrenales estaría disponible en abundancia para todos. Véase Niebuhr, Richard, *The Kingdom of God in America*, Harper & Brothers, Nueva York, 1959, p 145 y ss..

<sup>31</sup> En esta concepción del Reino de Dios era, sin más, una prolongación de las instituciones norteamericanas a todo el mundo; se introduciría a través extensión democrática y el ideario republicano que ya se estaba desarrollando en los EE.UU. La realización del milenio no se establecería a partir de ningún cuadro catastrófico, ni apocalíptico, sino a través de la obra misionera protestante. Véase De Jong J.A. *As the waters cover the sea: millennial expectations in the rise of anglo-american missions, 1640-1810*. Kok, Kampen, 1970, p. 225; Chaney, (1976), p. 270 y 272; Moorhead, James, *Searching for the millennium in America, The Princeton Seminary Bulletin*, Vol IX, 1988, p 17-33, la cita corresponde a p. 30; Niebuhr, (1959), op cit, p. 183.

<sup>32</sup> Marsden, George, *Fundamentalism and american culture. The shaping of twentieth-century evangelicalism: 1870-1925*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1980, p. 224.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>34</sup> Love-lace, Richard. *Completing an awakening, The Christian Century*, vol. 98, 1981, p. 296-300, la cita corresponde a p. 298.

evangélicos conservadores, la corriente fundamentalista. Estas dos vertientes encarnaban dos comprensiones escatológicas diferentes<sup>35</sup>. El posmilenialismo dominó la escena norteamericana hasta una vez iniciada la Guerra Civil. Hasta entonces el protestantismo era una práctica religiosa que estaba en consonancia con la preservación del orden social. El anticlericalismo radical experimentado en Europa, sobre todo por la presencia del liberalismo político, era una realidad lejana en los EE.UU. Allí la noción de religión y progreso eran parte de una misma realidad, tal como lo había descrito Alexis Tocqueville en «*La Democracia en América*».

Los adelantos de las ciencias eran vistos como parte de las señales de que el Reino de Dios estaba cada vez mas cerca. La retracción de la esclavocracia, las luchas fratricidas y los vicios unidos al crecimiento material y el avance del capitalismo, continuaban abonando la idea de que con el desarrollo industrial, científico y educativo las perspectivas no podían ser más que auspiciosas. En el marco de las iglesias presbiterianas, episcopales, congregacionalistas, metodistas, bautistas del norte, sus teólogos empezaron a dejar de lado los elementos «sobrenaturales» de su doctrina postmilenial<sup>36</sup>, y con ello se produjo una «naturalización»<sup>37</sup>, que desembocaba en que el Reino ya no era futuro ni del más allá, sino del «aquí y ahora», es decir una realidad que se iba delineando en el progreso norteamericano<sup>38</sup>. Esto habría de tener consecuencia en referencia a la evangelización, ya que influía acercando cierto desinterés por los no creyentes, ya que los inconversos no tendrían que ajustar cuentas en ninguna instancia y las misiones al extranjero servían de manera eficiente para extender la civilización, el conocimiento y un estilo de vida.<sup>39</sup>

Hacia 1910, ya se había consumado la evolución del posmilenarismo protestante liberal al evangelio social. El pecado era asemejado a la falta de conocimiento, de aquí que la educación unida a una fuerte dosis de altruismo, humanidad, y compasión

<sup>35</sup> Según Marsden tanto premilenaristas, como posmilenaristas comprendían la historia en términos de una lucha cósmica y ambos esperaban una parusía literal y visible de Cristo. Marsden (1980), op cit, p. 51.

<sup>36</sup> Lentamente comenzó a desaparecer aquella noción de la historia como una lucha cósmica entre el bien y el mal, Dios y Satanás, antes compartida con el premilenialismo, y al mismo tiempo se suprimieron las referencias al descartó el regreso físico de Cristo.

<sup>37</sup> Véase Miguez Bonino, (1995), op cit, p. 42-43.

<sup>38</sup> Marsden, (1980), op cit, p. 48-50.

<sup>39</sup> Hutchison, William, *A moral equivalent for imperialism: Americans and the promotion of «christian civilization», 1880-1910*, en Christensen & Hutchinson, 1982, p. 169.

originarían una regeneración social estrechamente ligada al desarrollo de potencial encerrado en cada persona.

El ala evangélica del protestantismo, por su parte, preservó los elementos sobrenaturales de la fe y enfatizó el premilenarismo, que en todo caso le servía para comprender y dar razón de hechos históricos tan devastadores como la guerra civil y luego la Gran Guerra. Por lo general rechazaban el optimismo «liberal» y su credo del progreso ilimitado. Las condiciones sociales solo tendrían una respuesta concluyente cuando Cristo instaurara el Reino. Mientras tanto lo único que era dable esperar, era un deterioro gradual y que el mundo continuara exacerbando la maldad. Por ello, la tarea evangelizadora continuaba siendo prioritaria, pues era menester salvar al mayor número de personas sin involucrarse en acciones sociales de carácter efímero.

Sin embargo, para comprender el fenómeno debemos detenernos en los desarrollos del premilenarismo. Este pensamiento hundía sus orígenes en las tradiciones decimonónicas surgidas de los avivamientos evangelicales que eran portadores de una teología pietista y el patriotismo norteamericano denominado «americanismo»<sup>40</sup>. En el último cuarto del siglo XIX, esta corriente escatológica participó en diferente medida en la aparición del movimiento adventista, el movimiento de santidad, el pentecostalismo, y ya en el siglo XX, en el fundamentalismo y evangelicalismo conservador, todos movimientos poseedores de un celo destacable por la actividad misionera. En general ponían el acento en el retorno de Cristo, y esta noción si bien era compartida por los posmilenaristas, hay que recordar que estos resaltaban las tareas pendientes que le cabían al hombre antes de la venida.

Los premilenaristas tenían una perspectiva de la realidad analizada desde una serie de categorías maniqueas y antitéticas bien definidas entre: el bien y el mal, los perdidos y los salvos, lo verdadero y lo falso<sup>41</sup>. La conversión era entendida como una experiencia radical, de traspaso «de la oscuridad absoluta a la luz absoluta»<sup>42</sup>. Esta predicación estuvo representada por Dwight L. Moody (1837-1899), el evangelista más importante del último cuarto del siglo XIX y figura prominente del III Avivamiento. En el apogeo del individualismo su mensaje de salvación individual estuvo tono con la época y eso explica que tuviera una recepción tan favorable. Durante la predicación era común escucharle

<sup>40</sup> Marsden, (1980), op cit, p. 201.

<sup>41</sup> Ibid, p. 211

<sup>42</sup> Bosch, (2000), p 391.



decir: «Cualquiera sea el pecado, decida que tendrá la victoria sobre él»<sup>43</sup>. En esta dirección, en sus predicas apelaba al pecado personal antes que a los pecados estructurales. Su mirada se detenía en los males que producían el tabaquismo, el alcohol, el baile, el teatro, la falta de observancia del domingo, la lectura de la prensa dominical, las «pasiones juveniles», participar de la masonería o divorciarse.

Este extenso catálogo, ceñido al ámbito individual e íntimo de lo familiar, hizo que el movimiento ligado con los despertares de fin de siglo y el evangelicalismo acogiera cada vez más el premilenarismo. Así la participación social del cristiano quedaba definitivamente relegada a un plano intrascendente y el énfasis evangelístico se llevaba toda la atención. La filosofía del ministerio de D. Moody quedaba definida de cuerpo entero en una de sus citas predilectas: «Percibo el mundo como un barco en ruinas. Dios me ha concedido un bote salvavidas y me ha dicho: 'Moody, salva a todos los que puedas'». A su entender, la salvación no era otra cosa que «salvarse del mundo». Como ha señalado Marsden, a partir de este tiempo, «toda la preocupación social progresiva, tanto política como privada, llegó a ser cuestionada entre los avivamientistas evangélicos y se la relegó a un papel insignificante»<sup>44</sup>.

Para la década de 1920 el «Gran Retroceso» ya se había consumado, el interés de los evangélicos conservadores por los asuntos sociales se había eliminado prácticamente, sin embargo, este comportamiento ya estaba preanunciado en los despertares liderados por D. Moody<sup>45</sup>. La separación del mundo propagada por Moody y otros no significaba una ruptura radical del estilo de vida imperante en la sociedad. De hecho, en general estos sectores no impelían a sus miembros a alejarse de los cánones normalmente aceptados del estilo de vida «americano». Por el contrario, ese era precisamente el modelo al que debía aspirar el converso, esto es los valores de la cultura estadounidense de clase media: materialismo, capitalismo, patriotismo, respetabilidad.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Citado en Marsden, (1980), op cit, p. 37.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p 86 y 120.

<sup>45</sup> D. Moody entendía de que el evangelio tenía consecuencias sociales definidas. Sin embargo lo hacían dentro de un marco conceptual muy estrecho. Según Moody y sus seguidores, una vez que las personas se convirtieran, esto las conduciría a una consecuente elevación moral, que por saturación en el ámbito social redundaría en la regeneración del entorno. Hutchison, William, *Errand to the World: American protestant missionary thought and foreign missions*, The University Chicago Press, Chicago & Londres, 1987, p. 115 y 141.

<sup>46</sup> Marsden, (1980), op cit, p. 38.

Estos sectores que negaban al mundo no eran apolíticos. Desde la época del ministerio de Moody, a finales del siglo diecinueve, hasta las controversias fundamentalistas de los años 20, los integrantes del protestantismo evangélico continuaban alimentando el ideal del papel preponderante de los EE.UU en el escenario mundial e incluso que el Reino de Dios principiaría desde tierras norteamericanas. Una vez finalizada la Gran Guerra, el conservadurismo evangélico, como consecuencia de la revolución rusa asumió un declarado discurso antisocialista, ya que el ideario «comunista» era la contracara de los valores y el estilo de vida americano que ellos tenían como horizonte de su imaginario religioso.

La otra reacción que favoreció el repliegue de la conciencia social fue el «Evangelio social». Dicha teología estaba relacionada con las influencias que en últimas décadas del siglo XIX habían incidido en las iglesias de Europa y Estados Unidos. Las instituciones teológicas se expusieron al método histórico-crítico en las ciencias bíblicas, predominante en círculos teológicos de Alemania desde tiempo atrás y de hecho, el Evangelio social debía su origen a las ideas teológicas europeas, particularmente las de teólogos como Albrecht Ritschl, Ernst Troeltsch y Adolf Hamack. Con todo, el principal referente fue Walter Rauschenbusch, profesor de Historia Eclesiástica<sup>47</sup>, y cuya teología tuvo como ya vimos una incidencia muy importante sobre todo en el liderazgo de los congresos evangélicos latinoamericanos.

Luego de diez años de docencia en el Seminario Rochester de Nueva York (1897-1917) escribió su obra inicial «El cristianismo y la crisis social»<sup>48</sup>, donde después de analizar las bases bíblicas del compromiso social cristiano en los profetas, Jesús y la patología, efectuó una denuncia de las consecuencias del capitalismo y propuso como salida una alternativa de socialismo cristiano<sup>49</sup>. Por otro lado, diferenciaba «el antiguo evangelio del alma salvada» del «nuevo evangelio del Reino de Dios»<sup>50</sup>. A su entender la cuestión central no era «hacer que las personas lleguen al cielo», sino que mas importante era, «transformar la vida sobre la tierra hasta lograr la armonía celestial»<sup>51</sup>. En esta dirección la

---

<sup>47</sup> Durante el ejercicio de su pastorado al frente de una iglesia bautista en Nueva York (1886-97), Rauschenbusch se enfrentó a las consecuencias de marginalidad y pobreza que traía aparejado el capitalismo en las zonas industriales, situación que terminó por influir en su teología posterior.

<sup>48</sup> Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, Macmillan, London, 1907.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 391-400

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 65.



finalidad del cristianismo era «transformar la sociedad humana en el Reino de Dios, por medio de la regeneración de todas las relaciones humanas»<sup>52</sup>. Siguiendo al teólogo Albrecht Ritschl, los exponentes del evangelio social estadounidense en general entendían el Reino de Dios como una realidad ética presente en vez de un dominio que sería introducido en el futuro. La creencia en el retorno de Cristo sobre las nubes dio paso a la idea del Reino de Dios en este mundo, el cual sería introducido a través de la difusión de la obra misionera en el exterior y la creación de una sociedad democrática e igualitaria en el país de origen.

En su comprensión existían dos conceptos que despertarían la resistencia y la condenación de los sectores evangélicos conservadores al «evangelio social». Por un lado W. Rauschenbusch, identificaba el Reino de Dios con transformación de «la sociedad sobre bases cristianas»<sup>53</sup>, por el otro, entendía que los hombres estaban capacitados para establecer el Reino de Dios a partir de los propios esfuerzos. Esto último igualmente aparecía en términos ambiguos ya que mientras por momentos afirmaba que se hallaba desposeído de toda «ilusión utópica»<sup>54</sup>, al mismo tiempo estaba persuadido del valor del esfuerzo humano del cual dependía, «que amanezca una nueva era en la que el mundo se transforme en el Reino de Dios»<sup>55</sup>, de lo cual sacaba como derivación que la tarea de la Iglesia como del Estado era por igual «transformar la humanidad en el Reino de Dios»<sup>56</sup>.

A continuación W. Rauschenbusch publicó en 1912, «*Christianizing the Social Order*» (La cristianización del orden social), y en 1917 apareció su «*A Theology for the Social Gospel*» (Teología para un evangelio social) que habría de tener una importante difusión en América Latina. El autor entendía que era necesaria una «readaptación y ampliación de la teología»<sup>57</sup>, a fin de dar un sustento adecuado al «evangelio social». Ese fundamento era la noción del Reino de Dios, ya que a su entender «Esta doctrina es en sí misma el evangelio social»<sup>58</sup>, pues no sólo «el Reino de Dios es la humanidad organizada de acuerdo con la voluntad de Dios»<sup>59</sup>, sino que además «El Reino de Dios es la

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.380.

<sup>57</sup> Rauschenbusch, Walter, *A Theology for the Social Gospel*, Macmillan, New York, 1918, p. 1.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 142.

transfiguración cristiana del orden social»<sup>60</sup>. De este modo, desechaba todo elemento sobrenatural. La realidad era esencialmente terrenal, antropocéntrica y naturalista.

Para el ala evangélica conservadora estas nociones del Reino de Dios terminaban invariablemente en la cristianización de la sociedad, mientras ellos pensaban que el Reino no era otra cosa que el gobierno divino sobre la vida de los que aceptaban a Jesucristo. En esta dirección, el desafío social del evangelio que estaban dispuestos a asumir no iba mucho más allá de la evangelización personal que desembocaría en los cambios de las sociedades o la tradicional filantropía personal. Queda claro que estas ideas estaban en las antípodas de los planteos del «Evangelio social». A su entender Rauschenbusch había politizado el «Reino de Dios».

A tono con la época, el Evangelio social tenía como ideas fundamentales la noción de continuidad y el progreso social, lo cual estaba en consonancia con el optimismo dominante del entorno. Sus raíces en el antiguo posmilenarismo, ahora se conjugaba con las ideas evolucionistas del darwinismo. La convicción de continuos procesos evolutivos y naturales redundaban en la eliminación de probables crisis que pudieran irrumpir de modo inesperado<sup>61</sup> y por ello la edificación del Reino de Dios se abrió a la utilización pragmática de técnicas y programas, además de la piedad religiosa y devoción compartida por todos el protestantismo.

Luego de su nacimiento en la teología puritana de los pioneros y haber adquirido una impronta propia en el evangelicalismo posmilenarista del II Avivamiento, el protestantismo norteamericano se fragmentó de manera definitiva. Una vertiente se inclinó al premilenarismo y derivó en el fundamentalismo teológico. Esta corriente no fue de ningún modo neutral, durante la Gran Guerra (1914-1918) apoyó el involucramiento de los EE.UU en el conflicto<sup>62</sup>. La corriente posmilenarista perdió toda consistencia en su escatología ya que en «su milenio gradualmente

<sup>60</sup> Ibid, p. 145.

<sup>61</sup> Mas tarde Niebuhr afirmaría que el concepto evolucionista y romántico del Reino de Dios esbozado por el evangelio social se caracterizaba por «no tener discontinuidades, ni crisis, ni tragedias ni sacrificios, ni la pérdida de todas las cosas, ni cruz, ni resurrección». Todo era «cumplimiento de promesas sin nada de juicio», de tal manera que «no era necesario que interviniera ninguna gran crisis entre el orden de la gracia y el orden de la gloria». Niebuhr, (1959), op cit, p. 191 y 193.

<sup>62</sup> Miguez Bonino, (1995), p.44-45. En esta misma dirección según Bosch el fundamentalismo habría «aprendido a tolerar la corrupción y la injusticia, a esperar y aun a alegrarse de sus manifestaciones como señales del regreso inminente de Cristo». Bosch, (2000), p. 353.

se centró en este mundo presente y material: consistía en gran medida en una afirmación no crítica de valores y bendiciones estadounidenses y en la convicción de que éstos debían ser exportados y compartidos con el mundo entero»<sup>63</sup>.

Este cuadro tendría modificaciones sustanciales hacia 1930 con la crisis del modelo liberal, pero si algo quedaba en evidencia es que esta teología terminaba disolviendo la fe en la cultura, y esta sería en el período siguiente una de las principales críticas que le efectuarían K. Barth, P. Tillich y R. Niebhur a la teología norteamericana, y que serían tomados en cuenta en el contexto latinoamericano.

En la época de mayor polarización entre el evangelio social y el fundamentalismo, tenían mayor fortaleza y fungieron como mediadores, líderes de la talla de John R. Mott (1865-1955), Robert E. Speer (1867-1947), Samuel G. Inman (1877-1965), J.H. Oldham (1874-1969), y John Mackay (1889-1983). Todos eran portadores de una piedad profunda, un factor sospechoso entre los elementos más radicales del evangelio social. Por otra parte, estos referentes se mantuvieron dentro de las iglesias «establecidas» de los Estados Unidos lo cual despertaba sospechas en los espacios fundamentalistas y premilenaristas extremos. Con todo, su prestigio e integridad personal contribuyó a que activaran como puentes en situaciones donde la convivencia de las partes parecía condenada al fracaso. El resultado fue que los congresos, asociaciones y movimientos que contribuyeron a establecer lograron que tendencias opuestas concertaran líneas de acción comunes que serían determinantes en la conformación del protestantismo latinoamericano.

**\*Norman Rubén Amestoy.** Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Profesor de Historia de la Iglesia y Teología en la Escuela de Misiones y Plantación de Iglesias, Córdoba. Profesor de Historia de las Misiones en el Centro de Capacitación Misionera Transcultural, Córdoba. Profesor invitado de «Investigación histórica de la misión de la Iglesia en la sociedad», de la Maestría en Ciencias de la Religión, del Instituto Teológico FIET.

---

<sup>63</sup> Bosch, (2000), op. cit, p. 353.

## La colonia presbiteriana escocesa en el contexto político de 1824-1828

---

Ismael Ángel Ramos\*

La inmigración escocesa llegada en el primer cuarto del siglo XIX a Buenos Aires, estuvo conformada en su mayoría, por familias de fe presbiteriana, y se constituyó en la primera experiencia de inmigración europea organizada que tuvo un relativo éxito durante algunos años.

En esta experiencia, que fue una verdadera «aventura» se pueden distinguir dos aspectos a analizar, por un lado el proyecto empresario, en el que advierte, ambiciones, especulación, engaños y vanidades. Y por otro lado el urgente deseo de escapar de las condiciones que la reciente industrialización impuso al campesinado de Escocia.

La colonia escocesa de Monte Grande o como se la denominó en forma oficial, de Santa Catalina, se originó como un emprendimiento nacido en el contexto de la tercer década del siglo XIX. La idea surgió en los años de «la feliz experiencia» cuando Rivadavia y el grupo dirigente que lo rodeaba, siguiendo sus principios liberales y utilitaristas, creyeron que lo mejor para el futuro de la provincia era trasplantar inmigrantes europeos en la campaña bonaerense para «modificar los hábitos» de la población autóctona. Estas ideas no eran nuevas en el Río de la Plata, intelectuales influidos por el pensamiento fisiócrata (como Manuel Belgrano, Hipólito Vieytes) varios años atrás habían manifestado su convicción de que había que desarrollar un sector de pequeños agricultores entregándoles tierras.<sup>1</sup> Pocos años más tarde Rivadavia comenzó a promoverlas, para ejemplificar podemos citar una carta a Pueyrredon fechada el 9/9/1818, Rivadavia sostenía que había que traer «labradores comerciantes y demás hombres útiles del norte.»<sup>2</sup>

Los intentos de fundar colonias tuvieron distintos protagonistas en los pocos años que duraron en la primera parte

---

<sup>1</sup> MIGUEZ, Eduardo José. *Historia económica de la Argentina. De la conquista a la crisis de 1930*. Buenos Aires: Sudamericana, 2008. P.107.

<sup>2</sup> EN PEREZ AMUCHÁSTEGUI, J.A. *Crónica histórica argentina*. Buenos Aires: Compañía editora y distribuidora del Cono Sur S.A., 1973. P.8 vol. 3.

del siglo. En este caso abordaremos la historia de los hermanos Robertson, dos escoceses que vinieron a la región siendo aun adolescentes y se convirtieron en prósperos comerciantes en muy pocos años debido a las condiciones favorables que les aseguró la independencia de España. Los hermanos Parish Robertson intentaron aprovechar también el clima de euforia especulativa de la Bolsa de Londres, donde cotizaban empresas sudamericanas ligadas a la minería y a la colonización, invirtiendo en ambas actividades tratando de obtener cuantiosas ganancias en poco tiempo asumiendo grandes riesgos.

## COMIENZOS DEL EMPRENDIMIENTO COLONIZADOR

El proyecto de colonización tenía una intencionalidad que, según Cecilia Grierson era «especulativa y comercial»<sup>3</sup>. En diciembre de 1823, los Robertson habían obtenido un poder amplio, otorgado por la provincia para gestionar y participar del negocio del empréstito junto a otras personalidades del entorno del gobierno. Esta tarea le permitió a John Parish Robertson volver a Londres, permanecer unos meses renovando su relación con influyentes personalidades del ambiente financiero y ser testigo del auge de los negocios sudamericanos en la Bolsa londinense. Esta prolongada permanencia (el contrato fue firmado el 1º de julio de 1824), y el sentimiento nostálgico hacia su lugar de origen, quizás hizo surgir en su imaginación un potencial negocio que también contemplara un interés personal.

En la publicación que realizaron cuando se fueron definitivamente del continente, «*Cartas de Sudamérica*», se advierte el arraigo que experimentaba, particularmente John Parish Robertson del lugar donde pasó su niñez y parte de su adolescencia. En su relato se advierte la expectativa por el reencuentro con familia y amigos en su primer regreso (1817-1820) a Escocia por cuestiones personales y de negocios, luego de nueve años de ausencia<sup>4</sup>. Después de pasar por Bath, donde residía su pariente que lo protegía y financiaba, a quien se refería como «el caballero anciano de Bath». Y por Londres para establecer contactos de negocios, se encaminó hacia la casa de sus padres,

---

<sup>3</sup> GRIERSON, Cecilia. *Colonia de Monte Grande. Primera y única colonia formada por escoceses en la Argentina*. Buenos Aires: Peuser, 1925. P.11.

<sup>4</sup> ROBERTSON, J.P. y W.P. *Cartas de Sudamérica*. Traducción de J.L. Busaniche. Buenos Aires: Emecé editores, 2000. P. 329.



situada en la campaña, a corta distancia de Edimburgo<sup>5</sup>. Allí se dedicó a una curiosa actividad: repartir cartas de recomendación para hacendados de la montaña que vivían en la ciudad y para varios de sus arrendadores nobles de las tierras bajas. Iba de una casa a la otra dejando tarjeta y credenciales «que me recomendaba a la amistad de las familias»<sup>6</sup>. Se quedó tanto tiempo en Edimburgo «ajeno a los negocios» y muy dado a las relaciones sociales disfrutando de los bailes, compañía femenina, champaña, política y filosofía que el caballero de Bath le tuvo que recriminar por carta la falta de atención a los negocios y la urgencia de una gira por otras ciudades. Es sugestiva la frase final del relato de John cuando se marcha de Edimburgo:

«...Nuevos proyectos de especulaciones en América inflaman mi espíritu de ambición...»<sup>7</sup>

En esta ocasión ¿No habría nacido la idea del emprendimiento colonizador?

Además del caballero Parish que vivía en Bath de sus rentas, estaban detrás de los hermanos Robertson comerciantes de Liverpool y Glasgow y también industriales de Lancashire que fabricaban productos textiles siguiendo las indicaciones que les daban los Robertson y proveyéndoles valiosos cargamentos en consignación.<sup>8</sup> Con esta modalidad y con una gran dosis de audacia para recorrer provincias y regiones desafiando el peligro en muchos casos, lograron acumular una considerable fortuna. John volvió al Río de la Plata en 1820. Pero muy pronto tendrían la posibilidad de hacer valer sus contactos con el mundo de las finanzas en Londres gracias a la influencia lograda con Rivadavia y sus allegados.

El empréstito con la banca Baring Brothers les reportó a los Parish Robertson la posibilidad de incrementar sus patrimonios, debido a las altas comisiones cobradas anticipadamente y a un complejo sistema donde se mezclaban aspectos financieros y la actividad comercial para la operatoria de los desembolsos de las Letras. Al mismo tiempo aumentó el entusiasmo por liderar la riesgosa empresa de colonización, quizás como un deseo de mostrarse involucrados en los destinos de la joven república<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Ib idem. P. 336.

<sup>6</sup> Ib idem. P.339.

<sup>7</sup> Ib idem. P.345.

<sup>8</sup> HALPERIN DONGHI, Tulio *Revolución y guerra. Formación de una elite dirigente en la Argentina*. Buenos Aires. Siglo XXI. 1972. P.104.

<sup>9</sup> William PARISH ROBERTSON. *Notas y contrato para la fundación de la Colonia de Monte Grande*, en GRIERSON, Cecilia. *Colonia de Monte Grande...Ob.cit.*. P.30.

Textualmente en la solicitud de apoyo al gobierno de Rivadavia, William subrayó su preocupación en este sentido:

«...no podemos mirar con indiferencia el interés público y la prosperidad general de un país en que hemos adquirido mucho de lo que poseemos y en el cual hemos recibido hospitalidad y hemos formado muchas amistades.»<sup>10</sup>

En este documento se advierte la necesidad de contar con el apoyo del gobierno para no exponerse a grandes pérdidas y de combinar el interés de la provincia con el propio, pero casi como una profecía auto cumplida reiteraban:

«...sin el apoyo del gobierno dos personas no podrían realizar un proyecto de esta magnitud, sin exponerse a arruinarse...»<sup>11</sup>

Esta afirmación demuestra la desconfianza con la que encaraban este negocio, no eran ingenuos, conocían la improvisación y la falta de compromiso en las decisiones del gobierno porque tenían trato desde hacía mucho tiempo con ellos, sin embargo, tomando precauciones habían decidido intentarlo. El proyecto tenía una alternativa de máxima rentabilidad que se iba a lograr transformando las características físicas del suelo y paisajísticas del lugar en una geografía similar a una verde campiña escocesa<sup>12</sup>. Para ello recurrió a la población de su lugar de origen: Edimburgo y sus alrededores para poblar la futura colonia trasplantando un grupo homogéneo culturalmente, la mayoría de ellos familias con una sólida fe calvinista presbiteriana que garantizaba por sus virtudes morales, de laboriosidad y capacidad en la actividad agrícola, el éxito en su explotación.

Un factor fundamental que consideraron con optimismo era la estabilidad y la continuidad de las políticas rivadavianas en Buenos Aires y en este aspecto no pudieron evaluar el riesgo que significaba la expansión de los negocios del poder terrateniente bonaerense, a la Banda Oriental, su enorme influencia y la potencial conflictividad, que llevaría al país a la guerra con el Brasil. Este acontecimiento condicionaba y ponía aún más en duda el apoyo político que era de fundamental importancia porque se requería de infraestructura que solamente desde el estado se podía proveer y que era clave para la revalorización de las tierras y el funcionamiento

---

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Idem

<sup>12</sup> John P. Robertson sostenía que no había mejor jardinero que el escocés en el arte del diseño paisajístico. ROBERTSON, J y W. *Cartas de Sudamérica*. Op.cit. p.340, por eso pudo incluir en el contingente de la colonia a Mr John. Tweedie, ex capataz de los de los jardines botánicos reales de Edimburgo.



de la colonia, De todos modos, consideraron que estas inversiones vendrían después de haberse logrado buenos resultados, según interpretación de Graham Yooll<sup>13</sup>, así que había que seguir adelante.

## LA SITUACION EN ESCOCIA

En el marco de la formación de un incipiente sistema financiero es posible diferenciar dos niveles diferentes en el proyecto de la colonia. Uno relacionado con el mundo de las finanzas internacionales que pretendía desarrollarse en Londres, y que era una ambiciosa apuesta inicial de los Robertson, que muy pronto se frustraría. Y otro mucho más humilde y concreto que se basaba en el funcionamiento de las granjas de los colonos, que no tenía mayor ambición que conseguir mejorar el nivel de vida que el que tenían en Edimburgo. Ambas facetas coexistían en una sola empresa pero al transcurrir pocos meses ya había evidencias, por la crisis financiera en Londres y por la guerra con el Brasil, que el objetivo de los Robertson, no podría cumplirse.

Los meses anteriores a la crisis de 1825 fueron muy difíciles para todo el Reino Unido, también para Escocia y particularmente para los sectores más bajos que trabajaban como asalariados en el campo o en las ciudades. Pero los años previos habían sido muy productivos. Según los censos poblacionales de 1801, 1811 y 1821 en Inglaterra, país de Gales y Escocia, la población aumentó de 10.900.000 a 12.300.000 y 14.600.000 de habitantes. En dos décadas, la tasa de crecimiento fue del 40%. La producción agrícola contrariamente a las predicciones de Malthus, fue acompañando la variación demográfica. Entre 1780 y 1820 esta producción aumentó el 50% y después de 1800 la tasa de aumento se duplicó.<sup>14</sup>

Insólitamente la guerra en Europa fue el factor que actuó como incentivo al aumentar el precio, por ejemplo del trigo, estimuló las inversiones y la difusión de nuevas técnicas de agricultura. Fue una edad dorada para los «land lords» y los agricultores de gran escala porque se aprovecharon grandes extensiones de tierras desocupadas mediante permisos individuales, desmonte y vallado que junto al bajo nivel salarial de la mano de obra empleada, aseguraban una gran rentabilidad. A esta clase social pertenecían los Robertson, esto

<sup>13</sup> GRAHAM YOOLL, Andrew. *La colonia olvidada. Tres siglos de habla inglesa en la Argentina*. 2° Edición. Traducción de César Aira. Buenos Aires: Emecé editores S. A., 2007. Pp.162.

<sup>14</sup> BERGERON, FURET y KOSSELLECK. *La época de las revoluciones. 1780-1848*. Mejico: siglo XXI, 1976. P.168-169.

explica el clima festivo que describió John en su estadía previa a 1820 y que ya fue referida antes. La contracara de esta prosperidad era el nivel de vida de los campesinos, apenas en un nivel de subsistencia.

Al mismo tiempo que ocurría este capitalismo agrícola, cuyo lujo se plasmaba en lujosas residencias campestres, se producía el proceso que daba origen a esta prosperidad, un veloz crecimiento urbano en las ciudades que se habían industrializado. Por ejemplo en Edimburgo su población entre los años 1801 y 1831 se duplicó. Pasó de 83.000 a 162.000 habitantes.

Pero los salarios de los trabajadores urbanos impuestos por los empresarios apenas eran suficientes para cubrir las mínimas necesidades. La incorporación del trabajo de la mujer y el niño acentuó la presión a la baja junto a la fuerte tasa de natalidad.

Este conjunto de factores favoreció un proceso de emigración cuando a principios de la década de 1820 se empezó a vislumbrar la posibilidad de una crisis que se apreciaría concretamente entre 1825 y 1832.<sup>15</sup>

## NEGOCIACIONES Y PREPARATIVOS

El 11 de marzo de 1824, Rivadavia firmó la aprobación del contrato redactado por los Robertson. En este documento se establecían los deberes de los organizadores y el estado provincial. Básicamente los Robertson se comprometían a introducir en el término de un año 200 familias europeas, cantidad equivalente a 600 personas. A cambio, el gobierno iba a ceder tierras en enfiteusis «en renta vitalicia», siendo la parte ocupada por los colonos «a perpetuidad». Estas tierras debían estar ubicadas al sur de la provincia y «a entera satisfacción de los empresarios».<sup>16</sup>

En las cláusulas no se explicitaron varios detalles importantes: la distancia a la que debían estar de la ciudad de Buenos Aires, la importante dimensión de las tierras para servir a los propósitos del proyecto, ni su aptitud para la actividad agropecuaria. (Se suponía que deberían ser cercanas, a no más de 20 kilómetros, debido al carácter perecedero de algunos productos que iban a producir y la dificultad de los caminos). Pero estas condiciones hacían disminuir mucho la oferta de tierras,

<sup>15</sup> Ib idem. P.182.

<sup>16</sup> W. y J. P. Robertson. *Notas y contrato para la fundación de Monte Grande*. En GRIERSON, Cecilia. *Colonia de Monte Grande*. Ob.cit. P.29.



porque las pocas que había disponibles, aunque modestas en sus dimensiones, ya habían sido entregadas recientemente.<sup>17</sup>

Quizás por esto el gobierno no pudo o no quiso cumplir con esta condición. Ofreció tierras a más de 20 leguas de la ciudad en permanente exposición al peligro de los malones y lógicamente fueron rechazadas por los Robertson<sup>18</sup>.

Otra hipótesis que podría explicar el incumplimiento en la entrega de tierras podría ser la gran resistencia que despertaba aceptar colonias de este tipo, en grandes sectores de la elite y también en la estructura de técnicos de la burocracia estatal, que consideraban un modelo más apropiado el establecimiento de poblaciones de labradores siguiendo la matriz borbónica: cuadrículas y estructura de viviendas alrededor de una plaza central con terrenos de cultivo.<sup>19</sup>

Debido a estas dificultades y estando en el proceso de preparación y reclutamiento del contingente en Edimburgo, los Robertson decidieron la adquisición de tierras particulares en los actuales partidos de Lomas de Zamora y Esteban Echeverría: 6.475 hectáreas en total. Dice Graham-Yooll:

«...Esta tierra había tenido muchos propietarios. Hay un documento fechado en 1740, que le da el nombre de chacra de monte grande, por un gran monte de durazneros.»<sup>20</sup>

La existencia de estos montes dieron origen a la toponimia pero finalmente el nombre oficial fue: Colonia de Santa Catalina, que era la estancia de los Robertson<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Como ejemplo véase el caso del reparto de chacras en las Lomas de Zamora, donde, el influyente Don Tomás Grigera Romero solicitando a su nombre y en representación de otros, logró la concesión de la propiedad de treinta fracciones de diez y seis hectáreas, el 30 de marzo de 1821. GRIGERA ROMERO, Tomás. *Carta al gobernador Brigadier General Martín Rodríguez y su resolución* En STOPPINI, Juan Luis. *Pasado y presente de Lomas de Zamora*. 2ª edición. Buenos Aires: Agrupación de periodistas asociados, 1976. P. 15.

<sup>18</sup> GRIERSON, Cecilia. *Colonia de Monte Grande*. Ob.cit. P.36.

<sup>19</sup> ALIATA, Fernando y otros. Ob.cit. P.246.

<sup>20</sup> En la década de 1820 la fruta más abundante era el durazno debido a la abundancia de estos árboles muy apreciados por su utilización como leña. Esta era transportada en carretas tirada por bueyes desde las quintas. En un comentario aparecido en «el Argos» el 2/6/ 1821 se atribuye la proliferación de éstos árboles «...al bloqueo que los españoles pusieron a los puertos de Buenos Aires en los primeros años de la Revolución para los buques que se llamaban nacionales y las persecuciones que sufrían los leñateros en su faena por los brazos del delta del Parana...». La consecuencia fue que en las inmediaciones de la ciudad se plantaron gran cantidad de durazneros que incrementaron sustancialmente el valor de la tierra. En PEREZ AMUCHÁSTEGUI, *Crónica argentina*, Ob.cit.p 296.

Otro testimonio que describe la importancia en la dieta de esta fruta en estas décadas se puede observar en el relato de HUDSON, Guillermo. *Allá lejos y hace tiempo*. La Plata: Terramar, 2007. Pp.46 y 171.

<sup>21</sup> GRAHAM-YOOLL, Andrew, *La colonia olvidada*. Ob.cit.p. 36

El conflicto que se habría generado a partir de la negativa a cumplir con la entrega de tierras les habría significado un gran disgusto a los empresarios escoceses, pero habrán aprovechado esta circunstancia para invertir como en esos años se hacía habitualmente. En efecto desde mediados de la década se nota un incremento en el valor de la tierra, como resultado de un aumento de la demanda. Poco antes de la devaluación del peso fuerte, muchos invirtieron masivamente en tierras para proteger su capital, es decir comprar tierras significaba un refugio de valor y también una inversión de carácter especulativo. Juan C. Garavaglia presenta un testimonio que describe esta situación:

«...el curso precipitado que tomaron los capitales en 1825 y 1826 a convertirse en bienes raíces y haciendas de campo, fue un efecto de la abundancia del medio circulante en billetes de Banco que, no estando en proporción con las monedas de oro (...) se convirtió en esas especies.»<sup>22</sup>

Estas «especies» fueron precisamente las que compraron los Robertson en 1825, y que según el inventario con que acompañaron el último intento de reclamo en 1828, según Grierson, sumaban 15.000,- libras que englobaban los dos conceptos: tierras y hacienda.<sup>23</sup> Es de destacar la modestia de las cifras si se comparan con los otros proyectos que habían surgido en ese tiempo.

## LLEGAN LOS ESCOCESES

Una vez reclutado el contingente de colonos, con las herramientas agrícolas necesarias, comenzaron los aprestos para el viaje en la embarcación propiedad de los Robertson. El 22 de mayo de 1825 la goleta *Simmetry of scarborought* partió desde el puerto de Leith con más de 229 colonos y luego de un viaje de varios meses pero sin inconvenientes significativos y una feliz experiencia de camaradería, llegaron al puerto de Buenos Aires donde desembarcaron el 11 de agosto de 1825.

Luego de algunas semanas, finalmente fueron trasladados en carretas a las tierras adquiridas por los Robertson. Estas tierras eran campos vírgenes que se habían dedicado al pastoreo de animales y cuya vegetación predominante eran los cardos, que tan

<sup>22</sup> GARAVAGLIA, Juan Carlos. *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense 1700-1830*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor SRL. 1999. Pp 299

<sup>23</sup> Grierson Ob.cit. pp.64

familiares resultaban a los escoceses por su abundancia en su lugar de origen al punto de ser la flor nacional de Escocia.

Las primeras semanas fueron muy difíciles, algunos pudieron pernoctar en la casa de los Robertson pero la mayoría debía dormir a la intemperie con noches aún muy frías. Luego de semanas de trabajo intenso, a fin de año, ya estaban establecidos.

En el contingente había un experto e ingenioso jardinero que diseñó una herramienta para facilitar la extracción de raíz de los molestos cardos: Mr. Tweedie, quien también hizo una importante clasificación de algunas especies autóctonas, entre ellas un arbusto de madera dura, muy común en nuestra zona, que recibió el nombre: Calliandra Tweedie (vulgarmente «copete de cardenal» o «borla de obispo»). Al no haber divisiones entre las chacras, utilizaron los talas como cercos vivos y lentamente se fue transformando el paisaje en huertas, quintas, chacras y bosques.

Las sencillas construcciones para viviendas eran diseñadas por el arquitecto Adams, quien también vino en la Symmetry, se realizaban con ladrillos que ellos mismos producían. Meses después también construyeron un templo para los servicios religiosos y fue prioritario para los colonos contratar en Escocia alguien con preparación teológica para presidirlos. De esta gestión se ocupó personalmente Mr. Robertson quien consiguió traer al Reverendo W. Brown para cumplir el rol de pastor y maestro quien estableció una iglesia y una escuela en el transcurso de 1828.<sup>24</sup>

Muy pronto las distintas chacras comenzaron a producir: ladrillos para construcción, leña que extraían de los montes, maíz y trigo en menor medida, carne, leche, quesos y la reconocida manteca por su calidad e higiénica presentación en panes de una libra. Si bien tuvieron dificultades, comunes para esa escala de producción con la contratación de mano de obra, muchos inmigrantes que vinieron en otras empresas como la Beaumont, se incorporaron a la de Monte Grande.

Este éxito inicial se interrumpió a fines de 1828 según testifica Mac Cann <sup>25</sup>. Algunos colonos permanecieron algunos meses mas pero la violencia desatada por la guerra civil (los saqueos del ejército de Lavalle) y la persistente sequía terminaron por disolverla.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> MAC CANN, Williams. *Viaje a caballo por las Provincias Argentinas*. Traducción de José L. Busaniche. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A., 2001. Pp.302.

<sup>25</sup> Idem

<sup>26</sup> VARELA, Florencio, artículo publicado en «El Comercio del Plata» de Montevideo el 21 y 22/6/1847 publicado como apéndice documental en MAC CANN, Williams. *Viaje a caballo... Ob.cit.* p.322.

## XENOFOBIA Y GUERRA: DISOLUCION DE LA COLONIA

Ya se hizo referencia a la resistencia que generaba la instalación de este tipo de organizaciones que trasplantaba grupos de inmigrantes con particulares condiciones. Estas iniciativas con aprobación del ejecutivo no encontraban vía libre entre los técnicos burócratas encargados de facilitar los trámites ni tampoco en la elite conservadora, entre los que se encontraba un personaje representativo, Tomas de Anchorena, con una ideología muy cercana a la xenofobia hacia los que llamaba «gringos». En resumen se consideraba que la inmigración era costosa, innecesaria y hasta subversiva.<sup>27</sup>

Estas opiniones también encontraban eco en las clases populares. Se percibía como un privilegio que costaba comprender la excepción de prestar servicio en el ejército. Mientras las levas causaban conmoción entre las familias campesinas criollas por las consecuencias dramáticas para los hijos varones y jefes de familia. Frecuentemente llevaba a la ruina a la economía familiar, hasta el punto de destruirla en muchos casos y hacer peligrar la subsistencia. Las familias extranjeras permanecían ajenas a estas circunstancias. A estas situaciones que despertaban recelos habría que agregar la cuestión religiosa. En estos tiempos católicos y protestantes tenían puntos de vista irreconciliables y la descalificación producto de la intolerancia era cuestión cotidiana, como lo relata Grierson se los hostilizaba llamándolos «herejes». Los colonos tampoco se integraban fácilmente y en esa sociedad cerrada era inaceptable el matrimonio mixto, por ejemplo.<sup>28</sup>

La llegada de los escoceses fue el 11/8/1825 y Brasil declaró la guerra pocos meses después el 10/12/1825. Desde los comienzos la historia de la colonia se desarrolló junto al devenir de los acontecimientos de la guerra. Esta situación extraordinaria condicionó su progreso. Las dificultades financieras al tener que solventar los gastos militares hizo imposible mantener la convertibilidad de sus emisiones al Banco de Descuentos o Banco Provincia. En enero de 1826 se creó por ley el Banco Nacional, quien estaba facultado a emitir papel moneda. La emisión sin respaldo aumentó en forma alarmante desatando un proceso

---

<sup>27</sup> LINCH, John. *Juan Manuel de Rosas. 1829-1852*. Traducido por Benigno H. Aranda. Buenos Aires: Hyspamerica. 1986. Pp.37.

<sup>28</sup> Ob. Cit. Pp.60



inflacionario<sup>29</sup>. En medio de estas complicaciones era muy difícil mantener una actividad productiva, más aun considerando que dependía del mercado interno, porque los salarios estaban muy depreciados<sup>30</sup>. Por eso la queja que transcribe Grierson en este sentido, pero era un problema generalizado de toda una «clase media» de la sociedad bonaerense, así se comprueba en el siguiente testimonio.

«...las familias ubicadas algo más arriba de las clases trabajadoras están deplorablemente afligidas por el cambio de valor de la moneda.»<sup>31</sup>

Y no era para menos, los productos importados muchos de consumo popular, cuadruplicaban sus precios, mientras los salarios apenas se duplicaban, y en algunos casos como los empleos públicos quedaron inmovilizados por la crisis fiscal.<sup>32</sup>

Los Robertson también sufrieron un duro golpe con la guerra. El bloqueo al puerto significaba la paralización por largos meses de toda la actividad comercial. A las pérdidas con la especulación en Londres había que agregar esta inactividad y además eran acreedores de un gobierno que no podía responder a sus deudas, ya estaba en default con la Baring desde el vencimiento del segundo semestre de 1827. El panorama era realmente oscuro, se habían hecho cargo de todos los gastos e inversiones que demandó la colonia, con la única colaboración de unos pocos colonos y casi no había esperanza de recuperar lo gastado. Sin embargo William realizó un desesperado último intento en 1828, escribió una nota y adjuntó un inventario de todos los gastos hasta ese momento. En total reclamaba 60.000,- libras, incluía el traslado de los colonos, compra de tierras y hacienda, edificación de casas y cercamiento.<sup>33</sup>

Pero el poder ya no era el mismo, ya no estaban los interlocutores conocidos. Para peor el jaqueado gobierno de Dorrego, que no era el verdadero poder, estaba quedando cada vez más solo y desfinanciado. Desde abril ya no contaba con los

---

<sup>29</sup>Para ilustrar esta afirmación: cuando Viamonte fue nombrado gobernador, la circulación era de \$15.289.046,- y la deuda con los bancos ascendía a \$18.000.0000,-, en PANETTIERI, José. *Devaluaciones de la moneda.* (1822-1935). Bs.As: centro editor de América Latina, 1983. Pp. 10.

<sup>30</sup> Véase la descripción del contexto en : HALPERIN DONGHI, Tulio. *Argentina de la revolución de independencia a la confederación rosista.* Buenos Aires: Paidós, 1985. Pp194.

<sup>31</sup> Posomby a Dudley. Public Record Office (F.O.) 15/10/1827. En LINCH, John. *Juan Manuel de Rosas Ob.cit.p.41.*

<sup>32</sup> HALPERIN DONGHI, Tulio. *Argentina de la revolución a la independencia...Ob.cit.p.194.*

<sup>33</sup> Ob. Cit. Pp.41.

recursos que le proveían los terratenientes aliados y no podía seguir sosteniendo la guerra. En medio de esta delicada situación política los Robertson no encontraban eco favorable a su solicitud. El clima de pesimismo se acentuó, y pronto caerían en la bancarrota junto a otros importadores y prestamistas y se retirarían del escenario de los negocios en Buenos Aires volviendo a Gran Bretaña a radicarse definitivamente.

La violencia que se desató a partir de la revolución de Lavalle es un factor que toman en cuenta las dos fuentes primarias consultadas: Grierson y Mac Cann. La región al sur de Buenos Aires fue escenario de ataques y represalia de ambos bandos. A fines de septiembre la Convención autorizó al gobernador a ratificar el tratado de paz con Brasil sobre la base de la independencia de la Banda Oriental. Desde entonces era un secreto a voces que la oficialidad venía sublevada contra el gobierno. Rosas lo sabía y le advirtió por escrito a Dorrego, pero éste no le creyó. Las razones eran varias: atraso en los pagos, la convicción de que Dorrego perdió una guerra ganada y la influencia de la logia de civiles unitarios vinculados a Lavalle que ya lo habían sentenciado a ser ejecutado. Hacia fines de noviembre se hablaba libremente de la sublevación en todas partes, así que no fue una sorpresa cuando se desencadenaron los hechos a principios de diciembre. Dorrego, desoyendo una vez más a Rosas decidió dar batalla el 9/12/1828 en Navarro, donde fue derrotado, perseguido y pocos días después apresado y fusilado.

Hay detalles muy sugestivos que se pueden observar en un documento que es un informe contable de la chacra de sus antepasados que presenta Grierson en el mismo año, 1828. Por ejemplo en los primeros meses hasta el mes de abril se le vendía una importante cantidad de carne a William Parish Robertson, luego dejó de comprar como si su chacra paralizara su actividad (lo mismo habíamos mencionado con las compras de ladrillos). El 1º de octubre y el 18 de noviembre se le pagaron montos sin especificar razones de \$200,- cada vez, (en este año dejó de funcionar la empresa de los Robertson). Hubo una disminución de la actividad en la explotación de los Grierson en los últimos meses del año coincidiendo con la alarma generalizada por los rumores del levantamiento de Lavalle. En las ventas de carne, en el mes de octubre se faenó y vendió 8 veces el promedio mensual (febrero a septiembre) como si se liquidara el stock de ganado en condiciones de faenar. El 1º de diciembre se le pagó a «Mr. Anderson» \$ 86,- por el servicio de «llevar afuera hacienda», lo mismo pasa el 10 del mismo mes, \$20,- a Mr. Clymont por el mismo

concepto. (Quizás se estaban escondiendo terneros y vaquillonas). En los últimos dos meses casi no se vendió carne.

Con la actividad agrícola pasó algo parecido, casi toda la cosecha fue vendida en el mes de octubre y en una transacción aparece la descripción «maíz para Rosas». Después de estas ventas la actividad se redujo a su capacidad mínima.<sup>34</sup>

Llama la atención la anticipación de los colonos a los graves acontecimientos que estaban por ocurrir, es evidente que contaban con información. El documento que Grierson presenta, ilustra como un ejemplo la afirmación de otra fuente primaria como Mac Cann, cuando señala que la colonia:

«...decaió a fines de 1828 y a comienzos del año siguiente el avance de la revolución de Lavalle terminó su disolución.<sup>35</sup>»

En efecto, después del fusilamiento de Dorrego, Lavalle en sus primeras decisiones de gobierno envió columnas militares al sur de Buenos Aires para imponerse por el terror. Estas columnas estaban al mando del prusiano Rauch, quien saqueó estancias de enemigos y dejó huellas de su barbarie. En Buenos Aires hubo ejecuciones, soldados y oficiales prisioneros puestos en la boca del cañón y despedazados, confiscaciones y opositores enviados a prisión.<sup>36</sup> Estos meses habrán sido una pesadilla para los colonos, porque estaban ubicados al paso de estas incursiones y del saqueo. La consecuencia es que casi todos los colonos y sus familias se refugiaron en la ciudad, abandonando sus chacras. El 22/12/1828 se celebró la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana Escocesa para tratar la problemática de la concentración de escoceses en la ciudad, planeándose la construcción de un templo. Esto demuestra que a fines de 1828 ya se había disuelto gran parte de lo que fue la colonia.<sup>37</sup>

Pero la disolución no significó el fracaso definitivo, algunos meses después de la revolución, cuando volvió la tranquilidad muchos de estos escoceses volvieron al campo otros se quedaron en la ciudad y finalmente casi todos se integraron a la dificultosa historia del país, contribuyendo en la difusión de las buenas nuevas y pudiendo superar la opresiva situación de la que escaparon en su Escocia natal.

<sup>34</sup> GRIERSON, Cecilia. *Colonia de Monte Grande*. Ob.cit.p.45.

<sup>35</sup> MAC CANN, Williams. *Viaje a caballo...* Ob.cit.p302.

<sup>36</sup> BUSANICHE, Jose L. *Historia Argentina*. 6º Ed. Buenos Aires: Ed Solar, 1982.pp.487 y 488.

<sup>37</sup> MONTI, Daniel P. *presencia del protestantismo en el Rio de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial y Librería La Aurora S.R.L., 1969.pp.66.



## Bibliografía

- GRIERSON, Cecilia. *Colonia de Monte Grande. Provincia de Buenos Aires. Primera y única colonia formada por escoceses en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Talleres S. A. Jacobo Peuser, Ltda. 1925. 68p.
- MAC CANN, Williams. *Viaje a caballo por las Provincias Argentinas*. Traducción de José L. Busaniche. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A., 2001. 331 p. Colección Nueva Dimensión Argentina. Dirigida por Gregorio Weingberg. Incluye apéndice documental con artículo de Florencio Varela publicada en «el comercio del Plata» de Montevideo.
- ROBERTSON, J.P. y W.P. *Cartas de Sudamérica*. Traducción de J.L. Busaniche. Buenos Aires: Emecé editores, 2000. 522 p. Colección Memoria Argentina. Dirigida por Alberto Casares.
- ALVAREZ, Juan. *Las guerras civiles argentinas*. 5° edición. Buenos Aires.: EUDEBA, 1983. 136 P.
- BARSKY-GELMAN. *Historia del agro argentino. Desde la conquista hasta el siglo XXI*. 3° ed. Buenos Aires.: ed. Sudamericana, 2009. 579 p.
- BARSKY, O.- PUCCIARELLI, A. *El agro pampeano. El fin de un período*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC. Universidad de Buenos Aires, 1997. 640 p
- BERGERON, FURET Y KOSSELLECK. *La época de las revoluciones, 1780-1848*. 11° ed. Méjico: siglo XXI, 1976. 342p.
- BURGIN, Miron. *Aspectos económicos del federalismo argentino*. Buenos Aires: ed Solar, 1975. 389 p.
- BUSANICHE, Jose L. *Historia Argentina*. 6° Ed. Buenos Aires: Ed Solar, 1982. 806 p.
- CANCLINI, Arnoldo. *Cuatrocientos años de protestantismo argentino. Historia de la presencia evangélica en la Argentina*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Educación y Acción Comunitaria. Seminario Teológico FIET, 2004. 484 p.
- DEVOTO, Fernando. *Historia de la inmigración en la Argentina*. 3° ed. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2009. 527 p.
- DJENDEREDJIAN, Julio. *Historia del capitalismo agrario pampeano en la primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, 2008. 399 p. Colección historia del capitalismo agrario pampeano. Dirigido por Osvaldo Barsky.
- FERNS, H. S. *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*. Traducción de Alberto Bixio. Buenos Aires: Ediciones Solar-Hachette, 1968. Biblioteca Dimensión Argentina. Dirección de Gregorio Weinberg.

- GARAVAGLIA, J.C. *Pastores y labradores de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ed., de la Flor.1999. 310 p.
- GARCIA VIZCAINO, José. *La deuda pública nacional*. Buenos Aires: Eudeba, 1972. 262 p.
- GOLDMAN, N. y otros.. *Revolución, republica, confederación (1806-1852)*. 2° ed. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2005. 446 p. Colección Nueva Historia Argentina. Directora del tomo: Noemí Goldman.
- GORI, Gastón. *Inmigración y colonización en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba, 1964, 1964. 103 p. Colección Biblioteca de América, N°22.
- GRAHAM YOOLL, Andrew. *La colonia olvidada. Tres siglos de habla inglesa en la Argentina*. 2° Edición. Traducción de César Aira. Buenos Aires: Emecé editores S. A., 2007. 366 p.-
- HALPERIN DONGHI, Tulio. *Argentina de la revolución de independencia a la confederación rosista*. Buenos Aires: Paidós, 1985. 430 p. Colección Historia Argentina dirigida por T. H. Donghi.
- HALPERIN DONGHI, Tulio. *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972. 419 p.
- HUDSON, Guillermo. *Allá lejos y hace tiempo*. La Plata: Terramar, 2007. 278 p.
- LINCH, John. *Juan Manuel de Rosas.1829-1852*. Traducido por Benigno H. Aranda. Buenos Aires: Hyspamerica. 1986. 391 p.
- MIGUEZ, Eduardo José. *Historia económica de la Argentina. De la conquista a la crisis de 1930*. Buenos Aires: Sudamericana, 2008. 384 p.
- MONTI, Daniel P. *presencia del protestantismo en el Rio de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial y Librería La Aurora S.R.L., 1969. 261 p.
- PANETTIERI, José. *Devaluaciones de la moneda.(1822-1935)*. Bs.As: centro editor de América Latina, 1983. 158 p.
- STOPPINI, Juan Luis. *Pasado y presente de Lomas de Zamora*. Buenos Aires: Agrupación de Periodistas asociados de Lomas de Zamora., 1976. 66 p.

**\*Ismael Ángel Ramos,** Profesor de historia. Licenciado en economía empresarial, recibido en la universidad Nacional de Lanús, docente ad honorem en la facultad de ciencias económicas de la Universidad de Buenos Aires en la cátedra de historia económica y social argentina. Cursando actualmente la licenciatura de historia en la Universidad del Salvador.



## Revista Evangélica de Historia

### 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. Enviar el material por correo electrónico a: [centrowesleyano@metodista.org.ar](mailto:centrowesleyano@metodista.org.ar)

3. Cada artículo debe incluir al final un resumen de hasta 60 palabras, cuatro palabras claves que orienten sobre su contenido y un currículum breve del autor.

4. En el texto del artículo las palabras extranjeras van en cursiva, (Ejem. «...son transferidos a *holdings*, sociedades, y...»; «... la palabra hebrea *shalom* significa...») Esto no rige para nombres propios, nombres de editoriales, títulos de artículos, etc.

5. Extensión sugerida: 2.000 a 8.000 caracteres.

6. 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: María Rosa Oliver, *Mundo, mi casa*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1995, p. 29.

Para artículos en libros colectivos: autor, «título entrecomillado», en...

Ejemplo :GregoireRouiller, «El sacrificio de Isaac», en FrancoisBovon y otros, *Exégesis*, Buenos Aires, La Aurora, p. 337-356.

Para artículos de revistas: autor, «título entrecomillado», Nombre de la Revista en cursiva tomo (año en paréntesis), página.

Nombre, tomo y año no llevan comas entre sí. Ejemplo: UlrichDuchrow, «Dios o Mamón: economías en conflicto», *Cuadernos de Teología XV* (1996), p. 72.

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

Comité de Redacción

Con gratitud celebramos la publicación del séptimo volumen de la Revista Evangélica de Historia.

El año 2011 encontró a la Iglesia Metodista Argentina celebrando sus 175 años de vida en el país. Este número está dedicado a enfocar algunos temas relacionados con distintos aspectos del metodismo, tanto en su expresión local, como internacional.

Agradecemos la colaboración de los autores, Elaine Robinson, Mirtha Coitinho, Gustavo Romero, Jorge Ochoa, Pablo Andíñach y Daniel Bruno, cuyos artículos permiten abarcar un amplio espectro de temas centrales sobre el desarrollo del metodismo en la región. También agradecemos a Rubén Amestoy e Ismael Ramos quienes, ampliando el panorama, iluminan la experiencia del desarrollo del fenómeno evangélico de principios de siglo XX y sus consecuencias para la vida del país.

De esta manera, como venimos haciendo en cada uno de los seis volúmenes anteriores, damos gracias a Dios, por el nuevo paso que podemos dar. Cada uno de ellos es una renovada muestra de generosidad de muchos hermanos y hermanas que de distintas maneras hacen posible su edición y publicación.

Además lo hacemos con satisfacción, porque sabemos que ponemos en manos de nuestros lectores un material que sin duda será de suma utilidad para la tarea de investigación, sobre el metodismo en particular y el campo evangélico en general.

