

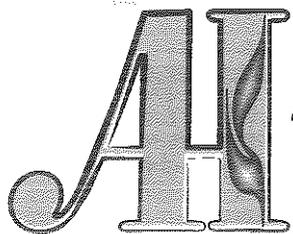
Volumen I
2003

Revista Evangélica de Historia

AI

Revista Evangélica de Historia

Volumen I
2003



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

ISSN 1667-3735

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

Directora Prof. Margarita Angeleri de Roubicek

I.S.S.N. 1667-3735

Redacción y Administración:

Av. Rivadavia 4044 3° piso

1205 - Buenos Aires

Argentina

Tel.: (54 11) 4982-6288

Fax: (54 11) 4981-0885

libreria@iglesiametodista.org.ar

www.iglesiametodista.org.ar

Diseño y armado: Daniel Favaro

Impreso por: Roberto Grancharoff e Hijos, Tapalqué 5868 - Buenos
Aires - Argentina

Revista Evangélica de Historia

Directora: Prof. Margarita Angeleri Roubicek

Secretario de Redacción: Pablo Oviedo

Comité Editorial

Lic. Daniel Bruno

Dr. Pablo R. Andiñach

Lic. Diana Rocco Tedesco

Mariana Beux

La Revista Evangélica de Historia es un libro publicado por la Comisión de Archivo e Historia de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina que sale a luz anualmente durante el mes de junio. En sus páginas se incluyen principalmente artículos inéditos de historia de las iglesias evangélicas en la Argentina sin distinción de denominaciones, así como de otros países de América Latina. Está dirigida a pastores, docentes, profesores, y toda persona interesada en la lectura y/o investigación de historia evangélica.

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

Subscripción (incluye franqueo): Argentina \$ 15.- Países limítrofes: US\$ 10.-; Resto de América Latina: US\$ 15.-; Resto del mundo: US\$ 25.-

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

Dirigir la correspondencia a: Revista Evangélica de Historia, Rivadavia 4044, 1205 Buenos Aires, Argentina, o al c.e. roubicek@arnet.com.ar

Presentación

Con mucha alegría ponemos la *Revista Evangélica de Historia* en sus manos. Ha sido nuestro propósito iniciar un Anuario sobre historia evangélica abierto a las numerosas expresiones eclesiales que, desde hace más de 180 años, han ido llegando e incrementando las comunidades evangélicas en esta nación.

La presencia evangélica en nuestro país posee una riqueza de matices que la convierte en uno de los fenómenos religiosos y sociales más provocadores para la investigación histórica, no siempre destacado como merece. El esfuerzo de grupos étnicos buscando integrarse –por primera vez como minoría- en una sociedad con religiosidad adversa. La confrontación con el catolicismo. Las estrategias finiseculares de acercamiento con las sociedades liberales. La superación de la intolerancia y el comienzo del compromiso ecuménico. Son todos aspectos que están profundamente enraizados en la historia y el proceso de formación de ideas en nuestro país.

La mirada sobre la historia, sabemos, es la comprensión del pasado para explicar y transformar el presente. Por eso esta revista privilegiará las investigaciones históricas que, despojándose de la anécdota o la crónica como sola explicación, se esfuerce por ser una interpretación de procesos históricos.

Además, nuestra esperanza para esta publicación es la permanencia y la continuidad. Condición indispensable para mantener el diálogo fluido que pretendemos y el compartir de ideas y experiencias que permitan acrecentar las posibilidades de, no sólo un mayor conocimiento mutuo, sino el eficaz intercambio de posibilidades de investigación y la aplicación de una verdadera “mayordomía de los dones y talentos” que Dios prodiga a través de sus comunidades de fe.

Es de esperar que los autores de los excelentes artículos con que tenemos la alegría de inaugurar esta publicación, sepan ser benevolentes con la tardanza en la aparición de la misma, les agradecemos profundamente tanto la colaboración como la comprensión.

Va en este momento nuestro humilde agradecimiento a Dios por su inspiración, su fidelidad y esperanza en medio de la incredulidad y temor, ya que estamos seguros de estar trabajando para su sola honra y gloria.

*Margarita Angeleri Roubicek
Daniel A. Bruno*

Debido al carácter contextual que posee el artículo del Dr. González nos vemos en la obligación de pedir disculpas por la demora en la publicación de la Revista, provocando que el mismo pierda actualidad. El año 2002 ha sido un año inverosímil en todos los aspectos de la vida Argentina, del cual, la comisión editora, lamentablemente, no pudo escapar.

Instrucciones para el envío de trabajos

Las indicaciones que damos a continuación deben ser utilizadas para confeccionar los trabajos a presentar para su publicación. Atenderse a ellas facilita el proceso de edición y reduce grandemente la posibilidad de errores de edición.

1. Los trabajos deben ser originales.
2. La fecha final de recepción para cada año es el 30 de abril. En sesenta días el Comité Editorial resolverá sobre la eventual publicación.
3. El material debe ser escrito en un procesador de textos, evitando realizar detalles de diagramación y enviado por correo electrónico e impreso.
4. Cada artículo debe incluir al final:
 - a. Un resumen de hasta cien palabras en castellano y de ser posible también en inglés.
 - b. Cuatro palabras claves que orienten sobre su contenido.
 - c. Un curriculum breve del autor.
5. En el texto del artículo las palabras extranjeras van en *cursiva*. Esto no rige para nombres propios, nombres de editoriales, títulos de artículos, etc.
6. Extensión aprox.: 2.000 a 8.000 palabras incluyendo notas.
7. Para las citas al pie o bibliografías le agradeceremos guiarse por los siguientes modelos:

Para libros: autor, *título en cursiva*, ciudad, editorial, año, página. Ejemplo: Will Durand, *La Reforma*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960, p. 29.

Para libros colectivos: autor, "título entrecomillado", en... Ejemplo: Françoise Lissarrague, "Una mirada ateniense", en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las Mujeres*, Madrid, Taurus, p. 33-35.

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: Ulrich Duchrow, "Dios o Mamón: economías en conflicto", *Cuadernos de Teología* XV (1996), p. 72.

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

Comité de Redacción

Unidad y diferencias entre evangélicos argentinos	11
<i>Arnoldo Canclini</i>	
¿Mito versus historia? Reflexiones sobre un dilema mal planteado	31
<i>J. Severino Croatto</i>	
¡Ojalá! Relectura del 10 de setiembre hacia un nuevo 12 de setiembre	45
<i>Justo L. González</i>	
Los Hermanos Libres en la argentina	69
<i>Alberto Roldán</i>	
“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)	109
<i>Daniel Bruno</i>	
“La mas antigua misión indígena en Sudamérica”	155
<i>Emilio Monti</i>	
“Las iglesias protestantes en Buenos Aires”	167
<i>Pablo R. Andiñach</i>	
Apéndice documental: La clausura del Estandarte	181

Unidad y diferencias entre evangélicos argentinos

(1825 - 1945)

Arnoldo Canclini

En forma creciente a lo largo del siglo XX, el tema de la unidad entre los evangélicos en la Argentina ha ido creciendo en importancia dentro del pensamiento general. Por común, se oyen generalizaciones, como la de que dicha unidad sólo se habría alcanzado en los últimos años, lo que hace necesario un estudio de la evolución al respecto desde los primeros momentos. Por razones metodológicas, abordaremos el tema hasta aproximadamente 1945, dado que la situación posterior exige otro tipo de enfoques, a veces más teológicos que historiográficos. Sólo consignaremos hechos a guisa de ejemplos, con la certeza de que el tema podría extenderse mucho más de lo que es posible consignar aquí.

Primeros tiempos

La primera reunión protestante en la Argentina fue la presidida por Diego Thomson el 19 de noviembre de 1821. Fue en la casa del comerciante Juan F. Dickson en lo que hoy es la calle Arroyo y que entonces daba frente al río. Hubo nueve caballeros presentes y no hay ninguna crónica directa y menos aún un documento que haga constar su denominación, pero amén del predicador, que era bautista, a partir de los sucesos posteriores, se puede afirmar que había al menos anglicanos, presbiterianos y congregacionalistas.

El grupo siguió reuniéndose y, a partir de 1823, fue atendido por los misioneros presbiterianos Teófilo Parvin y Guillermo Torrey. Al retirarse éste, ocupó su lugar el metodista Guillermo Dempster, el

primero de su denominación a partir de 1836. En realidad, se trataba de un grupo interdenominacional, pues, por ejemplo, el secretario era el célebre comerciante y viajero William MacCann, que pertenecía a una iglesia inglesa independiente.

Mientras tanto, en 1825 se declaró la libertad de cultos, lo que permitió la organización de la Iglesia Británica, en la que adoraban a Dios todos los de ese origen étnico, junto con otros que no lo eran, por ejemplo alemanes. No fue definitivamente anglicana sino mucho después, aunque John Armstrong, su primer pastor sí lo era.

El mismo año llegaron los colonos escoceses, unánimemente presbiterianos, que se establecieron en Monte Grande, pero que pronto se fueron trasladando a la capital. Desde ese mismo año, celebraban cultos en la capilla inglesa, pero en forma separada, lo que tenía sus raíces en la situación que imperaba en la madre patria. Fue la primera demostración del doble aspecto de la unidad: se prestaban ayuda, pero también se mantenían firmes en sus convicciones.

Cuando pudieron, los presbiterianos se trasladaron a una casa en México 64, mandando una carta de agradecimiento a Armstrong. El 5 de enero de 1831 comenzaron una suscripción para tener templo propio. Entre los "suscriptores" figuraban Guillermo Torrey (de la otra congregación), Daniel Gowland, James Harratt y Samuel Lafone (anglicanos), Harry Steadman (metodista) y Johann Zimmermann (luterano).¹

Un hecho enojoso tuvo entonces una trascendencia que no es fácil captar hoy. Como hemos señalado, el templo que se había construido era para una "Iglesia Protestante Británica", o sea que no correspondía a ninguna denominación en particular. Pero el problema surgió por la relación con la corona de Londres. En Escocia, la Iglesia Presbiteriana era tan oficial - por decirlo así - como la Anglicana en Inglaterra, sobre lo que había una fuerte sensibilidad. Al parecer, el

¹F. James Dodds, *Scottish Settlers in the River Plate*, Grant and Sylvester, Buenos Aires, 1897, passim

cónsul Woodbine Parish había esperado que la capilla sirviera a toda la comunidad.²

Eso se relacionaba con la llamada “ley consular” de 1825, que establecía que el gobierno británico aportaría para las iglesias en el extranjero, tanto anglicanas como presbiterianas, pero no contemplaba que fueran dos en un mismo lugar. El problema surgió cuando, por el abandono de la colonia, el grupo presbiteriano creció en Buenos Aires... En una reunión convocada por el diplomático, los escoceses plantearon si estaban o no incluidos y si el gobierno de Su Majestad los apoyaría para tener una capilla propia, a lo que Parish contestó que lo creía dudoso. El malestar se hizo notorio, sobre todo cuando se aclaró que no se podía participar de las reuniones sin ser suscriptor, o sea sin haberse comprometido a un aporte fijo.

Parish citó a William Brown, el pastor presbiteriano, quien dijo claramente que plantearía el asunto a la Asamblea General en Escocia y aun al Parlamento. Prometió no provocar una disputa pública, para evitar el escándalo, pero el cónsul quedó con dudas al recibir una carta fuerte. Llevó el tema al ministro Tomás Guido, quien citó a su vez a Brown y le dijo que corría peligro de que le cerraran su capilla. Finalmente, los escoceses se convencieron de que saldrían ganando si tenían un templo propio, aunque perduró la idea de que era algo injusto. Desde entonces, la otra congregación fue definitivamente episcopal y en la citada reunión de 1830 los presbiterianos decidieron continuar su propio camino.

Reiteraron sus deseos a Henry Fox, el sucesor de Parish, que era incrédulo, y éste lo elevó al gobierno, que se expidió favorablemente en 1838, cuando el gobierno británico decidió aportar para ambas iglesias.

La presencia de los colonos, que pronto contaron con su pastor William Brown, también planteó una disyuntiva para el trabajo misionero de Torrey. Fue el primer caso en que se percibió la diferencia

² Sobre este tema, hay numerosa correspondencia en el Archivo General de la Nación, que sería largo copiar.

entre una iglesia evangelizadora y otra comunitaria. En efecto, la congregación de los escoceses tenía características tan distintas a la otra que la posible cooperación resultaba mínima. El cuidado que ponía Torrey en aclararlo obliga a hacer otro tanto. Ellos buscaban personas no sólo de espíritu religioso, sino que hubieran tenido una experiencia definida (a personal religión) y que lo demostraran con su conducta en forma consistente, aunque eso les costara contar sólo con un número reducido. Por lo contrario, la iglesia que pastoreaba Brown, se había formado en base a los colonos lo que hacía que tuviera mucha mayor laxitud, en especial en aspectos éticos. El tema sólo es conocido por la correspondencia privada de Torrey,³ pero eso no impedía una buena relación de amistad, ya que por ejemplo Brown estuvo en la organización de la iglesia misionera, hecho sobre el que se desconoce todo detalle.

Una demostración de que las diferencias eran sólo de ámbito privado, se puede ver en que, cuando el 20 de noviembre de 1827, John Armstrong fundó la Buenos Aires British School Society, en la comisión directiva de la misma figuraban los cuatro ministros protestantes (Armstrong, Brown, Parvin y Torrey). Eso también indica el interés de todos por la educación y por el trabajo en conjunto.

En 1843, los alemanes - que se habían estado reuniendo junto con los británicos - decidieron tener su propia iglesia, para lo cual recibieron apoyo de la evangélica de Prusia. La asamblea constitutiva se hizo en un aula de la escuela que habían establecido los presbiterianos escoceses y el primer servicio religioso tuvo lugar en el templo inglés, donde siguieron reuniéndose hasta contar con el propio en 1853. Su heredera es la actual Iglesia Evangélica del Río de la Plata.

Después, la presión de la dictadura rosista y los avatares del primer tiempo constitucional impidieron la llegada de nuevas iglesias, salvo los dinamarqueses en Tandil y los galeses en Chubut, que por obvias razones geográficas, se mantuvieron aislados.

³ Por ej. en carta de W. Torrey a la Sociedad Bíblica Americana del 18 de febrero de 1830. Copia en archivo del autor.

Cambios desde la Década del 80

A partir de la década del 80, fueron llegando otras denominaciones, tanto de iglesias de inmigrantes como misioneras y poco después fueron apareciendo las primeras publicaciones denominacionales, como "El Evangelista", "El Estandarte Evangélico", "El Expositor Bautista" y "El Testigo", que revelan el espíritu de la época. En todas ellas, sin excepción, aparecen muchas noticias de las distintas denominaciones, anunciando sus actividades, los movimientos de misioneros, etc. Nunca se hacen salvedades y se menciona a las demás con total espontaneidad, al mismo tiempo que se atacaba con todo fervor a la Iglesia Católica y a los conceptos cientificistas. Nunca hubo un caso en que se escribiera con menosprecio sobre las convicciones ajenas, aunque algunos temas - v.g. la organización eclesiástica, el bautismo, etc. - eran expuestos con firmeza.

Hay cierta lógica en que las primeras actividades conjuntas se limitaran al ámbito de misioneros y pastores. En 1903, surgió entre los misioneros extranjeros la Conferencia de Obreros Cristianos, en la que participaban, por lo menos, metodistas, bautistas, hermanos libres y de la Alianza y la Unión Evangélica; su principal propósito era la evangelización de los angloparlantes. Según "El Testigo" de octubre de 1905, los discursos serían impresos. Hay una referencia a una reunión de ese tipo el 12 de marzo de 1866, que fue la primera en América Latina.⁴ La Unión de Obreros Cristianos se organizó en 1906; en ella participaban el metodista Drees, el hermano libre Torre, el bautista Sowell, el salvacionista Bonnett y otros, como Bertrand Shuman, secretario general de la YMCA. "El Estandarte Evangélico" señala que eso evidenciaba que "entre las huestes evangélicas no hay división dogmática".

También era frecuente que, cuando había necesidad, una congregación realizara sus reuniones en el templo de otra y, más allá de los casos en que eso se debía a una edificación inconclusa, merece notarse

⁴Cf. D.P.Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, La Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 171

cómo en el del bautista Pablo Besson se hacían bautismos de los hermanos libres o de los discípulos.

Desde entonces, en el plano de la congregación en general, siempre se daba el tratamiento de "hermano" a los miembros de cualquier otra iglesia evangélica y los pastores se trataban entre sí de la misma manera y no usando sus títulos o grados eclesiásticos o académicos. Lo mismo se puede señalar con el uso del término "evangélico", que sigue siendo incluido en el nombre de casi todas las iglesias. Este factor más o menos doméstico, que perdura hasta hoy, es una clara muestra del sentimiento fraternal, perdonando la reiteración.

Algo que ayudaba a esa buena relación era la similitud en la estructura de la actividad principal, que recibía el nombre de "culto". A diferencia de las iglesias tradicionales, que tienen una liturgia establecida, las iglesias libres usaban en sus reuniones - que todas llamaban "cultos" - un estilo que Orlando Costas ha calificado de "repetitivo", subrayando que se trataba de una copia de lo que se hacía en las iglesias en Europa o los Estados Unidos.⁵ Ese origen común en las raíces pietistas europeas - con su traspaso norteamericano - hacía lógica la comunión espiritual y permitía realizar cultos en conjunto sin dificultad alguna.

Comienzos del siglo XX

Desde principios de siglo fueron frecuentes las actividades públicos en los que se unían las fuerzas sin distingos denominacionales, por ejemplo reuniones en plazas públicas donde los oradores eran de distintas iglesias. Así es cómo podemos leer en los apuntes privados del bautista Juan C. Varetto, que el 4 de diciembre de 1917 hubo una reunión en la Plaza del Congreso "de carácter intedenominacional en

⁵ Cf. Orlando E. Costas, *El Protestantismo en América Latina hoy: Ensayos del camino (1972-1974)*. Ediciones INDEF, San José de Costa Rica, 1975.

Obviamente el análisis es de una época muy posterior y además, al margen de sus méritos, presenta la dificultad de querer generalizar para todo el continente.

la cual estaban más o menos bien representadas casi todas o tal vez todas las congregaciones de la capital. El acto resultó realmente imponente: la concurrencia difícil de calcular era muy numerosa".⁶

Conservado por él, subsiste un cartel mural invitando a una "conferencia especial" en la Plaza del Congreso el 18 de octubre de 1919, sobre el tema "¿Quiénes son los evangélicos?". Presidiría el hermano libre Carlos Torre y hablarían Alfredo Jenkins, también de los hermanos, y el bautista Juan C. Varetto. Era dirigida al "pueblo consciente" y lo organizaba el "Coro de Jóvenes Cristianos" del que sólo sabemos que allí consta que su secretaría estaba en Brasil 1750, o sea la iglesia tradicional de los hermanos libres. Esa entidad realizó una serie de actos el mismo mes en Soler 4237, en el "Oratorio de la Iglesia de Cristo Evangélica", donde hablaron Varetto, Morris, Barroeta-veña, Hall, Penzotti padre e hijo, Souto y A. Pérez, o sea de no menos de cuatro denominaciones. El mismo predicador bautista cuenta muy feliz de "una serie de cinco conferencias en el local de la calle Brasil 1750" en 1920. Lo más notable de todo esto es que no se hace ninguna salvedad y todo es contado con absoluta espontaneidad.

Cuando Varetto volvió de su exitosa gira por Centro América en 1922, se le hizo una gran reunión de bienvenida en el salón Príncipe Jorge "bajo los auspicios de la Asociación de Pastores y Predicadores Evangélicos de la Capital y Distrito", donde además del bautista homenajeados participaron varios metodistas y un hermano libre. Según "El Estandarte Evangélico" hubo más de mil quinientas personas y según "El Noticiero Evangélico", más de dos mil. Un elemento de unión muy característico fue el himno "Firmes y adelante".⁷

Siguieron realizándose las reuniones de pastores, en un ambiente de elevada fraternidad. Ante la perspectiva de un congreso eucarístico internacional en Buenos Aires en 1934, la Asociación de Pastores, con la firma de todos los que residían en la ciudad, protestó por la participación del ejército en la procesión de Corpus Christi y el 22 de mayo

⁶ En archivo del autor

⁷ Idem

se envió una nota al ministro de Guerra reclamando "que se respeten los derechos de todos según los artículos 14 y 19 de la Constitución Nacional". El tema había sido promovido por Besson y el metodista Barroetaveña propuso que se escribiera un folleto. Se resolvió crear una comisión para temas de ese tipo, presidida por el bautista Tomás Spight e integrada por el metodista Craver, el presbiteriano Felices y el discípulo Reavis.

Organizado por ellos y las Sociedades Bíblicas, se realizó en la Primera Iglesia Metodista un homenaje a Diego Thomson en 1918, por el centenario de su llegada al país.

Leyendo de nuevo el cuaderno de apuntes de Varetto - que por supuesto no eran para ser públicos - hay una interesante referencia a una reunión de pastores donde el misionero bautista Tomás Spight "tuvo a su cargo el tema de cómo combatir el bolshevikismo (sic)". Fue muy duro y lo apoyaron Besson y Roberts, pero Felices "dijo que no era justo condenar a un partido que no podía defenderse y aceptar como verdades todo lo que contra él se decía". Lo siguió el mismo Varetto, quien - sin ningún "espíritu de grupo" denominacional" - expresó su disconformidad pero fue interrumpido por Drees y Besson, y apoyado por Alberto Lestard, "georgista entusiasta". (Aunque nos aleja del tema interdenominacional, puede mencionarse que este relato viene a continuación de un debate similar en la Convención Bautista, sobre el que Varetto dice que "entre los evangélicos se habla mucho de cuál debe ser nuestra actitud ante los conflictos sociales". Cuenta que Besson habló "en un terreno conservador" y que, a pedido de los presentes, él le contestó largamente, siendo aplaudido, y finaliza preguntándose si "será éste un punto de partida para que los evangélicos resuelvan ocupar su puesto en las filas de los que combaten por el mejoramiento económico").⁸

Esos detalles demuestran que la unidad y aun la amistad no se basaban en un falso irenismo. Pongamos un ejemplo. En Rosario en 1909, al metodista Daniel Hall se le ocurrió lanzar un desafío a los de-

⁸ Idem

ensores del bautismo de creyentes. Fue aceptado por el hermano libre Guillermo Payne y el bautista Juan C. Varetto, ambos buenos amigos de aquél, y, aunque quisieron hacerlos desistir, el debate se realizó en el templo del primero. Hubo un público muy numeroso y todos hicieron exposiciones basadas en la historia y en la Biblia, con mucho apasionamiento. La hija de Varetto cuenta: "Los argumentos aclararon algunas dudas, pero no se llegó a ninguna conclusión definitiva que convenciera a la totalidad del público. Terminaron estas dos reuniones en que Hall y Varetto se habían enfrentado. Siguió siendo muy amigos, dispuestos a dejar de lado este punto que los diferenciaba para luchar unidos en defensa de los muchos que tenían en común."⁹

Aquellas reuniones ministeriales perduraron muchos años, con el nombre de Asociación de Pastores. Se reunía en el primer piso de la Iglesia Metodista Central y eran muy concurridas, se diría que por la casi totalidad de los obreros de la ciudad. En realidad, de los hermanos libres posiblemente estaba solitario don Rosendo Souto, secretario por muchos años, y de los pentecostales - muy pocos entonces - don Miguel Petrecca.

Algunas reuniones fueron especialmente concurridas, como cuando habló el pastor luterano Martín Niemoeller, héroe de la resistencia alemana, en 1950, o el pentecostal Tommy Hicks, durante su campaña de sanidad en 1954. Se nos perdonará mencionar que el mismo año, en un registro muy distinto, el autor de estos párrafos fue invitado a exponer el pensamiento de su tesis doctoral sobre Sören Kierkegaard, luego de graduarse; lo recordamos para hacer notar el nivel de esas reuniones. Nunca se produjo una situación tensa o un debate agrio. En un caso, un pastor bautista dejó de asistir como protesta por haberse admitido a la pastora Jorgelina Lozada. En 1958 se realizó un panel con tres expositores sobre el papel del estado y la iglesia en la educación. No sabemos cuándo se interrumpieron ni tampoco si hubo alguna razón específica, aunque creemos que no por el tono prevaleciente todo el tiempo anterior.

⁹ Agustina Varetto de Canclini, *Juan C. Varetto. Embajador de Cristo*. Editorial Evangélica Bautista, Buenos Aires, 1955, pp. 83-84

Tal vez quepa una ligera reflexión sobre las distintas posiciones. A algunas iglesias, como la Metodista o los Discípulos de Cristo, tal cooperación les era implícita, al punto de que en 1917 hicieron el primer acuerdo de combinar su trabajo, distribuyéndose los campos de labor, y compartiendo tareas como la del Colegio Ward. Otras denominaciones no tenían criterios tan "abiertos" y es natural preguntarse a qué se debía esa participación con los demás. Una respuesta puede ser la habitual de que ese fenómeno se produce muy frecuentemente cuando se pasa de los centros de expansión a los campos misioneros. El espíritu tolerante típico en la Argentina es otra explicación.

Sin embargo, el panorama era mucho más complejo. En los Estados Unidos, los bautistas estaban en plena polémica alrededor del movimiento llamado "landmarks", que buscaba establecer "señales" identificatorias, lo que implicaba a todo aquello que las diferenciaba de las demás, a veces en términos muy duros. Es fácil notar que los misioneros que llegaron a la Argentina no siempre estaban identificados con ese movimiento, al menos por la participación de Sydney M. Sowell, el muy respetado pionero, en las reuniones de pastores, mientras que otros asumían actitudes claras de separación. Por otro lado, pesaba para una postura abierta la presencia notoria de personalidades como Pablo Besson, Roberto F. Elder y otros de raíces y pensamiento europeo.

Se considera que los hermanos libres han sido - y siguieron siendo en buena medida - el grupo de eclesiología más cerrada. Sin embargo, es evidente que los primeros obreros de esa rama (como Torre, Payne, French, Jenkins, etc.) compartían su trabajo con los demás. Alguien ha opinado que se produjo un cambio hacia el aislacionismo cuando llegó un grupo de misioneros neozelandeses, pero el tema requiere más profundización.

Entidades de cooperación

Las Sociedades Bíblicas fueron siempre un notorio punto de unión. Estuvieron al frente personalidades como los metodistas Francisco Penzotti y su hijo Paul o el hermano libre Carlos Torre, pero más que interdenominacional, todo el trabajo puede catalogarse como supradenominacional, dado que existía un fuerte sentido de que la Palabra de Dios era la base común de la fe de todos.

Como típicamente interdenominacional, tal vez lo más notorio fue la actividad de la Convención Nacional de Escuelas Dominicales, que abarcaba a casi todas las iglesias, lo que indica que ese método educacional era una herramienta común sin distingos. De hecho, por muchos años se usaron las mismas lecciones, preparadas por una comisión intedenominacional en los Estados Unidos. Una vez por año se hacían grandes concentraciones en Buenos Aires o Rosario y, por ejemplo en 1922, la comisión organizadora incluía discípulos (Rafael Galizia como presidente), menonitas, hermanos libres, Unión Evangélica, presbiterianos y metodistas. Hablaron Juan E. Gattinoni y Juan C. Varetto, delante de unas trescientas personas.

Otro caso es el surgimiento de la Asociación Cristiana de Jóvenes. Apareció por primera vez en la Argentina en 1889 en el barrio de Barracas por el esfuerzo del independiente Emilio Olsson - que colaboró con bautistas y aliancistas -, pero ese esfuerzo decayó y se disolvió. En 1894, se habló sobre sus ventajas en una gran reunión ecuménica en la iglesia alemana, donde habló el obispo anglicano Waite H. Stirling. Su fundación oficial fue el 6 de mayo de 1902, con el fin de "promover los valores de la vida: paz, amor, justicia y solidaridad". Para esa tarea, Juan Mott envió desde Estados Unidos a Bertram Shuman, que llegó en 1901 y que estuvo al frente durante veintiocho años como secretario general, identificado con el mundo evangélico.

En 1915, convocadas por Susana de Strachan, de la Unión Evangélica, y otras tres misioneras, comenzaron reuniones femeninas en inglés. Sobre esa base, en 1917 se organizó la Liga Nacional de Muje-

res Evangélicas, que según la crónica era un grupo numeroso, de todas las denominaciones, para colaborar en la extensión del evangelio y "el mejoramiento del medio ambiente" en temas como el alcoholismo, la vivienda de los obreros, las condiciones del trabajo infantil, la literatura pornográfica, la trata de blancas, etc. En la sede de la Asociación Cristiana de Jóvenes, celebraron su primer congreso los días 21 y 22 de marzo y el 22 de septiembre se constituyeron como organización. Desde 1918, Zona Smith, de la Iglesia de los Discípulos, fue la eficiente secretaria general. Desde 1928, publican la revista "Gufa del Hogar". La Liga fue la promotora de las muy reconocidas "Fiestas de Canto", que se celebraban anualmente con coros de diversas iglesias. Participaban en sus actividades líderes femeninas de muchas denominaciones.

La Liga Nacional de Templanza no fue realmente un movimiento evangélico, pero la activa participación de los elementos de ese origen en su trabajo en la Argentina justifica su mención, ya que participaban elementos de diversas denominaciones. Esta lucha contra el vicio era vista como una parte indiscutida de la obra evangélica.

Por ejemplo, en el Congreso de Obra Cristiana en Montevideo, en 1925, se le dedicó una página, mencionándose sus antecedentes seculares y describiendo elogiosamente diversas actividades. En un tiempo su sede estuvo en la Tercera Iglesia Metodista. Fue fundada en agosto de 1914 y definitivamente en 1916 en Buenos Aires, con motivo de la visita de Hardynia K. Norville, delegada para Sud América de la Unión Mundial de Mujeres Pro Temperancia, cuya finalidad era combatir el alcoholismo. De hecho, la posición definida en favor de la abstinencia total provocó una división en la entidad.

Todos participaban de las actividades relacionadas con esas instituciones, así como en otras, y en particular en las que tenían por fin procurar una mejor presencia pública. Para mencionar un aspecto, en 1928 y 1929 se realizaron varias concentraciones unidas en plazas como Flores, Constitución o Parque Patricios, donde hablaban los

metodistas Tallon o Howard, los bautistas Varetto, De la Torre, Rodríguez y Visbeek, el hermano libre French y otros. Algunas veces eran de evangelización y otras por algún tema de "moralidad pública". A veces, se hacían en una esquina como Boedo y San Ignacio o Bernardo de Irigoyen y Estados Unidos. También se celebraba el Día de la Reforma o se realizaban concentraciones juveniles unidas.

Décadas siguientes: Visitas y congresos

Una prueba de que el protestantismo argentino iba adquiriendo notoriedad fue que entonces comenzaron las visitas de personalidades de peso internacional, como E. Stanley Jones en agosto de 1928, en una de cuyas reuniones estuvieron personalidades como Ricardo Rojas, Ramón Loyarte, Eduardo Huergo, Tomás Amadeo, Coroliano Alberini, Ernesto Nelson y otros intelectuales, lo que también indica el prestigio evangélico.

Como comienzo de una sucesión de hechos que adquiriría relevancia, en 1940 se celebró en Buenos Aires, un Congreso Evangélico, derivación de la asamblea misionera de Madrás, India, convocada por el Consejo Misionero Internacional. La figura convocante en Buenos Aires fue el prestigioso Juan R. Mott (1865 - 1955). El informe publicado¹⁰ aclara que "el Congreso no tuvo ningún fin legislativo ni administrativo; sólo tuvo por finalidad estudiar los problemas apremiantes que encara actualmente el movimiento evangélico, intercambiar ideas y experiencias y escuchar la palabra autorizada y altamente inspiradora del doctor Mott".

Hubo unos doscientos participantes de la Argentina, Perú, Chile, Bolivia, Uruguay y Paraguay, aunque la nacional fue largamente la mayor, así como muy representativa. Juan C. Varetto presentó una "vista panorámica de la obra evangélica en la Argentina", que fue más bien enumerativa, indicando que "sin contar las iglesias extranjeras

¹⁰ *Informe Oficial del Congreso Evangélico, Celebrado en Ocasión de la Visita del Dr. Juan R. Mott. Bs. As., 11 al 13/6 de 1940. La Aurora, Bs. As. 1940*

[...] el número de evangélicos, frutos de la obra misionera, puede calcularse entre treinta y cinco y cuarenta mil". Las exposiciones de Mott se alternaron con la de los participantes, que fueron seguidas de un intercambio de ideas, del que se publicó un resumen. Fueron cinco, de las que sólo una no fue hecha por un argentino, sino por el valdense uruguayo Ernesto Tron. Los otros expositores fueron Palací, Stockwell, Sabanes y Canclini (un salvacionista, dos metodistas y un bautista).

Debido a su trascendencia, como real iniciadora de una tendencia, aunque no haya sido específicamente argentina, es necesario destacar la Primera Conferencia Evangélica Latinoamérica, que se reunió en Buenos Aires, específicamente en la Facultad de Teología, en julio de 1949. Hubo representantes de quince países del continente y visitantes ilustres como el francés Marc Boegner (uno de los presidentes del Consejo Mundial), el español Manuel Gutiérrez Marín, el mexicano Gonzalo Báez Camargo, el norteamericano Juan A. Mackay y otros. El obispo metodista Sante U. Barbieri fue designado presidente y el bautista Santiago Canclini vicepresidente.

Las resoluciones tuvieron un carácter muy amplio y es claro el cuidado puesto para poder ser la voz de las distintas corrientes, lo que es notable ya que había quienes apoyaban al flamante Consejo Mundial de Iglesias y quienes no. Merece señalarse un párrafo dirigido a las "iglesias de habla extranjera", que pesaba especialmente en la Argentina y a las que se invitaba "fraternalmente [...] a no limitar su acción a la conservación de sus valores tradicionales, sino a que decididamente encaminen a las nuevas generaciones, cada vez menos apegadas a la fe y el idioma de sus padres, a una entrega personal a Cristo, a fin de que lleguen a identificarse con sus patrias latinoamericanas como verdaderos ciudadanos evangélicos".

Fue la primera y quizá única vez en que las iglesias de casi todas las corrientes pudieron expresarse en conjunto, aunque era claro que la idea original provenía de iglesias relacionadas con el Consejo Mundial.

En relación con lo internacional

En aquella época, hubo en el ámbito evangélico argentino una preocupación especial por lo que sucedía en España, país con cuya obra había un vínculo estrecho. En 1927, surgió un Comité Evangélico por la Libertad de Cultos en España, de carácter interdenominacional. En 1928, por ejemplo, en el templo de la calle Corrientes, con la presencia del español Teodoro Fliedner, se hizo una concentración convocada por los metodistas Guillermo Tallon y Jorge Howard, el bautista José M. Rodríguez y el presbiteriano Felices. Entre otras cosas, se mandó ayuda a Carmen Padín, una española presa por haber dicho que Cristo tuvo hermanos; se mandó una carta a Alfonso XIII al respecto y ella fue indultada. Se mandó dinero y se hicieron publicaciones denunciando los actos de persecución.

Naturalmente, la llegada de la república fue bienvenida porque implicó la libertad de cultos. Pero pronto, en 1936, estalló la sangrienta guerra civil con la rebelión del general Francisco Franco. Se puede decir que todas las iglesias apoyaban a los "leales", ya sea porque defendían a un gobierno que había dado la ansiada libertad como porque no había dudas de que ésta desaparecería si ganaban los rebeldes, como efectivamente ocurrió. Se hizo todo lo posible por ayudar a los creyentes perseguidos en la madre patria. Por ejemplo, se mandaron himnarios al pastor bautista Samuel Vila, quien en una carta - que se sabía sería leída por la censura - decía que esos libros "habían ido con los de Jeremías y Éfeso", así como que había presenciado el "drama de Esteban", cuyo actor fue "un joven que lo hizo muy bien". No se encuentra nada condenando los abusos del otro sector, por ejemplo las matanzas de sacerdotes católicos por los comunistas y anarquistas, ya fuera porque no se sabía, ya fuera porque extrañamente se prefería el silencio.

Una comisión especial se dedicó a recoger dinero para ayuda a las iglesias afectadas y a los refugiados en Francia. Publicaba noticias sobre todo con los numerosos casos de fusilamientos de pastores y creyentes.

Más actividades conjuntas

Aunque las distintas denominaciones iban teniendo ya su definición y su propio trabajo insumía grandes esfuerzos y tiempo, el espíritu de unidad no desapareció. En algunos casos, como entre las Iglesia Metodista y la de los Discípulos de Cristo adquirió carácter orgánico, por ejemplo en la educación teológica. En ese campo, en 1942 se unificaron la Facultad Evangélica de Teología y el Instituto de Obreras Cristianas, que al año siguiente tuvieron su nuevo y hermoso edificio, en lo que participaron ambas iglesias.

Se hacían grandes reuniones con visitantes ilustres, cuyo número fue aumentado. Ya fuera para participar en las Cátedras Carnahan, organizadas por el ISEDET, como en forma aislada, se contó con la presencia de personalidades como Mildred Cable, la célebre misionera en la China; los historiadores Roland Bainton, Kenneth S. Latourette y Joseph Prien; los teólogos Jürgen Moltmann, Stephen Neill, John Barille, D. T. Niles, Enrique Van Dusen, Hans Lilje y muchos otros, como Corrie ten Boom, con sus experiencias durante el nazismo.

Al cumplirse el cincuentenario de la muerte de Domingo F. Sarmiento, entre el 9 y el 11 de septiembre de 1938, se hizo un acto muy concurrido en el templo de la calle Corrientes, la colocación de una placa en su tumba y una ceremonia escolar en el Colegio Luterano de Villa del Parque.

No es de extrañar que llegara el momento en que se procurara una relación más orgánica. Eso llevó a la creación de la Confederación de Iglesias del Río de la Plata, que derivaría en la Federación de Iglesias, así como la mencionada realización de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana en Buenos Aires, con definida participación argentina.

Al terminar, cabe hacerse la pregunta de lo que ocurrió luego. Por un lado, los conceptos sobre el significado de la unidad fueron cambiando y evolucionando. Un mayor acercamiento a los círculos

mundiales implicó la aparición de nuevos enfoques. Como ya dijimos, en los tiempos iniciales, la procedencia similar de todas o casi todas las denominaciones ayudaba a un espíritu común. Si en un principio, la mayor influencia fue la europea, ésta luego fue desplazada por la norteamericana, debido a que desde allí procedía la mayor parte de los esfuerzos misioneros. Éstos se presentaron después y paralelamente con las iglesias de inmigrantes, que en general se mantenían aisladas en su comunidad y no participaban de los esfuerzos comunes, salvo excepciones. Una de ellas, por ejemplo, fue la nómina de las iglesias participantes primero en la Facultad Evangélica de Teología y luego en el ISEDET.

El impacto de polémicas en el extranjero como las que se rotu-
iaban como fundamentalismo y “modernismo” - o más elegantemente
“alta crítica” - era limitado y circunscripto a sólo ciertos círculos.
Precisamente, el incremento de los contactos con ámbitos extranjeros
hizo que el debate adquiriera mayor trascendencia en el país, haciendo
surgir extremos en ambas partes y produciendo cierto grado de polémica,
no demasiado importante, al menos en los dirigentes.

Siempre ocurre que en situaciones extremas - por ejemplo, una
guerra - o en los campos misioneros aislados, el intercambio confesional
es mucho mayor, porque la polarización no ocurre entre tal o cual
denominación ni aun entre católicos y protestantes sino entre cristia-
nos y paganos o musulmanes. Por ejemplo, el Congreso Misionero de
Madrás usaba un vocabulario que lo tenía en cuenta, ya que, aun cuan-
do era definidamente evangélico, sólo apelaba a la palabra “cristiano”,
suponemos que por estar en una nación hinduista.

La Segunda Guerra Mundial fue el gran empuje para el movi-
miento ecuménico... y para la reacción contraria. Si bien el extremis-
mo del Consejo Internacional de Iglesias, convocado por Carl McIntire,
también en Amsterdam, días antes del Consejo Mundial, tuvo en la
Argentina una repercusión mínima, ésta existió y produjo incomodi-
dades. Pero la fuerza del movimiento ecuménico sí provocó el planteo

de si ése era el camino adecuado. Sin duda, había quiénes soñaban con una sola Iglesia universal, lo que alzaba el fantasma de la posible aproximación al catolicismo. Muchos otros pugnaban por la organización de iglesias unidas, como en Canadá o la India y el tema apareció en la Argentina, pero sin la fuerza que tuvo en otros países. Una razón fue que la mayoría de las denominaciones (v.g. bautistas, hermanos libres, pentecostales) eran abiertamente opuestas a ese criterio. Quizá un sociólogo pueda encontrar motivos en la psicología colectiva del país. De hecho, en este país los impulsos y aun diálogos para lograr esas metas se fueron diluyendo y quizá las vinculaciones entre la Iglesia Metodista y la de los Discípulos de Cristo sean el único resultado, que tampoco llegó a la fusión de ambas. Es claro que el énfasis se ha volcado a la cooperación manteniendo la identidad denominacional.

Una razón lógica fue la diferencia en el cuadro general con el de décadas atrás. En mayor o menor medida, todas las denominaciones fueron creciendo y creando sus propios programas. Para cumplir con éstos, apenas si bastaban las propias fuerzas. Creemos que eso ha sido una de las causas principales para el apoyo muy relativo que han recibido las organizaciones de estudiantes, ya que las iglesias eran celosas de sus mejores elementos, o sea de quienes podían ocuparse de esas tareas. Una de las características del protestantismo argentino ha sido que se ha dado por sentado que los líderes de las entidades paraeclesiasísticas tuvieran esencialmente una estrecha fidelidad a sus iglesias, no siendo bien visto el que volcaba sus esfuerzos a una actividad paraeclesiasística, dejando en segundo o tercer plano lo relativo a la iglesia a la cual pertenecía. Tal vez se pueda decir que la posterior renovación de la búsqueda de acercamiento se deba en buena parte al incremento de los recursos humanos que pueden ser destinados a uno u otro ámbito.

Si la identidad inicial fue determinante para la unidad, ésta se ha visto dificultada cada vez que ha aparecido un nuevo elemento de peso, como ser el ecumenismo, la alta crítica, el evangelio social, el pentecostalismo, los movimientos de diverso signo, etc. Cada época

ha presentado una polémica sobre ellos, que posteriormente ha perdido fuerza y la moderación o la comprensión han ayudado al reaceramiento. Pero estos temas salen de un enfoque estrictamente historiográfico y del marco cronológico que nos hemos propuesto. Dios tiene la palabra, no sólo para el futuro sino para la comprensión del significado de lo ocurrido en la generación de nuestros padres y en la nuestra, sobre lo que nuestra perspectiva aún es limitada. Su voluntad determinará qué es lo mejor para los años por venir.

Resumen

Es frecuente que se hable sobre las divisiones en el mundo evangélico argentino, presuponiendo que sólo últimamente se ha procurado más unidad. El autor repasa la historia desde los orígenes del movimiento protestante hasta el año 1945. Sin ocultar las diferencias que hayan existido por razones tradicionales, doctrinales o personales, llega a la conclusión de que siempre ha habido un alto grado de confraternidad. Las primeras iglesias se consideraron hermanas entre sí y, al llegar las misiones evangelizadoras, se realizaron numerosas actividades conjuntas, en particular en el énfasis evangelístico. Se mencionan especialmente las reuniones de pastores y las concentraciones públicas tanto para presentar el mensaje como para luchar por las cuestiones sociales.

El autor

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

¿Mito versus Historia?

Reflexiones sobre un dilema mal planteado

J. Severino Croatto

Es un lugar común la distinción, más aun, la oposición entre *conciencia mítica*, propia de casi todas las religiones (incluyendo las místicas como el hinduismo y el budismo), y *conciencia histórica*, que se asume como característica de las religiones bíblicas y –fuera de lo religioso– de la humanidad moderna.

Así planteada la cuestión, parece no quedar sino una opción, por supuesto que a favor de la *conciencia histórica*. Como herederos de la tradición griega clásica, somos displicentes para con las “historias de los Dioses” (palabra que, por otra parte, siempre escribimos despreciativamente con minúscula) –que deberíamos llamar “historias sagradas”– y como herederos de la tradición bíblica, ridiculizamos a los otros Dioses (con minúscula, por supuesto), ontologizando un código bíblico que es retórico, pero mal comprendido como expresión de la realidad (Salmos 115:4-8; 135:15-18; Isaías 44:9-20; Sabiduría 13-15) que se mofan de los símbolos divinos de otras religiones.

Por eso es necesario recuperar una noción correcta del mito, lo que ya ha hecho con mucho esmero la ciencia y la fenomenología de la religión a lo largo de un siglo de estudio. Estudio que, por otra parte, no se caracterizó por la polémica sino por avances sucesivos y generalmente consensuados entre los fenomenólogos (G. van der. Leeuw, Geo Widengren, Raffaele Pettazzoni, H. Corbin, Mircea Eliade, G. Durand, etc.)¹.

¹ Cf. LL. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica* (Herder, Barcelona 1994); A. Dundes (ed.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. (University of California Press, Berkeley 1984); muy brevemente, J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, 189-206.

1. La alternativa "mito / historia"

Esta disyuntiva supone un falso planteo de la cuestión. En dos sentidos.

a) Por un lado, se parte de una concepción de "mito" totalmente negativa, que lo hace equivalente de "falso", lo que fue común afirmar en otro tiempo.

b) Por el otro, la "historia" narrada en el mito se toma en sentido historiográfico, como acontecimiento fáctico al nivel de la experiencia fenoménica.

Planteada así la relación entre mito e historia, resulta evidente su mutua contradicción. La consecuencia es el rechazo del mito como no-historia, y la siguiente desvaloración de las culturas que lo generan, lo recitan y lo transmiten.

2. Rehacer el camino correcto

No es difícil deshacer este falso planteo. Pero para ello se hace necesario dejar aquí mismo una definición del mito lo más clara y operativa que sea posible. Como lo hemos definido en diversos lugares,

El mito es el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los Dioses, y cuya intención es dar sentido a una realidad significativa²

Los cuatro elementos destacados son esenciales. En verdad, hay que comenzar por el último, pues lo que genera el mito no es un suceso primordial sino una realidad presente e *histórica*. Su incidencia en la vida de un grupo, su continua re-significación en el culto, en el canto, en la recitación y en la transmisión, la cargan de sentido.

Ahora bien, cuando una realidad (un suceso, una norma de vida,

² *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, 207. Anteriormente, *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (Docencia, Buenos Aires 1994) 145s.

una institución, una figura de excelencia, un rito, un texto, etc.) adquiere tal densidad de significado, se hace necesario *conectarla con la trascendencia*, y no con un origen historiográfico e intramundano. Pues bien, *el mito* es el instrumento cultural y literario que remite al mundo de lo trascendente y metafísicamente *real*. Lo hace de dos maneras: primera, imaginando un acontecimiento *originario*, primordial, perteneciente a un espacio y a un tiempo cualitativamente diferentes del espacio y del tiempo del historiógrafo. Segunda manera, hace *actuar*³ a los Dioses, por cuanto sólo ellos pueden producir el ser o una modalidad de ser. Todo suceso mítico, en efecto, es una ontofanía. Lo que sucede en el mito supera la capacidad del ser humano, lo que es una señal clara para entender su meta-historicidad.

El producto final es el *relato* mítico. El mito, en efecto, aparece como un *relato*, simplemente porque narra un suceso, que supone una secuencia de episodios. Es "historia" sin ser *historia*. No es historia fenoménica, fáctica en la instancia humana, pero es historia trascendente. Con todo, ¿hay historias trascendentes? Se trata evidentemente de proyecciones imaginarias. Construir una "historia de Dioses" es una manera de señalar que las realidades aparecen, como en nuestra experiencia humana, de manera concatenada, secuencial, por agentes determinados, con una finalidad.

Se trata en verdad de un lenguaje simbólico. Lo que significa narrar un acontecimiento histórico humano es *trans-significado* a otro orden superior y trascendente. Es el aspecto de la transposición simbólica. No hay símbolos sin una realidad experimentada de tal o cual forma. *Cómo* se nos manifiesta una cosa de este mundo, sirve para expresar *un aspecto análogo* de lo trascendente⁴. Es evidente, por lo tanto, que las "historias de los Dioses" no existieron como sucesos,

³ En el mito los Dioses no son definidos ni invocados, sino que actúan; son los *dramatis personae*.

⁴ Sobre estas cuestiones de la radicación del símbolo en la manera de experimentar las cosas, sobre la *trans-significación* simbólica y la analogía, véase *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, 84-89.

pero existen como relatos porque los relatos históricos existen entre nosotros para *interpretar* nuestra propia realidad.

3. ¿Cómo es comprendido el mito en la experiencia religiosa?

El mito pretende ser "historia verdadera", como R. Pettazzoni lo expresara tan bien⁵ y lo remarcan todos los fenomenólogos de la religión. Sucede que el mito no se ubica en el plano de los hechos contingentes, materia de la historiografía. Sabemos que *imagina* un suceso primordial, que evidentemente nunca existió desde el punto de vista de la historia fáctica, y recuperable por los monumentos culturales, entre ellos la escritura. Pertenece a un tiempo y a un espacio diferente, que no corresponde a la historiografía determinar. Lo que el mito narra es un *trans*-acontecimiento, que tiene la función de ser el modelo ejemplar de acontecimientos históricos.

La existencia humana necesita estar orientada, y una de las maneras como en su experiencia religiosa lo ha logrado es mediante la recordación y ritualización de acontecimientos primordiales que *dan sentido* a las prácticas.

Así entendido el mito, hay que invertir el sentido del planteo anterior: lo *histórico* del mito no es el acontecimiento ejemplar (que es imaginario) sino la realidad humana *que en él se quiere interpretar* en la forma de una conexión con el mundo trascendente de los Dioses. Tal realidad histórica está "reflejada" en el relato mítico; está allí como en un negativo fotográfico; el positivo es el suceso primordial (se entiende que la homologación se da en el plano del *sentido*).

⁵ En su famoso artículo, "Verità del mito" (1947), reeditado en inglés como "The Truth of Myth", en *Essays on the History of Religions* (Supl. de *Numen*; Brill, Leiden 1954) 11-23 y en A. Dundes (ed.), *The Sacred Narrative* (citado anteriormente), 98-109.

4. Cómo se ve lo histórico a través del mito

No hay mitos de cosas banales, como puede acontecer con los cuentos. Los mitos que existen en una determinada parcialidad religiosa deben ser aprovechados por el historiador para “ver al trasluz” aspectos de la realidad cultural de un pueblo portador de mitos. Tal fue la actitud de grandes etnólogos como Franz Boas (1858-1912) y especialmente Bronislaw Malinowski (1884-1942). El primero estudió la cultura de una parcialidad aborigen de América del Norte a través de sus mitos, considerados como “reflectores culturales”⁶. Malinowski investigó las sociedades melanesias, especialmente las poblaciones de las islas Trobriand (al NE. de Nueva Guinea), a la luz de sus mitos⁷. Según él, el mito es para aquéllas “una realidad vivida”, porque se corresponde con realidades de su propia existencia. Ambos autores exageraron el elemento histórico contenido en el mito (Malinowski llegó hasta a negar su valor simbólico), pero por lo menos remarcaron la importancia de esta clase de relatos incluso para conocer una cultura.

Lo que decía Malinowski es digno de atención: dado que los mitos son “símbolos literarios” y los símbolos nacen de realidades concretas, naturales o culturales, es evidente que se refieren a esas mismas realidades, a las que tratan de interpretar dentro de una cosmovisión conformada. El problema es que no se refieren a ellas literalmente sino de forma cifrada, simbólica, codificada en un lenguaje suficientemente propio. No existen mitos transculturales, ni en una cultura dada se leen o recitan los mitos de otra cosmovisión. De por sí los mitos son irreductibles de una cultura a otra, aunque sean muy parecidos. La semejanza es fenomenológica (el sentido básico del mitema en cuestión) o debida a contactos entre pueblos, pero *las diferencias* son las que hacen que un mito sea eficaz y operativo.

Respecto de este punto, conviene recordar que el mito es el

⁶ F. Boas, *Tsimshian mythology* (Washington 1916).

⁷ Ver su *Coral Gardens and Their Magic*, 1935 (trad. cast. *Los jardines de coral*, 1977).

elemento propio que clausura una cosmovisión religiosa. El símbolo, que es anterior a la constitución del mito, es de por sí polisémico, pero se clausura justamente por el mito de una forma eminente, aparte de otras⁸.

Por tanto, comprender coherentemente los mitos supone saber mucho de una cultura determinada, lo que es relevante para el historiador. Éste debe leer la realidad al trasluz, no directamente. Repetimos, el mito no describe realidades históricas, pero las supone y las interpreta. De no existir tales realidades, tampoco existiría el mito.

5. El "suceso" del mito, como paradigma

Acabamos de señalar que el mito tiene que ver con la historia, pero no la narra sino que *la interpreta*, y que para hacerlo, debe recurrir al lenguaje simbólico. Pero no es todo. También recurre a un paradigma originario (el acontecimiento del mito), que esta vez sí es narrado. En el acto de narrar, la historia fáctica no es vista en sus aspectos fenoménicos sino en su relación con lo trascendente. Para "decir" esta referencia numérica, el hombre religioso debe *recrear* el acontecimiento que quiere interpretar. ¿Qué significa esto?

Si narro un suceso, estoy ceñido a sus contornos fácticos, a lo que se ve y puede ser descrito. Por supuesto que hay interpretación, pero ésta se refiere al contexto, a las causas, a muchos aspectos que se mantienen en lo fenoménico. Pero si quiero expresar el *sentido* de tal acontecimiento, no como discurso separado sino como relato del mismo, necesariamente lo transformo mediante un sutil proceso hermenéutico de desimplicación del sentido. El "plus" que es el sentido que descubro se hace "suceso" en el acto mismo de narrar el acontecimiento resignificado. Para dar un ejemplo de la tradición bíblica, podemos afirmar que el "paso del mar" (Éxodo 14) es un relato del éxodo como salida o huida de Egipto. Pero en realidad, ese paso del mar *no*

⁸ Mayores detalles en *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, 231-236.

es el suceso que la tradición quiere interpretar. No, el paso del mar *es la interpretación* –en lenguaje mítico (el mitema de la victoria de un Dios fuerte sobre el mar, paradigma del enemigo) – de un suceso que no está expuesto en las palabras sino “debajo” de ellas. La liberación del dominio faraónico es el acontecimiento *vivido* y transmitido, pero sus contornos externos, que interesan al historiador, son irrecuperables. Pero está claramente indicado el actor divino de la liberación, lo que convierte a aquel suceso “originario” en mito.

La aparente aporía –el mito es narrativo pero no narra un suceso sino que lo resignifica– es la riqueza del mito.

Podemos afirmar por tanto que todo mito tiene que ver con la historia, y que todo hecho histórico, para ser entendido religiosamente, tiene que despuntar en alguna forma de lenguaje simbólico o mítico.

6. El interés por la historia

La falsa oposición entre mito e historia ha llevado a conclusiones insospechadas, como decir que hay religiones míticas que no tienen una preocupación por la historia (lo sagrado se manifiesta en la naturaleza) y otras “históricas”, porque se basan en hechos divinos *realmente sucedidos*. Nada tan alejado de la coherencia como este enfoque. Todo mito tiene una preocupación histórica, sea porque –como se ha señalado con insistencia– interpreta realidades vividas, sea porque en la cosmovisión a que pertenece hay otras expresiones religiosas que la atestiguan.

En una célebre inscripción dedicada a su Dios Kamosh, el rey moabita Mesha' (siglo IX a. C.) relata sus acciones contra Israel y atestigua lo siguiente acerca de ese mismo Dios, el de su nación:

Me salvó de todos los reyes y me hizo triunfar de todos mis enemigos; en cuanto a Omrí, rey de Israel, humilló a Moab por muchos días, pues Kamosh estaba enojado con su (pro-

pio) país. (...). Y Kamosh me dijo: “ve, tómale a Israel (la ciudad de) Nebo...”.

Para el rey, su Dios no está limitado al templo ni es una homologación de fenómenos naturales. Como Dios del país, dirige los destinos de su pueblo.

Después que la ciudad de Ur –epicentro político y cultural neosumerio a fines del tercer milenio a. C. – fue conquistada hacia el 2000 por (elamitas y) amorreos, se compuso una elegía que no es diferente, en cuanto al género literario y el tema de fondo, de las Lamentaciones por la destrucción de Jerusalén. En ambos casos se hace una teología de la historia, en la que queda patente el dominio divino sobre la suerte de cada una de las dos ciudades. Además, los Dioses de Sumer, lo mismo que Yavé en la Biblia, acceden a las súplicas por la restauración de las ciudades destruidas. Lo que sucede en la historia es “interpretado” en ambos casos mediante el género literario de la lamentación, como en otros casos mediante los relatos míticos.

Los anales asirios y babilonios, o los registros murales de los egipcios, afirman continuamente que los Dioses tienen que ver con la historia, en la que se epifanizan tanto como en la naturaleza. Para el contexto del antiguo Próximo Oriente, y en comparación con la religión hebrea, ha sido B. Albrektson quien más llamara la atención sobre las interpretaciones distorsionadas en boga en su tiempo⁹.

Pero basta con consultar la infinidad de fuentes históricas, literarias y religiosas del antiguo Próximo Oriente para descalificar la idea de que las religiones no bíblicas carecen de interés por la historia. Al testimonio ya citado agregamos aquí uno de los tantos ejemplos de actuación profética –con diferentes formas de comunicación con la divinidad y de lenguaje– que nos brindan los textos de Mari, centro cultural amorreo del siglo XVIII a. C. en Siria septentrional:

Di a mi señor: así (habla) Nur-Sin, tu servidor:

⁹ B. Albrektson, *History and the Gods* (Gleerup, Lund 1967). Cf. también J. J. M. Roberts, “Myth versus History”: *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 1-13.

Abiya, el respondiente de Addu, Señor de Alepo, vino a buscarme y me dirigió estas palabras: “Así habla Addu: le había dado todo el país a Yajdun-Lim y no tuvo rival en el combate. Abandonó mi partido y le di a Shamshi-Addu el país que le había dado... (...). De modo que te llevo de nuevo (al trono de tu padre). Te devolví al trono de tu padre y te di las armas con las que había luchado contra el Mar. Te ungió con óleo de mi luz y nadie se mantuvo frente a ti.

Escucha de mí esta sola palabra: Cuando alguien que tenga un proceso apele a ti diciendo: “Han sido injustos conmigo”, ponte de pie y hazle justicia; respóndele con rectitud. Eso es lo que quiero de ti.

Cuando vayas a campaña, no salgas sin haber tomado oráculo. Cuando yo, en un oráculo mío, haya sido favorable, tú saldrás a campaña. Si no es así, no abrirás la puerta”.

Ésta es la palabra que el respondiente me dirigió. Ahora he hecho llevar a mi señor el mechón de cabellos del respondiente y la orla de su manto¹⁰.

Este texto tan representativo merece algunas consideraciones. El “respondiente” (*āpilum*) es una de las figuras que –junto con el *mujjum* (“enajenado / estático”) – pueden compararse parcialmente con el profeta bíblico. La fórmula “así habla Addu” (Dios de la tempestad) es idéntica a la que inicia los oráculos proféticos de Israel (“así habla Yavé”). Es de notar, por otra parte, el reclamo al rey para que haga

¹⁰ Texto de los *Archives Royales de Mari* (= ARM) XXVI/3 (Éditions Recherche sur les Civilisations, París 1997); el documento lo hemos extraído (con breves cambios) de J.-M. Durand (uno de los epigrafistas del volumen citado), “Las ‘declaraciones proféticas’ en las cartas de Mari”, en H. Cousin (ed.), *Profecías y oráculos. I: En el Próximo Oriente antiguo* (Verbo Divino, Estella 1997) 8-74 (p. 67). Un estudio detallado del mismo autor en “La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari”, en G. del Olmo Lete (ed.), *Mito y religión del Oriente antiguo II/1. Semitas occidentales (Ebla, Mari)* (AUSA, Sabadell, Barcelona 1995) 125-533, esp. pp. 314-369.

justicia (compárese Jeremías 21:11-22:30). En tercer lugar, es clara la noción de que los Dioses intervienen en la historia. Expresión de la piedad oficial, esta convicción es equivalente a la que manifiestan tantos mitos y rituales de intercesión y de propiciación que tienen que ver con la vida en cualquiera de sus formas. Por último, la referencia a la lucha contra el Mar es simbólica: no hay ningún mar en el área de Alepo o Mari, pero la frase es un fragmento del mitema antes mencionado, y que aporta un sentido que el lector del texto sabía comprender.

7. De la historia fáctica a la historia paradigmática

A la luz de las observaciones hechas, cabe volver a marcar la complementación entre mito e historia.

El *homo religiosus/ mulier religiosa* no necesita hacer historiografía de su vida o de su pueblo. Más bien, vive el presente, que es el acontecimiento real. Cuando relata sucesos del pasado, el interés historiográfico es aparente. Lo que le importa es *la significación* de ese pasado, en cuanto hecho “fundante”, o de los personajes antepasados, en cuanto modelos de conducta o paradigmas de la tradición. En realidad, tales sucesos del pasado son vistos al revés: se los relee y resignifica – y por tanto se los expresa– *desde su sentido en el presente*.

De esa manera, se puede comprobar que muchos relatos sobre el Jesús histórico en los evangelios son “releídos” *desde la experiencia del resucitado*. Incluso podemos ver que, por ejemplo, los gestos de Jesús en las multiplicaciones de los panes son idénticos a los de la última cena. ¿Los hizo iguales? ¿O los relatores narran aquellas primeras escenas *con el lenguaje* de la cena última justamente para asociarlas y darles un sentido figural que se proyecta hacia adelante? Por tanto, no es lo sucedido sino lo re-significado lo que importa en una narración aparentemente “histórica”.

8. Resumen de lo expuesto

Rechazados los extremos entre “mito e historia”, podemos sin embargo matizar su relación según las cosmovisiones.

Tiene que quedar en claro que:

a) El mito *nace* de la historia que se quiere interpretar.

No hay mitos contruidos en el vacío. Del cuento se puede afirmar eso, pues responde al ingenio de un relator y su finalidad es divertir (por supuesto que puede contener una cuota de interpretación de la realidad).

b) La historia es vista en el mito en la perspectiva *religiosa*, vale decir, en su referencia a lo trascendente.

A veces se olvida este elemento, y entonces se confunde el mito con la leyenda. Ésta *puede* referirse al mundo trascendente, pero no necesariamente. Una definición del mito que da, por ejemplo, T. Stordalen en su libro *Echoes of Eden*¹¹, es incompleta y no sirve desde el punto de vista fenomenológico. Peor es hacer de la épica un sinónimo de mito. Que el mito, sobre todo el cosmogónico en diversas culturas, tenga un carácter heroico es evidente, pero ese aspecto toca al género literario, no a la definición misma del mito. Decir por otra parte que el mito no necesariamente es equivalente de “religioso”¹², es totalmente arbitrario. Que pueda haber mitos secularizados y rebajados, es fácil comprobarlo, especialmente en las culturas que se desintegran por la presión de otras dominadoras

¹¹ T. Stordalen, *Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Peeters, Lovaina 2000) 62s: “(Myths) are traditional narratives about at least one superhuman agent, built on common ancient Near Eastern motives and episodes, recounting what seems to be perceived as fundamental events or decisive patterns”.

¹² *Ibid.*, 63: “... nor is it assumed that myth is particularly germane to *religious* matter”.

y destructoras¹³. En tal caso, ya dejan de ser *mitos*, para convertirse en leyendas o incluso cuentos. Esto se observa en muchos relatos de nuestros aborígenes, tales como los tobas y matacos, cuando transmiten relatos que eran mitos vivientes para sus antepasados, pero ahora son residuos culturales¹⁴.

El mito es esencialmente una *historia sagrada*, de otra manera no se lo entiende, sobre todo en su función orientadora del grupo que lo conserva, lo recita y transmite de generación en generación.

Por eso hay que recordar la definición del mito que dimos al comienzo. Los componentes tanto de la primordialidad como de la actuación de los Dioses, relacionan la realidad “interpretada” – ¡no descrita!– con el horizonte de la trascendencia. Sólo por eso se construyen los mitos. Esto mismo indica que su función –interpretar una realidad significativa– es esencialmente sagrada.

c) La historia puramente fáctica, objeto de la historiografía, *no* es lo que el mito “describe”. Lo señalamos al final del punto anterior. Aquí se da una diferencia fundamental. La “historia” narrada en el mito es puramente imaginaria. ¿Por qué? Porque no es la historia sucedida, sino una historia paradigmática que *da sentido* a la historia sucedida, que en el relato queda oculta, especialmente para lectores u oyentes distantes de la experiencia religiosa de quienes elaboraron y recitaron tales mitos. Lo que narra Génesis 3, por ejemplo, nunca sucedió *como está relatado*, sino que lo relatado es la significación de experiencias de transgresión a la palabra de la alianza pactada en el Sinaí. Por tanto, allí no se “describe” un acontecimiento originario real sino imagina-

¹³ Así pasó en el proceso de la “evangelización” de Abya Yala (América), como observamos en “La destrucción de los símbolos de los dominados”: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (= *RIBLA*) 11 (1992) 37-48 = “Die Zerstörung der Symbole der Unterdrückten”, en E. S. Gerstenberger – U. Schoenborn (eds.), *Hermeneutik – sozialgeschichtlich* (Exegese in unserer Zeit, 1; Lit Verlag, Münster 1999) 185-197.

¹⁴ Ejemplos abundantes en la revista *RUNA* del Museo Etnográfico, n.º XII (1969-1970).

rio, precisamente porque tiene que “decir algo” que no se superpone o iguala con lo fáctico de la realidad vivida. La historiografía estudia o expone los hechos, el mito expresa su relación con el mundo de los Dioses.

d) El mito relata una historia arquetípica, no coordinable con el tiempo y el espacio de la experiencia profana.

e) Mito e historia profana pertenecen a planos diferentes que no pueden compararse como si estuvieran en uno solo.

Se puede afirmar que en la mayoría de las religiones politeístas predomina una visión cíclica, pero no de la historia (como suele afirmarse), sino de la manifestación de lo sagrado. Como la experiencia de los fenómenos cósmicos y telúricos es tan impactante, sobre todo en la vegetación y en todo ciclo vital, y como aquéllos son rotativos por naturaleza, (casi) todo lo hierofánico es percibido en esa forma cíclica. Por eso el elemento de la “repetición” es tan esencial en el mito y en el rito.

Pero no está ausente la proyección histórica de lo sagrado, como ya se ha explicado.

En la religión de Israel (y más en la cristiana) predomina una conciencia histórica en la experiencia religiosa: Dios es visto enfáticamente en su mostración salvífica en los sucesos de la propia historia del pueblo de Israel. Tan así es, que el éxodo, por ejemplo, es convertido en “arquetipo” de toda salvación, en suceso primordial que es narrado con un lenguaje de estructura mítica (= los elementos prodigiosos –historia divina– de las plagas, del paso del mar, etc.). Por eso también la conformación de una teleología (de un proyecto histórico visto en perspectiva religiosa), en la que el *futuro* se va captando cada vez con mayor fuerza como más importante que el pasado, aun más que la misma creación. De ahí también el surgimiento –un tiempo después del exilio– de la visión apocalíptica de la historia (que es una inversión de la cosmogónica, pero con los mismos moldes).

El autor:

José Severino Croatto, argentino, obtuvo su licenciatura en Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor universitario a lo largo de cuarenta años de Filosofía, Historia de las religiones, Fenomenología de la Religión, Antiguo Testamento, Hebreo. Profesor emérito en el departamento de Biblia de ISEDET Instituto Universitario y profesor invitado en el Seminario Rabínico Latinoamericano desde 1997. Se destaca su extensa obra escrita, pudiendo mencionar entre sus últimas producciones: "Estudio de fenomenología de la religión", "Estructura retórica y kerigma del tercer Isaías", "Hermenéutica Práctica", "Exilio y sobrevivencia"(comentario de Génesis 4-11), etc.

¡Ojalá!

Relectura del 10 de septiembre hacia un nuevo 12 de septiembre

Justo L. González

El año pasado, (2001), en una serie de conferencias dictadas en Buenos Aires y en Santiago, me refería a los “cambios cataclísmicos” que están teniendo lugar en la historia de la iglesia. Empleando esa metáfora, decía que...

Quando por primera vez estudié la historia de la iglesia, había cuatro momentos cimeros en esa historia: (1) la conversión de Constantino, y la consecuente época de los grandes “Padres” de la iglesia; (2) la cima de la Edad Media en el siglo 13; (3) la Reforma del siglo 16, y (4) los grandes sistemas teológicos del siglo 19. En el campo de la historia de la teología, bastaba con conocer bien a los teólogos de esos cuatro siglos --el 4, el 13, el 16 y el 19. Estos eran, por así decir, los cuatro grandes continentes, las cuatro grandes masas de la historia eclesiástica. Lo que ocurrió entre esos cuatro grandes continentes no era sino una serie de islas de menor importancia.

Y luego añadía que...

Ahora empero, una serie de acontecimientos y consideraciones me obligan, como obligan también a otros historiadores, a dirigir la mirada hacia otros continentes hasta ahora casi ignotos --y esto en tal medida que no hay otro modo de describir el cambio en nuestra perspectiva sino en términos de cataclismos.¹

¹. Justo L. González, *Mapas para la historia futura de la iglesia*, Buenos Aires, Kairós, 2001, pp. 46-47.

Al hacer aquellas observaciones, señalaba la nueva importancia que los siglos segundo y tercero van cobrando para el siglo 21, debido en parte a la situación de marginalidad en que el cristianismo se va encontrando cada vez más, y al paralelo entre esa situación y la de la iglesia en aquellos siglos tempranos. De igual modo comentaba acerca de cómo la importancia del siglo 16, que antes radicaba en la Reforma Protestante, tiende ahora a centrarse en las conquistas ibéricas y la consiguiente colonización y "cristianización" de nuevos mundos; y cómo el siglo 19, que antes nos interesó sobre todo por sus grandes teólogos, ahora nos interesa cada vez más porque fue en él que por primera vez el cristianismo penetró en regiones tales como el corazón de Africa y de Asia, las islas del Pacífico, etc.

Apenas unos meses después de dictar yo aquellas conferencias, la historia nos sorprendió con lo que siempre debimos haber esperado: los acontecimientos espeluznantes del 11 de septiembre. El primer impacto de tales acontecimientos fue principalmente emotivo, al ver una y otra vez, en mil pantallas de televisión, cómo aquellos dos aviones se estrellaban contra dos grandes edificios, y cómo aquellos rascacielos se deshacían en una nube de humo y de polvo. Luego vimos, unos con mayor entusiasmo que otros, cómo aquella acción violenta desencadenaba otras violencias en Afganistán, en Palestina, en Israel, en docenas de otros lugares, y quién sabe en cuántos otros por venir. Después nos percatamos de que parte de nuestro espanto tenía que ver con el terrible recordatorio de que hasta los más poderosos son vulnerables, que no hay dónde refugiarse de los males y las violencias del presente, que en fin de cuentas todos estamos atados en una humanidad común.

Por todas estas razones, y por muchas otras, la vida después del 11 de septiembre no es lo mismo que era antes. Y, porque la vida es diferente, también lo será la historia de la iglesia que estudiemos desde ahora en adelante.

En aquellas conferencias, señalaba yo que la razón por la cual estaban teniendo cambios cataclísmicos en la historia de la iglesia era que otros cambios semejantes estaban teniendo lugar en la vida de la

iglesia. La historia no se escribe solamente desde el pasado, sino también desde las luchas del presente y desde nuestras visiones del futuro. Si las conquistas del siglo 16 comienzan a rivalizar con la Reforma Protestante como acontecimiento cimero de ese siglo, ello se debe a que ya en el siglo 20 comenzaron a desgastarse las ásperas aristas que en el 19 separaron a católicos de protestantes, al tiempo que las iglesias en América Latina y en otros lugares de lo que antes llamábamos el "Tercer Mundo" mostraban una vitalidad y creatividad teológica mucho mayores que en los antiguos centros donde tuvieron lugar la Reforma Protestante y su contraparte católica.

Luego, si es cierto que el 11 de septiembre ha cambiado nuestra percepción del mundo, la consecuencia inevitable es que cambiará también nuestra percepción de la historia, y en concreto, para la que aquí nos interesa, de la historia de la iglesia.

Si el año pasado decía yo que estábamos redescubriendo los siglos segundo, décimosexto y décimonono, hoy tengo que decir que súbitamente, de manera que no puede calificarse sino de cataclísmica, surgen del fondo del mar los siglos séptimo y octavo. Mahoma murió en Medina en el año 632, y fue solamente un siglo más tarde, en la famosa batalla de Tours o de Poitiers, que se detuvo el avance del islam en Europa occidental. En esos cien años, la nueva fe y sus ejércitos habían conquistado el viejo imperio persa hasta las fronteras mismas de la India, así como varios de los centros tradicionales donde la fe cristiana había echado raíces y tomado forma: Jerusalén, Antioquía, Alejandría y Cartago. En el año 711, bajo el mando de Tarik ben Zagal, sus ejércitos había cruzado el estrecho de Gibraltar—que precisamente por eso se llama de Gibraltar, *Gebal Tarik*, «monte de Tarik»—y le habían puesto fin al reino visigótico de España. Al otro extremo de Europa, el Imperio Bizantino, privado de la mayoría de sus territorios, perduraría por siete siglos más, pero sin recobrar jamás su viejo lustre y poder. El Mediterráneo, hasta entonces un lago cristiano, quedó ahora dividido entre el cristianismo y el islam, y pronto se volvió casi un lago musulmán. Mientras tanto, en el norte europeo el cristianismo

seguida un proceso de germanización, apartándose cada vez más de sus viejas raíces en el Mediterráneo y en el Levante. Forzados por las circunstancias políticas a buscar el apoyo de los francos, los papas se interesaron cada vez más en el norte, y menos en lo que sucedía en el oriente bizantino.

(De paso, resulta interesante notar que una de las consecuencias de ese cambio de intereses por parte de los papas es nuestro uso común del llamado Credo de los Apóstoles. Hasta entonces, el credo más comúnmente usado, tanto en el Occidente como en el Oriente, era el Niceno. Pero en el Occidente, tras un proceso que aparentemente tiene sus raíces en España, se acostumbraba añadir la palabra *filioque*, “y del Hijo”, en la tercera cláusula, y decir por tanto que el Espíritu Santo procede del Padre *y del Hijo*. Al enterarse de esto, algunos en el Oriente bizantino objetaron vehementemente ante tal interpolación en el Credo. Los papas, viéndose en la difícil posición de tener que decidir si recitar el Credo como lo hacían los francos o como los bizantinos, sencillamente comenzó a utilizar y a fomentar el uso del antiguo credo romano, afirmando su origen apostólico. De ahí el hecho de que hoy en el Occidente, cuando alguien se refiere sencillamente al “Credo”, sin más, se entiende el Credo Apostólico, mientras que en el Oriente “el Credo” es el Niceno.)

Volviendo entonces a los siglos séptimo y octavo, lo cierto es que todos esos acontecimientos nos eran sobradamente conocidos, pero que no nos percatábamos de su importancia como nos percatamos hoy. Ya durante la primera mitad del siglo 20 el historiador francés Henri Pirenne había propuesto que la verdadera línea divisoria entre la antigüedad y la Edad Media no era la caída de Roma ante los godos en el 410, sino más bien el tiempo que va de Mahoma a Carlomagno.² Pero los historiadores en general, y ciertamente los historiadores de la

² Pirenne (1862-1935) propuso esta tesis por primera vez en un artículo publicado en el 1922 en la *Revue belge de philologie et d'histoire*. Su defensa más detallada de esta tesis no apareció sino póstumamente: *Mohamet et Charlemagne*, Bruselas, Nouvelle Société d'Éditions, 1939.

iglesia, continuábamos actuando como si todavía el gran momento de transición fuese el 410. Así, por ejemplo, los currículos en seminarios y escuelas teológicas frecuentemente ofrecen un curso que termina con San Agustín, o con la caída de Roma, y otro que comienza con esos acontecimientos.

Hay buenas razones para considerar que la línea divisoria se encuentra precisamente en el año 410 o sus alrededores. Después de todo, fue entonces que la antigüedad clásica romana recibió su golpe de muerte, y a partir de entonces resultó claro que el futuro estaba en manos de los “bárbaros” del norte. Puesto que en tiempos del Renacimiento, y hasta el día de hoy, han sido principalmente los descendientes de tales “bárbaros” quienes han escrito e interpretado la historia, y quienes han pensado que parte de su gran tarea era la recuperación y restauración de la antigüedad clásica, no ha de sorprendernos el que se haya vuelto costumbre pensar que el año 410, fecha del gran triunfo de los godos, es la línea divisoria, y que todo lo que sucedió desde entonces hasta el Renacimiento no es sino “Edad Media”—es decir, tiempo intermedio, paréntesis entre las glorias de la antigüedad y las glorias del Renacimiento.

Cuando se lee la historia de ese modo, el surgimiento y avance del islam no es sino uno más de los trágicos acontecimientos del medioevo. Es así que parece entenderlo Williston Walker, quien introduce el islam con las siguientes palabras:

La brillante restauración del poderío romano por parte de Justiniano no duró mucho. Ya en el 568 los lombardos ejercían presión sobre Italia. Sin conquistarla del todo, ocuparon el norte y buena parte del centro de la península. Las últimas tropas romanas fueron expulsadas de España por los visigodos en el 624. Los persas se apoderaron de Siria, Palestina y Egipto del 613 al 629, y arrasaron el Asia Menor y el Bósforo. En Europa los avaros, los croatas y los serbios conquistaron las tierras del Danubio y buena parte de las provincias

balcánicas, con lo que casi desapareció el cristianismo en la región, y en los años 623 y 626 llegaron hasta la misma Constantinopla. Si el imperio subsistió, ello se debió al genio militar del emperador Heraclio (610-642), quien derrotó a los persas en una brillante acción, y recuperó los territorios perdidos en el Oriente. Empero ya antes de su muerte había aparecido un nuevo poder, el del islam.³

A esto siguen diez líneas, que son todo lo que Walker dice acerca del surgimiento y avance del islam, hasta que bastante después llega al tema de las cruzadas.

Todo esto da la impresión de que el avance del islam, con todo y ser rápido y presentarle un reto importante al cristianismo, no fue muy diferente del reto planteado por los lombardos, los godos o los serbios. Era sencillamente parte de un período de caos y de decadencia que había comenzado doscientos años antes.

Pero el 11 de septiembre nos obliga a ver las cosas de otro modo. Ahora, si nos desentendemos de aquellos acontecimientos de los siglos séptimo y octavo, así como de los repetidos conflictos de las cruzadas, el colonialismo, etc., no podremos entender lo que está sucediendo en el siglo 21—en este siglo del 11 de septiembre. Dicho de otro modo, mientras que hoy se nos haría difícil encontrar conflictos surgidos de la toma de Roma por los godos en el 410, por todas partes vemos conflictos cuyas raíces se remontan al surgimiento y avance del islam en los siglos séptimo y octavo.

Es por esto que bien podemos decir que el 11 de septiembre tendrá consecuencias cataclísmicas para la historia de la iglesia. Aquellos siglos, hasta ahora al parecer sumergidos bajo un mar de indiferencia y de provincialismo occidental, surgen del fondo del océano con fuerza arrolladora, produciendo terremotos cuyas ondas alcanzan hasta los más remotos rincones de la tierra.

³. Williston Walker, *A History of the Christian Church* (edición revisada por Cyril C. Richardson, Wilhelm Pauck y Robert T. Handy), Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1959, p. 145.

Por otra parte, al referirme a «los siglos séptimo y octavo», utilizo esa frase como una especie de taquigrafía, que incluye todo el proceso que tuvo lugar a partir de entonces, y en parte como consecuencia de las conquistas de aquellos siglos.

Esa historia de los repetidos encuentros entre el islam y el occidente se ha centrado tradicionalmente en los encuentros que tuvieron lugar en el Levante—en las amenazas al Imperio Bizantino, en las cruzadas, en las conquistas de los turcos, etc. Mientras esto es importante, y no debe olvidarse, es necesario recordar que hubo también otra frontera de encuentro en la Península Ibérica y, en menor grado, en Sicilia. Esa línea de encuentro fue de fundamental importancia en el desarrollo de la civilización occidental, y si la historia le ha prestado menos atención, ello se debe en parte a que esa historia ha estado dominada por historiadores del norte de Europa, para quienes las cruzadas dirigidas por francos, normandos, ingleses y alemanes han sido más interesantes que los encuentros que tuvieron lugar en España. Y se debe en parte a que los historiografía española frecuentemente se ha dejado dominar por el mito de la Reconquista, que hace aparecer todo el tiempo entre el 711 y el 1492 como un gran proceso de recuperación de territorio perdido, una larga cruzada contra el invasor musulmán.

Hay una diferencia marcada entre quienes conquistaron a España en el siglo octavo y la cultura que floreció allí a partir del noveno. Puesto que es poco lo que queda como testimonio de la vida y la cultura de los moros en el siglo octavo, resulta muy fácil caer en el error de pensar que quienes conquistaron a España llevaban ya consigo las glorias de aquella cultura. Pero lo cierto es que al principio de sus conquistas los árabes no eran sino un grupo de tribus en las que las civilizaciones de Roma, Egipto y Persia habían hecho sólo un ligero impacto. Lo que es más, quienes conquistaron y luego colonizaron el reino visigodo de España no eran en su mayoría árabes, sino bereberes, ellos mismos recién conquistados por los árabes.

Los bereberes eran llamados *muwalads*, término que se les

daba a los conversos y que quiere decir «adoptivos», pues al principio los árabes retuvieron su vieja organización tribal, y quien se convertía al islam era adoptado como miembro de una de sus tribus. A pesar de tal supuesta adopción, el *muwalad* era considerado inferior al árabe, y hay eruditos que sugieren que el término «mulato», con sus antiguas connotaciones despectivas, no viene del latín *mulus*, sino del árabe *muwalad*. No fue sino tras varias generaciones que aquellos moros llegaron a considerarse árabes, y tras varias generaciones más que los mismos árabes les aceptaron como tales.

Estos bereberes eran uno de los pueblos más antiguos del norte de Africa. Parcialmente conquistados primero por los púnicos y luego por los romanos, retuvieron siempre algo de su independencia y mucho de su identidad. Mientras el Imperio Romano perseguía a los cristianos, el cristianismo se difundió entre los bereberes. Cuando el Imperio Romano se hizo cristiano, la resistencia bereber tomó la forma del donatismo, y a veces el donatismo extremo y violento de los circunceliones. Parcialmente conquistados luego por los vándalos, y poco después por los bizantinos durante el reinado de Justiniano, los bereberes retuvieron su identidad y su organización tribal.

Conquistados por los árabes y convertidos al islam, los bereberes que formaron el grueso de los invasores bajo el mando de Tarik, y tras él del gobernador Musa ben Noseir, eran gente ruda y aguerrida, quienes no tenían mucho interés en los refinamientos de la cultura urbana, y menos en las artes y la literatura.

Por otra parte, lo mismo es cierto de los godos a quienes los moros conquistaron. Los godos que invadieron a España tres siglos antes que los moros tampoco se interesaban mucho en las letras y las artes. Si bien es cierto que el reino godo produjo algunos eruditos como Isidoro de Sevilla, el hecho es que España bajo el régimen godo no fue centro de cultura ni de civilización. La

monarquía visigoda fue siempre inestable, marcada por una larga lista de usurpaciones, rebeliones y hasta fratricidios. El propio rey Rodrigo, a quien la leyenda ha exaltado como el último rey goda, acababa de asumir el trono cuando corrió a enfrentarse a las tropas de Tarik en la batalla de Guadalete. Hasta poco antes, España había estado separada del resto de Europa por las convicciones arrianas de sus gobernantes, y no fue sino en el 589, apenas 122 años antes de la conquista musulmana, que Recaredo abrazó la fe nicena de sus vecinos francos, y con ello comenzó algún intercambio con ellos.

La diferencia estuvo entonces en que los godos eran un reino bastante aislado del resto de Europa, y que aun esa Europa pasaba por tiempos de oscurantismo, mientras los moros tenían amplios contactos con el resto del mundo árabe, y que ese mundo pronto se abrió a la herencia de las viejas civilizaciones greco-romana, egipcia, india y persa. Aunque la leyenda les atribuye la destrucción de la antigua biblioteca de Alejandría, lo cierto es que los árabes se interesaron profundamente en los conocimientos de la antigüedad, y que pronto se constituyeron en sus herederos y continuadores. El resultado fue que, si bien los primeros invasores eran gente ruda y al parecer sin grandes intereses literarios, artísticos o científicos, pronto floreció en buena parte del mundo musulmán, y particularmente en España, una civilización sin paralelo en la Europa occidental.

Así, por ejemplo, mientras en la Europa cristiana sólo subsistía una economía de trueque, con escasos recursos para el gran comercio a distancia, en la España musulmana del siglo noveno y del décimo florecía una economía monetaria y mercantil que alcanzó su apogeo bajo Aberramán III (912-961). Mediante sistemas de crédito, España sostenía comercio, no sólo con el Levante, sino hasta con el Oriente. Los contactos culturales y comerciales con Bizancio eran más frecuentes en España que en el norte europeo, a pesar de que tanto Bizancio como el Occidente se consideraban

unidos por una misma religión.⁴ En una época cuando las grandes ciudades de Europa apenas contaban con unas decenas de millares de habitantes, Córdoba llegó al medio millón. La agricultura se sistematizó, y se crearon o se mejoraron sistemas de riego, a tal punto que hasta el día de hoy muchos de los términos castellanos que se refieren a la agricultura y particularmente al regadío son de origen árabe—*acequia, noria, aljibe, alberca, alcachofa, alpiste, albaricoque, alfalfa, azúcar, almendra, aceite, aceituna, algodón, berenjena*. Lo mismo es cierto en lo que se refiere al comercio, y en particular al comercio al por mayor y a distancia—*tarifa, aduana, almacén, arancel, arroba, fanega*—así como al trabajo y la industria—*tarea, alfarero*. Además, España se caracterizó por sus innovaciones industriales. El papel, inventado en China mucho antes, comenzó a producirse en España en el siglo noveno, y de allí se exportaba, entre otros lugares, a la Europa cristiana. Por la misma época, en Córdoba, se inventó un nuevo método de producir cristal—el llamado “cristal de pedernal”— que pronto revolucionó esa industria. Traído desde China, el gusano de seda fue fuente de otra industria que floreció en España por aquel tiempo.

Que todo esto hizo fuerte impacto y valiosa contribución a la civilización occidental, puede verse en el número de palabras de origen árabe que a través de España penetraron en lenguas tales como el inglés—*artichoke, apricot, alfalfa, sugar, almond, tariff*— y el francés—*douane, sucre, tarif, artichaut, aubergine*...

Lo que es cierto de la economía y la industria lo es más de las ciencias, las artes y las letras. Entre las ciencias, los árabes tomaron la geometría de Euclides, y el sistema de numeración decimal de la India, y produjeron grandes adelantos en las matemáticas. Esto, a

⁴ Así dice el historiador de las cruzadas Steven Runciman que: “El árabe, casi tanto como el bizantino, era un heredero de la civilización greco-latina. Su forma de vida no era muy diferente. Un bizantino se sentía mucho más a gusto en El Cairo o en Bagdad de lo que se sentiría en París o en Goslar, e incluso en Roma. *Historia de las cruzadas*, tomo 1, Madrid, Revista de Occidente, 1956, p. 86.

tal punto que hasta el día de hoy nos referimos a los números que usamos a diario como «arábigos». Mientras en la Europa cristiana se hacían todavía cálculos con el engorroso sistema romano, lo musulmanes, entre ellos los de España, hacían complicadas operaciones matemáticas. Señal de ello son todavía en nuestro idioma vocablos tales como *álgebra*, *cifra* y *algoritmo*—este último en honor del matemático Al-Kwaritzmi, nacido en Persia en el siglo octavo.⁵

También en la medicina se distinguió aquella civilización árabe, produciendo estudios de anatomía y farmacopea.⁶ La Enciclopedia médica de Al-Razi o Razes, en veinte volúmenes, no fue superada en Europa sino en el siglo 19. En Egipto, un médico del siglo 12 propuso una teoría acerca de la circulación de la sangre muy parecida a la de William Harvey en el siglo 17. Aunque al principio aquella ciencia médica evolucionó principalmente en las zonas orientales del mundo musulmán, ya para el siglo 12 la España musulmana se distinguía por sus prácticas curativas y por sus conocimientos médicos, de los cuales hemos heredado palabras tales como *elixir* y *alambique*.

Entre las artes, la arquitectura de los musulmanes españoles puede admirarse todavía en las ruinas de Medina Azahara, y en las glorias de la Alhambra. La arquitectura mozárabe, tan difundida en España, y los azulejos tan típicos de Portugal y Andalucía son de origen musulmán. La iluminación de manuscritos floreció entre los mozárabes, y se debate hasta qué punto fue influido por las artes musulmanas. Aunque en otras partes del mundo musulmán se seguía la prohibición estricta contra las artes figurativas, tal no parece haber sido en caso en España, al menos en artes menores. Ciertamente, en la España mozárabe floreció un estilo particular en la iluminación de manuscritos cuyo ejemplo cumbre es el famoso manuscrito del *Comentario al Apocalipsis* de

⁵. Véase Howard R. Turner, *Science in Medieval Islam*, Austin, University of Texas, Press, 1995, pp. 45-47.

⁶. *Ibid.*, pp. 135-39.

Beato de Liébana que se conserva en el Museo Británico. Y ese estilo mozárabe influyó a su vez sobre la iluminación de manuscritos en el resto de Europa occidental.⁷

En cuanto a las letras, Al-Hakam I (796-822) y Abderramán II (822-852), además de gobernantes, fueron poetas ilustres. Poco después Al-Hakan II (961-976) llegó a coleccionar una biblioteca de 400,000 volúmenes, catalogada en 44 volúmenes⁸—en una época cuando en la Europa cristiana una biblioteca de unos pocos centenares de volúmenes se consideraba excepcional. En las principales ciudades florecían tertulias literarias. A ellas, así como a las cortes de los gobernantes, asistían literatos, sabios y poetas de todo el mundo musulmán.

El diálogo intelectual era ágil y a veces hasta cruel. Se cuenta que durante el régimen de Almanzor, allá por el año 1000, un tal Abu Ali llegó a Córdoba dándose las de sabio. Molestos por sus ínfulas, un grupo de eruditos, en una audiencia ante Almanzor, le presentaron un libro encuadernado bajo el título de «Libro de mentiras». Cuando Abu Ali dijo haberlo leído, le preguntaron lo que decía, y después que el falso erudito había disertado sobre el contenido de aquel volumen, ¡le mostraron a Almanzor que no tenía sino páginas en blanco!

También en este campo de la literatura la España musulmana impactó la cultura europea. Aunque los eruditos debaten hasta qué punto la noción misma del amor romántico se deriva de la literatura musulmana española, no cabe duda de que la poesía de los musulmanes españoles se refleja en los trovadores que escribían y cantaban en lo que los franceses hoy llaman *langue d'oc*, y en los troveros que hacían lo mismo en *langue d'oïl*.⁹

⁷ John Williams, *Early Spanish Manuscript Illumination*, Nueva York, G. Braziller, 1977, pp. 16-21.

⁸ Roger Collins, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*, Nueva York, St. Martin's Press, 1983, p. 173.

⁹ Hay un resumen del debate sobre esta cuestión en Joseph F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, N.Y., Cornell Univ. Press, 1975, pp. 319-21.

Empero fue sobre todo en el campo de la filosofía, y en el modo en que esa filosofía se tradujo en adelantos tecnológicos, que el impacto de la España musulmana sobre la Europa occidental puede verse hasta el día de hoy. En la escasa medida en que se le prestaba atención a la filosofía en la Europa occidental de los primeros siglos del medioevo, prácticamente lo único que se conocía era la tradición neoplatónica transmitida a través de San Agustín, el Seudo-Dionisio y otros. De Aristóteles se conocía apenas la *Lógica*. Hasta del neoplatonismo mismo, con todo y ser dominante, se conocían pocos textos originales. Como bien dijo el historiador católico César Baronio hace más de cuatro siglos, el siglo décimo fue en la Europa cristiana una edad "de plomo y de hierro". En el entretanto, gracias a los contactos del islam con la filosofía clásica, ese mismo siglo trajo un florecer de la filosofía árabe, sobre todo en España. Ese florecer continuaría hasta bien avanzado el siglo trece, y se manifestaría también entre los judíos que vivían bajo el régimen musulmán español!

Esa historia es larga, y no hay por qué repetirla aquí.¹⁰ Resumiendo en unas palabras lo que tardó siglos, podemos decir que las obras de la antigüedad clásica, y sobre todo de Aristóteles, fueron llevadas por los nestorianos a la escuela de Nisibis, en Mesopotamia. Allí fueron traducidas al siríaco. Cuando los abasidas establecieron su califato en Bagdad, a partir del 750, se hicieron rodear de administradores y eruditos sirios, con el resultado de que aquellas obras de la antigüedad clásica fueron traducidas entonces del siríaco (y a veces del persa) al árabe. Llevadas por los árabes hasta España, y especialmente a la floreciente ciudad de Córdoba, aquellos viejos escritos produjeron todo un despertar intelectual entre cuyas figuras cimeras se cuentan el judío Maimónides y el musulmán Averroes, importantísimo comentarista sobre las obras y la filosofía de Aristóteles.

Todo esto no ocurrió sin oposición por parte de teólogos y otros

¹⁰. La resume muy bien Etienne Gilson en *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958, tomo 1, pp. 429-49; tomo 2, pp. 7-23. Véase también mi propia *Historia del pensamiento cristiano*, tomo. 2, Miami, Caribe, 1992, pp. 238-46.

líderes religiosos musulmanes. Mientras Alfarabi y Avicena habían buscado modos de reconciliar la fe musulmana con la filosófica clásica, Algazel se opuso a tales acomodaciones, y en su lugar propuso un misticismo con visos antiintelectuales. El propio Averroes, figura cumbre de la filosofía cordobesa, se vio obligado a modificar sus posiciones a fin de suavizar la oposición, crítica y hasta persecución por parte de las autoridades religiosas. Y cuando el régimen conservador de los almohades se impuso en el 1148 Maimónides, todavía niño, tuvo que emigrar con su familia a Marruecos y luego a Egipto.

En todo caso, lo que me interesa aquí por el momento es el impacto que aquella filosofía árabe española tuvo sobre la filosofía y teología europeas, y sobre todo sobre el futuro de la civilización occidental. En Córdoba, en Toledo y en otros centros intelectuales de España, las obras de Aristóteles, así como otros legados de la antigüedad, fueron traducidas al latín. Ya a partir del siglo noveno comenzó a haber fuertes movimientos de población, así como contactos comerciales e intelectuales, entre la España musulmana y la cristiana. Por diversas razones, hubo varias oleadas de cristianos mozárabes—es decir, residentes en territorios musulmanes—que emigraron o viajaron por territorios cristianos. Poco después, según fueron expandiéndose los nuevos reinos cristianos, hubo musulmanes que prefirieron permanecer en sus tierras natales, aunque ahora fuesen cristianas—los muladíes. De tales contactos surgieron las primeras traducciones latinas de aquellos viejos textos. Frecuentemente se hacían por intermedio de la lengua vulgar, el naciente español, que normalmente no se escribía. En tales casos, se le pedía a alguien versado en lengua árabe que tradujese el texto en cuestión, verbalmente, del árabe a la lengua vulgar, ese español que iba naciendo y que rara vez se escribía. De esa traducción oral se pasaba entonces a una versión escrita en latín. Ciertamente aquellas primeras traducciones, que habían seguido un proceso del griego al siríaco, del siríaco al árabe, del árabe al vernáculo español, y de éste al latín, dejaban mucho que desear. Pero fue a través de ellas que la Europa occidental conoció por primera vez el vasto acervo de los conocimientos de la antigüedad.

Cuando todo esto por fin penetró en la Europa cristiana, fue motivo de fuerte debate. Hubo quien de tal modo se entusiasmó ante los nuevos conocimientos que estuvo dispuesto a abandonar buena parte de la sabiduría y la teología tradicionales del cristianismo, porque a todas luces la ciencia de los árabes, y de Aristóteles a través de ellos, era superior a la de los cristianos. Frente a ellos, hubo quien reaccionó con una condenación absoluta. En el año 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó una lista de trece errores del aristotelismo, y siete años más tarde, con el apoyo del papa Juan XXI, Tempier aumentó esa lista a 219 proposiciones que era necesario rechazar. Un poco más moderada fue la oposición de San Buenaventura, quien en sus conferencias *Sobre los seis días de la creación* defendió la metafísica neoplatónica y agustiniana frente a la aristotélica.

Entre esas posiciones de aceptación total y de rechazo absoluto, surgió la postura intermedia de Alberto el Grande y de su más famoso discípulo, Santo Tomás de Aquino. Sin rechazar el agustinianismo tradicional Alberto y Tomás produjeron una síntesis que le permitió a la cultura occidental reclamar los valores de Aristóteles, y sobre todo de su epistemología. Aunque por largo tiempo hubo fuerte oposición a esta síntesis tomista, a la postre su impacto fue enorme, y como he explicado en otro lugar es posible encontrar en esa síntesis los orígenes de la superioridad tecnológica de Occidente:

Por siglos la teología había seguido la inspiración de Agustín y el Seudo-Dionisio—y, a través de ellos, de Platón y Plotino. Este marco filosófico, que había resultado muy útil a los cristianos de los primeros siglos para oponerse a la idolatría y el materialismo que les rodeaban, tendía empero a dificultar la tarea de los teólogos cristianos que se esforzaban por coordinarlo con doctrinas tales como la encarnación y los sacramentos, en las que los elementos materiales y sensibles son de importancia capital. Si los primeros siglos del Medioevo no vieron gran interés en el estudio de la naturaleza y sus leyes, esto se debió en parte a las invasiones de los

bárbaros y al caos subsiguiente, pero en parte también a la orientación esencialmente ultramundana de una teología enmarcada en principios platónicos. No ha de sorprendernos por tanto el que el siglo XIII, que vio el despertar de una filosofía rival del platonismo, una filosofía que insistía en la importancia de los sentidos como punto de partida del conocimiento, viera también un despertar en el estudio de las ciencias naturales. No fue por pura coincidencia que Alberto el Grande, aristotélico convencido, fue también uno de los mejores naturalistas de su época. ...

Al hacer esto, Santo Tomás rindió grandes servicios, no sólo a la teología, sino a toda la civilización occidental. La teología ganó por cuanto pudo volver de nuevo, con más rigor que antes, al principio escriturario según el cual el Dios de Israel y de la Iglesia se revela en los hechos concretos de la historia, y sobre todo en la persona histórica de Jesucristo. La civilización occidental, al recuperar el espíritu inquisitivo de Aristóteles en lo que se refiere al mundo físico, pudo lanzarse por los caminos de la observación y la investigación que conducen al desarrollo tecnológico, lo cual llegó a ser una de las principales características de esa civilización.¹¹

Pero volvamos a España, y veamos algo del modo en que todo esto impactó la religión y la conducta religiosa de las gentes. Lo primero que hay que decir en este contexto es que la conquista musulmana no trajo de inmediato persecución religiosa, y que por lo general hubo en España una tolerancia y respeto entre las tres grandes religiones de la Península—el islam, el judaísmo y el cristianismo—que no se conocía entonces en otras regiones de Europa. Ciertamente se les impusieron límites y reglas a los cristianos y judíos. Así, por ejemplo, cada cual debía llevar vestimentas distintivas, a todos se les prohibía hablar mal del Profeta o del Korán, no se permitía tocar campanas en las iglesias, y la conversión al cristianismo era severamente castigada. Pero con

¹¹. *Historia del pensamiento cristiano*, tomo 2, pp. 296-97.

todo y eso, por siglos musulmanes, judíos y cristianos convivieron en relativa paz y tolerancia.

Esa paz, tolerancia y diálogo llegaron al punto en que una religión influyó sobre la otra. En el caso del cristianismo, por ejemplo, se ha sugerido que el adopcionismo de Elipando de Toledo y Félix de Urgel, que produjo fuertes controversias teológicas entre cristianos, se debió en parte al interés de estos teólogos en responder a las críticas musulmanas contra la doctrina de la encarnación. En el siglo 13, un judío convertido al cristianismo, Samuel Marroquí, compuso un libro *De la pasada venida del Mesías*, publicado en árabe, en el que trataba de mostrar que Jesús era el Mesías, no solamente en base a los textos tradicionales del Antiguo Testamento, ¡sino también en base a la autoridad del Korán!¹² Viniendo más cerca a lo que todavía nos impacta, buena parte de la traducción castellana de Casiodoro de Reina, que todavía se utiliza en las iglesias evangélicas de España y América Latina, se basó en los textos «romanceados» producidos por judíos españoles. Es por esto que le he dado a este ensayo el título de “¡Ojalá!”, interjección de origen árabe que quiere decir “¡quíerato Alá!”, y cuyo uso frecuente hasta en el púlpito cristiano es índice y recordatorio de la herencia que todavía guardamos de aquella España musulmana y mozárabe.

Por otra parte, no siempre fue todo tolerancia y comprensión. Poco después de la conquista musulmana, en el siglo noveno, hubo en Córdoba un número de cristianos que al parecer temían que su convivencia con los musulmanes amenazaba la pureza de su fe. Eran tiempos difíciles para los cristianos, quienes hasta poco antes habían vivido en ambientes en que su fe no se cuestionaba. Cuando los musulmanes conquistaron la ciudad, convirtieron la antigua Iglesia de San Vicente, principal en la ciudad, en un edificio compartido entre iglesia y mezquita. Poco después, hacia fines del siglo octavo, obligaron a los cristianos a abandonar la iglesia y construir otra en las afueras de la ciudad, al otro lado del Guadalquivir, al tiempo que donde antes

¹². Traducción latina en Migne, *Patrologia latina*, vol. 149, cols. 337-68.

estuvo la Iglesia de San Vicente se comenzó la construcción de la gran mezquita de Córdoba. Tentados por ventajas sociales, políticas y económicas, muchos cristianos se convertían al islam. Ante tales circunstancias, hubo cristianos que decidieron que no les quedaba otro camino que el del martirio. Inspirados por el sacerdote Eulogio, quien cuenta su historia en un *Memorial de los santos*, aquellas gentes iban a algún lugar público, donde en voz alta atacaban y criticaban a Mahoma, el islam, y el Korán. Puesto que tales ofensas conllevaban la pena de muerte, de este modo aseguraban su martirio. El propio Eulogio fue decapitado en el 859, lo que le puso punto final a su *Memorial* y a los datos que nos da; pero no al movimiento, puesto que el año siguiente un monje de nombre Perfecto siguió la misma suerte,¹³ y poco después Paulo Alvaro escribió una *Vida de Eulogio*.¹⁴ En otra obra en la que también exaltaba a aquellos mártires voluntarios, Paulo Alvaro expresaba la frustración de aquel cristianismo que se sentía asediado por el islam: "Nuestros jóvenes se distinguen por su erudición pagana, se enorgullecen de su elocuencia en árabe, estudian con avidez los libros de los caldeos."¹⁵

La intransigencia religiosa de Eulogio y sus seguidores tuvo su contraparte entre algunos judíos. Así, por ejemplo, por la misma época en que Eulogio predicaba el martirio, un tal Bodo, miembro de la corte de Ludovico Pío en Francia, se convirtió al judaísmo y huyó a la España musulmana para escapar de la intolerancia de los cristianos francos. Allí tomó el nombre de Eleazar y trató de persuadir a las autoridades musulmanas a forzar a los cristianos a convertirse al islam o al judaísmo. Lo que resulta particularmente interesante en este caso es que Bodo-Eleazar no era oriundo de España, sino del reino de los francos, donde los cristianos eran intransigentes con cualquiera otra religión o diferencia teológica, y que, una vez convertido al judaísmo y refugiado en Zaragoza, trató

¹³. Collins, *Early...*, pp. 213-14.

¹⁴. O'Callahan, *A History...*, p. 187.

¹⁵. *Indiculus luminosus*, 35.

de convencer a las autoridades musulmanas a seguir una política semejante.¹⁶

Por otra parte, también es cierto que, aun en medio de la España musulmana con toda su tolerancia, hubo movimientos de reacción, no sólo contra cristianos y judíos, sino también contra el impacto de las ciencias y las letras de la antigüedad. Así, no faltó quien reaccionara con un fanatismo religioso semejante a lo que hoy se conoce como "fundamentalismo". Por ejemplo, durante el régimen del hijo de Al-Hakam II, tales elementos fanáticos se hicieron sentir al punto que el Califa ordenó quemar buena parte de aquella gran biblioteca que Al-Hakam había hecho compilar. Además, las repetidas oleadas de nuevos invasores procedentes del norte de Africa, todos ellos con el propósito de implantar en España un islam más ortodoxo y tradicional, produjeron períodos de intolerancia y hasta a veces de persecución contra cristianos y judíos.

Con todo y eso, y para completar nuestra historia con grandes pinceladas de varios siglos cada una, hay que decir que en términos generales España fue tierra de tolerancia religiosa, y hasta de admiración mutua entre cristianos y musulmanes. Ya que hemos dicho tanto acerca de la tolerancia musulmana, es bueno añadir, a guisa de ejemplo de su contraparte cristiana, que en el año 1274 el rey de Castilla Alfonso X el Sabio ordenó que en sus escuelas avanzadas en Sevilla se estudiase no solamente el latín, sino también el árabe, e hizo traducir buen número de documentos árabes, particularmente en los campos de la astronomía, la medicina y la química. Así, con sus altas y sus bajas, España, tanto la España musulmana como la cristiana, fue centro de tolerancia hasta que, particularmente en tiempos de Isabel y Fernando, con el mito de la Reconquista que supuestamente había sido una gesta de siete siglos, y el mito paralelo que hacía de España pilar de la ortodoxia católica, España se volvió centro de intransigencia y de persecución, primero de judíos y luego de musulmanes. Unida otra vez a aquella Europa que durante toda la Edad Media había practicado

¹⁶. Collins, Early..., pp. 203-5.

la intransigencia religiosa, España quedó convertida en campeón de la fe católica, no sólo contra moros y turcos, sino también contra protestantes y otros herejes.

Y el ciclo se completa. En aquel sitio en Córdoba donde antes estuvo la Iglesia de San Vicente, y luego la gran mezquita que todavía hoy asombra al visitante, Carlos V hizo construir, dentro de la misma mezquita, la catedral cristiana de Córdoba, horrible adefesio que hasta el día de hoy hace sospechar que la famosa Reconquista no fue sino la continuación de la invasión de los incultos bárbaros del norte.

¿Por qué es importante toda esta historia? Precisamente porque nos ayuda a comprender este vigésimo primer siglo en que nos ha tocado vivir bajo la sombra del 11 de septiembre. Para simplificar lo que intento decir, hablemos en términos de dos procesos, a los que por razones de conveniencia propongo llamar "proceso A" y "proceso B".

El proceso A, que es el que he venido contando, comenzó a gestarse antes del surgimiento y del avance del islam. En torno al Mediterráneo surgió una civilización, nacida de la confluencia de contribuciones hebreas, griegas y romanas, que dio en llamarse cristiana, y que por unos pocos siglos pudo considerarse la más avanzada entre todos sus vecinos. Allá por los siglos cuarto y quinto aquella civilización se vió fuertemente sacudida por la invasión de pueblos del norte a los que hasta entonces consideró como bárbaros. Pero con el correr del tiempo logró asimilar a aquellos bárbaros, que a la postre se consideraron herederos y partícipes de la civilización que habían conquistado, y la vieja civilización pareció estar más segura que nunca antes.

Pero para sorpresa de aquella civilización, surgieron entonces otros supuestos bárbaros, esta vez del este y del sur, que en unas pocas décadas conquistaron buena parte de los territorios de aquella vieja civilización, se posesionaron de sus logros intelectuales, los unieron a los logros de otras civilizaciones lejanas, y pronto crearon una civilización cuyo lustre opacó a la vieja civilización cristiana. De momento, y sin jamás atreverse a confesárselo, aquella vieja civilización quedó relegada a segundo rango.

Su reacción nos es bien conocida, aunque raras veces la reconocemos como tal. La vieja civilización cristiana se atrincheró dentro de sí misma, se negó a aceptar cuanto viniese desde fuera, y aun cuando era a todas luces inferior y más atrasada, se aferró a su supuesta superioridad por ser cristiana y tener por ello una verdad superior a toda otra verdad. Cuando sus recursos se lo permitieron, arremetió contra la civilización islámica por fuerza de las armas, en una serie de incursiones a las que pretendió justificar con la señal de la cruz y el nombre de "cruzadas", y en las que una vez más se mostró más bárbara que sus vecinos supuestamente infieles. Otras veces, por falta de recursos militares y como resultado de la consiguiente frustración, arremetió contra la civilización rival con los medios desesperados de los martirios provocados en Córdoba, o los martirios en masa de las cruzadas de niños.

A la postre, empero, aquella vieja civilización occidental, quizá comenzando a cansarse de guerras y enfrentamientos improductivos y costosos, comenzó a explorar el nuevo camino de aceptar la ciencia y la sabiduría que venían de su rival. Dentro de su propio seno se produjeron reacciones violentas contra tal actitud. Se promulgaron anatemas contra los innovadores que se atrevían a decir que se podía aprender algo del legado del islam. Pero poco a poco la nueva postura se fue imponiendo, quizá porque las otras dos alternativas no eran realmente viables. La civilización occidental, fortalecida ahora por lo que había aprendido de su vecina musulmana, se enfrentó a la realidad con una nueva visión y cobró nuevo vigor.

En cierto modo, esto fue lo que le dio inicio al proceso "B". Ese proceso comenzó a gestarse precisamente cuando personajes tales como Alberto el Grande y Tomás de Aquino se percataron de que tenían mucho que aprender de la civilización islámica. Mientras los árabes, con toda razón, consideraban al Occidente bárbaro y atrasado, ese mismo Occidente, con instrumentos filosóficos aprendidos de los árabes, desarrolló tecnologías y sistemas de producción y de guerra que a la postre resultaron en una expansión muy semejante a la del islam en

los siglos séptimo y octavo. Quienes hasta poco antes fueron bárbaros intransigentes y oscurantistas se volvieron ahora dueños del mundo. Prácticamente todo el mundo musulmán quedó bajo la tutela política de las potencias occidentales. Y no sólo el mundo musulmán, sino prácticamente todo el resto del planeta se volvió colonia de aquellas potencias. Aunque en los siglos 19 y 20 aquel sistema colonial pareció disolverse, lo que en realidad surgió fue un sistema neocolonial, en el que la aparente independencia política iba pareada con la dependencia económica y cultural, y con la explotación neocolonial.

En tales circunstancias, no ha de extrañarnos el que viejas civilizaciones como la musulmana reaccionaran de modo semejante a como reaccionaron los cristianos occidentales ante el avance del islam en la Edad Media. Lo que antes fue apertura al diálogo y los nuevos aprendizajes se volvió intransigencia, oscurantismo y fobia contra todo lo nuevo o lo extranjero. Es por esto que hay un extraño paralelo entre la frustración que aquellos cristianos de Córdoba que atacaban a Mahoma y al Korán con el propósito de alcanzar el martirio, y los musulmanes que hoy en Palestina se lanzan en ataques suicidas contra Israel, también con el propósito de alcanzar el martirio. Y hay también una extraña semejanza entre las cruzadas de niños en la Edad Media y esas turbas, también de niños, que en la *intifada* de hoy atacan con piedras a un Israel que para ellos es símbolo y epítome del neocolonialismo occidental.

Tampoco ha de extrañarnos el que, en medio de tales conflictos, haya también en el Occidente elementos que piensen que el mejor modo de responder a la intransigencia y el oscurantismo es con iguales intransigencia y oscurantismo. Así como en la España musulmana hubo quien hizo quemar la biblioteca de Al-Hakan II, así también hay hoy en el Occidente quien piensa que el mejor modo de responder al 11 de septiembre es rechazar todo lo extranjero, y especialmente todo lo que tenga contacto alguno con lo árabe o con el islam. Al fundamentalismo musulmán, hay cristianos que responden con un fundamentalismo no menos cerrado ni menos amargo.

Pero sobre todo, es importante que reconozcamos que, al igual que en cierto momento en el proceso "A" el atractivo de la contribución árabe fue tal que a la postre su contribución se impuso a través de la obra de personajes tales como Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino, así también hay que reconocer que parte de lo que está sucediendo en el mundo árabe es que ciertos elementos de la cultura occidental se van imponiendo—algunos por razón de la fuerza del neocolonialismo, y otros en virtud de su propio atractivo. Gústete o no a Osama bin Laden, cada vez hay un número mayor de mujeres árabes que no están dispuestas a someterse a las ignominias de antes. Quiéranlo o no los príncipes sauditas, los ideales democráticos se difunden entre el pueblo árabe. Quiéralo o no el Talibán, los jóvenes afganos van a escuchar música occidental y a vestirse según modas que muchos de sus mayores consideran indecentes.

Cuánto de esto sea bueno y cuánto sea malo, no es lo que pretendo discutir aquí. Lo que sí pretendo subrayar es que el diálogo y encuentro entre culturas es inevitable. Toda cultura que se niegue a abrirse a otra está en vías de desaparecer, pues la cultura es una realidad dinámica, viva, y todo organismo vivo que se desconecta de su medio ambiente está en vías de muerte.

Si, como es de esperarse, el paralelo continúa entre lo que he llamado el proceso "A" y el "B", a la postre los elementos intransigentes, oscurantistas y reaccionarios dentro de la civilización árabe que se manifiestan en acciones como la del 11 de septiembre le cederán el paso a quienes ya hoy buscan crear una nueva sociedad en medio de esa civilización. A este siglo dominado por visiones del 11 de septiembre le seguirá un nuevo modo de relacionarnos entre cristianos y musulmanes, un 12 de septiembre, un renacimiento dentro de ambas tradiciones, en el que ambas resultarán enriquecidas. No olvidemos que el islam que tanto contribuyó con su ciencia y su cultura al surgimiento del Occidente moderno fue el mismo islam contra el cual el Occidente había lanzado cruentas cruzadas. Luego, si hoy algunos lanzan contra nosotros cruzadas de terroristas, lo que nos toca es saber

responder con generosidad a ese mundo frustrado por el neocolonialismo económico y por el imperialismo cultural, esperando que de estos encuentros surgirá una realidad mejor y más justa.

Quizá esto sea esperar demasiado. Pero es lo que espero, y lo que propongo al terminar este ensayo con una palabra que es señal de esperanza y herencia de un tiempo de mejor convivencia: ¡Ojalá!

El autor

El Dr. Justo L. González, nacido en Cuba y residente en los Estados Unidos, obtuvo su doctorado en Teología en la Universidad de Yale. Se dedicó a la investigación y a la docencia, siendo un escritor y conferencista de reconocida trayectoria. Es miembro fundador de la Asociación para la Educación Teológica Hispana, director del Programa Hispano de verano y profesor visitante del Princeton Theological Seminary.

Durante el presente año, 2003, será el invitado especial para el desarrollo de las Cátedras Carnahan que dictará en el ISEDET, Instituto Universitario.

Historia y posicionamientos sociopolíticos de los Hermanos Libres en la Argentina

(1910-1937 y 1945-1955)

Alberto Fernando Roldán

Palabras clave: Posicionamientos sociopolíticos. Hermanos Libres en Argentina.

He abrigado siempre una gran simpatía hacia Inglaterra. La República Argentina, que algún día será una gran nación, no olvidará jamás que el estado de progreso y prosperidad [...] se debe, en gran parte, al capital inglés.

Presidente Julio A. Roca

Los discípulos de Cristo deben seguir en los pasos de su Maestro; no tratar de reformar a un mundo caído, pervertido y perdido, sino apartarse de él y predicar el evangelio de la gracia de Dios.

Walter Drake

Introducción

La denominación evangélica conocida popularmente como "Hermanos Libres" constituye un tema de sumo interés para quienes estudien el fenómeno de las iglesias protestantes y evangélicas en el país. La importancia del tema radica en varios factores: en primer lugar, se trata de una denominación de notable influencia en otras iglesias en el país, en segundo lugar, tuvo un notorio crecimiento hasta los

años 1950, época en la cual comienza a experimentar un declive en su desarrollo, en tercer lugar, constituyó una expresión de ecumenismo práctico y, en cuarto término, a partir de los años 70 del siglo pasado, el movimiento se va disgregando hasta adquirir diversidad de rostros que oscilan entre los extremos de una línea conservadora, fiel a sus orígenes británicos en su culto y práctica y una línea renovada que, a su vez, adquiere diversidad de expresiones, inclusive, carismática. El propósito del presente artículo¹ es trazar la historia del movimiento en el país con énfasis en sus posicionamientos socio-políticos en los períodos de 1910 a 1937 y 1945-1955. He escogido estos dos períodos para analizar, porque se trata de unos lapsos donde se agudizan los problemas sociales y políticos que obligan a los Hermanos Libres a una toma de posición frente a los mismos. El trabajo comenzará, sin embargo, con una referencia a los orígenes del movimiento en Gran Bretaña en el siglo XIX, y al surgimiento del mismo en la Argentina a partir de 1882, creyendo que es la única forma de entender sus posicionamientos sociales y políticos en los períodos bajo estudio.

1. El surgimiento del movimiento en Gran Bretaña

Los comienzos de lo hoy se denomina “Hermanos Libres” hay que remontarlos a la Gran Bretaña del siglo XIX. Para algunos estudiosos del fenómeno, el mismo corresponde al modelo de “iglesia de creyentes”. En efecto, Donald F. Durnbaugh al describir la situación de esa época, dice: “la Gran Bretaña se vio sacudida por un torbelli-

¹ Aunque para la elaboración de este ensayo tomo como fuente más importante mi tesis *Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1882-1955)* tesis de doctorado en teología defendida ante el ISEDET en abril de 1996, cuyo resumen fue publicado en *Cuadernos de Teología*, Vol. XV, Nro. 1-2, Buenos Aires: ISEDET, 1996. Incorporo, además, otros aspectos de mi investigación que no aparecieron en aquel trabajo y analizo otras fuentes primarias de los pioneros del movimiento tanto en Gran Bretaña como en la Argentina, como así también nueva bibliografía sobre aspectos del contexto social y político argentino y, asimismo junto a otros trabajos que he publicado en Argentina y Brasil.

no político y económico que necesariamente provocó agitación entre los cuerpos religiosos.”² Existían fundamentalmente dos tendencias: por un lado, el movimiento de Oxford o tractarianismo, nombre éste último que procede de *tracts*. Se trataba de noventa tratados o tesis en los cuales sus adherentes expresaron sus convicciones. Las mismas representaban una tendencia anglo-católica. Como ha señalado Kenneth S. Latourette “desde este movimiento vino una renovación del monasticismo. En contraste con los evangélicos, quienes se consideraban protestantes y colaboraron con los evangélicos fuera de la Comunión Anglicana, los anglo-católicos encontraron difícil tal cooperación.”³ Paralelo a ese movimiento, surgió de manera casi espontánea, otro de características más renovadoras y ecuménicas. Carlos Bisio, basándose en la obra de Harold H. Rowdon *The Origins of the Brethren*, describe sucintamente cómo se fue formando este movimiento:

Un grupo comenzó a reunirse en la ciudad de Dublín (Irlanda), en casas particulares para el estudio de las Escrituras. Plymouth, Bristol, Londres y diversas regiones del viejo continente vieron surgir estos grupos de estudio sin que existiera entre ellos vínculo alguno. Hombres y mujeres de

² Donald F. Durnbaugh, *La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del Protestantismo Radical*, Guatemala: Ediciones Semilla Clara, 1992, p. 183. La definición de los Hermanos Libres como una expresión de las “iglesias de creyentes” no es del todo exacta. Harold H. Rowden dice que “al examinarlo con más cuidado, vemos que aun entre los seguidores de Darby, se toleraba cierta diversidad. Por ejemplo, algunos como Wigram sostenían el bautismo de creyentes, pero otros, como Darby, defendieron el bautismo de hogares enteros, con argumentos muy parecidos a los de los Anglicanos de hoy.” “¿Quiénes son los Hermanos? ¿Qué nos dice la historia?”, Artículo adaptado de la revista *Harvester*, Revista *Retoño*, Villa Nueva (Córdoba): Ediciones Crecimiento Cristiano, marzo de 1995, p. 10. Con el correr del tiempo, y sobre todo refiriéndonos al caso de la Argentina, los Hermanos Libres representan el tipo de iglesias de creyentes, toda vez que para ser miembro de una congregación la persona debe bautizarse por inmersión y después de su profesión de fe en Jesucristo como Salvador personal.

³ Kenneth Scott Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, vol. II, New York: Harper and Brothers, 1959, p. 265. Entre los líderes del movimiento

diferentes confesiones, cléricos [*Sic*] y laicos, sin distinción alguna participaban de estos encuentros. Pronto se formaron pequeñas congregaciones, que aspiraban a recuperar la antigua sencillez de la Iglesia del siglo primero.⁴

F. F. Bruce, acaso el erudito más importante surgido dentro de los Hermanos Libres, comenta los orígenes de los Plymouth Brethren:

Los fundadores del “movimiento de los hermanos” eran un grupo de jóvenes, principalmente vinculados al Trinity College (Colegio Trinidad) de Dublín, que procuraron hallar un camino por el cual pudieran acercarse para adorar y tener comunión como simples cristianos, sin tener en cuenta los impedimentos denominacionales. Lejos se hallaban de pensar que estaban formando un movimiento, y mucho menos iniciando una denominación, porque hubiera atentado contra el mismo propósito que les reunió.⁵

Efectivamente, el nucleamiento de estos creyentes se inició en Dublín, donde uno de sus líderes más influyentes fue el inglés John Nelson Darby (1800-1882).⁶ Darby era nieto del Almirante Nelson, famoso por su participación en la batalla de Trafalgar, de ahí la razón de su segundo nombre. Estudió teología en el Trinity College de Dublín,

⁴ Carlos A. Bisio, *En torno a nuestros primeros pasos*, Buenos Aires: LEC, 1992, p. 10. Bisio es historiador y autor de la única historia de los Hermanos Libres en la Argentina, titulada *Nuestros primeros pasos*, Buenos Aires: LEC, 1982, publicada a cien años del comienzo del movimiento en la Argentina.

⁵ F. F. Bruce, *Who are the brethren?*, citado por Raúl Caballero Yoccou, *Hermanos Libres, ¿Por qué?*, Buenos Aires, 1964, p. 13.

⁶ Llama la atención que José Miguez Bonino se refiera a él como “el escocés Nelson Darby” [*Sic*]. *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires: ISEDET-Nueva Creación, 1995, p. 43. En rigor, John Nelson Darby nació en Londres, el 18 de noviembre de 1800 y era de padres irlandeses. Por esas razones, bien indica el historiador G. C. D. Howley: Darby nació “en una distinguida familia anglo-irlandesa.” Artículo “Darby, John Nelson” en Wilton Nelson, editor general, *Diccionario de Historia de la Iglesia*, Miami: Caribe, 1989, p. 329. Darby falleció el 29 de abril de 1882.

graduándose en 1819. En 1825 fue ordenado al ministerio pastoral en la Iglesia Anglicana. Con dotes de investigador, tradujo la Biblia al francés⁷, al inglés, al alemán y el Nuevo Testamento al italiano. Fue autor de muchos libros de interpretación bíblica, tales como la *Sinopsis of the books of the Bible*⁸. William Kelly editó *The collected writings of J. N. Darby*,⁹ obra en varios volúmenes que aborda temas doctrinales que van desde la doctrina de la Iglesia de Inglaterra en el tiempo de la Reforma, la doctrina de los wesleyanos sobre la perfección, las marcas de la presencia del Espíritu Santo en los cristianos, inspiración y revelación, las expiación, el perdón y la libertad y la naturaleza de la Iglesia. En general, el estilo de Darby es polémico, ya que responde críticamente a otros puntos de vista sobre los temas en cuestión, siendo la eclesiología uno de los asuntos que más le apasionaban. Es precisamente en el ensayo titulado “¿Qué es la Iglesia?” donde Darby ofrece sus puntos de vista más importantes sobre la naturaleza de la Iglesia. Comienza afirmando que esa cuestión es “del más profundo interés en sí mismo, aunque las circunstancias no hicieran sentir la necesidad de una respuesta clara y satisfactoria.”¹⁰ Y agrega que “el estado del mundo profesante” y la “multiplicidad de movimientos” obliga a un examen serio de lo que la palabra de Dios dice al respecto. Las expresiones “mundo profesante” y “multiplicidad de movimientos” resultan significativas ya que muestran el contexto dentro del cual

⁷ Conservo un ejemplar que en los años 60 me fuera obsequiado por una misionera francesa en Lanús. Esa Biblia se titula: *La Sainte Bible, qui comprend L'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux par J. N. Darby*, La Haye : Imprimerie C. Blommendaal, 1885. En cuanto a la traducción al alemán, Raúl Caballero Yóccou aporta el siguiente dato sobre el trabajo de Darby: “Posteriormente, en 1853 “trabajó entre los bautistas en Alemania, etc., para lo cual produjo la Biblia Elberfeld.” *Op. Cit.*, p. 24.

⁸ Publicada en Londres por G. Morrish, sin fecha.

⁹ Obra en varios volúmenes, de carácter doctrinal, editados por la Stow Hill Bible and Tract Depot, con reimpresión en 1964.

¹⁰ J. N. Darby, “What is the Church?”, en *The collected writings of J. N. Darby*, edited by William Kelly, vol. 3, doctrinal 1, Londres: Stow Hill Bible and Tract Depot, 1964, p. 358.

Darby escribe su ensayo, destacando un “mundo profesante” que está, dice, “agitado por la cuestión de la *Iglesia* en cada forma”.¹¹ Para Darby, como para los pioneros del movimiento Plymouth Brethren, debía hacerse una cuidadosa distinción entre la Iglesia verdadera y la Cristiandad. Esta última representaba, en su visión, a un mundo religioso meramente profesante y, de alguna manera, vinculado con el mundo secular, incluyendo el Estado. Radicalmente, Darby rechaza toda idea de membresía de la Iglesia. Dice: “La idea de un miembro de una iglesia no se encuentra en la Biblia. El pensamiento allí es muy diferente; es el de ser miembros del cuerpo de Cristo.”¹² Se refiere también a un “cuerpo formal” que no es el cuerpo verdadero de Cristo y en el cual hay “falsa hermandad”. Estas referencias eclesiológicas son importantes porque dan una semblanza de la perspectiva que originalmente tuvo Darby con relación a Iglesia y, por lo tanto, sobre el movimiento del cual él fue uno de sus líderes más importantes. Como resume el historiador G. C. D. Howley, “Aunque no es el fundador de los llamados Hermanos Plymouth (o Hermanos Libres), indudablemente fue al principio su más talentoso maestro.”¹³

Otros de los fundadores de *Plymouth Brethren* fue Anthony Groves, odontólogo de Exeter, que estudió en el Trinity College de Dublín para ser ordenado en la Iglesia anglicana, cosa que no se habría concretado en razón de que, circunstancialmente, Groves se encontró con un tal J. G. Bellett, otro miembro de la iglesia que participaba con unos amigos de encuentros para estudiar la Biblia y celebrar la Cena del Señor siguiendo pautas de la Iglesia primitiva. Otro personaje importante en los comienzos de los Plymouth Brethren fue George Müller, que llegaría a ser célebre por su obra filantrópica en Inglaterra, especialmente Bristol, donde fundó orfanatos para niños. Para ello, había recibido la influencia de la obra similar que había hecho Auguste Francke. Müller leyó la biografía de ese pionero del

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 390.

¹³ G. C. D. Howley, artículo citado.

movimiento Pietista en Alemania, fundador de orfanatos en Halle en el siglo XVII.¹⁴ Müller había nacido en Kroppenstaedt, Prusia, en septiembre de 1805. Estudió teología para prepararse para el ministerio pastoral en la iglesia luterana. En 1825 experimentó la conversión a Jesucristo y cuatro años más tarde se dirigió a Londres para hacer obra misionera entre judíos. Entró en contacto con Groves, quien llegó a ser su cuñado, ya que Müller se casó con una hermana de Groves. Su vinculación con los Plymouth Brethren se produjo al relacionarse con la asamblea de Bethesda, en Bristol. En 1832 se vinculó al hermano Henry Craik. Narrando el hecho, dice Arthur Pierson: “Agosto 12 de 1832 fue un día memorable. Esa tarde en la Capilla Bethesda, Mr. Müller, Mr. Craik, otro hermano y cuatro hermanas –*solo siete en total*- se sentaron juntos, uniéndose en comunión de la iglesia “*sin cualquier tipo de reglas, -deseando actuar sólo como el Señor quisiera hacerlo dando luz a través de Su palabra.*”¹⁵ Destacamos este hecho por varias razones: una de ellas, es que representa el espíritu que caracterizó a estos pioneros del movimiento en Gran Bretaña que, distinguiéndose de lo que llamaban “cristiandad” o “profesantes”, procuraron volver a las condiciones de la Iglesia primitiva, a lo que llamarán “sencillez del Evangelio”, evitando todo tipo de estructuras y reglas que ahogaran la espontaneidad; segundo, esa tendencia va a distinguirse de una más cerrada y exclusiva que liderará precisamente Darby y, en tercer lugar, muestra también la imposibilidad de que un movimiento evite la estructuración y la institucionalización. Para que perdure en el tiempo, necesariamente, debe organizarse con reglas de juego claras. Evitar su institucionalización por un lado implica retener el espíritu de creatividad y de espontaneidad, pero al mismo tiempo implica, como se podrá ver más adelante, problemas que no siempre han alcanzado una feliz definición.

¹⁴ Detalles de esta influencia de Francke se pueden ver en: Arthur Pierson, *George Müller of Bristol*, London: James Nisbet & Co., Limited, 1900, pp. 102-104 y la propia *Autobiography of George Müller, or A million and a half in answer to prayer*, segunda edición, Londres: J. Nisbet and Co., Ltd., Bristol: The Bible and Tract Warehouse, 1906, pp. 80-88.

¹⁵ Arthur Pierson, *Op. Cit.*, p. 99. Énfasis original.

Precisamente, y para ilustrar esto último, conviene tener en cuenta cierto conflicto suscitado en la misma congregación Bethesda. En la obra de Pierson se consigna, a modo de apéndice, el debate interno que se produjo en cuanto a la membresía de esa iglesia. El apéndice se titula *Christian fellowship, baptism, etc.* Reproduce los pensamientos del propio Müller y se refiere a lo acontecido en el seno de la congregación en la cual se recibía a las personas creyentes y se les daba la comunión de la Cena del Señor sin hacer cuestiones acerca de si eran bautizadas o no. El problema puntual se suscitó cuando una hermana quiso ser bautizada y otras dos no quisieron. Se llegó entonces a una solución que dice textualmente: "los creyentes eran recibidos para partir el pan en Bethesda, aunque no fueran bautizados, pero no recibían todos los privilegios de la comunión."¹⁶

Precisamente a partir de esta cuestión de la membresía a la iglesia es donde va a surgir el primer problema teológico y pastoral dentro del movimiento. En efecto, Darby, como decíamos, mostró un fuerte interés por la eclesiología, al punto de que su primer ensayo publicado en 1829 se titulaba "Sobre la naturaleza y unidad de la Iglesia de Cristo". Con el correr el tiempo, surgieron desinteligenacias entre Darby y algunos líderes del movimiento, cosa que hizo crisis en 1845 cuando Darby rompió su vinculación con los *Plymouth Brethren*, a causa de sus polémicas con B. W. Newton.¹⁷ Este último entendía el comienzo de la Iglesia con el llamado de Abraham, mientras Darby entendía fuertemente que la Iglesia comenzó en Pentecostés y que no había que identificar Israel con la Iglesia. Para Newton, Darby enseñaba "un extraño sistema de doctrinas

¹⁶ Citado en *Ibid.*, p. 415.

¹⁷ Las polémicas entre Darby y Newton tenían que ver con varios asuntos: Newton nunca aceptó la interpretación profética de Darby y por su parte éste último acusaba a Newton de herejías respecto a la humanidad de Jesucristo. A pesar de que Newton retiró su doctrina la tensión y la discusión continuó hasta que se produjo la escisión. Más datos en G. C. D. Howley, *Diccionario de Historia de la Iglesia*, art. "Hermanos Libres (Plymouth)", pp. 514-515.

¹⁸ Citado por F. Roy Coad, *A History of the Brethren Movement*, Exeter, Devon:

dispensacionales.”¹⁸ Es esta una de las primeras referencias al luego famoso y popular “dispensacionalismo”. La palabra viene del griego *oikonomía*, es decir, economías entendidas como etapas o estadios de las maneras diferentes en que Dios trató con la humanidad, distinguiéndose radicalmente entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento y elaborando una serie de dispensaciones cuyo número puede variar según las escuelas pero que en definitiva representan algo así como compartimentos estancos, con escasa relación entre sí. Estas desinteligencias entre los líderes Darby y Newton por puntos de vista divergentes en cuanto a la Iglesia y otros asuntos, provocaron la escisión del movimiento en 1848 entre “exclusivos” y “abiertos”.

¹⁸ Citado por F. Roy Coad, *A History of the Brethren Movement*, Exeter, Devon: Pasternoster Press, 1968, p. 141. El comienzo del dispensacionalismo hay que remontarlo a Darby y no como, habitualmente, se considera a Scofield como autor. La famosa Biblia Scofield es un trabajo posterior encarado por varios biblistas norteamericanos liderados por C. I. Scofield que tuvo el mérito de popularizar el sistema que, en rigor histórico, fue desarrollado por Darby. Como admite Charles Ryrie: “No cabe duda que los Hermanos de Plymouth, de los cuales Juan Nelson Darby (1800-1882) fue un líder, tuvieron mucho que ver con la sistematización del dispensacionalismo.” *Dispensacionalismo, hoy*, trad. Evis Carballosa, Barcelona: Publicaciones Portavoz Evangélico, 1974, p. 85. Tan importante fue Darby en la creación y expansión del dispensacionalismo, que él mismo hizo varios viajes por Estados Unidos y Canadá pronunciando “conferencias proféticas” que difundían el sistema dispensacional. Para un análisis histórico del dispensacionalismo, sus orígenes y su difusión véanse: C. Norman Kraus, *Dispensationalism in America*, Richmond: John Knox Press, 1958 y Clarece Bass, *Background to Dispensationalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1960. Por su parte José Grau ofrece una hipótesis interesante sobre el origen de la escatología dispensacional a partir de una pretendida revelación recibida por una joven escocesa, Margaret McDonald, en 1830 en Port Glasgow, señalando que el propio Darby habría sido un visitante de Port Glasgow. Para más datos véase José Grau, *Escatología: final de los tiempos*, Tarrasa (Barcelona), Clie, 1977, pp. 161-168. Las acerbas críticas que en esa obra formula Grau al dispensacionalismo, motivaron que –sin que estuviera previsto antes– la misma editorial publicara o publicase posteriormente de Francisco Lacueva Lafarga: *Escatología II*, donde su autor radicaliza su posición dispensacionalista y su hermenéutica literalista hasta el punto de calcular cuántos serán los ciudadanos de la Jerusalén celestial a partir de las especificaciones geométricas que proporciona Apocalipsis 21.

Los primeros, con Darby como mentor continuarán su ministerio y difusión a través del tiempo, con menor desarrollo y exposición que los segundos. Los “abiertos” son los *Open Brethren* o Hermanos Libres. Es a esta rama de los primitivos *Plymouth Brethren* a lo que está abocada nuestra investigación.¹⁹

2. Contexto social y político argentino en el que irrumpen los Hermanos Libres

La llegada de los Hermanos Libres a la Argentina acontece en pleno desarrollo del gobierno del Gral. Julio A. Roca. Era la “era aluvial” –como la denomina José Luis Romero– en el sentido del advenimiento del aluvión de inmigrantes europeos al país. Roca asumió la primera magistratura para el período 1880-1886 bajo el lema “paz y administración” que “fueron en parte consecuencia de la ola de prosperidad material que invadió a Argentina en los años 80.”²⁰ El propio

¹⁹ Es menester hacer algunas precisiones a fin de no confundir movimientos y expresiones. Los “Hermanos Libres” son la rama más abierta de los primitivos *Plymouth Brethren*. Este último nombre en realidad no hace justicia al origen histórico del movimiento, ya que casi con seguridad la primera congregación habría sido en Dublín, Irlanda. La asociación del nombre *Plymouth* tiene que ver con el hecho de que la congregación de esa ciudad inglesa era una de las más numéricas e influyentes. W. E. Vine aclara en tono crítico: “el error provino de generalizar las circunstancias de una sola localidad y de aplicar a otros creyentes, además de los que estaban en Plymouth, un término que carecía de significado y que se utilizaba sin el consentimiento ni la aprobación de los mismos creyentes allí radicados.” *Un término equivocado “Los Hermanos”*, trad. A. L. Hunt, Buenos Aires, 1949, p. 2. La rama conocida como “exclusivos” o “exclusivistas” más fieles al pensamiento y la práctica eclesial de Darby, tiene también su expresión en el país a través de congregaciones existentes en Buenos Aires y Rosario, entre otras ciudades. Una última aclaración tiene que ver con que los Hermanos Libres no deben ser confundidos con la denominación “La Iglesia de los Hermanos” que es una de las tres mayores iglesias pacifistas en los Estados Unidos y que se originó en 1708 en Schwartzenau, Alemania. Más datos en Robert C. Clouse, artículo “Hermanos, Iglesia de los”, *Diccionario de Historia de la Iglesia*.

²⁰ E. Gallo y R. Cortés Conde, *La República Conservadora*, Buenos Aires: Hyspamérica, 1986, p. 71.

Roca afirmó categóricamente: "Necesitamos una paz duradera, orden estable y libertad permanente."²¹ En cuanto a los conceptos de libertad, dos hechos lo ponen de manifiesto: la promulgación de la Ley 1420 de educación común y la creación del Registro Civil que, en palabras de José Luis Romero "sustraía a la Iglesia la vigilancia de la situación de las personas."²² Como contrapartida, la Iglesia Católica realizó un mes después de sancionarse la Ley 1420 un Congreso Católico en Buenos Aires. Es que los sectores integristas de la Iglesia no admitían la pérdida de hegemonía religiosa. En ese Congreso, donde se analizó la actualidad política, social, religiosa y educacional del país hubo discursos que criticaron esos avances de sectores liberales que favorecían el desarrollo del incipiente protestantismo. En el discurso de clausura, José Manuel Estrada acusó al protestantismo por su "concepción legalista" y por oponerse al "reino exterior de Jesucristo" señalando que

la Iglesia tiene de derecho divino cierta potestad sobre las cosas temporales del Estado. Basta, señores, de pactos afeeminados con la rebelión. Confesemos con viril intrepidez a Cristo Rey, y él salvará a nuestro pueblo, y nos confesará ante su Padre que está en los cielos. *State fortes in fide, viriliter agite*, aconsejaba San Pablo a los cristianos de Corinto. Ocultan a veces su bandera los soldados que salen a morir: jamás los que salen a vencer. Despleguemos nuestra santa enseña, y que flote a todos los vientos de la contradicción y de la tempestad.²³

²¹ Citado por Natalio R. Botana, *El Orden Conservador*, Buenos Aires: Hyspamérica, 1985, p. 35.

²² José Luis Romero, *Las ideas en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires: Ediciones Nuevo País, 1987, p. 43.

²³ Citado por Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1986, pp. 152-153. La cita en latín corresponde al texto de 1 Corintios 16.13 que las nuevas traducciones al castellano suavizan, ya que el término griego ἀνδρίζεσθε (sean varoniles), es vertido como "valientes" tanto en *La Nueva Versión Internacional* como en *la Biblia del Peregrino*, mientras la clásica *Reina Valera 1960* retiene el concepto original al traducir "portaos varonilmente" y lo mismo hace *El Libro del pueblo de Dios* "compórtense varonilmente".

El lenguaje difícilmente podría ser más enérgico, belicoso y con ciertos resabios de machismo que hoy serían pasibles de duras críticas. En todo caso, reflejan con elocuencia el nivel de desagrado que tanto el Registro Civil como la ley de educación provocaron en las filas de la Iglesia católica que veía así disminuida su influencia en la cultura argentina. Como reverso, esos mismos hechos favorecieron el arraigo del protestantismo en el país.

Pero no sólo las leyes tendientes a una situación igualitaria entre los habitantes de la nación fueron las que abonaron la presencia y el desarrollo de los protestantes sino que, en el caso particular de los Hermanos Libres fue, concretamente, la fuerte inversión de Inglaterra en el tendido de las líneas férreas en el país. Ese hecho tiene que ver con las excelentes relaciones (¿“carnales”?) que se establecieron entre el Reino Unido y la Argentina. En célebre discurso pronunciado en Londres, el Gral. Roca decía en 1887:

He abrigado siempre una gran simpatía hacia Inglaterra. La República Argentina, que será algún día una gran nación, no olvidará jamás que el estado de progreso y prosperidad en que se encuentra en estos momentos se debe, en gran parte, al capital inglés, que no tiene miedo a las distancias y ha afluído allí en cantidades considerables, en forma de ferrocarriles, tranvías, colonias, explotaciones mineras y otras varias empresas.²⁴

Claro que, como bien anota Romero, “estas inversiones del capital inglés adquirirían forma de empréstitos que era necesario servir, y la deuda exterior alcanzó muy pronto cifras fabulosas que comprometían la estabilidad financiera del Estado y, sobre todo, su propia autonomía.”²⁵ Uno de los hechos más relevantes de la presencia de

²⁴ Citado por José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 193.

²⁵ *Ibid.*. Leído esto en el contexto argentino de hoy nos damos cuenta de que las cosas no han cambiado tanto en términos de las relaciones entre los imperios y los países que, como el nuestro, expresa un capitalismo dependiente hasta el punto de que el Fondo Monetario Internacional dicta hoy lo que el gobierno argentino debe hacer, y los tiempos exactos en que debe hacer los deberes

capitales británicos en la Argentina se relaciona con el tendido de las vías férreas en el país. Gallo y Cortés Conde comentan el hecho en estos términos:

La así llamada “manía ferroviaria” no fue un rasgo original de nuestro país sino más bien uno de los más significativos de la historia universal durante el transcurso del siglo XIX. Pero en la época en que estamos interesados, y muy especialmente en el período 1885-1892, en pocos lugares del mundo la construcción ferroviaria alcanzó la intensidad lograda en la Argentina.²⁶

Las estadísticas de la extensión de las vías férreas entre 1874 y 1890 son harto elocuentes. En efecto, mientras entre 1874 y 1879 se construyeron 1.185 kilómetros de vías, entre los años 1800 a 1885 se construyeron 3.320, cifra exigua si se la compara con el período 1886-1892 en el que construyeron 7.846 kilómetros.²⁷ Tanto los capitales para el tendido de las redes como la administración de las mismas estuvo en manos de capitales británicos, a excepción de algunos ferrocarriles en la provincia de Santa Fe que eran de origen francés.²⁸

El tema de los ferrocarriles ingleses en la Argentina ha sido analizado desde diversas ópticas. Desde el liberalismo que propugnaba la inmigración europea y la imitación de países como Inglaterra y Estados Unidos, el advenimiento de los capitales británicos para el tendido de las redes ferroviarias era visto como un signo del progreso a que la nación Argentina estaba providencialmente llamada. Analizado el hecho desde la óptica nacionalista, era una expresión clara del colonialismo y la dependencia.²⁹ Tal vez la verdad histórica no está

²⁶ Ezequiel Gallo y Roberto Cortés Conde, *La República Conservadora*, Buenos Aires: Hyspamérica, 1986, p. 34.

²⁷ *Ibíd.*, p. 35.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ En esta perspectiva pueden citarse las obras de Julio Irazusta, *La Argentina y el imperialismo británico: los eslabones de una cadena, 1806-1833*, Buenos Aires_ Editorial Tor, 1934 y Raúl Scalabrini Ortiz, *Historia de los ferrocarriles argentinos, 1939*, Buenos Aires: Editorial Devenir, 1958.

en ninguno de ambos extremos. Por un lado, ciertamente la presencia de los ferrocarriles ingleses fue un signo de progreso por su carácter moderno y eficiente. Pero como bien señala Nicolás Shumway en su excelente ensayo *La invención de la Argentina*:

fueron sin embargo un beneficio a medias. Además de disponer de impunidad para fijar tarifas y precios, abusos como los que dieron fama a los *Robber Barons* en los Estados Unidos, los ingleses trazaron las líneas férreas primordialmente para llevar mercaderías del interior a los exportadores (que también eran mayoritariamente ingleses) en Buenos Aires, antes que para desarrollar mercados internos en la Argentina.³⁰

Lo que más interesa resaltar en relación a nuestro tema, es el hecho de que la administración del ferrocarril inglés estuvo en manos de personal jerárquico e intermedio procedente del Reino Unido. Los Hermanos Libres advienen a la Argentina precisamente en esta época de la "fiebre ferroviaria" y muchos de sus misioneros eran parte del personal jerárquico de los ferrocarriles. Un caso típico lo constituye Walter B. Pender que fue tesorero del Ferrocarril Pacífico. Otros misioneros que trabajaron en los ferrocarriles fueron: Carlos Torre, Ernesto Airth, Federico Coleman, Jorge Spooner, Jaime Pender, Jaime Kirk, Roberto Hogg y Nigel Darling. Esta estrecha vinculación de los misioneros de los Hermanos Libres con los ferrocarriles es un dato importante por dos razones: la primera, es posible establecer cierta estrategia misionera consistente en la radicación de las asambleas (que es el término más usado en la nomenclatura hermano libre para referirse a las iglesias) en ciudades donde pasaba el ferrocarril. Tal es el caso del Ferrocarril Roca con un trazado de líneas que pasaban por las ciudades de Avellaneda, Quilmes, Lanús, Temperley, La Plata, entre otras. En todas esas localidades se fundaron iglesias de los Hermanos Libres. Y, en segundo lugar, esas vinculaciones condicionarán la toma

³⁰ Nicolás Shumway, *La invención de la Argentina. Historia de una idea*, 2da. Edición, trad. César Aira, Buenos Aires: Emecé, p. 185.

de posición clara y explícita a la hora de surgir conflictos laborales entre los obreros ferroviarios y sus propietarios ingleses.

Para cerrar esta primera parte en la que presentamos los orígenes del movimiento es necesario puntualizar qué tipo de perspectiva evidenciaron en cuanto a las relaciones de la Iglesia con el "mundo".³¹ El historiador Carlos A. Bisio define a los Hermanos Libres como una expresión del llamado "protestantismo de santificación" y dice que está caracterizado por los siguientes factores: "acentuado ritmo evangelizador, gran activismo individual, vida comunitaria respetuosa de la libertad de conciencia de sus miembros, y un apolitismo conservador que no necesariamente debe llegar a ser conformismo."³² Bisio agrega otros datos como los referidos al concepto de "mundo" que los Hermanos de Plymouth interpretaban como una referencia a la sociedad organizada "oponiéndose a los planes y propósitos de Dios" y una "dicotomía entre el "presente siglo malo" y la verdadera iglesia".³³ Serán estas ideas las que influirán de manera decisiva para los posicionamientos que los Hermanos Libres evidenciarán hacia la problemática social y política en el período que estamos analizando.

3. Posicionamientos frente a conflictos en el período de 1910-1937

En los comienzos del siglo XX los Hermanos Libres en la Argentina se pronunciaron en contra del anarquismo y el socialismo, mo-

³¹ Para un análisis teológico del concepto *kosmos* en el Nuevo Testamento véase mi libro *Señor Total*, Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 1998, capítulo 8: "Jesucristo: Señor del cosmos". Allí, mientras critico la radicalización del concepto de mundo como "sistema perverso", abundante en muchos ámbitos del evangelicalismo y el fundamentalismo, desarrollo otras acepciones del término como "cultura" y "universo".

³² Carlos A. Bisio, *En torno a nuestros primeros pasos*, p. 27.

³³ *Ibid.*, p. 28. Bisio, según datos extraídos de H. H. Rowdon, *The Origins of the Brethren, 1825-1850*, Londres: Pickering & Inglis, 1967, pp. 302-306, informa que los primitivos Hermanos de Plymouth renunciaron a sus posesiones "mundanas", riquezas, confort y proyectos considerados "mundanos".

vimientos que consideraban en las antípodas del Evangelio y la misión de la Iglesia. Pero es a partir de 1910, año en el que inauguran tanto el órgano de prensa oficial *El Sendero del Creyente* como las Conferencias Generales, cuando los problemas sociales y políticos en el país se acentúan y con ello la necesidad de posicionarse respecto a ellos. En ese año insinúan una actitud contraria a las protestas cuando sostienen que el cristiano debiera abstenerse de participar en cooperativas.³⁴ En lo que se refiere a los gremios y sindicatos, Jaime Clifford admite que las mejoras que se fueron dando en el trabajo de los obreros y sus salarios deben atribuirse “en gran manera al continuo esfuerzo del pueblo agremiado.”³⁵ Advierte, sin embargo, que “*poder en mano hace al tirano.*”³⁶ Clifford entiende que el gremio va tomando fuerza hasta llegar a amenazar al obrero que no se afilia y aún llega a aplastar al disidente. Las causas de una huelga pueden ser de las más descabelladas y ser proclamada por irresponsables y agitadores. Reconoce lo positivo de quienes sueñan con una hermandad internacional, unidad de condiciones de trabajo, precios y horas. Pero se pregunta dónde está el poder para lograr la materialización de estos ideales. Y responde Clifford:

No es el corazón del hombre natural, y tampoco en el cristiano quien, por ser cristiano, debe alejarse de todo, y si actúa lo hace como hombre natural con todas las limitaciones que le son inherentes. ¿Dónde entonces? El *Libro* que nos guía en todo, no nos deja sin luces tocante al gran problema; y cuando algunos creen que el individuo ha desaparecido, es entonces que lo tendrán en su forma más terrible. Los opositores serán muertos y los demás serán movidos cuales autómatos [*Sic*], por un poder infernal. La clave la tenemos en Rev. 13.11-18, y es el número de *un individuo infernal*. El yugo suave de Cristo ha sido rechazado. ¡Cuán pesado, cuán terrible será el del anticristo!³⁷

³⁴ Véase *El Sendero del Creyente*, Año 1910, p. 197.

³⁵ Jaime Clifford, “El individuo y los gremios obreros”, *El Sendero del Creyente*, agosto de 1920, p. 186.

³⁶ *Ibid.*, subrayado original.

³⁷ *Ibid.*, pp. 87-88. Subrayado original.

Se trata de un análisis que toma como referencia los términos de la antropología bíblica, especialmente paulina. El autor menciona al "hombre natural", literalmente, hombre *psíquico*, ψυχικός δε ανοθρώπος (1 Co. 2.14). Clifford rechaza toda posibilidad de que el poder para lograr la materialización de los ideales de justicia social en términos de condiciones de trabajo, salarios y horas pueda estar en el corazón del hombre natural, no regenerado, no habitado por el Espíritu. Y se pregunta si será en el cristiano que, por oposición implícita es "hombre espiritual" (πνευματικῶς) (1 Co. 2.14). Y es aquí donde el autor establece un concepto clave: "por ser cristiano, debe alejarse de todo, y si actúa lo hace como hombre natural con todas las limitaciones que le son inherentes." Dos aspectos deben resaltarse al analizar el texto: el cristiano, en tanto cristiano, debe alejarse de esas cuestiones sociales y laborales. El cristiano se define como alguien que se fuga de estas cuestiones, las que parecen no deben interesarle en su misión como cristiano. Pero, en segundo lugar, llegado el caso de que el cristiano actuara o quisiera actuar en esos ámbitos, lo haría "como hombre natural" y con "todas las limitaciones que le son inherentes." Surgen entonces las preguntas: ¿El cristiano es espiritual y es natural al mismo tiempo? ¿Puede el cristiano desdoblarse en ser espiritual en ciertos ámbitos y natural en otros?

Luego, el autor encara una crítica al rechazo del individuo cuando dice: "cuando algunos creen que el individuo ha desaparecido". Parece ser una crítica al socialismo, al colectivismo que, según se desprende de sus palabras, rechaza al individuo. Pero, a partir de esa crítica, Clifford da a entender que como una especie de *boomerang*, aquellos que rechazan al individuo se las verán "en su forma más terrible". Y agrega: "los opositores serán muertos y los demás serán movidos cual autómatas, por su poder infernal." Para que no queden dudas en cuanto a la interpretación, el autor ofrece el texto clave de Apocalipsis 13.11-18, que se refiere a la bestia o anticristo. No se entiende totalmente las vinculaciones entre hombre natural, cristiano, individuo y anticristo. El lenguaje o, mejor, su estructuración parece

bastante confuso porque relaciona entes que pertenecen a distintos campos de significado e, inclusive, a tiempos diferentes, a menos que se trate de un enfoque diacrónico por el cual se analiza lo que sucede hoy en los conflictos sociales y lo que acontecerá en el tiempo final, con el anticristo. En última instancia, pareciera que la problemática de los sindicatos y los gremios en la Argentina fuese un anticipo de la manifestación final de la bestia apocalíptica.

Un hecho puntual en el ámbito de los conflictos laborales lo constituyó la huelga de los ferroviarios en 1917, motivado por el desempleo y los continuos despidos en los talleres. Tanto en esta huelga como en la de 1916 realizada por los marítimos, el gobierno de Yrigoyen intervino para proteger los intereses de los obreros como también de los patrones y del país en general. La solución del conflicto fue la concesión de las demandas de los trabajadores. Analizando los conflictos obreros de los años 1916 y 1917 dice Samuel Baily:

Además, el gobierno de Irigoyen intervino en la huelga ferroviaria de 1917 para proteger los intereses de los obreros, así como los de los patrones y del país en su conjunto. Se solucionaron ambas huelgas al concederse a los obreros muchas de sus demandas; por otra parte, durante la huelga ferroviaria, Yrigoyen defendió los derechos de los trabajadores frente a la fuerte presión en contrario de las empresas.³⁸

Por su parte Mónica Gordillo en su trabajo *El movimiento obrero ferroviario desde el interior del país* señala que las causas que motivaron esta huelga fueron la negación a reglamentar el trabajo de los ferroviarios, el desempleo y los continuos despidos en los talleres.³⁹ En su evaluación final del conflicto, Gordillo indica: "Así terminaba la huelga, tras la gestión política del gobierno que, presionado por distin-

³⁸ Samuel L. Baily, *Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina*, trad. Alberto Ciria, Buenos Aires: Piados, 1984, p. 45.

³⁹ Mónica Gordillo, *El movimiento obrero ferroviario desde el interior del país (1916-1922)*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1988, p. 71.

tos sectores y ante el temor de la generalización del conflicto, obligó a la empresa a readmitir a los despedidos.”⁴⁰

¿Cuál es la actitud que asumen los Hermanos Libres con relación a esta huelga ferroviaria? En un editorial del *Sendero del Creyente*, de setiembre de 1917 se hacen eco del problema. Bajo el título “La huelga ferroviaria”, G. M. J. Lear se lamenta del gran desequilibrio que existe en el mundo a pesar de las reformas y progresos realizados. Se trata, dice, de “señales indubitables de la proximidad de la venida del Señor.”⁴¹ Luego critica tanto al obrero, por su negligencia y falta de honradez, como al patrón por su opresión y rapacidad. Observa la tirantez entre capital y trabajo ya que, por un lado, los capitalistas se unen para cumplir sus deseos y los trabajadores para defender sus derechos. Pero unos y otros pecan. Los primeros, tratando de sacar el mayor provecho de su personal y los obreros, que abusan de su superioridad numérica y destruyen la propiedad de sus patrones. A la luz de este enfoque del tema, Lear apela a Colosenses 3.22, 23, 1 Pedro 2.18 y Colosenses 4.1, para sostener que “ningún cristiano puede participar de una huelga, porque su vocación es sufrir, más bien que resistir al mal con violencia (Mateo 5.39).”⁴² El patrón cristiano, por su parte, no debe participar en sociedades y *truts* del mundo que perjudican a las clases obreras. Analizando los conceptos de Lear encontramos varios aspectos dignos de destacar: otra vez aparece el tema escatológico como eje hermenéutico, toda vez que esta huelga es una de las “señales indubitables de la proximidad de la venida del Señor”. Se trata de uno de los postulados doctrinales característicos del movimiento de los Hermanos de Plymouth que postulaban la inminencia de la venida de Jesucristo “por la Iglesia”. Destacamos esto último porque, en el esquema dispensacional se distingue radicalmente entre el “raptó” o

⁴⁰ *Ibid.*, p. 76. De todas maneras, la autora entiende que esto no era el fondo del problema, ya que tanto la Federación como la Fraternidad pretendían mucho más. Esto sólo fue un simple ensayo en la lucha por reivindicaciones mayores, que pronto provocarían nuevos conflictos. *Ibid.*

⁴¹ G. M. J. Lear, “La huelga ferroviaria”, *SC*, setiembre de 1917, p. 175.

⁴² *Ibid.*, 176.

“arrebataamiento” de la Iglesia y la segunda venida propiamente dicha, que es definida como “la revelación”, el Apocalipsis del Señor.⁴³ Los conflictos sociales son interpretados como signos de los tiempos, indicaciones irrefutables de la cercanía del regreso del Señor por su Iglesia. El segundo aspecto a tener en cuenta es el intento de crítica que el autor insinúa ya que señala la “negligencia” y la “falta de honradez” del obrero y, a su vez, la “opresión y rapacidad” del patrón. Aunque es cierto que ambos hechos pueden evidenciarse sincrónicamente, nos hallamos frente a un “intento de crítica” porque de alguna manera de diluye quedándose a mitad de camino. O, para cambiar de lenguaje, esta crítica tiene la malhadada virtud de neutralizar una cosa con la otra. A la hora del conflicto o estamos a favor de los que oprimen o a favor de quienes son víctimas de esa opresión.⁴⁴ No parece posible quedarse a mitad de camino. La opción es inevitable. Luego, el autor

⁴³ Para un abordaje crítico de este postulado véanse mi tesis *Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1882-1955)*, Buenos Aires: ISEDET, 1996, capítulo 5 y mi más reciente obra en portugués: *Do terror à esperança. Paradigmas para uma escatologia integral*, Londrina: Descuberta Editora, 2001.

⁴⁴ El mismo planteamiento se presenta en la Argentina de hoy. Según la posición ideológica de los formadores de opinión y periodistas, la situación dramática de los bancos y del “corralito” es interpretada por algunos, como una señal de la falta de responsabilidad de los argentinos ya que “nadie nos cree” y “no hemos hecho los deberes que el FMI nos instó a hacer”. Son los que ponen el grito en el cielo porque la gente, en su desesperación, destroza un banco. Desde otra óptica, el mismo problema es una muestra de la voracidad del capital internacional en un mundo globalizado. En otros términos: el advenimiento de bancos de origen norteamericano y europeo se hizo con las “garantías” de que si las filiales instaladas en la Argentina tuvieran que atravesar una emergencia, las casas matrices vendrían en su auxilio. Ahora, cuando ya no pueden obtener ganancias fabulosas –cosa que fue una constante en el régimen de los últimos años– se van del país, después de haber girado toda la fortuna a sus casas matrices. Lo mismo se aplica a las compañías telefónicas que (¿se cansaron?) de obtener ganancias fabulosas aplicando tarifas mucho más caras que en sus propios países. Ahora que el contexto no les es favorable los presidentes de esos países, ministros y representantes hacen *lobby* amenazando, en algunos casos, con irse del país. Como se dice a nivel popular: son capitalistas para las ganancias y socialistas para las pérdidas.

es más enérgico, descartando toda participación en una huelga por parte del cristiano. En último caso, su deber es "sufrir" y no "resistir el mal con violencia". A esto se podría responder que la huelga es un recurso perfectamente legítimo y no necesariamente incluye violencia. La crítica que Lear formula a los patrones cristianos es importante porque les insta a no participar en sociedades que perjudiquen a las clases obreras. Sin embargo, al final todo queda en cumplir con las responsabilidades en que se actúa y, sobre todo, apartarse del mundo.

La etapa histórica que estamos considerando fue pródiga en hechos de conflicto tanto mundial como nacional. Se recuerda que la revolución bolchevique en Rusia acaeció en 1917. Pocos años después, Jorge French escribe un editorial titulado "Alrededor del socialismo" donde el autor, según su metáfora, hace "sonar la campana de alarma." Las razones por las cuales rechaza el socialismo es que "es tan malo como común, es impracticable, acarrea forzosamente la ruina de la sociedad y niega la verdad de Dios."⁴⁵ French se fundamenta en conceptos del economista Máximo Hirsch, quien sostiene que la organización social sobre las bases del socialismo acarrearía la ruina de la sociedad. Más adelante, French critica al bolcheviquismo, fruto del socialismo, porque propagaba en Rusia la propiedad común y la destrucción del hogar. Agrega: "los principios socialistas son completamente incompatibles con las doctrinas de Cristo; son, sí, seductoras 'doctrinas de demonios' (1 Ti. 4.1)."⁴⁶ Por ello y, sobre todo, por constituir una amenaza al Evangelio, el autor insta a todos los que aprecian a Jesucristo no sólo a que "se separen de todo corazón del movimiento que condenamos, sino que lo odien, [*Sic*] y que se dediquen a orar para que este mal sea detenido [...]."⁴⁷

⁴⁵ Jorge French, "Alrededor del socialismo", SC, setiembre de 1920, p. 103. French fue un líder de los Hermanos Libres nacido en Rosario, Santa Fe, pero con un gran desarrollo ministerial en la iglesia de los Hermanos Libres de calle Brasil, Constitución. En este trabajo, nos referimos a él alternativamente como Jorge French y Geo French, ya que firmaba sus artículos de manera indistinta.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 105.

Las críticas al socialismo continuarán con el artículo de Walter Drake titulado: "¿Fue el Señor Jesucristo [...] un Socialista?". Drake advierte en términos enérgicos y descriptivos:

El Socialismo ha llegado a ser una fuerza. Está multiplicándose con gran rapidez. Su voz ha crecido hasta hacerse oír en las cámaras y los salones de legislación. [...] Su blanco es uno solo, v. g. ni más ni menos que la destrucción del orden que actualmente rige en la sociedad para erigir, sobre sus ruinas, un nuevo orden en el cual habrá una ley que declare que un hombre es un hombre, y cada hombre tiene derecho igual que otro.⁴⁸

Uno de los argumentos de Drake es que Jesucristo nunca protestó contra la pobreza. Su razonamiento estriba en el caso que registra el Evangelio en el que, cuando una mujer derramó un vaso de alabastro sobre su cabeza y, ante la reflexión de Judas en el sentido de que podría venderse y darlo a los pobres, Jesús dijo: "siempre tendréis pobres entre vosotros." Otro argumento es que al ser entregado en manos de hombres para ser crucificado, el Señor dijo a Pilato: "Mi reino no es de este mundo." (Jn. 18.35-36). La misión de Jesús, dice Drake, "no era reformar este mundo ni mejorarlo, entregado como estaba al dominio y poder de Satanás."⁴⁹ En consecuencia, define esa misión en los términos de Hechos 15.14: "tomar de los gentiles pueblo para su nombre." De ello deduce a manera de conclusión:

Los discípulos de Cristo deben seguir en los pasos de su Maestro, no tratar de reformar a un mundo caído, pervertido y perdido, sino apartarse de él y predicar el evangelio de la gracia de Dios que es el único poder que puede cambiar al hombre y hacerle amar verdaderamente de corazón a su prójimo. [...] *La única sociedad que puede cambiar las cosas es aquella donde DIOS reina. El socialismo cierra sus puertas contra*

⁴⁸ Walter Drake, *SC*, enero de 1920, p. 7.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 7.

Dios y su Hijo y tendrá que fracasar. Creo que el socialista más grande, y a la vez el más autócrata, será el anticristo a quien el Señor ha de destruir en su venida. (2 Tes. 2.8).⁵⁰

Al analizar estos pronunciamientos, podemos detectar que los Hermanos Libres, a diferencia de sus opiniones sobre los conflictos obreros, no ahorran invectivas al referirse al socialismo como ideología creciente en el mundo. Lo consideran “malo”, “impracticable”, “destrutivo”, con principios “completamente incompatibles con las doctrinas de Cristo”, son “doctrinas de demonios”. Su naturaleza y gravedad son de tal magnitud que se insta a odiarlo mientras –simultáneamente– se invita a orar para que ese mal sea destruido. Los argumentos bíblicos y teológicos a los que apela parecen ser un tanto endebles. En efecto, el autor afirma que Jesucristo nunca protestó contra la pobreza. Se trata de una posición que no tiene en cuenta algunos hechos clave de la vida de Jesús. Sólo para mencionar algunos: la propia misión de Jesús es definida por él mismo en términos de “anunciar buenas nuevas a los pobres” y “poner en libertad a los oprimidos” (Lc. 4.18, *Nueva Versión Internacional*). Afirma, después de desafiar al joven rico a dar todo a los pobres, que difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas (Mr. 10.24). Y, en un lenguaje perfectamente aplicable a la relación ricos y pobres, critica duramente a los “jefes de las naciones [que] oprimen a sus súbditos, y a los altos oficiales [que] abusan de su autoridad.” (Mr. 10.41). Como si eso fuera poco, debiera recordarse que Jesús de Nazaret, como hijo de Israel, vino a cumplir la ley y los profetas (Mt. 5.17) y tanto la Torá como los profetas son pródigos en su crítica a la opresión social que producían los ricos en detrimento de los pobres. Baste citar el amplio bagaje de invectivas de profetas como Amós y Miqueas (v.g. Am. 5.10ss.; 8.4-7; Miq. 2.1.ss.; 3.1ss.). De modo que difícilmente podría sostenerse con visos de realidad que Jesús nunca protestó contra la pobreza. El otro argumento bíblico basado en el clásico pasaje donde Jesús dice que su reino no es de este mundo, olvida que aunque ese reino no pertenece

⁵⁰ *Ibid.*. Subrayado original.

al “mundo-sistema”, sí opera en este mundo de relaciones no sólo espirituales, sino también sociales, laborales y políticas. Finalmente, aunque es cierto que los discípulos de Jesús deben seguir los pasos de su Maestro, ese seguimiento no debe ser interpretado como que no tenga nada que ver con la reforma del mundo. Otra vez aparece el tema de la fuga del mundo y dedicarse solamente a predicar el evangelio de la gracia de Dios. Cabría preguntar, inclusive, cómo sería posible la predicación del evangelio fugándose al mismo tiempo del mundo al cual debe predicarse.

En 1932 los Hermanos Libres se pronuncian sobre las leyes sociales. En editorial de noviembre afirman: “Estamos completamente de acuerdo con todo aquello que contribuya a mejorar la condición y estado de la clase trabajadora.”⁵¹ Luego, agregan:

Pero no podemos endosar todas las leyes que se dictan con este pretexto, pues nos parece que algunas de ellas son contraproducentes, desde que no llegan al fondo de las cuestiones. Quizás sea granjearse el beneplácito de las masas electorales, sin tener en cuenta el bien económico, financiero, ni político de los países.⁵²

Como se observa, hay un primer reconocimiento a favor del mejoramiento de la clase trabajadora. A renglón seguido, sin embargo, hacen un comentario adverso ante la posibilidad de que las leyes sean dictadas por “pretexto”, ya que pueden ser “contraproducentes” porque no llegan al “fondo de las cuestiones”, sin especificar cuál es ese fondo y cuáles las cuestiones en juego. Quizás la expresión final ofrezca la clave hermenéutica: hay que privilegiar el bien económico, financiero y político de los países antes que el bien de la clase trabajadora, tema del análisis. Se puede advertir un cambio de eje: de la situación de la clase trabajadora se pasa a la situación de los países y se termina por privilegiar estos últimos.

⁵¹ SC, noviembre de 1932, p. 241.

⁵² *Ibid.*

4. Posicionamientos frente a conflictos en el período de Perón (1945-1955)

¿Cuáles fueron los pronunciamientos de los Hermanos Libres en el período de Juan Domingo Perón? Esta etapa de la historia debe ser analizada porque en ella no sólo hay un cambio en la política y la sociedad argentinas, sino que precisamente se trata de una transformación en esas áreas que provocan situaciones nuevas y, en algunos casos, enojosas para la vida de las iglesias en el país. Concretamente, esas situaciones tienen que ver con la libertad religiosa, la imposición de la enseñanza católica en las escuelas y el Fichero de Cultos no católicos creado por el gobierno de Perón. También se analizarán algunos pronunciamientos que formulan los Hermanos Libres sobre política internacional y lo que denominan “prácticas deshonestas en los ferrocarriles.”

En lo que se refiere a la política internacional debemos destacar un breve comentario que hacen al famoso “Plan Marshall” de los Estados Unidos de América. Comentan:

Este es un asunto de gran actualidad que ocupa la atención de todo el mundo. Respecto a dicho plan el mismo George Marshall ha dicho que desea hacer “tan claro como un cristal el gran objetivo del programa, y su relación con el futuro del mundo”. No cabe duda alguna acerca de la escasez que existe en los países perjudicados por la gran guerra. [...] Las cifras fabulosas del plan de ayuda Marshall nos hacen pensar en la abundante gracia del Señor para proveer a las necesidades espirituales del mundo entero. [...] Como le conviene al mundo necesitado aceptar la ayuda del plan Marshall, más le conviene a cada persona aceptar la oferta de la gracia de Dios.⁵³

Como puede observarse, se saluda al plan Marshall citando la afirmación propio George Marshall en el sentido de que “el gran objeti-

⁵³ Geo H. French, “El plan Marshall”, *SC*, marzo de 1948, pp. 65-66.

vo” del mismo es “el futuro del mundo”. Y de ello se hace una relación interpretativa entre “las cifras fabulosas del plan” con la “abundante gracia del Señor.” La lectura del editorial permite ponderar el hecho de que los Hermanos Libres se muestren interesados por la política mundial. Esto, ya es un avance en el sentido de que lo que pasaba en el mundo entraba dentro de sus análisis. De todos modos no hay una profundización sobre los alcances reales de ese plan y simplemente se lo erige como un símbolo positivo de “la abundante gracia del Señor.” En una interpretación más aguda, G. D. H. Cole afirma:

Los territorios coloniales recibieron alguna ayuda efectiva, de acuerdo con el Plan Marshall; pero a medida que se intensificó la “guerra fría” después de 1947, se manifestó una creciente tendencia a destinar la ayuda norteamericana a fines militares y a dar preferencia a aquellas peticiones que podían cobijarse bajo el manto de la “defensa nacional.”⁵⁴

En el mismo número del *Sendero del Creyente* que hemos citado, se hace referencia también a un convenio comercial con Gran Bretaña. Dice el editorial: “Ha sido firmado “ad referéndum” un nuevo convenio comercial ente la República Argentina y Gran Bretaña. Es un arreglo de trueque de vasto alcances y por inmensos valores.”⁵⁵ Y de ese hecho se habla de las bondades del trueque definiéndolo en estos términos: “Trueque es la acción y efecto de trocar; trocar, tomar una cosa por otra. En el caso que nos ocupa es el cambio de los productos de un país por los de otro, para conveniencia mutua de ambos.”⁵⁶ Finalmente, citando el texto de Gálatas 5.13 que insta a servirse por amor “los unos a los otros”, enfatiza que “los deberes son mutuos, y no unilaterales.”⁵⁷ Se plantea la pregunta sobre los alcances de la mutualidad de este convenio, es decir, si fue tan valioso y útil para los dos

⁵⁴ G. D. H. Cole, *Introducción a la historia económica, 1750-1950*, trad. Carlos Villegas, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 215-216.

⁵⁵ *SC*, marzo de 1948, p. 66.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

países que lo contrajeron o, por el contrario, sólo benefició a uno de ellos. Sobre el particular, el editorial no ofrece datos.

Entrando en el ámbito de la Argentina y, específicamente en relación al tema de la libertad de culto, Geo French hace referencia a la reforma de la Constitución. Como introducción al asunto, el autor menciona la constitución de Birmania, señalando que “contiene un capítulo sobre religión y promete libertad de conciencia, fe y prácticas religiosas [...]”⁵⁸ Y de esa especie de introducción, el autor pasa al tema central que es la reforma de la Constitución Nacional. Dice:

En estos días se habla de una reforma de nuestra excelente y ejemplar Constitución. Oremos para que no se reduzcan las justas libertades a que tienen derecho la dignidad y la conciencia humanas; oremos pidiendo a Dios que sean respetados los legítimos derechos de culto y la libertad de palabra y de prensa, sin ninguna restricción previa; esa justa opción que legaron a los argentinos los preclaros ciudadanos que nos dieron nuestra actual Constitución que tan fielmente interpreta la idea de libertad de conciencia y culto que se halla en la palabra de Dios. El apóstol Pablo pregunta: “¿Por qué ha de ser juzgada mi libertad por otra conciencia?” No hay mayor esclavitud que la opresión de la libertad de conciencia. Dios nos guarde de esa opresión.⁵⁹

Hemos citado *in extenso* esta declaración por dos razones: la importancia del tema en cuestión que era nada menos que la reforma de la Constitución Nacional por la que pugnaba el gobierno de Perón y, también, porque se trata de uno de los pocos pronunciamientos críticos a la tendencia de cercenar las libertades de conciencia y de culto. El enfoque de French consiste en una ponderación laudatoria de la entonces Constitución Nacional de 1853 a la que juzga de “excelente y ejemplar”. Con ello pareciera decir implícitamente, que no habría razones válidas para sustituirla. Luego insta a la oración para que “no se reduzcan las justas

⁵⁸ Geo H. French, “Libertad de culto”, *SC*, setiembre de 1948, p. 249.

⁵⁹ *Ibid.*

libertades a que tienen derecho la dignidad y la conciencia humanas” y que “sean respetados los legítimos derechos de culto y la libertad de palabra y prensa, sin ninguna restricción previa.” Los términos aparecen como bastante enérgicos y manifiestan la preocupación de que una nueva Constitución no sea un instrumento que facilite la reducción de las libertades de culto, palabra y prensa. El artículo termina con palabras enérgicas: “No hay mayor esclavitud que la opresión de la libertad de conciencia. Dios nos guarde de esa opresión.” Las palabras difícilmente podrían ser más fuertes: “esclavitud” y “opresión”. Se puede leer entre líneas una crítica a la falta de libertades y el peligro que esa tendencia se agudice con una nueva Constitución Nacional. ¿Qué pasó después? Con el hecho consumado el 11 de marzo de 1949, French vuelve al tema en un editorial de abril de ese año. Primero, refleja la problemática interna de la Convención Nacional en estos términos: “El 11 del mes pasado la Convención Nacional, después del retiro días antes de la oposición, aprobó y juró la reforma de la Constitución. Con el retiro de la minoría, la mayoría pudo aprobar sin mayor discusión el anteproyecto del partido.”⁶⁰ Las expresiones hablan por sí mismas, ya que se refiere al retiro de los opositores y a que ese hecho facilitó que la mayoría —peronista, es claro— pudiese aprobar “sin mayor discusión el anteproyecto de su partido.” O sea, en buen romance: la mayoría impuso su fuerza y aprobó un anteproyecto del partido sin mayores discusiones, lo cual es un procedimiento nada aconsejable tratándose de la Carta Magna. Luego, señala el autor:

El 16 de dicho mes S. E. El Primer Magistrado juró esa Constitución cual la aprobó la convención. Es así que ha quedado modificada la Constitución del 1853 al amparo de la cual el país se hizo grande y respetado. Es de esperar que las modificaciones introducidas sirvan para engrandecer aun más a la patria y que no abran rendijas por las cuales puedan cercenarse las libertades, ambiente propicio en que echó sus raíces la Nación y creció en frondoso y majestuoso árbol.⁶¹

⁶⁰ Geo H. French, “Reforma de la Constitución”, SC, abril de 1949, p. 94.

⁶¹ *Ibid.*.

Se insiste en resaltar las bondades de la ahora modificada Constitución del 1853 indicando que a su amparo “el país se hizo grande y respetado” y que las libertades constituyen el “ambiente propicio en que echó sus raíces la Nación y creció en frondoso y majestuoso árbol.” Se establece un claro contraste entre una Constitución que fue digna y eficaz y una Constitución nueva cuyos alcances y su uso todavía se ignoran. Porque, como sigue diciendo French: “todo depende de quienes aplicarán y cómo van a interpretar la Constitución; podrán hacerlo acertadamente o en forma impropia; podrían interpretarla en beneficio de todos los ciudadanos que habitan el país o en provecho de un grupo.”⁶² Y todavía agrega un comentario más enérgico: “Existe cierto temor de que la reforma de la Constitución deposite exceso de poder en el Poder Ejecutivo de la Nación. Efectivamente, demasiado poder en una sola parte es un peligro –un gran peligro.”⁶³ Las dudas eran más que justificadas. Como dice Luis Alberto Romero en su análisis histórico del hecho: “La reforma de la Constitución, realizada en 1949, acabó con la última y gran salvaguardia institucional al autoritarismo y estableció la posibilidad de la reelección presidencial.”⁶⁴ Y “Lo que inicialmente fue la doctrina peronista se convirtió en la Doctrina Nacional, consagrada en esos términos por la Constitución de 1949, que articulaba tanto al Estado como a la Comunidad Organizada.”⁶⁵

Una de las influencias que recibieron los Hermanos Libres para pronunciarse a favor de la libertad religiosa y la escuela laica fue la obra del pastor bautista Santiago Canclini. El autor tuvo acceso a documentos del tesoro de la biblioteca del Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires. Esos documentos, recopilados por Santiago Canclini, conservan una carta de Samuel Williams –misionero de los Hermanos Libres en calle Caaguazú, Lanús Este– con fecha 3 de julio de 1944. En la misma, que está dirigida a Juan Carlos

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Luis Alberto Romero, *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 151-152.

⁶⁵ *Ibid.*

Zófoli de la Iglesia Bautista del Centro en la que el misionero solicita el envío de diez ejemplares del libro de Canclini *Por qué los cristianos defendemos la escuela laica*.⁶⁶

A propósito del tema de la enseñanza religiosa en las escuelas, en comentario de Alfredo Hunt se hace referencia al pedido de la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata dirigido al presidente de la Nación. Se reitera una solicitud de derogación del decreto sobre la enseñanza religiosa en escuelas del Estado. En su comentario, Hunt señala: “La aceptación obligada de creencia (que es indudablemente la tendencia o intento del decreto objetado) no se ve en las Sagradas Escrituras.”⁶⁷ Finaliza instando a la oración, para que “él obre, haciendo reinar la normalidad y tranquilidad que todos, educadores y educandos, gobiernos y gobernados, necesitamos para el bien general de una gran comunidad nacional [...]”⁶⁸ Hay un rechazo de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa –léase católica– en las escuelas del Estado pero sólo parece que además de la crítica, la solución tiene que venir de la oración. Esa instancia era –y lo sigue siendo– oportuna y saludable, pero entendemos que a ella debiera haberse agregado la inserción de los evangélicos en los ámbitos legislativos para propender a un cambio en esas áreas.

Volviendo al tema crucial de los conflictos sociales en el período peronista, los Hermanos Libres se mantienen fieles a su tesitura ya comentada: repudiar los movimientos de fuerza tales como las huelgas. Pueden citarse, en este sentido, los comentarios publicados en 1945 y 1948. En noviembre de 1945, Lear lamenta los “grandes

⁶⁶ Carta de Samuel Williams, 3 de julio de 1944, *Papeles y documentos*, Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires. Allí mismo se encuentran otros pedidos del libro de Canclini formulados por la Alianza Cristiana y Misionera y por la Unión Evangélica de la Argentina, en este último caso, con carta de Francisco Krieger, San Nicolás, 5 de julio de 1944.

⁶⁷ Alfredo Hunt, “Instrucción religiosa en las escuelas públicas”, *SC*, octubre de 1945, p. 301.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 302.

movimientos de gremios y federaciones obreras.”⁶⁹ En julio de 1948 el propio Lear se refiere a las “prácticas deshonestas en los ferrocarriles” señalando: “varios guardias y otros oficiales habían organizado un sistema de recibir pagos de ciertos pasajeros que hacían sus viajes sin los boletos correspondientes.”⁷⁰ Y a partir de esto, que de suyo es algo ciertamente deshonesto, el autor lamenta el “fraude cometido contra los ferrocarriles, que han sufrido pérdidas considerables.”⁷¹ En otros términos, la crítica recae en la “decadencia de la moralidad pública”⁷² y el acento se coloca en las pérdidas de los ferrocarriles, lo cual es cierto, pero no se indican las fabulosas ganancias que tuvieron esos mismos ferrocarriles ingleses en el país, como señaláramos *supra*.⁷³

En mayo de 1949 Lear hace referencia a los “derechos del trabajador” según están estipulados en la Nueva Constitución. Su comentario es significativo:

Si existen “derechos”, hay además, “responsabilidades”: lo uno siempre implica lo otro. El “mal siervo” juzgado por su señor en Lucas 19.22 no es uno que se entrega a toda clase de malas prácticas, no malversó el dinero que le fue encomendado; sencillamente no hizo caso de su deber, -es negligente, descuidado y perezoso. La prosperidad del país

⁶⁹ Lear, “Paz mundial”, *SC*, noviembre de 1945, p. 333.

⁷⁰ Lear, “Prácticas deshonestas en los ferrocarriles”, *SC*, julio de 1948, p. 185. El mismo autor, en julio de 1947 se refería a cifras inquietantes por las muchas huelgas durante ese año y, subrayaba el daño hecho a la comunidad “por motivos tan triviales y egoístas.” “Huelgas”, *SC*, julio de 1947, p. 186.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Véase nota 30. A ello podemos agregar el comentario de Juan Bautista Justo, fundador del Partido Socialista en Argentina en un artículo publicado en *La Nación*: “Lo que no pudieron los ejércitos lo ha podido entre tanto el capital inglés. Hoy nuestro país es tributario de Inglaterra. Cada año salen para allá muchos millones de pesos oro, para los accionistas de las empresas inglesas establecidas en el país.” Citado por José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 193-194.

depende del trabajo realizado; la remuneración tiene que representar el valor de la producción.⁷⁴

Hay un inocultable cambio de eje. El tema es: "los derechos del trabajador" pero el autor transforma el tema para convertirlo en lo central de su reflexión: "las responsabilidades" del trabajador. Nadie podría decir que lo segundo no exista o no sea importante. Lo que sí llama la atención es que tratándose de los derechos del trabajador, todo el acento recaiga sobre los deberes y no sobre esos derechos. Un desvío del eje central termina por disminuir la fuerza del tema original y es revelador de las opciones sociales que orientan el pensamiento.

Un tema más abarcador aún es el de las relaciones entre Iglesia y Estado. La posición de los Hermanos Libres al respecto sigue siendo la clásica de los evangélicos: separación de ambos órdenes. Sin embargo, no hay en el discurso de los Hermanos Libres un desarrollo argumentativo. Simplemente se pronuncian a favor de esa separación. Uno de los pocos artículos que abordan el tema corresponde, significativamente, a la etapa final de Perón. Es junio de 1955 y, luego de señalar que el propósito no es analizar todo lo que se había escrito al respecto en diarios y revistas, Lear dice que el mandato claro del Señor es que los cristianos no son del mundo y que el propio apóstol Santiago advirtió acerca de ser "amigo del mundo." A modo de aclaración, dice Lear:

Pero no se recomienda una vida aislada o conventual: el Señor dice que nos ha mandado al mundo, como él fue mandado al mundo; esto implica que estamos aquí para ayudar a otros, para llevar a cabo la voluntad del Padre, para honrar el nombre del Señor en un lugar donde ha sido menospreciado y desechado. En esto consiste la verdadera separación de la iglesia del mundo alrededor.⁷⁵

Hay un progreso en las ideas referidas a la relación del cristiano

⁷⁴ Lear, "Derechos del trabajador", *SC*, mayo de 1949, pp. 125-126.

⁷⁵ Lear, "Separación de la Iglesia del Estado", *SC*, junio de 1955, p. 141.

con el mundo. El autor ya no evidencia la misma “teología anti-mundo” que caracterizara el discurso en años anteriores. Rechaza la idea de que la vida cristiana deba ser “aislada y conventual”. Ahora dice que el cristiano, aunque no es del mundo, actúa y debe actuar en el mundo “para ayudar a otros” y, de ese modo, “llevar a cabo la voluntad del Padre.” No es fácil determinar las razones de este cambio. Tal vez podría pensarse que las luchas de los evangélicos a favor de una mayor libertad de expresión y de culto durante el período de Perón condujo a los Hermanos Libres a una posición acaso más realista que la mantenida décadas anteriores.

Otro tema urticante fue la creación del Fichero de Cultos impuesto por el gobierno de Perón. No abundan artículos que hagan comentarios al tema. Uno de los pocos es un escrito de French del año 1949, donde dice:

Este asunto es de gran actualidad pero muy poco podemos escribir sobre el particular, por la sencilla razón de que antes que aparezcan estas líneas impresas en la revista, la situación puede haber cambiado fundamentalmente. Pero una cosa es cierta; el decreto que ordena este fichero ha hecho que en todas las iglesias se haya orado mucho sobre el particular, y eso en sí es muy bueno.⁷⁶

Lo rescatable para French es que en ese contexto y en razón del fichero de cultos, las iglesias hayan orado mucho. El tema de la inscripción de los Hermanos Libres en ese fichero es digno de ser analizado con cierta profundidad. Al ser iglesias con carácter autónomo —por lo menos en lo formal— y el hecho de su renuencia a tener rótulos denominacionales, dificultó las tramitaciones. El 11 de marzo de 1949 enviaron una nota al ministro del Relaciones Exteriores y Culto en la que informaban que las iglesias “carecen de un centro u obispado que las represente, siendo cada una de ellas independiente y autónoma y que no tienen una denominación que las incluya a todas ellas o que

⁷⁶ Geo French, “Fichero de cultos ‘no católicos’”, *SC*, abril de 1949, p. 94.

signifique una organización humana.”⁷⁷ Luego rechazan el apelativo de “Hermanos Libres” y llegan a una nomenclatura final. Dice el documento:

Por cierto que hemos repudiado [*Sic*] el apodo con que se nos suele llamar “Hermanos Libres”. Gracias a Dios que somos hermanos y somos libres; pero no somos un cuerpo llamado “Hermanos Libres”. La cuestión de nombre ha sido siempre una dificultad al tratar con autoridades [...] En consecuencia hemos puesto “Iglesia Cristiana Evangélica”, por cuanto cada asamblea reunida en el nombre del Señor **ES** una **iglesia**; somos **evangélicos**, en doctrina como en práctica.⁷⁸

Las dudas y referencias críticas de los Hermanos Libres al peligro de la falta de libertad de expresión y de culto estaban bien orientadas. En efecto, uno de los problemas que se suscita en el tiempo de Perón es la supresión de las audiciones evangélicas por radiofonía. En lenguaje implícito, los miembros de la comisión de la “Audición Cristiana Evangélica” señala “algunas dificultades que han experimentado hace algún tiempo, y solicitaron las oraciones del pueblo de Dios para que esos contratiempos sean solucionados favorablemente dentro de breve.”⁷⁹ En rigor, el lenguaje aparece como algo tenue, casi eufemístico, ya que el gobierno peronista suprimió esas audiciones. En este

⁷⁷ Geo French, “Las Iglesias entonces tenían paz”, *SC*, setiembre de 1949, p. 266.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 267. Énfasis original. En entrevista que mantuve con el Dr. Alberto Bonfante, tuve acceso a una documentación inédita acerca de la inscripción de los Hermanos Libres en el Fichero de Cultos. En nota firmada por Carlos Ibarbalz se indica: “En 1948 el Gobierno dispuso la creación del Fichero de Cultos no católicos; para registrarlos y para su reconocimiento legal. Esta medida motivó la obligada representación de todas las iglesias y suscitó problemas que nunca se habían planteado, dada la atípica forma de organización, administración y representación de cada iglesia.” *Iglesias Cristianas Evangélicas ¿Por qué?*, Buenos Aires, 1990, circular inédita. Allí mismo se informa que “se nombró una comisión para actuar en nombre de las iglesias, integrada por Jorge H. French, Walter B. Pender, Gilberto M. J. Lear, Daniel Somoza, Carlos Noya y los que suscriben.”

⁷⁹ *SC*, agosto de 1949, p. 246.

sentido, la actitud y reacción de los Hermanos Libres no fue lo enérgica que el caso parecía requerir. A modo de contraste, los bautistas y, sobre todo los metodistas fueron más directos e incisivos al punto de que estos últimos, al criticar esos cercenamientos de la libertad fueron sancionados con la clausura de *El Estandarte Evangélico*.⁸⁰

Una última referencia al peronismo, en este caso manifiestamente crítica, la expresan los Hermanos Libres en ocasión de la caída del régimen. Bajo el significativo título “Nuevo Régimen Democrático”, se indica:

Nuestra cristiana y apolítica posición –“no somos del mundo”, dijo Cristo de los suyos- no obsta a que compartamos la satisfacción nacional por la reafirmación de sanas prácticas de gobierno en nuestro país. La deslealtad que había invadido tantos ambientes gubernamentales indudablemente había de terminar en la intervención que hizo volver el ejercicio de la autoridad al cauce de la legalidad y del decoro.⁸¹

La declaración ofrece material para el análisis. En primer lugar, plantea la pretendida neutralidad, ya que habla de “nuestra cristiana y apolítica posición”. Decimos que es solo una pretensión porque, como el mismo comentario a continuación lo evidencia, no hubo tal neutralidad ni apoliticidad. Y, aún en el caso de que no hubieran sido explícitos en la toma de posición, el silencio, a veces, es tan elocuente como los pronunciamientos. En segundo lugar, comparte la “satisfacción nacional por la reafirmación de sanas prácticas de gobierno”. Tal satisfacción es, en realidad, no sólo por esa reafirmación de lo que llama “sanas prácticas de gobierno”, lo cual, por otra parte, estaría por verse, sino que se trataba de compartir la alegría por la caída de Perón. Luego critica abiertamente la “deslealtad que había invadido tantos ambientes gubernamentales”, en acerba crítica a los procedimientos que caracterizaron buena parte de

⁸⁰ El régimen peronista clausuró el órgano oficial de los metodistas, *El Estandarte Evangélico*, en 1946 y 1952. Véase *El Estandarte Evangélico* de febrero de 1946 y de noviembre de 1952.

⁸¹ Alfredo L. Hunt, “Nuevo régimen democrático”, *SC*, diciembre de 1955, p. 309.

la gestión del peronismo. Pero lo que más llama la atención es el final de la declaración, porque dice que “la intervención que hizo volver el ejercicio de la autoridad al cauce de la legalidad y del decoro.” En otros términos, lo que fue la sangrienta “Revolución Libertadora” que terminó con el derrocamiento de Juan Domingo Perón y estuvo liderada por el Almirante Isaac Rojas, es llamada una vuelta a la autoridad en el cauce de la legalidad y el decoro. En realidad fue un golpe de estado, una lucha sangrienta que, particularmente la Marina, encara en contra del régimen peronista. La crítica, tal vez justificada, aparece un poco desfasada, algo extemporánea, ya que de mayor valor hubiera sido una crítica durante ese régimen y no después de su caída abrupta.⁸²

⁸² En este sentido, contrastan las posiciones de los bautistas y, sobre todo, los metodistas. De los primeros, existe un libro importante del pastor Santiago Canclini, *Los evangélicos en el tiempo de Perón*, Buenos Aires: Mundo Hispano, 1972 que hace una historia de las dificultades que tuvieron los evangélicos durante ciertas etapas del régimen peronista, sólo amainadas cuando el propio Perón se enemistó con la Iglesia Católica y fue más favorable a los evangélicos. De los metodistas, muchos de sus editoriales fueron críticos. Por caso, indiquemos uno de 1949 titulado “Más disposiciones coartando la libertad de expresión”: “En nuestro país se sigue respirando con dificultad. [...] si bien no se dictan leyes contra la libertad de prensa, de expresión y de reunión, se echa mano a ciertas disposiciones que de hecho hacen imposible el ejercicio de tales derechos.” *El Estandarte Evangélico*, marzo de 1949, p. 19. A continuación los metodistas se solidarizan con la actitud del diario *La Prensa* que, como se sabe, resultó el último bastión de periodismo libre en el país, intervenido luego y usado para los fines del régimen. Ya producida la caída de Perón, los metodistas se expresan, señalando la “crisis que ha costado muchas horas de angustia y de dolor, muchas lágrimas y mucha sangre.” “La Iglesia Evangélica Frente al Movimiento Revolucionario”, *El Estandarte Evangélico*, octubre de 1955, p. 2. Con referencia a las dificultades que tuvo la prensa independiente en tiempos de Perón, dice Luis Alberto Romero: “Los diarios independientes fueron presionados de mil maneras: cuotas de papel, restricciones a la circulación, clausuras temporarias, atentados, y en dos casos extremos *La Prensa* y *Nueva Provincia*, en 1951- la expropiación.” *Op. Cit.*, p. 151. *La Nueva Provincia* era –y sigue siendo- el matutino de la ciudad de Bahía Blanca. Sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el peronismo, pueden consultarse, con perspectivas diferentes: Roberto Bosca, *La Iglesia Nacional Peronista*, Buenos Aires: Sudamericana, 1997 y Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*, Buenos Aires: Ariel, 1994.

Conclusión

Los posicionamientos que los Hermanos Libres reflejaron en los períodos de 1910-1937 y 1945-55 ponen de manifiesto influencias de los Plymouth Brethren de Inglaterra, movimiento en el cual se originan. En efecto, así como los Plymouth Brethren se caracterizaron por un aislamiento del mundo, por opciones conservadoras y un pretendido apoliticismo, los Hermanos Libres en la Argentina siguieron en los mismos carriles doctrinales, toda vez que enfatizaron no ser de este mundo y definir la misión de la Iglesia sólo en términos de proclamar el evangelio de la gracia de Dios. Esta perspectiva estuvo condicionada por postulados doctrinales en los que se destaca la cuestión de la escatología dispensacional. En consecuencia, cualquier conflicto nacional o internacional en términos de guerra, lucha de clases, movimientos de fuerza y otros, era interpretada por los Hermanos Libres como un signo claro de la "inminencia" del regreso de Jesucristo.

La irrupción de los Hermanos Libres en la Argentina acaece en un tiempo de estrechas relaciones comerciales y culturales con Inglaterra. No fue casual, entonces, que ese contexto resultara favorable para la llegada de los misioneros y para su desarrollo ministerial en el país. En términos generales, la fundación de las iglesias en Buenos Aires y el Gran Buenos Aires siguió la misma línea del tendido de vías férreas. El hecho de que muchos de los misioneros vinieran a la Argentina con cargos ejecutivos del ferrocarril, colocó a los líderes —ingleses y nacionales— en serios problemas para pronunciarse claramente a la hora de los conflictos obreros. En modo particular ese problema se pone de manifiesto en la primera huelga ferroviaria. Aunque en general procuran tener una posición neutral, las críticas muchas veces quedan en un mero intento porque neutralizan los derechos de los obreros con sus deberes. Al final de los pronunciamientos, una lectura atenta permite advertir que el peso termina con un fuerte énfasis en los deberes de los obreros antes que en sus derechos.

Donde los Hermanos Libres aparecen tomando una clara e in-

equivoca posición es cuando tienen que evaluar el socialismo. Allí no tienen dudas en condenar sin ambages esa ideología por considerarla anticristiana y una manifestación de la bestia apocalíptica. El rigor de la crítica es tan fuerte que se llega a instar a odiar al socialismo mientras se ora para que ese mal absoluto sea aniquilado. Es en ese contexto donde los Hermanos Libres evidencian de nuevo una teología anti-mundo, ya que, dicen, no es la misión de la Iglesia transformar al mundo, ya que este es perverso y está destinado a desaparecer. Tampoco admiten que Jesús se haya pronunciado a favor de los pobres y que su misión tuviera algo que ver con la liberación de los pobres.⁸³ Se afirman en las palabras de Jesús "mi reino no es de este mundo", olvidando que, aunque ese reino no es del mundo, actúa en el mundo para transformarlo en todos los órdenes, incluido lo social.

El período de Perón fue el que con mayor claridad expone el pensamiento de los Hermanos Libres en cuanto a lo social y político. El régimen peronista que, gradualmente fue conculcando las libertades de expresión y de culto, coloca a los Hermanos Libres en la disyuntiva de criticar o silenciar los hechos. Son escasas las críticas directas a las medidas restrictivas de la libertad. No obstante son de destacar algunos hechos clave e ilustrativos: En primer lugar, la crítica que formulan a la promulgación de la nueva Constitución Nacional de 1949, destacando la Constitución de 1853 como el instrumento que originara la grandeza de la Nación al mismo tiempo que siembran las dudas en cuanto a la eficacia de la Nueva Constitución, señalando el peligro de que sirva para incrementar el poder del ejecutivo. En segundo lugar, debe subrayarse la crítica a la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, a lo que se oponen con energía, basados en lecturas de publicaciones procedentes de otras denominaciones.

⁸³ Esta observación no debe interpretarse en el sentido de que los Hermanos Libres no hubieran hecho nada en lo social. Por el contrario, como he mostrado en mi tesis de referencia, los Hermanos Libres fueron mucho más allá de lo que sus postulados doctrinales les indicaban en lo social, ya que fundaron orfanatos, escuelas, comedores, hogares de ancianos, etc.

Pero es en 1955 cuando se produce un cambio de perspectiva en el análisis que los Hermanos Libres hacen de lo político. El proceso de la caída de Perón se acelera y da lugar a los pronunciamientos. Por un lado —positivamente— cambian su clásica óptica anti-mundo por una lectura de mayor crítica y compromiso. Del “no somos del mundo”, pasan a acentuar que no debemos vivir una “vida conventual” o de aislamiento total. Pero consumada la caída de Perón —y esto en un sentido negativo— se pronuncian de un modo inesperado e inexacto, ya que denominan al proceso “revolucionario” como la entrada en una era de “legalidad” y “decoro”, ausente en el régimen derrocado. Se trata de una lectura tal vez algo apresurada y que no tiene en cuenta el carácter sangriento de la llamada “Revolución Libertadora” que precisamente por ello, lejos estuvo de haber sido legal y decorosa.

En suma, los posicionamientos de los Hermanos Libres en los períodos estudiados reflejan la posición clásica de los movimientos cristianos que, explícita o implícitamente representan una teología anti-mundo: “Cristo contra la cultura” en los términos de Richard Niebuhr.⁸⁴ A pesar de ello, queda al descubierto que, cuando los conflictos se agudizan, resulta imposible no opinar y, en algunos casos, hasta cambiar de perspectiva. Todo ello pone en evidencia el carácter ineludible de las opciones, ya que la realidad social y política con su gravedad y crudeza tornan imposible la neutralidad.

Resumen

A partir de una investigación en fuentes primarias, el autor expone los diversos posicionamientos que —en lo social y político— pusieron de manifiesto los Hermanos Libres en la Argentina en los períodos de 1910-1937 y 1945-1955. De manera especial, la investigación se centra en los conflictos ferroviarios en la primera etapa y los que surgieron en todo el período de Perón, mostrando que esos posicionamientos fueron

⁸⁴ Véase H. Richard Niebuhr, *Cristo y la cultura*, trad. José Luis Lana, Barcelona: Península, 1968.

condicionados, en parte, por el hecho de que varios de los misioneros británicos llegaron a país como personal jerárquico de los ferrocarriles de ese origen y, además, por una "teología antimundo" propia de lo que Richard Niebuhr caracterizara con la tipología "Cristo contra la cultura"

El autor

El autor es argentino, doctor en teología por el Instituto Universitario ISEDET. Es profesor de teología, ética y fenomenología de la religión en varias instituciones de educación de la Argentina y ha sido profesor de esas disciplinas en Londrina, Brasil. Es autor de una docena de libros, entre los cuales se destacan: *¿Para qué sirve la teología?*, *La ética cristiana en un mundo en cambio*, *Señor total* y *Jesús en acción*. Es pastor adjunto de la Iglesia Metodista Central de Buenos Aires.

“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 A. Bruno

Entre los años 1917 y 18 explotó una discusión en el seno de la Iglesia Metodista Episcopal Conferencia Anual de Sud América con sede en Buenos Aires y Montevideo, que estuvo a punto de dividir la Iglesia. Un grupo de laicos y pastores “nacionales”, comienzan un movimiento pro nacionalización de la Iglesia metodista. Lo que al principio fue solo motivo de intercambio de ideas en las páginas del Estandarte Evangélico, pronto se convirtió en un movimiento organizado, que al comienzo obtuvo apoyo – aunque tangencial- del obispo residente William Oldham. Esta discusión fue llevando a un creciente enfrentamiento entre “nacionales y misioneros”. Es destacable el hecho de que los voceros de los enfrentamientos más duros, no fueron pastores sino laicos que en cierta manera los representaban, preservando de esta forma una imagen de unidad en el cuerpo pastoral que, en realidad no existía.

La resistencia a esta iniciativa nacionalizadora estuvo encarnada en las Juntas Directivas de las dos iglesias más poderosas de la Conferencia Anual: la segunda Iglesia de Buenos Aires y la Iglesia central de Montevideo, apoyadas a su vez por sus pastores: Pablo Penzotti y Juan Gattinoni, respectivamente. Esta coalición opositora que se valió de todos los medios, para restar apoyo al movimiento autonomista logró finalmente su sofocación. El movimiento pro nacionalización que había obtenido la forma orgánica de Sociedad Misionera Regional de la que el Obispo Oldham era su presidente honorario, murió por asfixia en la Conferencia Anual de Enero de 1919

Palabras clave: Iglesia Metodista – Autonomía – Misioneros metodistas – Congreso de Panamá

Introducción

No hay alegría más grande para un historiador, expresada en inmensa gratitud, cuando advierte que hubo personas en el pasado que, presintiendo la curiosidad del futuro, supieron organizar cuidadosamente la memoria. La historia no solo se investiga y se relata, sino también se prepara. Sin conciencias previsoras de la historia muy poco podrían hacer los investigadores del futuro.

Este artículo es en sí mismo un homenaje a las manos anónimas que, cuando sus actos aún no eran historia, la presintieron.

Como el náufrago que coloca un mensaje en una botella y la lanza al mar esperando que alguna vez alguien lo lea, hubo quien preparó el registro de la memoria de los hechos que hoy exponemos. La tarea de los historiadores es bucear en las cercanías de los naufragios para encontrar pistas de un pasado que quiere hablar.

Esta investigación, saca a la luz un hecho que había quedado sepultado en la desmemoria colectiva, ha sido posible gracias a la conciencia histórica de esas manos que organizaron el material a medida que los hechos iban transcurriendo. Así, después de 85 años descubrimos en el Archivo Histórico de la Iglesia Metodista Argentina un paquete conteniendo documentos y correspondencia pública y privada de un proceso que duró dos años y que amenazó con dividir la iglesia.

Este paquete cuidadosamente preparado para el futuro ha sido el punto de partida de esta investigación, lo que marca también de alguna manera, el punto de llegada de las expectativas de aquellas manos previsoras.

La botella llegó a la playa y podemos interpretar su mensaje.

Antecedentes

Antes de analizar el escenario y los actores de este proceso, debemos volver unos años atrás y encontrar las raíces del problema en la atmósfera enrarecida que estaba respirando el mundo evangélico latinoamericano después del frustrante resultado del Congreso de Edimburgo, realizado en Escocia en 1910. Las Sociedades Misioneras de Europa y algunas de los EE.UU. consideraban a América Latina como un continente ya cristiano, por lo tanto no entraba en la categoría de campo de misión. Por este motivo, los representantes de las misiones evangélicas en Latinoamérica y en particular el Obispo residente Bristol, no fueron invitados al Congreso Mundial. También las misiones en América Latina fueron excluidas de "El Mundo en Boston" una Exposición Mundial Misionera, realizada en 1911 en esa ciudad.

El *Estandarte Evangélico* desde Buenos Aires y el *Abogado cristiano* de México, adoptaron una posición muy crítica desde el comienzo del Congreso. Allí se calificó al Congreso de Edimburgo como "sedicente mundial" ya que excluyó a nuestros obispos pero "aseguró la presencia de obispos ritualistas, o semi-romanistas que allí lloraron la ausencia de la Conferencia de la Iglesia Católica Romana y le entonaron loas, que fueron consentidas por el presidente, por temor de que el elemento semi-romanista se ofendiera y se retirara de la Conferencia si era llamado al orden."¹

El motivo de esta posición era complejo y se explicaba básicamente, por la intrincada política eclesiástica desarrollada por los principales cuerpos protestantes europeos y norteamericanos en relación con la Iglesia Católica Romana. Estas organizaciones misioneras comenzaban a abrir un camino de acercamiento y diálogo ecuménico con la ICR. Reconocer al continente Latinoamericano como un campo de misión, era colocarlo al mismo nivel que ocupaba China, Japón, África y Filipinas, o sea reconocerlo como país pagano. Este hecho hubiese significado una abierta declaración de guerra mundial con la ICR, y los

¹ EEE, Julio 4, 1912, p. 417

cueros Protestantes del Norte no estaban dispuestos a ello.

Pero en el Sur, la historia era otra. En América Latina la guerra ya estaba planteada y los evangélicos latinoamericanos veían en esta actitud complaciente de los hermanos del Norte una amenaza para la obra misionera en tierras donde el catolicismo —considerado como una fuerza apóstata y pagana— era mayoría y principal obstáculo para la expansión del evangelio.

Efectivamente, para los misioneros en Sudamérica el catolicismo era tan pagano como las religiones animistas de Japón. Se consideraba a la ICR como "opuesta al Espíritu Santo, que enseña doctrinas erróneas y perniciosas, y que en este sentido se halla ella más apartada de la verdad que cuando surgió la gloriosa y bendita Reforma del siglo XVI, pues ha aumentado el número de sus dogmas falsos..."² Por lo tanto reclamaban igual trato que las misiones en territorios no cristianos.

El reclamo por igualdad de tratamiento entre las misiones era unánime y así estaba expresado oficialmente por la Conferencia Anual de Sud América en 1911. Allí se promulgó una resolución presentada a modo de memorial, pero con clara intención instructiva y admonitoria a la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal a realizarse en 1912. En esa Conferencia General la posición respecto de la política emanada de la Conferencia de Edimburgo no era unánime, pues si bien había sectores norteamericanos que apoyaban el reclamo de las Conferencias de Sud América, la mayoría de los delegados que provenían de países protestantes poseían una clara definición a favor de una relación no conflictiva con el catolicismo.

El documento intenta convencer a la Conferencia General que la ICR se disfraza de dialoguista en los países con mayoría protestante, pero su verdadero rostro lo muestra en países donde ella es abrumadora mayoría. La Conferencia Sudamericana exige definiciones con

² Memorial que la Conferencia Anual de Sud América envió a la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal. EEE, 11 Abril, 1912.

respecto a esta política en términos muy duros, ya que toda política de acercamiento eclesial con Roma, aunque sea incipiente “mientras ella persista en su apostasía y mundanalidad, constituye una traición a las almas y al Salvador Jesucristo, pues no concibe quepa imaginar una alianza de Cristo y Belial.”³

Lo cierto es que la misión en Sudamérica estaba en peligro, la atmósfera en los EE.UU. era desfavorable por la marcha de las misiones en el sur del continente, las estadísticas hablaban del éxito de las misiones en países paganos y la escasa expansión en AL. Esto era cierto, pero si bien había coincidencias con los síntomas, no pasaba lo mismo con el diagnóstico. Mientras en el Norte se adjudicaba el escaso éxito a una deficiencia propia de la estrategia de la Conferencia Anual, tanto en Buenos Aires como en Montevideo interpretaban esta lentitud a la fuerte oposición de la Iglesia Católica. Frente a esta realidad, algunos se conformaban con el reclamo por un tratamiento igualitario por parte de las Sociedades Misioneras hacia las misiones en países paganos y las desarrolladas en países católicos. Otros, iban por más, y empezaban a vislumbrar otra salida.

La respuesta de la Conferencia General fue ciertamente más favorable a las expectativas sudamericanas que lo que muchos esperaban, y hasta se llegó a pensar que esta había adoptado una franca oposición a la actitud del Congreso de Edimburgo. El despacho de resolución basado en un discurso muy crítico del Obispo Rice de la Conferencia Anual de Chile, fue determinante: “La Iglesia Metodista Episcopal reconoce como sagrado deber el proseguir con creciente celo sus empresas misioneras en los países católico-griegos y romanos, y protestamos vigorosamente contra cualquier exclusión de las asambleas ecuménicas, o de otras asambleas similares, de la obra misionera en los países mencionados.”⁴ Sin embargo, esta resolución no logra satisfacer por completo a un grupo de pastores y laicos. Estos vislumbran que no alcanzaba con la crítica y el reclamo por igualdad

³ Ibid.

⁴ EEE, Julio 4, 1912, p 419.

de tratamiento por parte de las Agencias Misioneras extranjeras, sino que comienzan a entender que el único camino posible para desarrollar la tarea evangélica en las condiciones desfavorables en que están planteadas en Sudamérica es mediante la nacionalización de la Iglesia Metodista.

Junto a esta posición aparece un nuevo elemento en la discusión abonado por la hipótesis de que el lento movimiento de la misión se debe a que el pueblo no responde a la convocatoria de la Iglesia Metodista por considerársela foránea. En una carta del 15 de Julio de 1912, el Pastor Federico Barroetaveña, le escribe a su colega Alberto Tallon, en este sentido:

“pienso que sería obra de indiscutible conveniencia, hacer más partícipes a los nativos capaces en el gobierno de la amada Iglesia Metodista Episcopal en estos países....Conviene esta participación, porque es procedimiento *indispensable* para conseguir nacionalizar la Iglesia. Mientras marchemos como vamos, me parece que con todos los argumentos del mundo no obtendremos inspirar toda confianza al pueblo y hacerle entender que la religión evangélica es un asunto tan nacional como nuestras escuelas, y no “la religión de los ingleses” como de oír a los curas, han aprendido los ignorantes que así piensan”⁵

Esta idea no era novedosa, el 22 de noviembre de 1911, en la edición especial del Estandarte Evangélico del 75 Aniversario de la Iglesia Metodista en la Argentina, por primera vez se menciona el tema en un artículo titulado “*El porvenir*”, escrito por el Rev. S. P. Craver. En general el artículo de Craver, es realmente una cantera de ideas muy avanzadas y desafiantes para la época. Allí se visualiza a la Iglesia Metodista a través de cuatro ítems: 1) La obra será en escala crecientemente autónoma; 2) La obra del porvenir tendrá un carácter nacional; 3) La Iglesia del porvenir dará más atención a la obra de edu-

⁵ Carta Abierta, EEE, Julio 25, 1912, p. 471

cación; 4) La Iglesia del porvenir será más socialista que hoy.

En relación a los dos primeros ítems sobre el tema en cuestión, dice:

“La obra, en escala creciente autónoma, tendrá un carácter eminentemente nacional; dará más atención a la obra educacional; será bíblica, espiritual y liberal...para ello será necesario que el cristianismo evangélico se nacionalice y cese de tener carácter extranjero. Dios apresurará el día cuando en la Argentina no se piense del Metodismo ni de ninguna forma de cristianismo evangélico, como una importación, sino como uno de los aspectos de la vida nacional más esenciales para el bienestar moral y social del pueblo...Quisiéramos ver un sentimiento marcado a favor de llegar al punto donde pueda haber una iglesia metodista argentina, otra uruguaya, otra de Chile, etc. De aquí surge la conveniencia de organizaciones nacionales o regionales con plena autonomía e independencia de acción.”⁶

El terreno estaba sembrado, pero debían pasar cuatro años más para que la discusión reviviera. Esto sucede en el contexto posterior al Primer Congreso Misionero Latinoamericano que tuvo lugar en Panamá en 1916.

Panamá reaviva la discusión en el Río de la Plata.

El primer congreso misionero evangélico latinoamericano reunido en Panamá del 10 al 20 de Febrero de 1916, sin duda, marcó en muchos aspectos el desarrollo de la obra evangélica en el continente. Sin embargo, los reclamos de Sudamérica, por una actitud beligerante con el Catolicismo fueron sutilmente suavizados, dejando libertad de acción a las distintas Conferencias regionales para manejar el tema.

Con el sugestivo cambio de nombre que sufrió el Congreso

⁶ El EE, Número del Jubileo, 22 de Noviembre, 1911, p 171-173

es fácil suponer la actitud de convivencia pacífica que impulsaba el Congreso. El primer nombre que se había sugerido fue: "Congreso Evangélico Misionero", pero ante la posibilidad de que la mención de "misión" generara conflictos de interpretación, se lo llamó: "Congreso de Obra Cristiana".

Si bien, la actitud general del Congreso fue marcadamente más permeable a las demandas de Sudamérica que la adoptada por el Congreso de Edimburgo, la postura llevada por el delegado ministerial de la Iglesia Metodista, Rev. Federico Barroetaveña, reclamando una exposición y condena pública de los "errores" del catolicismo, fue muy minoritario.

La severa actitud de confrontación hacia el catolicismo propuesta por el pastor Barroetaveña, representante del Río de la Plata, fue diluida mediante una caracterización demasiado generalizada de los distintos adversarios con que deben enfrentarse las iglesias evangélicas en América Latina, a saber: "la infidelidad, el indiferentismo, el agnosticismo, el espiritismo, el modernismo y todas las pasiones y vicios que hundan a los hombres en la perdición"⁷

Era claro que los evangélicos enfrentaban esos obstáculos para desarrollar su obra en toda América Latina, pero cada región tenía sus particularidades, por eso, aunque en lo público el Congreso fue prudente en demasía respecto de las declaraciones sobre el catolicismo, dio libertad, en lo privado, para usar los informes de las comisiones internas —mucho menos contaminados por la prudencia diplomática— para sustentar acciones regionales.

En la organización del Congreso ya estaban previstos Congresos Regionales que tendrían lugar inmediatamente después de finalizado el Congreso central en Panamá. De manera que a fines de Marzo de 1916 comenzaron a llegar a Buenos Aires, los delegados para el Congreso Regional de Obra Cristiana que sesionaría en la Iglesia Presbiteriana Escocesa de la calle Perú y Belgrano.

Allí la propuesta de reforzar los lazos evangélicos y confron-

⁷ EEE, año 1916, p. 199

tar con el catolicismo fue mucho más explícita. Se remarca el hecho de que la región es un campo legítimo de misión, ya que la “iglesia dominante no ha estado a la altura de la espléndida oportunidad que ha tenido durante estos últimos siglos, siendo solo una reducida parte de la población fiel a sus enseñanzas...”⁸ Sin embargo se relativiza la controversia *como único eje* de la misión. Cuando sea necesario usar la controversia, deberá hacérselo sólo con el fin de “atraer almas a la fe cristiana viva. ... La controversia agria y sistemática debe evitarse. Debe ser siempre elevada. Nuestra actitud debe ser agresiva, valiente y oportuna contra los falsos dogmas de Roma”.⁹

El Congreso Regional de Buenos Aires, fue muy importante para la gestación de una agenda común entre las iglesias evangélicas presentes en el Río de la Plata. Allí se habló de la necesidad de gestar con el tiempo una “Iglesia Evangélica Unida”, todo el Congreso estuvo teñido con el deseo de mancomunar todos los esfuerzos hacia ese objetivo: La creación de un Seminario de Teología común, la delimitación complementaria del campo de misión, usar un nombre que incluyera el término común de “Iglesia Evangélica”, buscar la posibilidad de editar un himnario que sea usado por todas las denominaciones, literatura cristiana y planillas de transferencia de miembros entre todas las iglesias evangélicas.

Se habla también de gestar instituciones educativas evangélicas, allí donde el Estado no puede llegar con sus servicios en los niveles primario, secundario y universitario.

Sin duda este ha sido el momento de mayor mística de unidad que las iglesias evangélicas hayan vivido alguna vez en el Río de la Plata. Entre todos estos deseos, se encuentran las palabras claves que algunos esperaban escuchar: “Las congregaciones evangélicas que, con el tiempo, se sostendrán a sí mismas, se gobernarán a sí mismas y que han de propagarse.”

⁸ Síntesis de las regionales, EEE Mayo 1916, p.217

⁹ ídem.

Para algunos la inclusión del término "con el tiempo" era pura retórica. Aquel mismo era el tiempo adecuado, no había que esperar más. Para los que así pensaban la derrota del catolicismo y la propagación del evangelio solo serían posible una vez que se contara con una iglesia nacional. Así, un grupo reducido de laicos y pastores empezaron a vislumbrar el proyecto de una iglesia Metodista autónoma en el Río de la Plata.

Se instala el tema.

La discusión abierta sobre el tema tuvo como detonante un artículo del laico Nicolás A. Casullo, miembro de la Segunda Iglesia de Buenos Aires, publicado en el EE del 8 de Febrero de 1917, bajo el título "*Nacionalización de la Iglesia*".

Casullo exhuma un artículo del Rev. Samuel P Craver publicado en el número del Jubileo del Estandarte Evangélico del 22 de Noviembre de 1911. Casullo le habla desafiante a los laicos, en primer lugar y les pregunta "¿Han leído este artículo señores laicos o ni se han tomado la molestia de saborearlo?...Hace más de cinco años que apareció y no tenemos noticias de que se haya hecho a su alrededor un simple comentario...." y continúa: "Hemos estado criticando con poca caridad - en algunos casos -la manera de gobernarnos, pero nada hemos hecho en el sentido de sacudir su supuesto yugo..." Casullo sigue espoleando, ahora a los pastores:

"Por otra parte existe como una especie de pavor en algunos de nuestros pastores nativos cuando se les habla de este asunto para pulsar su opinión. Los vocablos "independencia", "nacionalización", "gobierno propio," etc., llegan a sus oídos como frases carbonarias; huelen a conspiración y a logia secreta. ¿Será acaso porque nuestros dirigentes misioneros les inspiran desconfianza y temor que ellos se sienten cohibidos para manifestar su manera de sentir en esta cuestión, o es que tienen en realidad conciencia de su ineptitud para saberse gobernar?"

Es claro el hecho de que el tema ya había estado siendo discutido entre la dirigencia laica y ministerial, y que ya se estaban perfilando los grupos antagónicos. No obstante Casullo, como aguijón de una vanguardia que se sabía aún minoritaria, plantea sin ambages la necesidad de comenzar a organizarse para lograr el objetivo de una manera clara y aguda:

“debemos iniciar cuanto antes y sin pérdida de tiempo un movimiento bien marcado de opinión tendiente a ir preparando a nuestras congregaciones para el gran paso de la nacionalización de nuestra iglesia...Si es verdad que la religión evangélica ha de ser más eficiente cuanto más carácter de nacional ella tenga en nuestro país, mayor resulta nuestro deber de iniciar cuanto antes una campaña a favor de tan patriótica y santa idea. ...Tal movimiento deberá ser, naturalmente, absolutamente independiente y autónomo. Queda pues lanzada la idea. ¡Manos a la obra y adelante!”¹⁰

Motivados por el artículo de Casullo, otros comienzan a redescubrir aquel escrito de Craver, y hacen conocer sus elogios a través de las páginas del EE. Así se expresaba el laico Donald Junor: “Estudiado y meditado dicho artículo como merece, pareceme que más que el fruto de un cerebro pensador, es una verdadera inspiración profética, de un vidente del Israel Metodista”. Junor ve la centralización del metodismo en Nueva York, algo tanto o más pernicioso, como el sistema romanista, al que tanto anatematizaban.: “ *Un metodismo universal con sede en Nueva York (sistema romanista, a mi juicio)* —aclara Junor—, *podría ser excelente en sueño, pero ni práctico ni deseable en realidad...Bien sabido es que aun la Iglesia Romana, con su Papa y Vaticano en Roma, no observan sino nominalmente el sistema en nuestro país, siendo de hecho el gobierno de la Iglesia Romana, entre nosotros, argentino y no extranjero.*”¹¹

¹⁰ EEE, Febrero 8, 1917 p. 79

¹¹ EEE, Febrero 15, 1917, p.91

Hasta el momento, solamente se habían escuchado las voces de los laicos refiriéndose al tema.

El primer pastor que hace pública su opinión fue el Rev. Federico Barroetaveña pastor en Rosario. Barroetaveña ve en la nacionalización de la iglesia una oportunidad para generar una misión libre de la carga de la sospecha de ser elementos foráneos, con intenciones no declaradas. Dice: *"Este programa llevado a la práctica sería el argumento más sólido para deshacer los prejuicios de los que ven o temen en la política del metodismo norteamericano, la intención solapada de supeditar los pueblos del sur"*

Barroetaveña, compara la situación y se refiere elípticamente a la iglesia madre, exigiéndole la grandeza que tuvo Samuel cuando el pueblo de Israel le pidió el retiro para dar lugar a una nueva forma de gobierno, "Samuel no tiene inconveniente en tolerar las razones que se aducían y perdonar el desaire a su ministerio. Unge con sus propias manos al primer rey y nunca les retiró su mediación delante de Dios, ni su consejo sabio y paternal cariño." Y termina su artículo: "En uno y otro caso triunfó el amor sobre la fuerza, la humildad sobre el orgullo, lo que es del cielo sobre lo que es de la tierra. Bendito sea Dios, porque en igual forma, se prepara la nacionalización de nuestra amada iglesia."¹²

Un solo concepto, distintas interpretaciones

Si bien en los comienzos de este debate todo el mundo simpatizaba con la idea de la nacionalización, no todos pensaban lo mismo cuando usaban ese vocablo.

Nicolás Casullo, el laico teórico del naciente movimiento pronacionalización, junto a los pastores Federico Barroetaveña, Alberto Tallon y Daniel Hall eran los más radicales (no solo en su posición con respecto al tema en cuestión, sino en términos políticos partidarios: adherían al recientemente fundado Partido Radical). Otros, como

¹² EEE, Marzo 1, 1917 p.123

Samuel Craver, autor del famoso artículo de 1912 que desató la polémica, ahora un tanto asustado por las consecuencias de su artículo, reclamaba más paciencia y se refería a la nacionalización como una meta a lograr, pero cuando la iglesia estuviera en condiciones económicas para ello.

Casullo, sin perder tiempo, comienza una estrategia de acercamiento al recién llegado obispo William F. Oldham quien se había hecho cargo de la superintendencia de la Conferencia Anual de la iglesia en el Río de la Plata en Enero de 1917. La estrategia rinde sus frutos. En una carta del 16 de Marzo, el obispo le pide a Casullo "se sirva incitar a la hermandad laica a una vida de más sincero sacrificio, única base sobre la cual puede descansar sólidamente una iglesia que aspira a dirigir sus propios destinos..."¹³

Sin embargo esta actitud aparentemente favorable del Obispo, no debe interpretarse rápidamente como un triunfo por adelantado del movimiento pro nacionalización. En el corto plazo, cuando el Obispo hablaba de "sincero sacrificio" estaba pensando en el requisito previo para la autonomía de la iglesia que era su autosostén y el largo y sacrificado proceso para lograrlo. Así lo aclara el mismo Obispo en un artículo del *Estandarte* "Antes de hacerse autónoma una iglesia en cualquier país, tiene que hallarse suficientemente arraigada en la vida de su pueblo, como para poder prescindir de la constante administración que buenos amigos le prestaron, desde el exterior, durante su desarrollo. Debe poder proveer sus propios ministros, erigir sus propios edificios, crear y mantener sus instituciones; y todo esto, a lo menos, en una medida tal que demuestre que se está acercando el día en que lo podrá hacer por completo."¹⁴ Es claro que no existía en su mente la posibilidad de una independencia orgánica, al menos por muchos años.

No era este el tipo de apoyo que esperaba el sector más movilizadizo por el tema. No obstante, en un nuevo y meduloso artículo pu-

¹³ Carta Oldham-Casullo 17 Marzo 1917 (Archivo IEMA)

¹⁴ EEE, Abril 5 1917, p 203

blicado en el *Estandarte* del 17 de Mayo de 1917, Casullo expone el ideario, evalúa las posibilidades, y delinea la estrategia para una iglesia nacional. Comienza agradeciendo al Obispo y marcando que "aún cuando existan ciertas discrepancias...no hay duda que sus reflexiones constituyen la única base en que debe apoyarse toda iniciativa en pro de la nacionalización"¹⁵ Pero en el desarrollo de su pensamiento quedan muy pronto marcadas las profundas discrepancias que subyacían y que progresivamente, irían consolidando las fuertes diferencias.

Casullo afirma, contrariamente al modo que lo hace el obispo, que no es esperando el mayor arraigo en la vida de su pueblo como se prepara la autonomía, sino justamente lo contrario: la iglesia no logra estar arraigada porque no es autónoma: "Si hemos de atenernos a las condiciones que según el señor obispo debe ofrecer un pueblo cristiano que a tan elevado ideal aspira, pasará un siglo o más antes de que estemos habilitados para gobernarnos..."

El conflicto sobre el alcance del término *nacionalización* será una constante a lo largo de este proceso. Lo que al comienzo fue un gran lema convocante, que abarcaba a muchos simpatizantes, con el paso del tiempo y a medida que se agudizaba su definición, se consolidaría la emigración hacia posturas menos conflictivas.

Hacia la Comisión Pro Nacionalización - Reacciones

A partir de Junio de 1917 y aún sostenidos por el apoyo poco definido del obispo Oldham, el grupo más urgido por la nacionalización comienza una campaña, con el objeto de crear una comisión pro-nacionalización que pudiera profundizar institucionalmente este anhelo.

El *Estandarte* Evangélico brindó un apoyo amplio a esta campaña, publicando uno o dos artículos por número (semanales) sobre el tema.

El 4 de Junio se envía a todos los pastores de la iglesia una cir-

¹⁵ EEE, 17 Mayo 1917, p.298

cular¹⁶ suficientemente amplia como para no generar discrepancias, firmada por los laicos Douglas Junor y Nicolás Casullo, convocando a contribuir con el apoyo de todos a la fundación de una **Misión Evangélica Nacional**. Allí se aclara que “en el deseo de dar forma al pensamiento que nos ocupa...ha tenido lugar entre algunos hermanos ministeriales y laicos una reunión preliminar para cambiar ideas acerca del programa de trabajos a realizarse...para llevar adelante la causa que propiciamos”. En la reunión anunciada se decidió la publicación de una revista: *La Nueva Era*, órgano oficial del movimiento, con el objeto de difundir la propaganda de sus ideales.

El momento culminante de esta etapa es la conferencia que Nicolás Casullo dirigió a un gran auditorio reunido en el templo de la Segunda Iglesia Metodista de la calle Junín (actual Iglesia Central de Buenos Aires), de la cual hasta el momento, era miembro. Esta conferencia será un punto de inflexión, porque en ella se define claramente el concepto “nacionalización” y con el término también se define la postura del movimiento provocando el reacomodamiento de los que hasta ahora se acercaban al tema con muchas dudas conceptuales.

En esa conferencia¹⁷ Casullo, sale al encuentro de aquellos que decían que la actitud de los “nacionales” era una falta de gratitud hacia quienes ayudan a la obra evangélica, sin otro interés que la propagación del Evangelio. Casullo argumenta que no es ingratitud, sino simplemente la ley de la evolución y así como los hijos dejan un día a sus padres, la iglesia debe hacer lo mismo con el organismo que les dio origen. Aprovecha también para descargar una fuerte crítica a los misioneros quienes “la mayoría no han podido desarrollar una acción más eficaz, por diversas causas, entre otras la de no haberse asimilado, muchos de ellos, al ambiente de nuestro pueblo y en más de un caso por no estar debidamente preparados para un campo como este...muchos de ellos han vuelto a su patria sin siquiera aprender ni conocer el idioma del país”. Atribuye a los misioneros la causa del fracaso de la Igle-

¹⁶ Circular Pro Nacionalización (Archivo Histórico IEMA)

¹⁷ Texto completo en Archivo Histórico IEMA.

sia Metodista de los pasados 50 años, la que no pudo superar los 4500 miembros. "Se impone pues que esta situación cambie cuanto antes. Así lo exige el Señor por la gloria de su nombre...La independencia que auspiciamos y que nuestra iglesia debe conseguir...ha de marcar el comienzo de una nueva era...tendiente a eliminar todos los obstáculos que puedan haberse atravesado en su camino..." A continuación define el corazón de la definición: "*Entendemos por nacionalización una emancipación absoluta de nuestra iglesia madre; una independencia que nos permita gobernarnos por nosotros mismos sin tener que responder de nuestros actos más que a Dios y al pueblo en cuyo seno vive la Iglesia. Fuera de esto seguiremos fieles a las doctrinas aprendidas de esa madre cariñosa, consignadas en la Palabra de Dios y en los artículos de fe que ella ha proclamado*".

La palabra *emancipación*, que aparecía por primera vez en el ideario del grupo pro-nacionalizador, (hasta ese momento se había negado públicamente la intención de un gobierno autónomo) sumado a la postura de Casullo tan frontal contra los misioneros, terminaron por definir los límites ideológicos de la propuesta y sentarían las bases para la organización de una reacción a través de una contra-campaña.

La relación de los nacionales con los misioneros era cada vez más conflictiva. El mismo Craver, aquel cuyo artículo sirvió a Casullo para comenzar a movilizar el tema de la nacionalización, se arrepintió de lo que escribió al ver el tono que estaban tomando los acontecimientos. En una carta que Juan Prada, un laico de la Iglesia de la Aguada de Montevideo, uno de los pocos uruguayos leales a la Comisión Pro Nacionalización, le escribe a Nicolás Casullo, expresa su indignación y demuestra los términos en que se estaban desarrollando los acontecimientos: "...aquí casi no se nombraba delegado, por la presión que hacían Craver y Baterson, (ambos misioneros en Uruguay) pero como yo dijera que si no se nombraba el delegado yo renunciaba al cargo de miembro de la Junta Directiva fue que se nombró delegado. Craver dijo que procedíamos mal, a lo que yo le contesté que me extrañaba que dijera eso dado que nosotros no hemos hecho mas que correr de-

trás de la piedra que él tiró con su artículo “El Porvenir” en 1912, pero dijo que cuando escribió ese artículo no se hablaba de autonomía y que había cambiado de pensar. Crea hermano –agrega Prada- que los misioneros todos son nuestros enemigos y lo único que ellos desean es tener un *modus vivendi*... En nuestras iglesias se hace más enfática (predica) Norte Americana que religiosa...”¹⁸

En medio de un ambiente cada vez más polarizado, en dos reuniones del 6 de Noviembre y 2 de Diciembre de 1917 se crea la **Comisión Pro-Nacionalización**, *ad referendum* de la Conferencia Anual. La Comisión nació muy debilitada ya que no pudieron concitar la adhesión de las iglesias mayoritarias y su peso oficial era a todas luces escaso. En la carta de presentación dirigida al Obispo Oldham en su carácter de presidente de la Conferencia Anual se informa que la Comisión ha surgido “por acuerdo espontáneo de un grupo de laicos y ministros congregados en dos asambleas efectuadas 6 de Noviembre y 2 de Diciembre ppdos.” Numerosas iglesias pequeñas adhieren a la Comisión y algunas designaron sus representantes para conformarla.

La contra-campaña, por su parte se estaba gestando particularmente en las juntas directivas de las iglesias Central de Buenos Aires y Central de Montevideo, las dos iglesias que encabezaron la resistencia. En realidad fueron las únicas dos iglesias de toda la Conferencia que no adhirieron al llamado de la Comisión. Siendo estas las iglesias más poderosas económicamente, y las que estaban a su vez apoyadas por el cuerpo de misioneros, la decisión de no mandar delegados a la Comisión fue un golpe muy duro para la iniciativa nacionalizadora.

En otra carta a Juan Prada, Casullo le confiesa que la decisión de no enviar delegados: “se debe al trabajo de zapa hecho por el pastor (Pablo Penzotti, pastor de la Segunda Iglesia, hoy Iglesia Central de BA) quien mientras por un lado propiciaba la idea...por otro, es decir solapadamente, iba preparando con el beneplácito de nuestros prohombres de arriba, el terreno para hacerlo fracasar. La consecuencia de

¹⁸ Carta Prada a Casullo, 1817 (Archivo Histórico IEMA)

esta desleal y farisaica actitud fue mi renuncia de todos los cargos que desempeñaba en la iglesia".¹⁹ Nicolás Casullo, presidente de la Junta Directiva de la Segunda Iglesia, renunció a su cargo y membresía y comenzó a congregarse en la Iglesia Metodista de Flores.

Efectivamente, Penzotti se encontraba a mitad de camino, era combatido por los más conservadores de su propia congregación, como Juan Pagano, un juez de la Nación y enemigo implacable de la idea de gobierno propio; y al mismo tiempo era tenido como desleal por los más radicalizados. Esta tensión queda en evidencia en una declaración pública que realiza Penzotti²⁰, a raíz de una fuerte crítica que le efectuó la Junta Directiva movilizada por el influyente Juan Pagano. Penzotti aclara "algunas personas que concurrieron al servicio nocturno habían quedado mal impresionadas debido a una manifestación que yo hiciera sobre el asunto *nacionalización*." Y define su idea sobre el término "nacionalización" para quien significa: "Sostén Propio; Ministerio Nativo y Supervisión Nativa". No dice nada sobre gobierno propio, para delicias de Pagano y desilusión de Casullo.

El mismo día que Penzotti escribe su carta, la Comisión recibe otro golpe como parte de la campaña antinacionalización. En el *Estandarte Evangélico* aparece una carta del Juez Juan Pagano, laico de la Segunda Iglesia de BA titulada: "*Nacionalización: Punto Final*".²¹ En un artículo de duros términos pone en claro la decisión de la Segunda Iglesia de no brindar apoyo a la Comisión debido a la definición de nacionalización que supuestamente hace la Comisión como la "separación absoluta, orgánica y de toda vinculación de la iglesia de los Estados Unidos". Es necesario aclarar que Pagano extrema la posición

¹⁹ Carta de Casullo a Prada, 1917 (Archivo Histórico IEMA) Casullo renunció a la membresía de la Iglesia Central de Buenos Aires y a su cargo de presidente de la Junta Directiva. Al tiempo se integró a la iglesia de Flores donde Federico Barroetaveña, pieza clave en el proceso de nacionalización, era pastor.

²⁰ Penzotti aclara públicamente su posición respecto de lo que entiende por nacionalización en una carta abierta del 17 de Enero de 1918 (Archivo Histórico IEMA)

²¹ EEE, 17 de Enero 1918, p.28

de la Comisión, ya que esta habla de gobierno propio, pero no de una ruptura orgánica. La Comisión sostenía que independencia económica y gobierno propio eran “perfectamente compatibles con la unión recíproca y fraternal” entre las iglesias.

Seguidamente Pagano define su propia comprensión del alcance del término: “Esta Conferencia (La cuarta Conferencia trimestral de la Segunda Iglesia) no se solidariza con el movimiento de separación absoluta de la sede y organización de la Iglesia Metodista Episcopal, que se ha dado en llamar *Nacionalización*,...aunque sí auspicia la independencia financiera o económica, vale decir, el sostén propio de la obra”.

Los miembros de la Comisión Pro-Nacionalización sospechaban en privado que Pagano era la voz pública del cuerpo de misioneros que, sin entrar en la disputa frontalmente, hacían sentir su presencia a través de las dos iglesias mayoritarias de ambos lados del Río de la Plata.

Es claro que la de Pagano era la posición oficial de la Iglesia, la cual ya había sido expresada por el Obispo Oldham, esto es, la búsqueda del sostén propio, como una muy dilatada antesala a cualquier intento de autonomía de gobierno. Con esta postura era claro que la Iglesia madre obtendría un alivio en sus finanzas, manteniendo su control en el gobierno directo de la Conferencia Anual del Río de la Plata por muchos años.

La Comisión, finalmente conformada por los delegados de unas 19 iglesias, elaboró un escrito con dos peticiones y una aclaración de principios, para ser entregada al obispo quien a su vez debía elevarla a la próxima Conferencia Anual para ser debatida. Dedicamos un espacio para la transcripción de este escrito, conservado en borrador, porque consideramos que en él se encuentra el núcleo de las ideas y propuestas del movimiento pro-nacionalización:

Al Rev. Obispo W.F. Oldham, presidente de la Conferencia Anual Este de Sud América

La Comisión Pro Nacionalización de la Iglesia Metodista surgida por acuerdo espontáneo de un grupo de laicos y ministros congregados en dos asambleas efectuados los días 6 de Noviembre y 2 de Diciembre ppdos. Después de pasar invitación a todas las iglesias para mandar sus delegados y de haber considerado las diferentes ideas expresadas sobre el particular, tiene la gran satisfacción de llevar a cabo su cometido trayendo respetuosamente ante la Conferencia que preside VH, y por intermedio del miembro informante Señor....., la exposición explícita de sus resoluciones consistentes en dos peticiones y una aclaración de principios.

Primera petición:

Toda vez que el Señor Obispo no creyera oportuno darnos una respuesta adecuada desde el momento deseáramos que esta Conferencia se dirigiera en consulta al Consejo de Obispos de EE.UU. por intermedio de su digno presidente interrogando si: Nuestras iglesias pueden esperar de hecho la independencia absoluta una vez que alcancen su independencia económica y demás requisitos necesarios para el gobierno propio.

Las razones que nos mueven a esta consulta son las siguientes:

a) Creemos ser esta la sugestión del mismo Obispo Oldham cuando en su artículo aparecido en El Estandarte fecha 5 de Abril del año ppdo, previno que su opinión sobre la Nacionalización era puramente personal y que sería el Consejo de Obispos referido el que estaría llamado en su momento a emitir declaraciones oficiales.

b) Creemos que ninguna actitud responde mas a la paz y la consideración a que es acreedora la Iglesia madre, que la de consultarle nuestros propósitos antes de avanzar en ellos y

ser quizás demasiado tarde para retroceder.

c) Nos asiste la convicción de que ningún factor apuraría mas el día de nuestro sostén propio como la seguridad de que alcanzado este, gozaríamos la independencia administrativa.

Segunda petición:

Solicitamos a nuestra Conferencia Anual que antes de terminar las sesiones del corriente año proceda a nombrar un Directorio provisional para fundar una SOCIEDAD NACIONAL DE EVANGELIZACIÓN, mas o menos bajo las mismas bases de la que el año pasado fue organizada en el vecino país de Chile por insinuación de nuestro apreciado Obispo y a objeto de alcanzar con recursos y esfuerzos nacionales el sostenimiento propio e independiente de todas las iglesias de nuestra Conferencia y dar mayor impulso a la gran obra que viene desarrollando la Sociedad Misionera de los EE.UU.

También exponemos a continuación las razones que tenemos para recomendar esta idea:

a) Hoy día es unánime la opinión y experiencia de que la dirección y responsabilidad de las organizaciones evangélicas deben depender de los nacionales en cada país. No porque los extranjeros no puedan ser tan o más capaces que ellos, sino porque el pueblo que se debe evangelizar se entiende e identifica con mayor facilidad a los de su propia raza o nación.

b) Siendo creciente el anhelo de mayor independencia y la disposición de asumir sus responsabilidades que hoy palpitan en el pueblo evangélico de todo nuestro continente, creemos que la sabiduría de lo alto aconseja responder con amor y justicia a las demandas del momento, antes de exponernos todos con la amada Iglesia de Dios, a las funestas conse-

cuencias del descontento.

c) Si bajo nuestras mismas circunstancias la Conferencia Anual de Chile, ha organizado, con feliz resultado- una Sociedad Misionera Nacional, no hay razones para que tengamos efectos contrarios a la Sociedad análoga que hoy recomendamos.

d) Si de Estados Unidos se nos contestara —como piensan algunos de nuestros hermanos- que primeramente debe la Iglesia llenar las condiciones de independencia para luego solicitarla, por la misma razón debemos dar comienzo sin más tardanza a la Misión Nacional que nos habilitará como corresponde.

e) Cuando en nuestro país existen regiones vastísimas adonde no ha llegado, y no llegará probablemente por largo tiempo, la voz del Evangelio, cuando hasta las misiones más pobres creen un deber ineludible venir del extranjero para ayudarnos, cuando la Misión Metodista ha derramado aquí su dinero y muchos de sus mejores hombres ya por medio siglo, nosotros que somos los naturales sentimos que tenemos mucho más que el derecho: tenemos el deber sacrosanto, el mandato de nuestras conciencias, la responsabilidad ante Dios, una obligación que compromete nuestra dignidad, de mancomunar todas nuestra energías para fundar una SOCIEDAD NACIONAL DE EVANGELIZACIÓN que ocupe el puesto que le corresponde entre las demás sociedades misioneras que buscan la redención de nuestro pueblo y la gloria del Reino de Dios y su Cristo.

Aclaración de principios

Los dirigentes de este movimiento, señor presidente, hemos debido observar con mucha pena que no obstante los mejores esfuerzos para ser comprendidos, no lo hemos logrado ante muchos de nuestros apreciados hermanos. Por esta ra-

zón aprovechamos la oportunidad de esta Conferencia Anual para reiterar las intenciones que nos animan:

- a) Nosotros no buscamos un desligamiento orgánico o una separación sectaria de la Iglesia Metodista Episcopal. Entendemos que la independencia económica y de gobierno que propiciamos es perfectamente compatible con la unión recíproca y fraternal que debe relacionarnos con el resto de la gran familia metodista. Todos nuestros escritos sobre Nacionalización atestiguan lo dicho.
 - b) La acción de la SOCIEDAD NACIONAL DE EVANGELIZACIÓN que deseamos fundar en ninguna manera tomaría rumbos antagónicos a los de la Misión madre; antes pensamos que ella debe ser su mejor cooperadora y aliada en el desarrollo de la obra que Dios nos ha marcado para esta parte del continente Sud-Americano.
 - c) Hemos llegado a la conclusión de que debemos dirigir la Sociedad nacional que recomendamos, por un camino que nos conduzca al sostén propio de las iglesias y el adelanto en general del Evangelio, sin alterar en nada la actual organización y marcha de la Iglesia Metodista a la cual pertenecemos por vinculación y colaboración.
 - d) Si hemos lanzado simultáneamente con la idea de “sostén propio” la de “gobierno propio” es porque nos asiste plena convicción de que nada será mejor estímulo para alcanzar lo primero, que el anuncio de que con este requisito lograremos lo segundo.
 - e) Si como en Chile, hemos excluido de la proyectada Sociedad Nacional a los ministros misioneros es porque interpretamos que solamente tocan a nuestra parte las obligaciones y responsabilidades de la misma y por lo tanto la participación directa en su composición.
-

f) Aunque el vocablo "nacional" o "nacionalización" tiene varios sentidos, le empleamos porque no encontramos otro más preciso para el fin que nos proponemos. Lo mismo ha ocurrido en Brasil, Chile y Perú.

Unidos en oración para que esta Conferencia se mueva bajo la influencia de las inspiraciones de Dios, saludamos....

Este era un borrador que la Comisión Pro-Nacionalización pensaba presentar para ser aprobado oficialmente en la Conferencia Anual de Enero de 1918. El escrito ya presentaba ideas suavizadas en relación a las expresadas meses antes. No se habla, por ejemplo en términos de **emancipación absoluta**, como lo hiciera Casullo en su conferencia de Septiembre. Pero, debido a que las posibilidades de que se aprobara tal cual estaba eran aún muy remotas, poco antes de la fecha en que se reuniría la Conferencia, la Comisión agregó todavía un punto más a su escrito en el que expresaba que, en vistas a la oposición que se había creado hacia la tarea de la Comisión Pro-Nacionalización, ésta, deseosa de evitar todo rozamiento, decidía desistir de su propuesta de una Sociedad Nacional de Evangelización y rogaba al señor Obispo propiciase en el Río de la Plata una Sociedad Misionera Regional análoga a la fundada por él en Chile. O sea, la Comisión optó por quedarse con algo, aunque muy alejado de sus expectativas originales, a no tener nada.

La Sociedad Misionera Regional (SMR)

El jueves 24 de Enero, en la segunda sesión de la Conferencia Anual, el orden del día tenía previsto una hora para recibir y debatir este tema. Sin embargo, tal vez concientes de un posible revés en plenario, el Rev.: Barroetaveña realiza la moción táctica de que "*En vistas de las conclusiones a las que arribó la Comisión Pro-Nacionalización, que fueron ya puestas en conocimiento del Señor Obispo, se mociona que el asunto se coloque en sus manos para su dirección...*"²²

²² *Actas Conferencia Anual 1918, p 91*

La moción se aprobó quedando toda la responsabilidad del problema en manos del Obispo.

El Obispo Oldham se centró en la segunda petición del documento de la Comisión: la de la creación de una Sociedad Misionera Regional. Ese era un campo en el que el Obispo Oldham se sentía cómodo ya que un año antes había propiciado la creación de su similar chilena y además, los alcances de esa Comisión estaban bajo control. El control oficial de tal Sociedad queda reflejado en la misma redacción de la resolución de su creación donde ya se proyectaban sus límites: *"Vemos con placer el surgimiento en el seno de la Conferencia la organización de la Sociedad Misionera Regional, con el fin de hacer propaganda para obtener el sostén propio"* (Actas CA 1918 p.150) Con la creación de esta Sociedad el panorama, lejos de aclararse se tornó más confuso. Surgieron ahora dos problemas, uno de forma y otro de fondo. El primero, sería el blanco de los enemigos de la nacionalización en el campo de lo legal: Si bien la resolución dice "surgimiento en el seno de la Conferencia" lo cierto es que la creación de la SMR fue tangencial a la misma ya que no fue tratada ni aprobada en plenario.

El segundo era de fondo y así fue interpretado por todos partidarios de la "nacionalización": finalmente la SMR sería más de lo que ya venían hablando oficialmente los intérpretes blandos de la nacionalización: era solo un instrumento para la búsqueda de fondos. Tal como lo expresa claramente el Obispo Oldham: *"Este movimiento no propende a una separación de la Iglesia madre; tiende más bien a despertar a un hijo bien amado a un mayor esfuerzo para vivir vida propia, aliviando así a la iglesia madre"* El diseño mismo de la SMR no permitía encontrar ningún indicio que ayudara a desarrollar el ideal de una supervisión y gobierno propio de la Iglesia.

Pero, en la euforia del paso ganado, el grupo de los "nacionales" tomó esta decisión como una victoria. No le dieron importancia a los márgenes estrechos que suponía esta Sociedad.

Sin embargo, y a pesar del poco espacio orgánico que esta Sociedad poseía para el cambio buscado, la SMR efectivamente era un ámbito desde el cual podría continuar la tarea de concientización y propaganda de los objetivos más radicales. Así, el grupo nacional se abocó de lleno a movilizar la naciente SMR con la esperanza de poder, de a poco, ampliar sus horizontes hacia sus ideales originales.

El 2 de Febrero se reunieron en la Segunda Iglesia de Buenos Aires los que habían sido designados por el obispo para dar forma orgánica a la SMR. Estos eran: Juan E. Gattinoni; Alberto Tallon; Federico Barroetaveña; Florentino Sosa; Nicolás Casullo; Daniel Hall; D. Grant (que no pudo concurrir) y de la Iglesia Central de Montevideo E. Monteverde y Florencio Ochotorena, quienes junto a Juan Pagano de la Segunda Iglesia de BA se excusaron por carta, por no poder asistir. En realidad Pagano había rechazado la propuesta de participar en la SMR, pero al momento de la reunión estaban en conversaciones para convencerlo de que lo hiciera. Nunca lo hizo. Los misioneros, por su parte, en una reunión privada con el Obispo habían accedido a uno de los pedidos de los nacionales: que se conformara tal Sociedad sin su participación directa.

Teniendo en cuenta que los miembros ausentes en la primera reunión organizativa de la SMR (Pagano y Ochotorena) eran los mismos que se habían opuesto ferozmente a la iniciativa de la ya extinta Comisión Pro Nacionalización, podemos imaginarnos que los deseos del obispo de nombrar a personas de ambos "bandos" para conformar esta nueva Sociedad, era una jugada muy arriesgada y sin destino. Sus ausencias eran significativas.

La SMR se organiza de la siguiente manera:

Presidente: Daniel Hall; Vicepresidente Florencio Ochotorena; Secretario de Sesión: Juan Pagano; Id corresponsal: Federico Barroetaveña; Tesorero: Nicolás Casullo.

De esta manera la Junta Ejecutiva de la SMR comenzó, con dos de los miembros elegidos sin saber siquiera si iban a aceptar. De hecho

Pagano, nunca formó parte de la Sociedad y el uruguayo Florencio Ochotorena, estaba expectante y sin definirse. Ambos intuían que la SMR era la antigua Comisión Pro-nacionalización con otro nombre.

Los propósitos expresados en el Acta de fundación eran buenos, teniendo en cuenta el estrecho margen para grandes cambios que la disputa anterior había dejado.

Otra vez las Iglesias Centrales de Buenos Aires y Montevideo toman distancia.

La Sociedad Misionera Regional nace debilitada

El 8 de Febrero de 1918, la comisión ejecutiva de la SMR, sin todavía haber resuelto su conformación, envía una circular a los pastores y encargados de obra, instando a las congregaciones a recolectar fondos para enviarlos a la SMR.

Esto generó una fuerte reacción a través de una carta muy crítica de los delegados uruguayos a Daniel Hall, en la que advierten que, tal como fue resuelto, la SMR debía aprobar su reglamento antes de emprender cualquier acción.

En rigor, a pesar de que el Reglamento no estaba aún redactado, la Sociedad ya estaba pidiendo fondos a las congregaciones. Los representantes uruguayos también se oponían a que la Sociedad pidiera fondos a aquellas iglesias locales que no pudieran con su propio sostén. Y por último criticaban el hecho de que los misioneros quedaran fuera del alcance de la campaña iniciada por la Sociedad.

El presidente de la Junta Ejecutiva de la SMR, Daniel Hall, les contesta una larga y paciente carta²³ en la cual les recuerda en primer lugar que ellos aún no se habían expedido sobre si iban a participar o no de la Junta Ejecutiva, luego les acepta su crítica sobre lo improce-

²³ Carta Hall a Ochotorena (Archivo Histórico IEMA)

dente de la acción, pero les recuerda que la Junta Ejecutiva de la SMR había resuelto que quedaba facultada para iniciar algunas acciones mientras se terminara de aprobar el reglamento. Hall trató por todos los medios en varias cartas de mostrarse paciente y condescendiente con los delegados de la conflictiva Segunda Iglesia de Montevideo. Sabía que, sin el respaldo de esta iglesia, (la de BA estaba ya definitivamente alejada), la suerte de la SMR estaba jugada de la misma manera que lo estuvo la de la Comisión Pro Nacionalización. Hall llega a sincerarse con ellos en una carta personal donde les dice que si ellos no estuvieran condicionados por la desconfianza generada por el conflicto anterior, no tendrían tantos problemas para adherir a la naciente SMR.

Hall realizaba con los uruguayos un fino trabajo de convencimiento. En otra carta personal de Hall, pero esta vez dirigida a sus aliados en la SMR Casullo y Barroetaveña, les confiesa sobre ese acercamiento táctico: *"Cansa esto. No es escribir como hermanos, sino como políticos y como quien camina sobre huevos o merengues". ¡Uds. dirán que soy demasiado condescendiente con ellos! Ya lo sé. Pero por mi parte estoy dispuesto a cualquier sacrificio por amor de la buena causa*" y agrega *"Si fracasamos quiero que "la sangre sea TODA sobre ellos, ninguna sobre mí, por miedo de haber sacrificado algo. Si nos juzgan mal (miedosos o los que quieran) allá ellos. Júzguelos Dios y no nosotros"*²⁴.

A pesar de los esfuerzos de Hall, los delegados de Uruguay, se marginaron del proceso y si bien nunca renunciaron oficialmente, tampoco aceptaron nunca el nombramiento del obispo para conformar la SMR.

El ambiente, una vez más, comenzaba a enrarecerse en torno a la SMR. Ante la necesidad de generar un reglamento, la Comisión Ejecutiva, sin consenso interno avanza, con bastante dificultad, sobre un proyecto de reglamento de la Sociedad tomando como base el que

²⁴ Carta de Hall a Casullo y Barroetaveña. ídem

había enmarcado la actividad de la Sociedad Misionera Nacional que se había creado, a instancias de Oldham, en Chile el año anterior. Los “nacionales” sostenían que este Reglamento no debía incluir la participación de los misioneros, tal como pensaban los excluía también el reglamento chileno. Sin embargo, cuando el reglamento estaba prácticamente terminado, se dieron cuenta de que el Reglamento de la SMR de Chile, en su última versión y como resultado de sus pugnas internas, no excluía a los misioneros. Así expresa Barroetaveña este trágico descubrimiento:

Ahora llegamos a lo que ha sido, creo, el desencanto más grande que he sufrido en el año que llevamos: se trata del Reglamento definitivo de la Sociedad de Chile ... como Uds. verán el primer bosquejo quedó tan mutilado que hasta la cabeza le han sacado, pues aparece con el nombre de Sociedad Misionera LOCAL! En lo demás, no hay ni una sola palabra sobre “exclusión de los misioneros”, de modo que a ser las cosas como aparecen en dicho folleto y a mi juicio, diría que estos infelices se han dejado envolver como un trompo. ¡Qué ironía!...Ahora a quienes no convendría seguir tras los pasos de los chilenos sería a nosotros...”²⁵

Como era de suponer, este revés motivó una serie de debates internos respecto al camino a seguir con el Reglamento. Después de muchos debates y modificaciones, (todo realizado por carta dado que la Comisión Ejecutiva no había podido reunirse en persona desde su fundación) la solución pareció ser la creación de un Consejo Honorario donde se incluyera a los misioneros con una función consultiva. Los más duros, como Casullo y Barroetaveña, querían publicar cuanto antes el reglamento sin el agregado sobre el Consejo Honorario, el cual, decían, podría ser agregado después. Esto es percibido por Daniel Hall como un problema en ciernes para la SMR y les advierte a Barroetaveña y Casullo:

²⁵ Abril 16, 1918. Carta Barroetaveña a Hall y Casullo (Archivo Histórico Iglesia Evangélica Metodista Argentina).

Después de perder cuatro meses, es una locura la nuestra (por ganar ocho días) presentarnos ante el público con un Reglamento rengo, pensando para la semana que viene publicar el otro artículo acerca del Consejo... ¿Qué dirían todos? En primer lugar que hemos pasado cuatro meses para idear un Reglamento que nosotros mismos enmendamos a la semana siguiente...en segundo lugar, que algo grave nos ha ocurrido después de publicado el Reglamento que nos ha obligado a tomar otra actitud...²⁶

Este acontecimiento sirve para demostrar el nivel descendente que la SMR había adquirido. Una serie de factores se fueron sumando para que entre los meses de Mayo a Septiembre de 1918, la SMR fuera perdiendo solidez, si acaso alguna vez la tuvo.

A la pérdida de apoyo externo de las Iglesias mayoritarias, se sumaban una serie de problemas internos y desprolijidades de procedimiento que favorecían y realimentaban la crítica de los adversarios, al tiempo que removía un sentimiento de descontento interno.

Un problema práctico era la lejanía geográfica de sus integrantes: Daniel Hall en La Plata; Alberto Tallon en Rosario; Juan Gattinoni en Montevideo; Otto Gosweiller en Mercedes (BA); Florentino Sosa en Mendoza; Federico Barroetaveña en Flores; Diego Grant en Mercedes (ROU); José Dutrey y Nicolás Casullo en Buenos Aires, esto dificultaba la toma de decisiones, lo cual dilataba mucho los tiempos y tentaba a los residentes en Capital a tomar decisiones inconsultas. Las reuniones de la Junta Ejecutiva se distanciaban por razones de costo, generando problemas internos como los planteados por Diego Grant, quien se queja al presidente que la Junta Ejecutiva queda relegada a un puesto de Junta Consultiva y que el Directorio (presidente y secretarios) asume la posición de la Junta. Cosa que en la práctica era cierto, ya sea por problemas de costos, por agilizar las decisiones, por evitar posturas retardatarias o todas esas razones a la vez.

²⁶ *Mayo 30 Hall a Barroetaveña y Casullo*

Lentamente la SMR se va desagregando. Algunos como Grant finalmente renuncian en Junio. Otros miembros de la Junta Ejecutiva de la Sociedad, como Juan Gattinoni en Montevideo se mantiene distante y desconfiado del manejo desde BA, acercándose cada vez más a las posiciones de quienes se alineaban francamente en la oposición. Florentino Sosa, es quien hace tal vez el análisis más objetivo de la situación: critica fuertemente la actitud de Gattinoni, tratándolo de “títere” y que “se dio vuelta el poncho a mitad de camino” por haber sido más condescendiente con los misioneros que con la SMR. Sosa tiene la comprensión de que la oposición sigue obstaculizando el trabajo, pero a diferencia de Barroetaveña a quien esa oposición lo incitaba a redoblar esfuerzos para vencerla, Sosa opina que *“si así tejemos, será mejor que dejemos...si no se hace así ¿qué nos espera para el resto del año, una vez que las dos iglesias principales de nuestra Conferencia, en quienes fijan sus miradas las demás, se han levantado en contra del movimiento?...Yo no tengo la menor duda que, con esas publicaciones se ha echado un tonel de hielo sobre los primeros ardores de nuestros hermanos que se disponían para la campaña; (se refiere a una carta de los representantes de la Segunda Iglesia de Montevideo publicada en el EE del 14 de Marzo. p.126 donde se detallan una serie de críticas a lo actuado por la SMR considerando ilegal todo lo hecho hasta ese momento) –y continúa- desde entonces, aquí estamos, sin saber qué partido tomar; a la expectativa de cómo terminará este pleito”*²⁷

Hacia Agosto, Sosa se manifiesta claramente partidario de no continuar “en el corriente año” con el proyecto; ya que si bien considera excelente el ideario nacionalizador, no considera oportuna su aplicación en ese momento en el que pesan cargos de ilegalidad sobre lo actuado por la Junta Ejecutiva de la SMR.

Federico Barroetaveña, el duro.

Federico Barroetaveña fue, entre los pastores, el más radical y

²⁷ Carta F. Sosa a Casullo, Abril 11, 1918 (AHIEMA)

podríamos decir, extremista en cuanto a su concepto de nacionalización de la iglesia y del rol decididamente negativo que en ella jugaban los misioneros según su opinión. Llega a decir en una acalorada carta privada: "*La independencia que necesita la iglesia de nuestro país debemos conseguirla sea como sea, dentro o fuera de la Iglesia Metodista". Era claro para Barroetaveña que la causa de la nacionalización del protestantismo evangélico iba más allá de la identidad denominacional, y él estaba dispuesto a salir del metodismo si fuera necesario para obtener tal objetivo: "*mientras pueda debo conservar con prudencia el puesto para el cual Dios me llamó en las filas del ministerio metodista, por lo menos hasta que El mismo me ordene con voz clara, lo contrario*". El pensaba en realidad en una iglesia evangélica unida, y si bien continuaría hasta el final empujando la SMR, su sagacidad le permitía discernir que esta estaba trabada y que tal vez no saliera más de esa situación. Por eso su mente tramaba una alternativa ante su eventual fracaso "*no puede haber comando de un ejército cuando no se prevén y ponen a cubierto las retiradas. Es necesario pues que vayamos pensando el rumbo que daremos a nuestras fuerzas, si son derrotadas en Cancha Rayada...*"²⁸*

El rumbo que su mente estaba pergeñando era una estrategia ambiciosa por fuera de la Iglesia Metodista Episcopal, consistente en crear una *Sociedad Nacional de Propaganda Evangélica*, independiente de toda injerencia extranjera y compuesta en su carácter interdenominacional "*por todos los pastores, hermanos y personas que quisieran ayudar a su fin, entendiéndose que en su gobierno no habría lugar para misioneros atados a directorios extranjeros*".....La herramienta de propaganda de esta Sociedad debía ser un periódico independiente, el cual, tuviese como base la información religiosa en general, y que, al mismo tiempo, fuese "un arma de guerra" (en los términos que gustaban los controversistas como Barroetaveña), para encausar los desvíos y sostener la buena causa.

Barroetaveña concebía su idea como un caballo de Troya, en el

²⁸ Carta Barroetaveña a Casullo, Mayo 6 de 1918

cual, dentro de las páginas “neutrales” del diario podía aparecer la defensa de los intereses de la Sociedad Nacional de Propaganda Evangélica. El objetivo de Barroetaveña seguía siendo el de desprenderse del lastre que, a su entender, significaban los misioneros para la obra evangélica en la región. Afirma: *“El solo hecho de saber de la existencia de dicho periódico, impondría suficiente respeto para que los misioneros cuidasen su marcha y respetasen los derechos que hasta hoy han pisoteado.”* En realidad esta tarea propagandística había sido efectuada por el periódico *La Nueva Era* que el grupo de los nacionales editó durante unos meses del año 1917 y los primeros de 1918, para defender la causa de la extinta Comisión Pro-nacionalización... *“Ya tuvimos una prueba cuando salía “Nueva Era”, si no hubiera sido por esta, en ese tiempo levantan los tribunales de la inquisición y achicharran a más de cuatro”*, afirmaba Barroetaveña.

En una carta a Hall y Casullo, el pastor de Flores realiza un pormenorizado detalle de las características que debería poseer la publicación para lograr sus objetivos, también delinea estrategias, al tiempo que evalúa y analiza, en términos por momentos misteriosos, las resistencias que esta iniciativa levantaría, dice: *“El N° 6 traerá la batalla más encarnizada porque el éxito de este proyecto significa la caída del viejo régimen”*. Por “el N° 6” suponemos que se refiere a uno de los misioneros más antiguos en la misión, Carlos Drees que era Superintendente del Distrito de Buenos Aires y sus decisiones pesaban más que las del obispo recién llegado, continúa: *“El Obispo difícilmente nos apoyará como debe porque esto le podría traer una situación muy difícil para la próxima Conferencia General, donde la más leve queja contra un obispo principalmente en su primer cuatrienio, tiene su peso -sé lo que digo- y finalmente las tres cuartas partes de los pastores hasta ahora adheridos con almidón, tan pronto como vean que el Obispo afloja, nos dan el esquinazo. Por estas razones y otras, nada nos resultará más conveniente que la aparición de un periódico independiente dispuesto para la fiscalización. Esto es lo único que humanamente los mantendrá un poco a raya”* Este periódico llevaría

por nombre "*Mundo Evangélico* o "*Noticiero Evangélico*"²⁹.

El ímpetu e imaginación de Barroetaveña sobrepasaba las posibilidades concretas de realización en aquel momento. El Pastor Daniel Hall se muestra absorto ante esta nueva ambiciosa sugerencia de Barroetaveña y así lo comunica por carta a Casullo:

*"El celo lo enloquece a Barroetaveña. También me ha escrito a mí sobre el periódico. Yo me hallo a no poder más con mis nervios. Debo de cambiar de vida si no quiero embromarme peor de lo que lo estuve cuando tuve que dejar la imprenta.- (Se refiere a su renuncia como director de la Imprenta Metodista a la que tuvo que dejar por razones de salud) Daniel Hall continua - ¡No se dan cuenta de lo que es esta Iglesia! En seis meses hice solo 20 visitas pastorales. No puedo más. Esto no puede continuar así. ¡Y habla de fundar otro periódico! Un periódico EFICIENTE necesita todo el tiempo de un hombre además de muchas otras cosas que nosotros no tenemos... Estoy pensando seriamente en que continuemos empujando la SMR todo lo que podamos, mediante conversaciones, correspondencia, publicaciones, etc., pero que dejemos la iniciación de trabajos y proyectos para después que venga el obispo y se vea que camino nos trazamos en este asunto. Reflexionen y vean que es absurdo el pensar que tres hombres puedan (además de todas sus otras responsabilidades) llevar esta tremenda carga solos, no solamente sin aliciente ni estímulo alguno, sino combatidos por todos lados y, lo peor de todo, en las sombras."*³⁰

La desesperación de Hall muestra el nivel de fragilidad en que se hallaba a esta altura la batalla por la nacionalización. Aislados, fragmentados y sin apoyo, los pocos que quedaban defendiendo el proyecto comenzaban a mostrar signos de cansancio y saturación.

²⁹ Durante el año 1923 fue publicado sin mayor trascendencia un periódico llamado "EL Noticiero Evangélico". Aparentemente los sueños de Barroetaveña se concretaron en aquella publicación de la cual él mismo fue director. Sin embargo la publicación no cumplió el rol que Barroetaveña esperaba.

³⁰ Carta Daniel Hall a Casullo, Agosto 26, 1918

La mejoría de la muerte

En realidad desde Mayo se marcaba la tendencia declinante. El lento desgrane que estaba sufriendo la Junta Ejecutiva de la SMR, era evidente. Además de perder a sus integrantes, no se reunía y sus pocas acciones hasta el momento (bosquejar el reglamento y solicitar fondos a las congregaciones locales) habían sido cuestionadas y tenidas por ilegales por las Iglesias centrales de BA y Montevideo. Ya temprano, el 23 de Mayo, Daniel Hall, como presidente de la Junta le expresaba a Casullo sus dudas de cómo seguir: “...*en medio de este berenjenal hay una cosa que me parece bastante clara y es que no hay modo de llevar a cabo EN ESTE MOMENTO la obra que nos proponíamos...Esto no quiere decir que esta obra no sea de Dios...El triunfo siempre es de la justicia...pero a veces tarda en venir...*”³¹

El Reglamento estaba estancado, la comunicación entre sus miembros debilitada, Grant y Dutrey habían renunciado. Hacia Agosto, los únicos que seguían empujando la causa eran: Casullo y Barroetaveña en BA, Hall en La Plata y Alberto Tallon en Rosario, el resto de sus integrantes: Gattinoni, Gosweiller y Sosa se iban alejando de a poco. La SMR cada vez en forma más notoria se manejaba por acuerdos poco institucionales, y más bien relegados a las decisiones del grupo que quedó activo, lo cual, a su vez, le restaba aún más legitimidad.

Pero en Junio, en el momento de su mayor debilidad y estancamiento hacia adentro, paradójicamente, o tal vez a causa de ello, la SMR se muestra públicamente con una imagen de formalidad y solidez. El 13 de Junio aparece publicado en la página número uno del *Estandarte* el preámbulo y un bosquejo de Proyecto de Reglamento de la SMR, los que habían salido a la luz sin el consentimiento de la mitad de sus integrantes. En un preámbulo corto pero muy conciso, la SMR explicita el núcleo de sus aspiraciones, dejando en claro que la misma no era una mera recolectora de fondos (como lo asumía el

³¹ Carta Hall a Casullo, Mayo 23, 1918.

Obispo Oldham), sino una plataforma ambiciosa para un proyecto integral de iglesia nacional:

*"Aspiramos a presentarnos ante los pueblos del Plata como una corporación que no depende del extranjero en la provisión de recursos, hombres o administración, sino que es una entidad con alma nacional... formada y dirigida por elementos nacionales, o por lo menos no enviados ni sostenidos por instituciones extranjeras"*³²

Esta aspiración tenía una motivación estratégica. Los "nacionales" seguían convencidos de que el estancamiento que estaba sufriendo la Iglesia Metodista en el Río de la Plata, era causado por una confusa identidad en relación con lo autóctono:

*"Mientras estos pueblos, especialmente sus clases más cultas, no lleguen a la persuasión de que el Evangelio que predicamos no es una doctrina exótica, una religión de extranjeros; mientras no se convenzan de que sus predicadores no son otra cosa que heraldos de la Cruz, y que no se proponen otra cosa más que la salvación de las almas y la elevación moral e intelectual de las naciones, estamos convencidos de que la semilla de la verdad, sembrada entre nosotros por la IME, no se desarrollará, arraigará ni fructificará en la medida que esperamos..."*³³

Se percibe claramente la influencia de la pluma de Barroetaveña y Casullo en esta definiciones. Relacionar el estancamiento de la misión con la identidad confusa e indefinida de la iglesia provocada por la dependencia con el exterior, y la presencia de elementos extranjeros no era una afirmación menor. Esta era una jugada muy fuerte, muy definida ideológicamente, y que muy difícilmente podría haber sido asimilada en ese momento por las estructuras de poder de la Iglesia Metodista Episcopal, aunque las bases eclesiales apoyaron masivamente esta posición. Más tarde, Juan Pagano tomará esta afirmación para convertirla en el centro de su "Refutación".

³² *EEE, Junio 13, 1918, p303*

³³ *Ibid.*

El 26 de Junio aparece una circular de la SMR, por primera vez con papel membretado, dirigida a todos los pastores y encargados de obra de las iglesias, para instarlos a comenzar con la organización local y con la recolección de fondos para la Sociedad. De 40 iglesias que integraban la Conferencia, al 2 de Agosto, treinta y tres habían contestado afirmativamente y entre ellas, veintiuno conformaron una comisión local de apoyo a la SMR. Cinco no contestaron y dos se pronunciaron en contra.

El proyecto de reglamento propuesto debía ser evaluado, estudiado y enviado nuevamente a la Junta Ejecutiva preparando así el camino para su discusión y adopción final en la Conferencia Anual de Enero de 1919.

Para suavizar un poco el fuerte impacto que la publicación del preámbulo de la SMR provocaría entre la oposición y tal como se había discutido en el seno de la Junta Ejecutiva, se creó un Consejo Honorario, conformado por todos los misioneros de la Conferencia Anual ante el cual la JE de la SMR pueda *“recurrir en procura de dirección y de luces toda vez que los intereses de la Sociedad en relación con los de la Misión lo requiera”*. El intento fue bueno, pero insuficiente. La oposición se sabía minoritaria pero con mucho poder y no iban a conformarse con una “carnada” para peces pequeños. El objetivo de los más frontales opositores era cortar de raíz el movimiento. Ellos se habían dado cuenta de que la extinta Comisión Pro Nacionalización había renacido en este nuevo intento rebautizado como Sociedad Misionera Regional, y que si bien el Obispo había sido enredado en su buena fe, ellos no se dejarían engañar.

La “Refutación a la Sociedad Misionera Regional”.

Juan Pagano, presidente de la Junta Directiva de la Segunda Iglesia de Buenos Aires, y destacado juez federal de la Nación, había mostrado desde el comienzo oposición a cualquier mención e intento de nacionalización de la iglesia. Uno de sus artículos en el EE: *“Nacio-*

nalización: Punto Final", había sido determinante para contribuir a la extinción de la Comisión pro-Nacionalización el año anterior. Pagano quien era apoyado desde el anonimato por la mayoría de los misioneros y pastores nacionales afines, sabía como trabar los procesos adversos mediante artilugios de procedimiento, conocidos hoy como "chicanas jurídicas."

En Agosto de 1918 presentó al director del EE un largo artículo contra la Sociedad Misionera Regional para ser publicado. En ese tiempo el director del periódico era el misionero Carlos Drees. Drees, por lo bajo estaba efectivamente en desacuerdo con el movimiento nacionalizador, pero nunca lo explicitó y mucho menos confrontó con los autonomistas. Por ese motivo, y tratando de mantener una imagen conciliadora, Drees le negó la publicación del artículo a Pagano en las páginas del Estandarte, esgrimiendo causas formales. Pagano entonces publicó por su cuenta un panfleto de 32 páginas cuyo título completo era: "*Refutación al Preámbulo, Propósitos y Proyecto de Reglamento de la Sociedad Misionera Regional*" La publicación ataca a la SMR por todos los frentes posibles. En primer lugar relativiza la legalidad misma de la Sociedad, debido a las innumerables desprolijidades durante el proceso de su creación. Luego analiza por partes el Preámbulo y el Reglamento de la Sociedad que había sido publicado en la primera página del Estandarte del 13 de Junio de 1918 sin duda el preámbulo era una de las partes más medulosas por los conceptos y definiciones allí vertidos por la SRM. Critica una de las afirmaciones preferidas por "los nacionales" referida a la hipótesis de que las clases cultas piensan que el metodismo es una religión de extranjeros por lo que no adhieren a su propuesta. Pagano refuta esta hipótesis con una larga lista de evidencias de trabajo en común entre metodistas misioneros e intelectuales y políticos argentinos, en la lucha por las leyes liberales tales como enseñanza laica, registro civil, matrimonio civil, etc. Y así Pagano llega a una conclusión interesante para entender los límites de la misión metodista en esa época. Dice "*No. No es pues que las clases más cultas y por ende intelectuales, no están persuadidas de que*

predicamos el evangelio; sino que, unos por la tradición de seguir la religión de sus padres; otros por sus preocupaciones de posición social o de familia; otros por las científicas; y todos porque, no obstante alumbrar la luz del evangelio, no vienen a ella por no verse obligados a vivir estrictamente la vida cristiana y para que "sus obras no sean redargüidas. Es claro que con esos prejuicios o preocupaciones, no va a venir la gente más culta, social e intelectual a sentarse a nuestros bancos, al lado del hombre de color o del burdo en sus maneras, pero cuyo corazón redimido es más culto e intelectual, por sus sentimientos, que aquellos que, por diferencia de clase, lo miran con desdén..."

El punto central que Pagano critica es la pretensión de los nacionales de excluir a los misioneros de la SMR y del hipotético gobierno autónomo que esta propiciaría solapadamente: "*¿Qué pretende pues, esa Sociedad con el vocablo de "Nacionales y Extranjeros" con que intenta hacer la separación de los misioneros en la obra general en estos países? ¿Aislarnos o separarnos de nuestra misión o sede en los EE.UU., de tal manera que de ésta no nos manden más misioneros y, por consiguiente, de aquí no puedan ir más jóvenes a prepararse para mejores resultados en esta obra?...*

Además, Pagano denuncia que a través de tal objetivo de exclusión de los misioneros se puede ver claramente la similitud entre el Movimiento Pro Nacionalización, tildado por Pagano de "movimiento separatista" que había nacido y muerto el año anterior, y la actual Sociedad Misionera Regional. Sobre esta afirmación es interesante reparar en un comentario al pie de la página de una copia de la "*Refutación...*" que realiza Nicolás Casullo de su puño y letra "*No hubo tal movimiento separatista; solo se trataba de poner en práctica las ideas pregonadas con tanto énfasis por los mismos misioneros. El Señor Pagano con su parcialidad olvida de ilustrar al lector con este importante detalle*"³⁴

En realidad, esta afirmación marginal de Casullo es verdad solo

³⁴ Nota al pie manuscrita en la página 11 de la *Refutación*

en parte. La nacionalización que los misioneros propiciaban no era para nada del mismo tipo que la buscada por la SMR. Los misioneros como Craver con su artículo detonante de 1912 o el mismo obispo Oldham, cuando hablaban de nacionalizar la misión solo se referían a la creciente responsabilidad económica que debía asumir la misión nativa. La posibilidad de un gobierno autónomo no estaba presente en sus mentes, sino como una lejana aspiración que excedía por muchos años a esa generación.

Después de una larga lista de objeciones legales, en cuanto a la legitimidad constitucional que posee la Sociedad, Pagano termina su "Refutación" con una sintética pero ilustrativa conclusión que nos permitimos transcribir:

"Van para dos años ya, que se viene distraiendo la atención de nuestro pueblo metodista con estos movimientos separatistas. El año próximo pasado, con el movimiento de Nacionalización de la Iglesia, y, en el corriente, con el presente que, como resulta de la declaración franca del preámbulo y propósitos del reglamento, fueron los mismos que informaron aquel. No ha de ser una cuestión económica o financiera la que puede arreglarse internamente, ni cuestión de administración y gobierno lo que influirá en el progreso y adelanto de la obra, sino pura y exclusivamente en la predicación del Evangelio. Por consiguiente y pudiéndose hacer esto ampliamente en la Iglesia Metodista Episcopal, con todos sus misioneros y miembros, no puede prosperar ningún movimiento en sentido contrario.

Esperamos pues que la Conferencia Anual, como hemos dicho, avocándose el conocimiento de este asunto, le ponga término definitivo, creando la institución o Junta legal que crea necesaria, con lo que quedaremos en paz y dispuestos a trabajar individual o colectivamente para el engrandecimiento del reino de Dios, a quien imploramos su ayuda, poder y dirección. Amén Agosto de 1918

Con esta publicación Pagano intentó lanzar la bomba que pudiera terminar con las aspiraciones de los nacionales, de la misma

manera que lo había hecho con su artículo "*Nacionalización: Punto Final*", publicado en el Estandarte el 17 de Enero de ese mismo año, cuando destrozó las aspiraciones de la Comisión Pro-Nacionalización. Podemos afirmar que a pesar de su efecto retardado, Pagano logró su objetivo.

A partir de ese momento, la ya tambaleante SMR comenzó a resquebrajarse visiblemente.

En medio de una fuerte discusión epistolar entre los laicos exponentes de las dos posiciones enfrentadas, Casullo y Pagano, el pastor Alberto Tallon muestra en toda su crudeza la tensión del momento: "*Si cae la Sociedad Misionera Regional seré el último de sus soldados que me rinda*", le dice a Casullo en una carta de finales de Octubre. Por su parte Casullo le contesta dejando en claro la situación terminal por la que pasaba la causa de la nacionalización y la profunda fragmentación del cuerpo pastoral:

"...preveo la muerte de la SMR en la próxima Conferencia Anual por la razón de la fuerza (nunca por la fuerza de la razón), es decir, porque son más los que están contra nosotros que los que están a favor. Desgraciadamente la mayor parte de nuestros ministros son, como usted sabe, una punta de inservibles como hombres de carácter; somos media docena de valientes que tenemos que luchar con desventaja con una legión de catequizados y de pusilánimes..."³⁵

Hacia mediados de diciembre, cuando el obispo llegó al país para preparar la Conferencia Anual, Nicolás Casullo le escribió una carta, donde le declaraba en medio de un gran escándalo su rendición.

Casullo era militante del Partido Radical y había participado de las elecciones para Concejales por la Capital Federal. Una denuncia anónima, que él atribuyó siempre al pastor Pablo Penzotti, lo acusó de malos manejos con los fondos de la campaña.

Este hecho, si bien no tenía nada que ver con el tema de la nacio-

³⁵ Carta de Casullo a Tallon, Noviembre 11, 1918

nalización, terminó por sacarlo del juego logrando su neutralización. Si bien no le menciona al obispo este hecho, lo da a entender: "estoy pasando, mi buen hermano, por una de las épocas más duras y difíciles de mi vida..." Para luego resumir brevemente su suerte como uno de los que lideraron la batalla por la nacionalización. En sus palabras se detecta el sabor de la derrota, aunque no la declare: "*Mi actitud (la lucha por la nacionalización), señor obispo, fue mal interpretada por una buena parte del elemento dirigente de la iglesia quien atribuyendo "quizás" a mi actitud propósitos inconfesables, dio lugar a que se creara a mi alrededor una atmósfera asfixiante y aplastadora. He perdido la confianza en muchos de mis hermanos puesto que, aquellos de quienes no lo esperaba, se constituyeron poco menos que en mis enemigos*".³⁶

La Sociedad Misionera Regional estaba prácticamente muerta, solo faltaba su acta de defunción. La discusión entre algunos de sus miembros era, ahora, si se podría tal vez negociar de alguna manera la continuidad de aquella estructura armada y las redes abiertas para la recolección de fondos para ser usados con fines que pudieran rescatar, al menos en parte, el espíritu que le dio origen.

Tal era la posición de Alberto Tallon quien pensaba salvar la SMR renunciando a la idea de independencia de gobierno y presentarla, como lo había sugerido el obispo, como una fuente de ayuda económica para la misión, dice: "*No pienso entregar a la muerte la SMR, solo creo que debemos ser prácticos y no utópicos. Viva y crezca ella para la independencia de la Conferencia Anual y la elevación del ministerio nativo*".³⁷

Fue difícil convencer con esta posición a Barroetaveña quien hasta último momento, esgrimiendo el lema radical de "se rompe pero no se dobla" mantuvo su idea de que lo actuado ha sido una "campaña emancipadora". Sin embargo, solo como una retirada táctica, prevé el final de la batalla, de una guerra que por cierto, no había terminado:

³⁶ Carta Casullo a Oldham, Diciembre 11, 1918

³⁷ Carta Tallon a Casullo Octubre 31, 1918

“Nos retiramos declarando que quedan en pie nuestras santas aspiraciones y por lo tanto

con las manos libres para quizás, mañana mismo, volver a la carga por nuevos caminos, según los designios que Dios nos tenga preparados, ya que por las sendas andadas hasta ahora, no nos ha sido dado realizar nuestros ideales.³⁸”

El sueño terminó el 25 de Enero de 1919, en una reunión en la Primera Iglesia Metodista, y en el marco de la Conferencia Anual, se firmó el Acta de Disolución de la Sociedad Misionera Regional, que había visto la luz en condiciones conflictivas en la Conferencia Anual del año anterior.

En el acta quedó establecido, tal como lo había sugerido en su momento el pastor Alberto Tallon, que el dinero que hasta ese momento había recaudado la Sociedad, que rondaba los 2000 pesos, fuese destinado para la creación de un *Fondo para auxilio de pastores nativos, llamado “Guillermo Tallon, en memoria de su padre.”³⁹*

La gran gesta emancipadora, terminó en un fondo para pastores nativos. Por el contraste con las aspiraciones de sus actores, parece un resultado burdo. Sin embargo, la historia nos enseña que los grandes sueños que generan ideas movilizadoras se van concretando de a poco, a través de realizaciones pequeñas en apariencia, que son escalones necesarios para llegar a la meta original.

Sin duda, muchos temas quedan abiertos en este proceso para un futuro análisis. Por ejemplo, ¿en qué medida esta discusión reflejó la polarización política que se estaba desatando en el país entre un viejo régimen que caía y un nuevo partido popular y nacional -como el radicalismo- que presagiaba grandes cambios sociales? También nos deja el desafío de entender el objetivo estratégico de “los nacionales” de llegar con los cambios propuestos a las “clases más cultas e ilustradas” de la sociedad. Es interesante reparar en el objetivo, prioritario

³⁸ Carta Barroetaveña a Tallon, Diciembre 18, 1918

³⁹ Actas de la Conferencia Anual 1919, p. 280

para "los nacionales", de poder impactar en la naciente clase media ilustrada de corte antiimperialista. Un defectuoso y mal intencionado análisis de las ideas argentinas nos han empujado a desechar los nacionalismos por considerarlos autoritarios.

Sin embargo, esta estrategia delineada por "los nacionales" nos permite inferir una apuesta muy distinta. Clase media progresista y sentimiento nacionalista marcharon juntos y, por lo menos hasta antes de la irrupción del fenómeno peronista, fue una opción válida para una parte de la dirigencia de la Iglesia Metodista.

La lastimosa situación en que se encontraba dividido el cuerpo pastoral, no sólo entre "nacionales" y "misioneros", sino también de los nacionales entre sí, nos deja la pregunta de si el estancamiento de la Iglesia Metodista del que se hablaba, no tendría en esta fractura --y no sólo en su - "ser iglesia de gringos"- un factor más que determinante.

Todos estos temas nos invitan a volver una y otra vez a esta etapa de la vida de la Iglesia Metodista Episcopal, para comprender muchos procesos que afectaron no sólo a esta sino también al resto de las iglesias evangélicas en Argentina.

¿La gran gesta terminó en un fracaso? Pudo haber sido así para la impaciencia nacionalista de Barroetaveña, para quien esperar medio siglo hubiese sonado en sus oídos como una propuesta reaccionaria. Pero aquellos sueños no murieron del todo; fueron germinando lentamente. ¿Fue el proceso de autonomía que floreció en los 60" su culminación? ¿Logró este proceso reunir y sintetizar todos los temas presentes en aquella disputa?

La botella llegó a la playa. El naufrago puede estar satisfecho. No sólo nos hizo conocer sus pasiones, sino que clavó en nosotros muchas preguntas. Será nuestra tarea y la de nuestros hijos continuar buceando en torno a las pistas de ese naufragio.

El autor

El licenciado Daniel A. Bruno es argentino y cursó los estudios de Teología en ISEDET, (Instituto Superior de Estudios Teológicos en Buenos Aires, Argentina), es Profesor de Historia del Instituto Nacional del Profesorado (Buenos Aires) y Master in Sacred Theology de la Drew University,(New Jersey USA.)

Es pastor ordenado por la IEMA (Iglesia Evangélica Metodista Argentina) y Profesor auxiliar de Historia en ISEDET.

La más antigua misión indígena en sudamérica¹

Emilio N. Monti

Palabras clave: Iglesia Anglicana – Indígenas – Estrategia misionera - Sudamérica

La Iglesia Anglicana, la primera establecida en el Río de la Plata, en 1825, hace explícito desde un principio su propósito de no realizar “proselitismo” entre las personas relacionadas con la comunidad católica romana. Por esta razón, sus primeros esfuerzos misioneros se colocan en la tarea misionera entre los indígenas.

Los primeros intentos misioneros entre los indígenas patagónicos

Los intentos anglicanos de misión entre los indígenas se inician en 1833. En la primera expedición de los buques *Adventure* y *Beagle* (1826-1830) viaja el explorador Fitz Roy, quien se siente llamado a realizar una tarea misionera entre los indígenas de una tribu de canoeros errantes de los canales fueguinos, a quienes llamaron “yaganes” o “yamanas”, tomando el término con que ellos mismos se denominaban (“yamana”, que en su lengua significa “hombre” o “persona”). En este viaje los indígenas capturan uno de sus balleneros, y para poder recuperarlo toman a cuatro yaganes como rehenes, para que le sirvan de intérpretes. Una vez que pueden zarpar no tuvieron otra alternativa que llevarlos con ellos a Inglaterra. Allí, el propio Fitz

¹ El presente trabajo es originalmente una comunicación presentada por el autor en un encuentro de CEHILA (Comisión Ecueménica de Historia de la Iglesia Latinoamericana), Buenos Aires, 1986, con el título de “Proyectos misioneros evangélicos entre indígenas”. Las fuentes utilizadas fueron: Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el Siglo XIX*, Buenos Aires, La Aurora, 1969; y un informe y evaluación del equipo técnico de la Misión de Makthlawaya (Documento interno de la Misión, 1986)

Roy costea su hospedaje y educación, y los prepara para que le acompañen en otro intento misionero. Bajo su mando, el *Beagle* parte para una segunda expedición (1832-1835), que arriba en enero de 1833 a la Isla Lennox.

Fitz Roy, además de su tarea específica, es encomendado por la Sociedad Misionera de la Iglesia de Londres (*Church Missionary Society*) para establecer una misión entre “los yaganes y tribus afines” para “instruirles en las artes útiles que se consideran adecuadas para su civilización gradual”. Le acompañan el catequista Ricardo Mathews y tres de los jóvenes yaganes (el cuarto había fallecido), viajando también con ellos el joven Carlos Darwin. Se realiza así el “primer intento de civilización y evangelización”, como ellos mismos lo describen, estableciendo la misión en Wulaia (extremo oeste de la Isla Navarino, hoy territorio chileno). A pesar de las loables intenciones la misión no prospera, por la falta de entendimiento mutuo de misioneros e indígenas, que termina dramáticamente.

Un segundo intento es motivado por los relatos del marino Benjamín Morrel en su diario publicado al regreso de una expedición de diez años (1822-1832) por la costa suroeste del Atlántico. Impresionados por sus descripciones fantasiosas (o según otros, “embustes”) de una tierra paradisíaca, la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*) decide enviar misioneros al estrecho de Magallanes y al archipiélago de Chiloé. Así, en 1833, Titus Coan y Guillermo Arms, llegan a la bahía de San Gregorio, territorio de las tribus “aonükün”. Allí ganan el apoyo de “la Reina María” que ejerce la autoridad máxima sobre todas las tribus. Sin embargo, se retiran al año siguiente, decepcionados en cuanto a las posibilidades de cambio de los indígenas.

Allen Francis Gardiner (1794-1851), marino y explorador inglés, realiza una importante tarea misionera, dando gran impulso a la misión en la Patagonia. Entre 1834 y 1842 realiza dos expediciones por África del Sur, islas del Océano Índico, Chile, la Patagonia e Islas

Malvinas. En su paso por Chile simpatiza con los indígenas sudamericanos y se propone "evangelizar a los indómitos araucanos de Chile". En 1842 propone a la Sociedad Misionera anglicana una misión a la Patagonia. Al no conseguir su auspicio decide crear su propia Sociedad Misionera. En el ínterin, durante 1843, realiza una amplia obra de colportaje, recorriendo Argentina y Uruguay, visitando las ciudades de Santiago del Estero, Tucumán, Córdoba, Buenos Aires y Montevideo. Finalmente, el 4 de julio de 1844, funda en Inglaterra la Sociedad Misionera de la Patagonia (*Patagonia Missionary Society*), más tarde llamada Sociedad Misionera de Sudamérica (*South American Missionary Society*).

Inicia así una intensa actividad misionera. En 1845 crea una estación misionera en Puerto Oazy, como centro para alcanzar a las tribus indígenas de la Patagonia. Entre 1845 y 1847 inicia una misión en Bolivia, donde es autorizado a realizar la tarea "sólo entre la población indígena, absteniéndose de hacer proselitismo". En 1850, vuelve con su intención misionera a Tierra del Fuego, llegando a la ensenada Banner, en la isla Picton. Con un equipo de siete personas se establece en Puerto Español, en un lugar desolado, con víveres suficientes para seis meses, tiempo en que volvería un barco a recogerlos. Por varias razones, no llegan sino hasta enero de 1852 encontrando que todos habían muerto, calculando que la muerte del último de ellos, el mismo Gardiner, habría ocurrido un mes atrás.

Después del fracaso en Wulaia y de la tragedia de Puerto Español, Jorge P. Despard, secretario de la Sociedad Misionera, ante el pesimismo de la mayoría, renueva los esfuerzos misioneros. Para tal fin, arma un buque especial, al que llama "Allen Gardiner", realizando viajes misioneros por casi una década. En el primer viaje, en 1855, establece una misión en la isla Keppel, vecina a las Malvinas. En 1859 establece una nueva misión en Wulaia, intento que termina con una matanza de la que sólo se libra uno de los misioneros.

A pesar de todo, la intención de establecer una misión en el ex-

tremo sur de Sudamérica sigue animando a muchos. En 1862, Waite H. Stirling sucede a Despard e inicia un nuevo viaje misionero. Durante su viaje al sur establece una misión en la ciudad de Patagones, en el sur de la Provincia de Buenos Aires. Finalmente, en 1869, se establece en Ushuaia cerca del lugar donde más tarde se funda la ciudad del mismo nombre. Cumple así su objetivo de demostrar la factibilidad de abrir una misión en Tierra del Fuego. Sin embargo, el buen resultado de su trabajo le vale ser designado, por la Iglesia Anglicana, como primer obispo de las Islas Malvinas. Así, contradictoriamente, se van cerrando los intentos misioneros en el territorio indígena fueguino.

En 1863, después de algunas excursiones entre Punta Arena y Patagones, Teófilo Schmidt, misionero alemán, y Juan Federico Hunziker, misionero suizo, establecen la primera estación misionera entre los tehuelches en la Patagonia, en la ría Weddell's Bluff (hoy Cañadón de los Misioneros) a quince kilómetros del estuario del Río Santa Cruz. Luego de estos intentos, que no prosperan, la misión entre los indígenas del extremo sur, se da por terminada en 1887. La razón dada para ello es la "extinción" (sic) de la comunidad indígena.

En tanto, la misión en la ciudad de Patagones continúa, desde 1865, a cargo de Jorge A. Humble, quien llega enviado por la Sociedad Misionera de la Patagonia como médico misionero asociado a la misión de Río Negro. Sin embargo, dada la falta de misioneros, tiene que hacerse cargo de la misión, sosteniendo un plan religioso, médico y social, hasta su muerte en 1897.

La misión anglicana de Makthlawaya (Paraguay)

Lo anteriormente expuesto, no significa el fin de la misión anglicana entre los indígenas, sino el comienzo de una nueva etapa que perdura hasta hoy.

En el año 1888, la Sociedad Misionera de Sudamérica (*South American Missionary Society*) de Londres, decide establecer una mi-

sión entre los indígenas Lengvas, en el Chaco paraguayo, comprando tierras fiscales al Gobierno del Paraguay.

En el año 1895, la Misión efectúa una nueva compra de tierras de mayor extensión, con el propósito de realizar un trabajo más intensivo y continuado. En esas tierras se construye, en 1907, la estación misionera principal del complejo, en el lugar denominado Makthlawaya, donde se encuentra hasta el día de hoy.

Con certeza podemos afirmar que esta misión es la más antigua de las misiones indígenas evangélicas existentes en América del Sur. Su presencia de más de un siglo, no solo "otorga a esta Misión una importancia vital, e incluso central en esta región, en lo referente al trabajo con los indígenas", sino que también su evaluación nos permite entender el desarrollo de las metas misioneras propuestas en tarea conjunta con los indígenas.

Las "políticas" misioneras

El propósito explícito en la fundación de la misión es doble: formar una Iglesia cristiana y al mismo tiempo crear comunidades industriales (*industrial communities*). El objetivo inmediato es "lograr que los grupos nómadas de los Lengvas se conviertan en sedentarios". Para ello se pone en práctica una clara política para alcanzar la autodeterminación de los indígenas, procurando que ellos no sólo se dirijan a sí mismos, sino que también puedan conducir y extender la Iglesia, creando incluso sus propias sociedades misioneras.

Sin embargo, las condiciones sociales, políticas y económicas conducen el proceso en una dirección diferente. La toma y ocupación de tierras, por acciones económicas y aun militares, por un lado; y la imposición de modelos culturales y prácticas de producción y comercialización de la comunidad "blanca", por el otro, modifican la base del sistema de la vida indígena. En una situación de desprotección, crecen las expectativas de los indígenas en cuanto al lugar de la Misión como medio de solución para sus problemas. Lejos, pues, de la

voluntad del original propósito de autodeterminación, las condiciones reales llevan al indígena a una "creciente dependencia".

Para garantizar la base económica del proyecto, se organiza una empresa ganadera (estancia), basada en el principio de rentabilidad y dependiente del mercado mundial, bajo la forma de una sociedad anónima, constituida con capital de accionistas británicos. La Misión administra esta estancia, en la cual trabajan los indígenas para su propio sustento. Sin embargo, su posibilidad de trabajo se limita a tareas no calificadas, dada la falta de experiencia, como el corte de madera, montaje de cercas u otras tareas menores y ocasionales.

De esta manera, el equipo de colaboradores, sus ayudantes indígenas y las herramientas de trabajo siguen siendo financiados por los fondos misioneros aportados por la iglesia fuera del país, y por las empresas titulares de la estancia.

Esta situación se mantiene por décadas, limitándose finalmente, por cuestiones de rentabilidad, a la cría de ganado. Este modelo hace crisis recién en 1950, al decaer el mercado ganadero y cancelarse la ayuda exterior para los trabajadores de la Misión, sin haber logrado los objetivos centrales: crear un medio de autosubsistencia y transferir la responsabilidad y la dirección de la organización a los propios indígenas.

Ante esto se produce un giro importante en cuanto a los objetivos. La mayor parte de los misioneros se concentran en su "tarea espiritual", dejando de lado la idea de crear una empresa sustentable para los indígenas (continúa la explotación ganadera, pero sin la participación de los indígenas). Luego, se reduce la tarea misionera a la evangelización en un sentido más personal, con el propósito de integrar al indígena a la comunidad nacional. Para ello se utilizan los servicios de catequistas indígenas, preparados y sostenidos por la Misión, para realizar una tarea itinerante.

En 1966 se intenta una solución diferente mediante proyectos para el desarrollo de la agricultura, aunque siguen siendo financiados

por organismos europeos. Estos proyectos de producción agrícola, necesariamente dependientes de la política de mercado, tampoco prosperaran.

En 1975, ante el fracaso y sobre la base de otras experiencias, como la de los menonitas, miembros de los consejos eclesiásticos indígenas recurren al Obispo anglicano para promover la compra de tierras. Se desarrolla así un programa de asentamiento, denominado "La Herencia".

Una evaluación en las proximidades del centenario

Es importante detenernos en la evaluación realizada por el equipo misionero de la Misión en Makthlawaya, ya que el desarrollo de esta misión, con más de cien años de experiencia, nos lleva por las distintas etapas que recorren muchos de los proyectos misioneros. Por otra parte, la experiencia de las misiones indígenas, además del interés por las mismas, nos ayuda a comprender situaciones similares de otros sectores postergados. Lo aprendido en la tarea con indígenas nos presenta criterios que son valideros para la tarea misionera en general.

Consideramos este proceso en tres etapas.

En la primer etapa el objetivo es procurar una base productiva propia, económicamente rentable, con el propósito de que los indígenas alcancen su autodeterminación, dirigiendo y administrando su propio proyecto. Se considera que esta base productiva propia es necesaria para solucionar los otros problemas. Sin embargo, esto se da dentro de un proyecto paternalista y dependiente, que planifica sin tomar en cuenta la idiosincrasia del indígena. Esto impide la participación y autodeterminación que se quería lograr, fomentando en cambio una actitud pasiva y dependiente, esperando siempre la solución de los problemas con la ayuda de la misión. Por otra parte, los proyectos llevan implícita la exigencia del sedentarismo, sin tomar en cuenta que el grupo indígena al que se dirige es de cazadores-recolectores. El motivo es la presunción de que el nomadismo es cualitativamente in-

ferior por ser una forma "primitiva errante e inestable", o bien porque se aduce la presión del sistema.

La segunda etapa se caracteriza por la aplicación del modelo de desarrollo de la sociedad dominante. Un modelo de desarrollo que se valora según el grado de dominio de la naturaleza que se ha alcanzado, y que se impone a las comunidades indígenas supuestamente más atrasadas. Dado que la producción se destina al mercado, más que al propio consumo, la integración resulta en realidad una asimilación de las comunidades indígenas al sistema productivo.

La pedagogía desarrollista que acompaña estos proyectos procuraba una integración nacional como prolongación del sistema educativo nacional. La participación en el proceso de planificación y toma de decisiones está fijada ya de antemano en el proyecto, igual que el asesoramiento y la evaluación. La inserción del indígena está también predeterminada. Las evaluaciones se detienen más en los problemas y criterios del equipo técnico y de la organización intermedia que en la situación y problemática de los indígenas.

El hecho es que no se toma en cuenta al indígena y su concepción y relación con la tierra. El indígena no puede entender la tierra como un instrumento de explotación productiva. Los grupos indígenas cazadores recolectores consideran que los bienes necesarios para la vida ya existen en la tierra y sólo es necesario "buscarlos", por lo cual no tienen una preocupación especial por su reproducción.

Sin embargo, la explicación dada corrientemente es que el indígena no quiere cambiar y aceptar las nuevas formas de vida. El fracaso se asigna siempre a los indígenas, su falta de conciencia o conducta errónea, y no al proyecto. Por esta razón, no se cuestiona el fundamento del proyecto, sino que se limita a cambiar su didáctica.

En la tercera etapa (que para este caso se da a partir de la década del sesenta) encontramos una posición crítica: se hace una revisión de la historia colonial, de las estructuras de poder, de los conceptos de propiedad y competencia, y del sistema socioeconómico.

Se admite que para sobrevivir el indígena se ve obligado a aceptar valores, normas y formas de vida de la sociedad dominante. Sin embargo, al mismo tiempo se procura preservar la tradición y cultura indígena en todo aquello que es valorado positivamente, aunque frecuentemente lo positivo que se quiere rescatar es "el fondo cristiano" de las creencias y modos de vida indígenas.

En esta etapa se pone en práctica una pedagogía no formal, dialógica y concientizadora. Aunque, esto también puede ser sólo aparente, respondiendo en realidad a patrones previamente establecidos, condicionados y determinados por las expectativas de los concientizadores.

Lo que se considera una conducta errónea, para los fines del proyecto, es para el indígena una conducta consecuente, ya que los cazadores-recolectores tienen una alta capacidad de adaptación, sin que implique un cambio profundo. Los indígenas tratan de conocer los proyectos y adaptarse a sus características, para poder apropiárselos. El mismo proceso educativo representa para ellos la posibilidad de aprovechar los conocimientos de los blancos. Incluso la adopción de la religión cristiana, reinterpretada según propios criterios y tradiciones, puede ser una forma de adaptación a las nuevas condiciones de vida.

Hay que reconocer que la supervivencia de estos pueblos sólo es posible si ellos logran continuar practicando sus propias formas de vida, bajo nuevas condiciones transformadas. A pesar de este fuerte proceso de transformación, los indígenas continúan actuando en la actualidad sobre la base de su conciencia y conducta tradicionales.

Este propósito de apropiarse de las técnicas de los blancos tiene un lugar importante en la misión, en tanto los misioneros son aceptados por los indígenas como personas de confianza y aliados, que pueden manejar los nuevos fenómenos y que consiguientemente poseen el conocimiento de la realidad de los mismos. El interés de los indígenas es que los blancos les comuniquen a ellos la sabiduría que encierran los nuevos fenómenos. La actitud cazadora recolectora, que procura

los bienes de subsistencia en lo que la tierra les da, puede también aplicarse a los "bienes de la civilización" recibidos del blanco.

A esto se suma un aspecto importante de esta cultura, que es la demanda del "compartir", por lo cual quien no comparte se excluye socialmente. Para las relaciones sociales, la distribución de bienes ya obtenidos posee una importancia mucho mayor que la apropiación por sí misma. Esta forma de distribución impide que se produzca una acumulación de bienes, que para muchos es "un freno al desarrollo". En este sentido, planificar a mediano o largo plazo es algo que les resulta ajeno.

Esto también es importante para los misioneros y quienes colaboran en esta misión, en la medida en que se le reconocen conocimientos que los propios indígenas no tienen bajo las nuevas condiciones. Por esto mismo, se pone de manifiesto un interés colectivo por el bautismo y el aprendizaje.

Conclusión

La consideración de la historia de la misión nos permite redefinir su propósito, como el de acompañar con la palabra y acción evangélica a la comunidad indígena, promoviendo su autodeterminación, en el marco de una particular situación sociopolítica y económica. La autodeterminación implica ampliar y afirmar su espacio y participación en la comunidad nacional, compartiendo y desarrollando su "ser" indígena.

Este propósito requiere acciones concretas para reparar materialmente, reconstruyendo las bases económicas de las comunidades indígenas, para promover y apoyar un proceso autónomo de desarrollo de un modelo propio; de manera que el indígena pueda practicar su propia forma de vida bajo nuevas condiciones. Esto implica liberarse junto con ellos de los presupuestos y pautas impuestas por la dominación cultural, participando en un proceso común de transformación.

El autor

El autor Emilio N. Monti es argentino, pastor ordenado por la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. (IEMA). Realizó sus estudios teológicos en el Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISE-DET) en Bs.As., Argentina donde dicta Teología Práctica. Profesor de la UNLZ (Universidad Nacional de Lomas de Zamora) en Prov. de Bs. As... Es miembro del comité ejecutivo de IAMS (Asociación Internacional de Estudios para la Misión).

Las Iglesias Protestantes en Buenos Aires¹

Pablo R. Andiñach

Palabras claves: Historia. Protestantes. Templos. Educación.

Es necesario aclarar dos cuestiones antes de avanzar en el texto. La primera es que el título es excesivo. En estas líneas nos abocaremos sólo a reseñar algunos datos de la llegada de los protestantes a Buenos Aires y su significación social en la sociedad del siglo diecinueve. Dado que las iglesias se suelen hacer visibles por sus templos daremos algunos datos y analizaremos la significación de sus templos en relación con la vida de las comunidades que albergaban. La segunda es más sutil y tiene que ver con el uso del lenguaje: para la arquitectura la palabra "iglesia" remite a un determinado tipo de edificio, en general claramente identificado respecto del resto de las construcciones, y -siguiendo el uso cotidiano de la palabra- se tiende a asimilar su sentido al de la institución eclesial que representa. Desde el punto de vista de la teología, la misma palabra remite a un referente totalmente distinto. En teología –y especialmente en la teología protestante- "iglesia" es una comunidad de personas que se reúnen en torno a la Palabra de Dios e intentan vivir de acuerdo con ella. Como consecuencia de esto se da que a los efectos de encontrarse para sus actividades construyen un *templo*, el cual será funcional para esa actividad. De allí que en esta concepción, la iglesia sea la comunidad de personas que se reúnen y el templo el espacio físico donde esa comunidad desarrolla parte de su misión, ya que de hecho se siente a sí misma llamada a vivir la fe más allá de las paredes del templo que ha construido. La distinción no es caprichosa. Si nos acercamos desde cualquiera de estas disciplinas sin tener en cuenta la otra, por un lado consideraremos los templos como objetos de arte desvinculados de una comunidad, por el otro se insistirá en su sentido religioso pero se desconocerá el valor simbólico y

¹ El presente texto es una adaptación de la ponencia presentada en la Catedral de La Plata durante el Primer Congreso de Patrimonio Neomedieval, La Plata, Argentina, 1998.

semántico que el estilo, los ornamentos y los detalles arquitectónicos poseen y que no son obra de la casualidad sino de una intencionalidad específica. En el siglo XVIII a los diseñadores de Iglesias se les indicaba que cada detalle del edificio debía tener una significación propia.

Hecha esta salvedad, es evidente que ambas disciplinas pueden dialogar creativamente. Una construyendo el espacio y humanizando el diseño donde la comunidad se ha de reunir; la otra reflexionando sobre el sentido del espacio creado, su significación y valor. Lo que sigue será un fugaz intento de aportar en esa dirección.

1. Primeros protestantes en Buenos Aires.

Las primeras noticias de protestantes en estas tierras las tenemos como consecuencia de las invasiones inglesas de 1806 y 1807. Sabemos que varios soldados y oficiales ingleses contraen matrimonio con mujeres criollas. Luego de la reconquista y expulsión algunos de estos ingleses deciden quedarse en Buenos Aires y pasan a ser los primeros habitantes permanentes protestantes de los que tengamos noticias confiables. Durante el período de la colonia se habla de residentes “extranjeros”, los que probablemente fueran de origen inglés, y también de “portugueses”, pero es sabido que esta era una expresión de las mismas autoridades políticas en este rincón de los territorios virreinales para ocultar la presencia de personas judías que se habían ganado el respeto de los vecinos y no querían quedar a merced de algún brote inquisitorial. Sabemos también que no hubo un templo protestante sino hasta 1821 en que se construye la capilla del recién creado cementerio protestante en terrenos comprados para tal fin con autorización del gobierno nacional. Este fue el primer cementerio no católico ya que hasta ese entonces los únicos cementerios estaban adosados a los templos católicos, lo que obligaba a una serie de incómodos subterfugios para sepultar a un protestante y no comprometer al párroco que en general actuaba con sana humanidad en estos casos. No tenemos una descripción de esa capilla que funcionó hasta 1824 pero sabemos que

poseía un pórtico dórico y que es considerada “el primer antecedente de arquitectura neo-clásica en Buenos Aires”². Para esa misma época -en 1821- se crea el cementerio “del Oeste”, actual cementerio de la Chacarita, prohibiéndose de allí en más el entierro en los terrenos aledaños a las iglesias católicas, aunque ésta continuó ejerciendo el control y dominio del nuevo cementerio.

Con anterioridad a esa capilla las reuniones protestantes -que no eran aún regulares- se celebraban sobre los barcos ingleses anclados en el puerto, los que en ciertos casos incluían un capellán de abordaje que oficiaba el servicio religioso para la comunidad residente en la ciudad. También en los barcos se oficiaban los casamientos de personas pertenecientes a estas Iglesias, ya que mientras no hubo registro civil sólo la Iglesia Católica podía casar una pareja. Estos casamientos los hacía el capellán del barco, pero a falta de este las bodas las celebraba el capitán a cargo de la nave y se asentaba en el registro de la misma. Habría que esperar hasta 1833 para que el gobernador Viamonte autorizara el matrimonio civil con el fin de resolver el problema de los llamados matrimonios “mixtos”, es decir cuando un cónyuge pertenecía a la Iglesia católica y el otro a una protestante.

Sabemos que el 19 de noviembre de 1820 tuvo lugar la primera reunión formal protestante en América Latina. Se desarrolló en la casa de un comerciante inglés llamado J. Dicksom residente en Buenos Aires, quizá un excombatiente de las invasiones inglesas³, comenzándose en esa casa de familia una actividad religiosa regular que ya no se iba a interrumpir y que luego sería continuada por las Iglesias que a los pocos años comenzaron a establecerse formalmente. Había sido organizada y convocada por Diego Thompson⁴ quien había arribado a

² Alberto S. J. De Paula, “Templos rioplatenses no católicos”, en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, U.B.A. (1963), p. 75.

³ Daniel P. Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, p. 7.

⁴ Su mejor biografía es la escrita por Juan C. Varetto, *Diego Thompson, apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica en la América Latina*, Buenos Aires, 1918.

Buenos Aires en el año 1818. Es de notar que Thompson tenía una doble representación. Venía como representante de la Sociedad Escolar Lancasteriana y de la Sociedad Bíblica, organismo cuyo fin es hasta hoy la distribución de las Escrituras. Aunaba en su persona esas dos vocaciones, y entonces propone al Cabildo de Buenos Aires la creación de escuelas públicas siguiendo el sistema lancasteriano desarrollado por Andrew Bell en la India y Joseph Lancaster en Inglaterra⁵. Este nuevo sistema era considerado un modelo educativo que fortalecía los sistemas democráticos que habían surgido al calor de las revoluciones en Norte América y Francia⁶. Su propuesta es ampliamente acogida y el 17 de agosto de 1819 el Cabildo lo nombra Director General de Escuelas. En diciembre ya había fundado la primera escuela con ese sistema en nuestras tierras. Partió de Buenos Aires en 1821 habiendo recibido carta de ciudadanía honoraria por parte del gobierno. Para ese entonces dejaba en la ciudad siete escuelas funcionando, seis de varones y una de mujeres. De viaje hacia Chile se detiene en Mendoza y San Juan donde establece allí también las primeras escuelas lancasterianas en esas provincias. Para ese entonces Domingo F. Sarmiento que iba a ser uno de los intelectuales más influyentes de su generación y creador de escuelas, tenía 10 años y vivía en esa provincia.

La siguiente capilla de la que tenemos noticias es el templo anglicano inaugurado en 1825 del cual no tenemos una descripción y que fue el antecedente de la actual catedral anglicana ubicada hasta hoy en la calle 25 de Mayo al 200 sobre un terreno cedido por el entonces gobernador Juan Manuel de Rosas. Este templo se construyó dentro

⁵ Joseph Lancaster era inglés y vivió varios años en Colombia bajo la protección de Simón Bolívar, quien colaboró en la implementación de su sistema y la popularización de la educación. La técnica de "educación mutua" había sido creada por misioneros ingleses en la India y luego aplicada en Inglaterra entre los sectores más pobres de la población. Lancaster fundó a los veinte años su colegio en Londres, pero debió salir de su país hacia América por presiones políticas de los sectores conservadores.

⁶ Para una descripción del sistema y su relación con el naciente espíritu democrático véase N. Abbagnano y A. Visalberghi. *Historia de la Pedagogía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 449-51.

del clima creado por el reconocimiento por parte de Inglaterra de la independencia argentina y del tratado de amistad y comercio firmado entre ambos Estados en febrero de ese año. En dicho tratado, el artículo 12 dice:

“Los súbditos de S.M.B. residentes en la Provincias Unidas del Río de la Plata, no serán inquietados, perseguidos, ni molestados por razón de su religión; más gozarán de una perfecta libertad de conciencia, celebrando el oficio Divino dentro de sus propias casas, o en sus propias particulares iglesias o capillas, las que están facultados para edificar y mantener en los sitios convenientes, que sean aprobados el gobierno de dichas Provincias Unidas...”⁷

Con posterioridad se inauguró en 1831 el nuevo templo anglicano en reemplazo del anterior. Este nuevo templo a pesar de las sucesivas remodelaciones y agregados hechos a lo largo de los años, continúa hasta nuestros días preservando la estructura general de aquellas viejas paredes, y es el templo protestante más antiguo de América Latina.

Luego se suceden una serie de nuevas construcciones a cargo de distintas comunidades que ya se habían establecido algún tiempo atrás. La Iglesia Presbiteriana Escocesa inaugura su templo en 1835 en la calle Piedras. La Iglesia Luterana se organiza en 1843 a partir de inmigrantes alemanes y construye su templo en la actual calle Esmeralda. La Iglesia Metodista que se había constituido en 1836 inaugura su primer templo en 1843 en un terreno ubicado en la calle Cangallo. De ese templo metodista no nos queda más que un boceto de su planta y frente, el que era de estilo neo-clásico, con columnas y frontis⁸. Fue demolido luego de algunas décadas y reemplazado por el actual templo de estilo neogótico ubicado en la calle Corrientes 718 que fue inaugurado en 1872.

⁷ Citado en Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, La Aurora, 1968, p. 62-63.

⁸ A.G. Tallon, *Historia del Metodismo en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936, p. 48.

2. Dos modos de llegar

En la llegada del protestantismo a estas tierras hubo dos modelos bien nítidos. La sociología los ha llamado iglesias *de transplante* e iglesias *de misión*⁹. Las primeras son las comunidades que llegaron con los inmigrantes, quienes junto con su cultura, idioma y escuela trajeron su iglesia. En ese modelo la iglesia fue “transplantada” a estas tierras y tuvo como uno de sus fines mantener ciertos elementos de la cultura de origen. Así el idioma, las fiestas, etc. que se celebraban en el país de origen, se continuaban en la iglesia local. Se consideraba a sí misma la iglesia de esa colectividad y si bien no se cerraba a los nacionales, de hecho el estilo de la iglesia estaba tan íntimamente ligado a los inmigrantes que muy pocos que no participaran del grupo se incorporaban a ella, en general siempre por uniones matrimoniales con criollos o criollas. De este modelo podemos nombrar la Iglesia Presbiteriana Escocesa cuyo templo de la Avenida Belgrano fue descrito en este Congreso por el prof. Francisco Corti, y la Iglesia Danesa que construyó su templo en la calle Carlos Calvo al 200¹⁰. Otras colectividades también trajeron junto con sus tradiciones a sus iglesias. La vinculación con la cultura de origen se reforzaba por el hecho de que los pastores solían venir del extranjero y volvían a su país de origen al finalizar su período de trabajo. En ese sentido se hacía más difícil la identificación con la cultura local.

⁹ Véase para una descripción de los énfasis teológicos de estas modalidades Waldo L. Villalpando y Christian Lalive D'epinay, *Las iglesias de transplante*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970; José Miguez Bonino, *Los rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995. Hay un interesante análisis del primer asentamiento no indígena en la patagonia llevado a cabo por galeses cuyas capillas fueron analizadas en este Congreso por Fernando Williams, en el artículo de Daniel Ochoa, “Inmigración protestante y desarrollo económico. La colonia del Chubut 1865-1904”, *Cuadernos de Teología*, XII (1992), p. 7-28.

¹⁰ Andrés Albertsen y otros, *75 años de la Iglesia Dinamarquesa*, Buenos Aires, 1999; para la inmigración holandesa y la llegada de la Iglesia Reformada véase la obra de Gerardo C. Oberman, *Antiquum peractum sit. La historia de la inmigración holandesa en la Argentina y los orígenes del movimiento reformado (1888-1910)*, Buenos Aires, 1993.

El segundo modelo es la Iglesia misionera. En este modelo la iglesia llega al país con la intención de acriollarse y de hacer misión entre la población nacional. En un principio solía constituirse sobre la base de algún grupo extranjero ya miembro de esa iglesia en particular, pero la intención y la estrategia de sus pastores estaba dirigida a transformarse en una iglesia nacional. Se procuraba generar pastores nacionales y fomentar el liderazgo local. Los pastores extranjeros eran entrenados en el conocimiento del idioma castellano ya que se esperaba de ellos una clara inserción en la sociedad criolla. No es de extrañar entonces que estas iglesias misioneras privilegiaran en su arquitectura las líneas simples, la austeridad, la posibilidad del hacer uso del único salón para más de una actividad. La Iglesia Metodista y algunas décadas más tarde la Iglesia Bautista, son ejemplo de este modelo misionero de encarar su presencia en estas tierras.

Es necesario destacar también que si bien la Iglesia Metodista se inicia agrupando a personas de origen inglés, en general comerciantes y luego empleados de los ferrocarriles, la organización de la iglesia es llevada adelante por misioneros norteamericanos. En ese sentido es posible señalar una diferencia entre el metodismo inglés y el proveniente de los Estados Unidos. Mientras el primero hubiera tendido al modelo de iglesia de transplante, el norteamericano vino con un claro signo de iglesia de misión. En cierto sentido aquellos misioneros norteamericanos no se sentían demasiado extraños en este país que por entonces compartían una realidad y un proyecto que se parecían bastante el uno al otro. Ambas eran naciones jóvenes y habían sido hasta hacía poco, colonias de países europeos. En ambos casos existía el desafío de "conquistar el desierto" corriendo al indígena y guerreando con él hasta el exterminio a fin de ampliar la zona de cultivo y criado de ganado. En los dos países se iba creando un sector social: los chacareros o *farmers* que a su vez iban necesitando nuevos inmigrantes para trabajar las tierras conquistadas. La educación formal y popular era en ambos casos una realidad reciente pero firme, que se extendía junto con la instalación de nuevos pueblos y la llegada del ferrocarril

y su necesidad de una porción creciente de mano de obra calificada, empleados de escritorio y personas que pudieran administrar una escuela, una comisaria o un negocio. Promediando la segunda mitad del siglo XIX ambas naciones se organizan luego de un período de guerras internas, las que luego de ser superadas permiten vislumbrar un futuro promisorio respecto a la inserción en el mundo económico. Por último se parecían en que —al menos para los protestantes— la Iglesia era un lugar central de socialización y de integración a la vida comunitaria. Toda esta inmensa masa de personas que en número creciente comienzan a poblar (en verdad a re-poblar luego de des-poblar los territorios de indígenas), encuentran en la comunidad de fe un lugar donde encontrar y dar afectos, donde organizar sus vidas y proyectos, donde compartir los sueños y también las frustraciones de esta América que no era tan generosa al momento de repartir sus insondables riquezas. Ya para 1860 o 70 la Iglesia Metodista se ha transformado en una iglesia criolla bien establecida en la ciudad.

Son innumerables las historias personales de inmigrantes que llegaban analfabetos de su Europa natal y habiéndose integrado a una comunidad protestante eran invitados a aprender a leer y escribir “porque usted tiene que leer la Biblia por sí mismo”. En muchos casos cuando no había otra posibilidad la enseñanza se daba en la misma iglesia y el pastor era entonces clérigo y docente improvisado¹¹. Claro que se aprendía a leer pero no sólo para recorrer las páginas de la Biblia. También en esas iglesias se le decía que debía leer los diarios, instruirse, y luego reclamar sus derechos, organizar el sindicato, porque su trabajo valía y porque “usted es responsable por su familia” y por el futuro de sus hijos. Los protestantes que eran liberales a mediados y fin de siglo se van tornando socialistas hacia comienzos del siglo XX y participan en la organización del movimiento obrero de aquellos tiempos tanto como en la organización de los partidos políticos.

¹¹ Este énfasis en la educación estuvo presente desde los primeros años de los protestantes en la Argentina. Era habitual que junto a una iglesia se iniciara una escuela que para el caso de las iglesias misioneras no estaba dirigida a la propia feligresía sino a la comunidad en su conjunto.

3. Dos templos de Lomas de Zamora

Brevemente deseamos describir dos templos de la zona sur del Gran Buenos Aires. Pero no en sus aspectos arquitectónicos sino en su significación religiosa y social. En primer lugar nos referimos a la capilla del Cementerio de Disidentes de Lomas de Zamora, ubicada en el final de la actual Av. Garibaldi en la localidad de Llavallol. Fue construida a comienzos del siglo XX y tiene dos elementos que es necesario destacar. En primer lugar su planta central de forma octogonal. Es llamativo este diseño entre nosotros aunque no lo era en los primeros siglos del cristianismo. Tenemos evidencias arqueológicas de que las primeras iglesias orientales solían construirse sobre una planta octogonal¹². El ejemplo más impresionante es el de la iglesia de Cafarnaüm en Israel, a orillas del mar de Galilea donde se reunía una de las primeras comunidades cristianas y las excavaciones han puesto en evidencia que tenían esa forma¹³. El surgimiento del octógono tiene que ver con la significación de este número en la tradición cristiana. Desde temprano se lo relacionó con la resurrección de Cristo debido a que ocho son los días entre la entrada de Jesús en Jerusalén (hoy celebrado en el domingo de Ramos), y su resurrección¹⁴. De allí que al celebrar la vida renacida en la resurrección se utilizara este número para la planta de las iglesias y, en mayor medida, esa forma se transformó en un diseño aplicado a las pilas bautismales hasta el día de hoy. Tanto las de tamaño mayor (con un diámetro de hasta 2 mt.) en la cual la persona se introduce dentro de la piedra, la que es rodeada por la comunidad, como las más pequeñas que permiten depositar el agua a ser derramada por el oficiante, suelen seguir este diseño. Que

¹² Con posterioridad muchas mezquitas siguieron este diseño.

¹³ Véase Stanislao Loffreda, *Recovering Capharnaum*, Jerusalén, Edizione Custodia Terra Santa, 1985; V. Corbo, *The house of Saint Peter at Capharnaum, (preliminary report on the first and second seasons of excavations)*, Jerusalén, 1969.

¹⁴ Véase Marcos 11:1-11; Mateo 21:1-11; Lucas 19-28-40 y Juan 12:12-19. El cálculo de los ocho días está basado en la tradición y en una lectura poco convincente de las narraciones.

una capilla de cementerio lleve esta forma no es sólo una muestra de buen gusto estético sino un testimonio de la fe protestante para la cual el acto central de la Pascua es la Resurrección, y por lo tanto la capilla recuerda ese momento en su planta. En el interior, el lugar destinado al féretro no es cerca del altar —que está ubicado en uno de los lados— sino en el centro mismo del octógono, simbólicamente el lugar de la resurrección. De modo que se opera un traslado del lugar del oficiante, el cual está ubicado junto al altar, hacia el centro de la capilla donde convergen todas las líneas del diseño y se ubica al fallecido.

El segundo elemento a destacar es el lugar que ocupa la capilla dentro del cementerio. Lo habitual es que las capillas estén ubicadas en la entrada o cerca de ella. No es este el caso. Nuestra capilla está localizada en el centro mismo del cementerio, al menos en el que fuera el centro geográfico al momento de su inauguración. De modo que para llegar a ella hay que recorrer un tramo rodeado de tumbas. Así la capilla no es la puerta de entrada al lugar de los muertos sino el espacio de bendición que alcanza a todos los que descansan a su alrededor. Su ubicación sugiere que no es solo un espacio para recibir a quien ingresa sino un lugar de referencia desde todos los ángulos del cementerio. Es notable la fuerza simbólica que tiene esta ubicación. Las personas que acompañan al fallecido son llevadas hasta el centro del cementerio, no pueden eludir la realidad de estar rodeados de tumbas, las han de ver, incluso quizás reconozcan algunos nombres en el recorrido. A la vez, llegarán a un lugar donde la resurrección es celebrada y donde todo indica esa dirección. La capilla tiene tres puertas grandes desde las cuales se pueden ver las tumbas que la rodean. Pero el mensaje es de esperanza y de vida.

La Iglesia Metodista de Lomas de Zamora ha sido largamente estudiada por arquitectos e historiadores. El templo fue construido en 1895 y modificado levemente en dos oportunidades¹⁵. En estas líneas quisiéramos resaltar dos cosas de su edificación. En primer lugar sus

¹⁵ Existe una historia de esta Iglesia escrita por quien fuera pastor de ella por veinticinco años, Brasil R. Truscott, *Sixty years of Christian Service*, Lomas de Zamora, 1956.

líneas neogóticas pero sencillas, casi como si fuera una versión campesina del neogótico. A la vez su mezcla con ventanas de medio punto de carácter románico las que fueron posteriormente retocadas en los *vitreaux* que inducen visualmente hacia la ojiva neogótica. Esta libertad de estilo tiene que ver un poco con la influencia norteamericana que se sentía menos atada a estilos europeos, y más independiente de las tradiciones no solo arquitectónicas sino también políticas y culturales. A la vez al hecho de que a fines de siglo esta comunidad podía considerarse semirural -aunque la mayoría de los feligreses fueran empleados del ferrocarril-, y eso le daba tanto el carácter austero como la libertad en el diseño. Es de notar que el *vitreaux* tréptico de la entrada que reproduce un clásico óleo británico¹⁶ tiene modificadas las flores originales y han sido sustituidas por flores autóctonas como cardos y otras. Esto habla por un lado del origen de la comunidad, pero también de la intención de acriollarse. Es necesario decir que esta intención nunca se dio pura sino en tensión y en conflicto con sentimientos naturales de vinculación con la tierra de los antecesores.

En segundo lugar deseamos señalar el típico carácter de templo comunitario que toda iglesia protestante lleva al menos como primera intención. Quizá sea exagerado hablar de salón de usos múltiples, pero en aquellos tiempos iniciales este templo cumplía las funciones de salón de reuniones, culto y alabanza, espacio para los jóvenes, para encuentros de la comunidad, etc. En ese sentido es un buen ejemplo de ese carácter no edilicio de la palabra "iglesia" del que hablábamos al comienzo de estas páginas. Allí se preparaba el lugar para la devoción del domingo pero también se abría para recibir a los niños y a las señoras que durante la semana encontraban allí un lugar de socialización y sostén. En los primeros años de su construcción esta iglesia tuvo una escuela que funcionaba en las mismas instalaciones y que fuera luego cerrada al construirse otras instituciones educativas en la zona.

¹⁶ Es una reproducción de la "La luz del mundo" de William Holman Hunt, actualmente en el Keble College de la Universidad de Oxford.

Palabras finales

Corresponden unas palabras finales a esta brevísima exposición de lo que los protestantes significan para nuestra cultura y país. El arribo del protestantismo a la Argentina estuvo vinculado —aunque no con exclusividad— a la llegada tanto de las corrientes liberales de pensamiento como a las empresas y el comercio internacional producto de tal nuevo modelo social. También lo estuvo a las nuevas corrientes inmigratorias que ese liberalismo generó en el mundo y de las cuales la Argentina fue un entusiasta receptor. En ese sentido creemos que corresponde señalar que las Iglesias protestantes deben hacerse cargo tanto de los beneficios de tal modelo cultural y económico con el cual ellas contribuyeron, como así también de sus consecuencias, las más de las veces frustrantes para nuestros pueblos. Al instalarse en nuestro país estas Iglesias traían los valores —y a veces la tecnología y el conocimiento— de la modernidad, al mismo tiempo que reproducían sus errores, entre ellos el de confundir protestantismo con desarrollo cultural superior o con un estilo de vida más civilizado y moderno. Sin quererlo participaban de cierto sentimiento de triunfalismo basado en el éxito de los países del norte. En su descargo se puede decir que con raras excepciones no contaron con apoyo económico estatal del país de origen ni en forma directa de las empresas comerciales presentes en el país, aunque los vínculos siempre existieron. También que a poco de andar el sostén económico era mayormente local, producto del aporte de los miembros de cada comunidad, lo que les dio desde un comienzo autonomía ideológica —y teológica— respecto de sus iglesias madres y de los gobiernos europeos o norteamericano. Esto último va a tener matices según la iglesia y según que el modelo fuera de transplante o misionero.

Lo que es evidente es que el protestantismo llegó para quedarse desde los primeros años de la Independencia. Y que ha contribuido con trabajo manual e intelectual a construir este país, así en sus grandezas como en sus errores. Con casi dos siglos de actividad ininterrumpida

se puede decir que hoy son iglesias integradas a la vida social, cultural y política en sus distintos ámbitos y niveles. No hay casi una ciudad o pueblo argentino donde no haya una comunidad y un templo protestante. Pero esos templos tendrán sentido si albergan una comunidad de fe que se deja iluminar por las Escrituras, buscan la orientación de Dios para sus vidas y sirven al prójimo compartiendo lo mucho o poco que tengan con aquellos cuyas necesidades materiales o espirituales demanden su presencia.

El autor:

Pablo Rubén Andiónach, es Doctor en Teología, Profesor de antiguo Testamento y Decano del Instituto Universitario ISEDET. Dirige la publicación Cuadernos de Teología y ha publicado variados artículos de su especialidad, un "comentario al Cantar de los Cantares", "Comentario al Libro de Génesis" (en prensa). Es pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. (IEMA)

La clausura del Estandarte

El 18 de febrero de 1945 el gobierno militar de Edelmiro Farrell accediendo a presiones de la Iglesia Católica, clausuraba el programa de radio La Voz Evangélica. Tal actitud fue ferozmente criticada en el número del mes de Marzo de El Estandarte Evangélico, órgano de la Iglesia Metodista. La respuesta del gobierno no se hizo esperar y el 2 de Abril del mismo año, mediante decreto clausura por tiempo indeterminado la revista metodista. Del Archivo Metodista rescatamos los documentos que atestiguan sobre aquel suceso.

Documento 1: Aviso Clasificado en el EEE Año LXII, N° 3, Marzo 1945

La Voz Evangélica

Noticia importante

Comunicamos a los lectores de "El Estandarte", a nuestros hermanos y amigos radio oyentes que por una disposición de la Dirección General de Radiodifusión, las audiciones dominicales que propalábamos por L.R. 6 RADIO MITRE de Buenos Aires, han sido virtualmente suprimidas desde el domingo 18 de febrero. Se está tramitando la enérgica reclamación por esta disposición atentatoria de la amplia libertad de cultos, pero anticipamos ya que de no obtenerse la revocatoria de esta medida prohibitiva, no obstante "La Voz Evangélica" proseguirá con sus propalaciones por la onda de un vecino país.

La Comisión Radioevangelismo

Documento 2: Carta de las Juntas de Radiofonía de las iglesias Evangélicas al ministro del Interior Alberto Teisaire

Buenos Aires, Marzo 12 de 1945

A su Excelencia el Señor Ministro Interino del Interior Contralmirante Dn. Alberto Teisaire

S/D

De nuestra consideración:

Durante varios lustros, y durante el tiempo del actual gobierno, bajo los auspicios de la Convención Evangélica Bautista Rioplatense y de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista, La Voz Evangélica ha transmitido por distintas radiodifusoras de esta Capital y del Interior del país, audiciones de carácter religioso. Desde el domingo 18 de febrero, es decir desde hace cuatro semanas, estas audiciones han sido totalmente suprimidas, habiendo la Dirección General de Radiodifusión rechazado nuestras disertaciones.

Recorridos todos los medios jerárquicos se nos ha informado en forma invariable, que existe una disposición superior verbal prohibiendo terminantemente la transmisión de audiciones religiosas que no pertenezcan a la Iglesia Católica. A pesar de informárenos que no existe ninguna resolución escrita, ni expediente, ni comunicación a las radiodifusoras sobre tal disposición, la medida se aplica con todo rigor pues las audiciones cristianas evangélicas han sido totalmente suprimidas en esta capital y en otros lugares del interior.

Nos vemos obligados, Señor Ministro, a llamar su atención sobre esta medida que consideramos atentatoria a la amplia libertad de cultos asegurada por nuestra Constitución "para todos los habitantes de la Nación" y que ha sido honra de nuestro país y lo es de todos los países civilizados del mundo.

Esta disposición ha afectado a los cristianos evangélicos que en gran número están esparcidos en el interior y que sintonizaban nuestras audiciones, y para quienes, en muchos casos, por la distancia de los centros poblados, significaban el único acto religioso de su culto del cual podían disfrutar, como podríamos probarlo por la numerosa

correspondencia de que disponemos. Este privilegio, sin embargo, siguen disfrutándolo los fieles católicos por medio de las audiciones de su credo que se propalan.

Al expresar esto no pretendemos renunciar a nuestro derecho de difundir nuestras creencias, pues entendemos que la sagrada libertad de conciencia no está asegurada mientras la libertad de cultos que es su manifestación externa, no goce de amplias garantías para su ejercicio. Si así no fuera, los derechos y garantías individuales, asegurados por nuestra Constitución de enseñar y aprender, asociarse con fines útiles, libertad de palabra y de prensa, sólo serían ciertos para los habitantes católicos del país, hecho cuyo solo enunciado hiere a la conciencia republicana argentina.

Creemos necesario hacer constar que, como puede comprobarse por las copias de nuestras disertaciones, que deben constar en la oficina de contralor de la Dirección de Radiodifusión, nuestros mensajes han sido siempre de carácter cristiano evangélico, no habiendo en ningún momento entrado en polémica religiosa, ya que opinamos que no es la radiotelefonía un arma de combate, sino un medio de ilustración y elevación moral del pueblo. Y hemos hecho esto a pesar de no ser tratados siempre, en otras audiciones religiosas, con el mismo espíritu cristiano.

No solicitamos ningún favor de excepción, sino la libertad y la igualdad ante la ley y el respeto a que, como ciudadanos y como cristianos, tenemos derecho y, por lo tanto, pedimos la revocatoria de la medida prohibitiva para nuestras audiciones.

En la seguridad de que el elevado criterio de Su Excelencia ha de inspirarle la justa resolución que reclamamos, saludamos al Señor Ministro con nuestra consideración más distinguida.

Por las Juntas de Radiotelefonía

Convención Evangélica Bautista Rioplatense
Conferencia Anual de la Iglesia Metodista

Santiago Canclini, Presidente
Pedro Propato, Presidente

Documento 3: Decreto de Clausura del Estandarte Evangélico

Buenos Aires, Abril 2 de 1945

Vistas las presentes actuaciones originadas a raíz de publicaciones efectuadas en la revista mensual "El Estandarte Evangélico" órganos de la Iglesia Metodista que se edita en esta Capital; atentos a lo informado por la Dirección General de prensa y lo dictaminado precedentemente por la Asesoría Letrada de la Subsecretaría de Informaciones, dependiente del Ministerio del Interior y a las facultades emergentes del Estado de Sitio; y

CONSIDERANDO:

Que la mencionada revista en diversas oportunidades se ha hecho acreedora a advertencias y suspensiones, en razón a sus indebidas y capciosas apreciaciones en contra del Clero Argentino y sus más altas autoridades;

POR ELLO, El Presidente de la Nación Argentina DECRETA

Art. 1. -Clausúrese por tiempo indeterminado a la revista mensual "El Estandarte Evangélico" que se edita en esta Capital.

Art.2. -Comuníquese, publíquese, dese al Registro Nacional y Archívese

Farrell
Teisaire
Adolfo M. Saravia

Documento 4: Carta del Co-Director del Estandarte Evangélico Daniel P. Monti al Ministro del Interior Contralmirante Alberto Tesaire.

Buenos Aires, Abril 12 de 1945

Al Excmo. Señor Ministro Interino del Interior Contralmirante Alberto Teisaire

Daniel P. Monti, por derecho propio y en mi carácter de co-director de la Revista "El Estandarte Evangélico", constituyendo domicilio en Paraná 471, solicito al Excmo. Señor Ministro del Interior, la reconsideración del decreto del Poder Ejecutivo N° 6986/45 de fecha 2 de Abril de 1945, que me fue notificado por la Policía de la Capital el 6 del corriente, a fin de que se deje sin efecto la medida que dispone la clausura por tiempo indeterminado de la referida publicación.

Para el caso de no hacerse lugar a la reconsideración solicitada y de mantenerse la clausura dispuesta, quedando así agotada la vía ante el Poder Ejecutivo, interpongo subsidiariamente el recurso de apelación extraordinario para ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, que autoriza el art. 14 de la ley 48 y de conformidad con lo dispuesto por el art. 208 de la ley 50, en virtud de violar el decreto 6986/45 lo dispuesto en los artículos N° 14, 16, 18, 19, 20 23, y 95 de la Constitución Nacional.

En efecto, el Estandarte Evangélico es el órgano oficial de publicidad de la Iglesia Evangélica Metodista, establecida en la Argentina desde el año 1836, y constituye un instrumento mediante el cual se "publican sus ideas", se "profesa su culto", se "enseña y aprende" la doctrina de la misma, que es la de Cristo.

Fundado el 11 de Mayo de 1883, "El Estandarte Evangélico", a través de sus sesenta y dos años de existencia ininterrumpida ha mantenido una invariable y limpia tradición de lucha por la aplicación de los principios cristianos en todas las actividades ciudadanas, por la difusión de la verdad evangélica contenida en las enseñanzas de

Cristo y sus apóstoles, y por el imperio de la moral cristiana en todas las esferas de la actividad humana. He bregado siempre, en un afán sinceramente patriótico, por los verdaderos intereses de la nacionalidad y por la unión de todos los argentinos bajo el signo de la tolerancia y el respeto mutuo al amparo de nuestra Constitución, señalando las injusticias que crean desigualdades sociales y luchando por la eliminación de todo motivo de discordia, desde los albores de la organización nacional.

Como es lógico y natural, tratándose de un órgano de expresión de una entidad religiosa, no ha podido quedar excluida de las columnas de "El Estandarte" la controversia doctrinal y teológica, en el ejercicio de la plena libertad de palabra y de prensa que acuerda nuestra Carta Magna y como cuadra a una iglesia que tiene entre sus más caros postulados el del libre examen de las opiniones, doctrinas y actos, tanto ajenos como propios, única actitud que Juzgamos compatible con el estado actual de progreso del pensamiento humano. Y en todo esto "El Estandarte Evangélico" no ha perdido la medida ni la seriedad que deben caracterizar a un órgano defensor de la moral, ni ha incurrido en excesos que pudieran configurar agravios personales, fiel al lema de la Iglesia Metodista: "Pensar y dejar pensar". Aún en algunas enconadas controversias que han hecho época en la historia institucional de la República, "El Estandarte" ha sabido mantenerse dentro de los límites de una moderación que no siempre han logrado conservar los adversarios de los principios que sustenta nuestra prédica. Al atacárenos hemos debido reaccionar en un gesto de integridad, defendiendo nuestras más íntimas convicciones, porque de no hacerlo hubiera significado una claudicación vergonzosa de nuestra condición de hijos de Dios, hechos a su imagen y semejanza y dotados de las facultades de pensar, discernir y adorarle libremente respondiendo a los dictados de nuestra conciencia. Por todo ello resulta más desconcertante la clausura de nuestro periódico precisamente a los pocos días de haberse levantado la prohibición de transmitir nuestras audiciones por radio y en el momento en que nuestro país suscribe, con todos los pueblos de Améri-

ca, el acta que garantiza la más absoluta libertad de palabra, de prensa y de culto, eliminando los peligros de la intolerancia religiosa.

Con tal medida adoptada por el Poder Ejecutivo de la Nación mediante el decreto impugnado se desconocen los derechos que expresamente reconoce el art. 14 de la Constitución Nacional. En efecto, la suspensión indefinida de nuestro órgano de publicaciones impide la "publicidad de ideas", limita el ejercicio del culto que se realiza mediante la difusión de sermones y enseñanzas doctrinarias, que es la principal razón de ser y actividad de "El Estandarte Evangélico", y que para muchos creyentes, por el lugar alejado en que viven, son el único medio de mantener contacto religioso con sus iglesias, pastores y hermanos en la fe.

La medida adoptada viola también expresas disposiciones del art. 18 de la Constitución en cuanto importa aplicar una sanción sin que se haya sustanciado "juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso" y e tanto se me ha "sacado de los jueces designados por la ley antes del hecho de la causa". El mismo artículo garantiza que "Es inviolable la defensa en juicios de la persona y de os derechos". En efecto, por imperio del art.19 de la Constitución Nacional, "Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe". Y bien, ¿cuál es la publicación del Estandarte Evangélico que viola alguna disposición legal?

Si alguna trasgresión hubiera existido es incuestionable el derecho de las personas o Instituciones afectadas para ocurrir ante los Tribunales competentes en demanda de las reparaciones que creyeren corresponderles. Nadie lo ha hecho sin embargo.

Expresamente dispone el art. 95 de la Constitución que "En ningún caso el Presidente de la Nación puede ejercer funciones judiciales". Sin embargo no puede interpretarse que sean otra clase de funciones las que se han ejercido en el caso presente ya que el poder federal no ha podido intervenir dictando leyes (y menos decretos) que restrinjan la libertad de imprenta, por vedárselo el art. 32 de la

Constitución, ni ha podido actuar reglamentando el ejercicio de los derechos y garantías así alterados pues se lo impide el art. 28 de la misma; ni siquiera puede sostenerse que ha actuado en el ejercicio de las facultades que le acuerda el art. 23 de la Constitución pues ellas, de acuerdo con la doctrina uniforme de todos los constitucionalistas, no le facultan para adoptar medidas que impliquen supresión, limitación, o afectación en modo alguno de la libertad de conciencia y el ejercicio del culto, con la única salvedad que consigna el art. 19 respecto a los que "ofenden al orden y a la moral pública", supuesto que para nada actúa en el caso.

Los miembros de la Iglesia Metodista y los lectores del Estandarte Evangélico, son en su gran mayoría argentinos, un pequeño número de ellos son extranjeros que pertenecen a los distintos países de América y Europa.

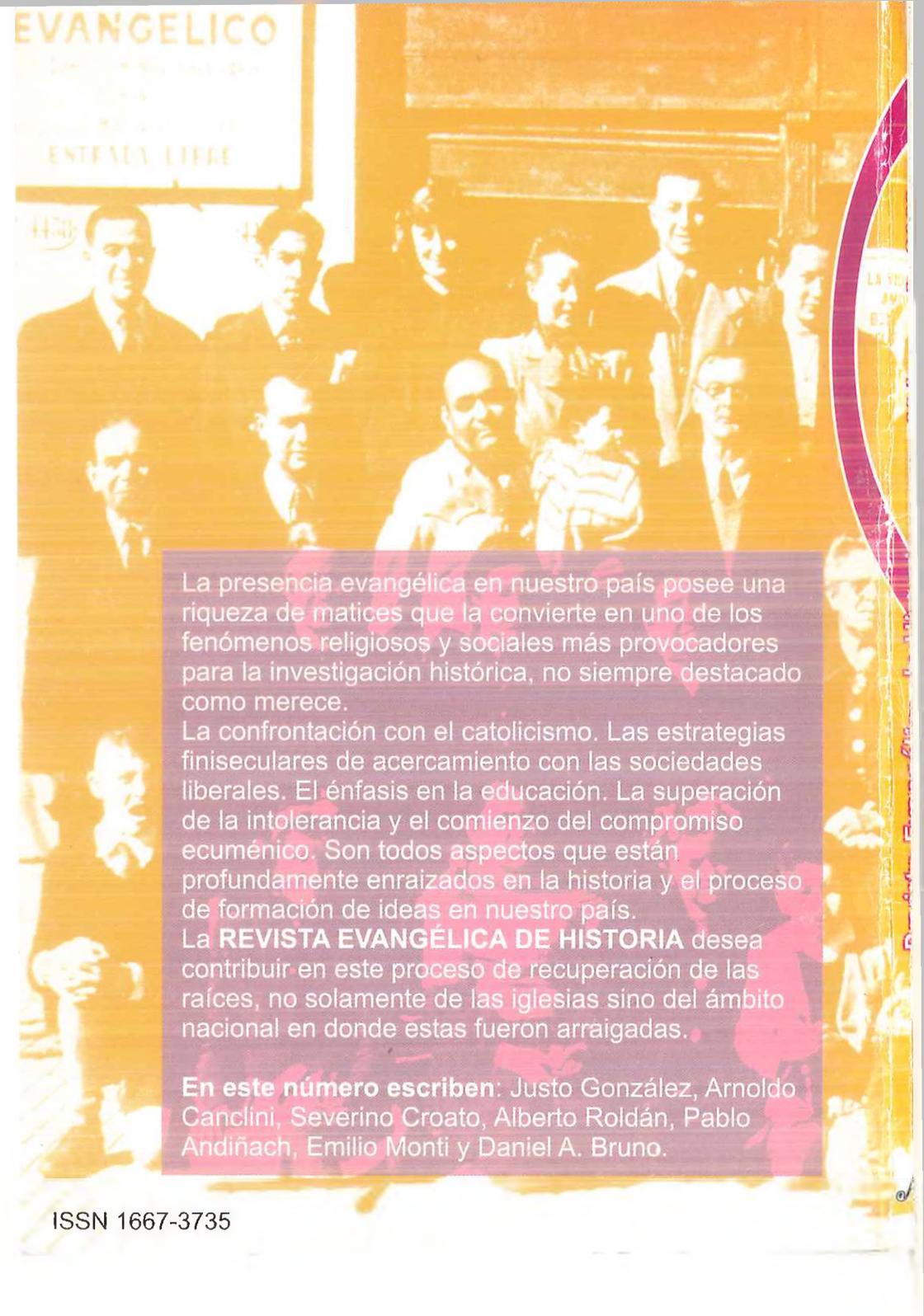
Al prohibir que se les imparta y que perciban la predicación y enseñanzas relativas a su creencia religiosa, se violan los derechos que expresamente reconocen el artículo 14 de la Constitución y que para los extranjeros reitera el art.20, quebrando así la igualdad ante la ley que para todos los habitantes asegura el art.16 de la misma.

En consecuencia, atendiendo a los principios que nos inspiran y a los derechos que nos amparan, cuya exposición precede, solicitamos al Sr. Ministro que reconsiderando el decreto N° 6986/45 se deje sin efecto la clausura, por tiempo indeterminado, de la revista mensual "El Estandarte Evangélico".

Subsidiariamente y para el caso de no hacerse lugar a la reconsideración solicitada y de mantenerse la clausura dispuesta, interpongo el recurso de apelación extraordinario para ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación a fin de que el Superior Tribunal revoque por inconstitucional la resolución apelada y, en definitiva deje sin efecto la clausura dispuesta.

Hacer lugar a los solicitado

Será Justicia



La presencia evangélica en nuestro país posee una riqueza de matices que la convierte en uno de los fenómenos religiosos y sociales más provocadores para la investigación histórica, no siempre destacado como merece.

La confrontación con el catolicismo. Las estrategias finiseculares de acercamiento con las sociedades liberales. El énfasis en la educación. La superación de la intolerancia y el comienzo del compromiso ecuménico. Son todos aspectos que están profundamente enraizados en la historia y el proceso de formación de ideas en nuestro país.

La **REVISTA EVANGÉLICA DE HISTORIA** desea contribuir en este proceso de recuperación de las raíces, no solamente de las iglesias sino del ámbito nacional en donde estas fueron arraigadas.

En este número escriben: Justo González, Arnoldo Canclini, Severino Croato, Alberto Roldán, Pablo Andiñach, Emilio Monti y Daniel A. Bruno.