

Revista
**TEOLOGÍA
E HISTORIA**



**Volumen VIII
2023**

Revista Teología e Historia

Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión
de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)

Volumen 8 (2023)

ISSN 1667-3735



Revista Teología e Historia. Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)
ISSN 1667-3735

Director

Dr. Daniel Bruno (Argentina)

Comité Editorial

Dr. Pablo Andiñach

Dr. Rubén Amestoy

Dr. Pedro Barreiro

Dra. Mirtha Coitinho

Prof. Maria Lujan Dunkwen Paz

Dra. Karla Koll

Mgr. Pablo G. Oviedo

Dra. Paula Seiguer

Mgr. Miguel Angel Ulloa

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de la información.

Revista *Teología e Historia*.
Av. Pellegrini 1332
(2000) Rosario
Tel:(341) 449-9292
revistateo.historia@ucel.edu.ar

Índice

Presentación.....	4
“Un mundo globalizado y fragmentado es mi parroquia”: Desafíos ecuménicos y políticos de la teología wesleyana.	7
Para un verdadero sentir en la Iglesia: Lecciones sobre la educación teológica hoy en América Latina - Sobre Juan Wesley, Óscar Romero e Ignacio de Loyola	30
Los “evangélicos” en Rosario, reseña histórica.....	52
MISIÓN EXTRAMUROS: Las alianzas del metodismo contra el viejo orden colonial en relación con la iglesia y el estado en argentina -1880-1890-*	68
VIDA DEL REV. THOMAS L’HOMBRAL (n.1807) Primer misionero presbiteriano entre los franceses de Buenos Aires	84

Presentación

Número especial de los 20 años.

Tal como recordamos en la presentación general de la revista, en agosto del 2003 vio la luz el primer número de la Revista Evangélica de Historia (REH). Esta fue una publicación editada por la Comisión del Archivo Histórico de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina y en el año 2009 pasó a ser parte del área de publicaciones del Centro Metodista de Estudios Wesleyanos de la misma iglesia. A través de sus siete volúmenes publicados en papel y sus más de sesenta artículos, se incluyen investigaciones inéditas sobre variados aspectos de aproximaciones históricas de las iglesias evangélicas en el continente, las características de su inserción en los distintos territorios y su ideario misionero, teológico, social y las distintas estrategias utilizadas. Desde sus comienzos la REH estuvo dirigida a pastores, docentes, profesores y toda persona interesada en la lectura e investigación de la historia evangélica en el continente.

Hoy, con una propuesta ampliada, tenemos la alegría de presentar el Vol 8 de la ahora Revista de Teología e Historia, el primero que podemos llamar “digital nativo”, ya que los anteriores vivieron la primera etapa de sus vidas en papel!

En este número contamos con cinco artículos, el primero de Pablo Oviedo el cual presenta los desafíos ecuménicos y políticos que plantea la teología wesleyana para América Latina. Haciendo énfasis en tres aspectos: el desafío ecuménico y anti fundamentalista del pensamiento de Juan Wesley, la democracia global y la transformación cultural que plantea la filosofía política de Hardt y Negri en su “Multitud” y las implicancias teológicas que tienen a la hora de hacer teología en el espacio público con sus multiformes demandas.

En segundo lugar, tenemos el aporte de Edgard Colon-Emeric, sobre las lecciones de educación teológica hoy, en América Latina, desde las perspectivas de Juan Wesley, Oscar Romero e Ignacio de Loyola. La frase “Sentir con la Iglesia,” sintetiza el episcopado de Óscar Romero. Este ensayo considera las raíces ignacianas del lema, su cultivo en el ministerio de Monseñor Romero, y la posibilidad de su trasplante a la formación pastoral de metodistas en Centroamérica. El “sentir con la Iglesia” como lema para la educación teológica requiere discernimiento de los tiempos y compromiso con la iglesia en sus luchas a pesar de sus faltas, afirma el autor.

En tercer lugar, Lucas Almada, nos ofrece una reseña histórica sobre los “evangélicos” en Rosario. El trabajo presenta una breve reseña de los “evangélicos” en la ciudad de Rosario. Se pregunta el autor pero ¿quiénes son los “evangélicos”? un término algo escurridizo en estos tiempos. El autor describe algunos aspectos que los diferencia y otros que los amalgama. Como excursión, el autor presenta una descripción de la Iglesia Evangélica Unida Argentina de la comunidad Qom, como una apertura a nuevas preguntas y al encuentro religioso, con otras formas culturales en nuestro país.

En cuarto lugar, Daniel Bruno, analiza las alianzas que el metodismo tejió contra el “viejo orden colonial” en cuanto a la relación de la iglesia con el Estado en Argentina entre 1880 y 1890. El artículo estudia la teología pública del metodismo en Argentina en el final del siglo XIX y las alianzas que fue construyendo con otros grupos no cristianos, las cuales no se definieron por la pureza de una doctrina, sino por el interés común de reformar la Nación.

Por último, Martín Scharenberg, realiza un recorrido histórico de la vida del Rev. Thomas L’Hombrail, quien fuera primer misionero presbiteriano entre los franceses de Buenos Aires. En el artículo, el autor resalta que si bien la historia rescata a los pastores enviados desde la Iglesia de Escocia, hubo otros nombres, como el misionero Thomas L’Hombrail quien en su “misión a los franceses de Buenos Aires” contribuyó a la extensión de las ideas evangélicas en Argentina.

De esta manera, esperamos que los artículos de este volumen puedan seguir enriqueciendo y abriendo caminos para la investigación de la historia del campo evangélico en América Latina.

Daniel A. Bruno – Director
revistateo.historia@ucel.edu.ar

“Un mundo globalizado y fragmentado es mi parroquia”: Desafíos ecuménicos y políticos de la teología wesleyana.

Pablo Oviedo

Introducción

Estamos siendo testigos y vivimos un cambio de época más que una época de cambios, con todas las consecuencias que esta globalización dirigida por el imperio neoliberal genera en la totalidad de las dimensiones de la vida humana. Una de ellas es la crisis económica mundial generada por el neoliberalismo en la fase actual del capitalismo financiero que acrecienta la brecha mundial entre ricos y pobres y agudiza los graves conflictos que atraviesan las sociedades en materia de injusticia social y exclusión, desempleo –en especial el juvenil-. Estos desafíos económicos y sociales impactan también en las crisis culturales de este cambio de época. Y en esa transición cultural aparece con gran fuerza el tema de cómo los seres humanos van reconfigurando o rearmando sus relaciones. Es en medio de este contexto vital que se detecta *“una añoranza por comunidad, por identidades grupales, por el calor de las tradiciones, por referentes arquetípicos”*¹, en el ámbito cultural general y religioso en particular.

Pero ese anhelo de sentido comunitario se da en tiempos líquidos e inciertos. Como afirma el sociólogo polaco Zygmunt Bauman, en su libro: “Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre”. Allí, intenta describir cómo influyen los cambios de paradigmas sociales en las elecciones cotidianas de los

¹ Mardones, José María, *¿Adónde va la religión?: Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. (Santander: Sal Terrae, 1996). p. 22 Un ejemplo de esta búsqueda comunitaria actual, mencionamos el muy difundido mediáticamente de las tribus urbanas entre los jóvenes.

individuos dentro de las comunidades actuales. En el prólogo destaca que estos “tiempos líquidos” que vivimos dan cuenta con precisión del tránsito de una modernidad «sólida» –estable, repetitiva– a una «líquida» –flexible, voluble– en la que las estructuras sociales ya no perduran en el tiempo necesario para solidificarse y no sirven de marcos de referencia para los actos humanos. Este nuevo marco implica la fragmentación de las vidas, exige a los individuos que estén dispuestos a cambiar de tácticas, a abandonar compromisos y lealtades. Bauman afirma que la gradual pero sistemática supresión o reducción de los seguros públicos, garantizados por el Estado, que cubrían el fracaso y la mala fortuna individual, priva a la acción colectiva de gran parte de su antiguo atractivo y socava los fundamentos de la solidaridad social. La palabra “comunidad”, suena cada vez más vacía de contenido. *“Entrelazados antes en una red de seguridad que requería una amplia y continua inversión de tiempo y de esfuerzo, los vínculos humanos, a los que merecía la pena sacrificar los intereses individuales inmediatos (...), devienen cada vez más frágiles y se aceptan como provisionales”*².

La exposición de los individuos a los caprichos del mercado laboral y de bienes suscita y promueve la división y no la unidad; premia las actitudes competitivas, al tiempo que degrada la colaboración y el trabajo en equipo al rango de estrategias temporales que deben abandonarse o eliminarse una vez que se hayan agotado sus beneficios. La “sociedad” se ve y se trata como una “red”, en vez de como una “estructura”: se percibe y se trata como una matriz de conexiones y desconexiones aleatorias y de un número esencialmente infinito de permutaciones posibles. “Todo es más fácil en la vida virtual pero hemos perdido el arte de las relaciones sociales, hemos olvidado el amor, la amistad, los sentimientos, el trabajo bien hecho y lo que se consume, lo que se compra son solo sedantes morales que tranquilizan tus escrúpulos éticos”³, afirma en su reciente libro.

En esta fragmentación social emerge como contrapunto y aparente salida los fundamentalismos religiosos, que desafían la dimensión ecuménica de nuestra

² Zygmunt Barman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, BsAs, Ed. EnsayoT., 2008.p. 8.

³ Zygmunt Barman, *Sobre la educación en un mundo líquido.*, Madrid, Ed. Paidós, p. 7.

fe. Por ello nos concentraremos en los cambios que hoy atraviesa el ecumenismo – en especial el latinoamericano- y los aportes que podemos hacer desde la teología wesleyana.

Por otro lado, ante esta falta de solidaridad social creemos que una de las áreas de nuestras sociedades que es clave en nuestro tiempo es la que tiene que ver con la participación ciudadana, con la cultura política. Es clave ya que viene creciendo el convencimiento en diversos sectores que cuestionan este tipo de globalización, de que es el espacio para construir una nueva manera de relacionarnos socialmente y de cambiar el rumbo de nuestras democracias formales y funcionales al capitalismo actual de mercado, de pasar de ser meros consumidores en ciudadanos constructores de democracia. En este punto, a nuestro entender la teología wesleyana tiene mucho que aportar en relación al rol que las comunidades pueden y deben jugar ante estos desafíos.

Es en este contexto de relaciones líquidas signadas por el individualismo, el privatismo y el consumismo nos preguntamos ¿Qué podemos aportar desde la teología wesleyana ante estos desafíos éticos y sociales? ¿Qué llamado nos hace el Espíritu de Jesús actuando en nuestro mundo? ⁴

1. Ecumenismo dinámico en el Espíritu

Como decíamos antes el fundamentalismo es un desafío que enfrenta la teología wesleyana en este tiempo de globalización fragmentada. Y particularmente en América Latina desafía a las iglesias metodistas, donde el “ecumenismo ha sido una herencia y un compromiso inevitable de las mismas”⁵. En nuestro contexto y en relación a la situación ecuménica estamos en un tiempo de transición luego de dos décadas de fervor ecuménico (1970-80), para luego pasar a un invierno ecuménico institucional (90”) que ha derivado en un presente de reconfiguración dinámica de lo ecuménico donde en especial los desafíos éticos actuales,

⁴ Walter Klaiber, Manfred Marquardt, *Viver a Graca de deus, un compendio de Teologia Metodista*, Editeo, S. Pablo, 1999, p.178.

⁵ Mortimer Arias, “Gracia Responsable”, en *Revista Evangélica de Historia* VI (2010), IEMA-CNAH, BsAs, p.152.

marcan y articulan diferentes relaciones entre los cristianos y las iglesias más allá del ecumenismo institucional.

Para poner un ejemplo, en Argentina las Iglesias Evangélicas históricas y el metodismo dentro de ellas, luego de ese fervor ecuménico junto al catolicismo romano y ortodoxo, atravesó un tiempo de repliegue hacia adentro (década del 90) con el fin de replantear su misión y su estrategia ecuménica.⁶ En el marco de la crisis del modelo neoliberal que dejó a la región en niveles inéditos de pobreza a comienzos del milenio y con la posterior aparición de una alternativa política de corte popular y neokeynesiano en lo económico, las iglesias se reencuentran en lo ecuménico con los desafíos que implicaban reconstruir el país.

Con una lenta recuperación democrática y económica, a partir del 2007 el metodismo retoma su tradición de pastoral pública acompañando la atmósfera de participación popular y los esfuerzos por ampliación de derechos individuales y sociales que se van logrando en ese período. Y si bien se han unido los sectores evangélicos conservadores con los sectores progresistas cristianos en la lucha por una nueva ley de cultos que no solo garantice la libertad sino la igualdad religiosa, distintos temas éticos como la posterior ley de matrimonio igualitario o la despenalización del aborto, los ha vuelto a distanciar. En esa línea, las diferencias en la comprensión de la participación política del cristiano y algunos desafíos éticos ha puesto de relieve el fundamentalismo presente en las diversas tradiciones religiosas y que atentan contra la unidad de los cristianos⁷..

Y en ese sentido la herencia wesleyana puede seguir ofreciendo elementos importantes para el movimiento ecuménico. Lo primero que no podemos dejar de mencionar es lo que Wesley mismo escribió en su Sermón “El espíritu Católico” y en su famoso llamado “Si tu corazón es como el mío, dame la mano”

⁶ Pablo G. Oviedo “Análisis del discurso de la Iglesia Metodista Argentina en relación a la autocomprensión de su tarea (1983-1999), en *Revista Evangélica de Historia III* (2005), IEMA-CNAH, BsAs, p.37ss.

⁷ Daniel Bruno, “Abordaje y periodización para una historia del metodismo en Argentina”, en *Revista Evangélica de Historia VII* (2012), IEMA-CNAH, BsAs, p.41.

8. Pero me parece más interesante recordar algunas actitudes concretas de respeto - pluralismo diríamos hoy- que Wesley tuvo. Son las que menciona Ted Jennings cuando plantea que el ecumenismo y el diálogo interreligioso son desafíos actuales a nuestra teología. Allí afirma que Wesley –tanto en su viaje como misionero a Georgia, como en su consideración de los pueblos africanos- pudo ver a las otras tradiciones religiosas y culturales más compatibles con el evangelio que a su propia sociedad inglesa. Wesley podía ver, según Jennings, a los pueblos de África como modelo de quienes vivían en armonía con la naturaleza y las otras criaturas en el mundo. En ese sentido cita a Wesley: *“¡Nuestros antecesores ¿Dónde podremos encontrar en este tiempo, entre los nativos carapálida de Europa, una nación que practique la justicia, misericordia y honestidad, que generalmente se encuentra entre estos pobres africanos?”*⁹

Esa actitud de humildad y de búsqueda de aprendizaje que el otro diferente - cultural o religioso - puede ofrecer es un acercamiento claramente wesleyano y es un aporte fundamental para enfrentar la intolerancia, cualquier tipo de discriminación cultural, racista y en especial al fundamentalismo religioso emergente en la actualidad.

En ese sentido, otro elemento importante de la herencia wesleyana a rescatar ecuménicamente es el concepto de conexionalidad. El teólogo M. Nausner afirma: *“En este sentido podemos entender a la conexión metodista como una forma de comunidad que ofrece una alternativa a la uniformante tendencia de la economía globalizadora. Porque el metodismo posee la capacidad de ilustrar sobre las implicancias de una “responsabilidad compartida” mundial “*¹⁰

También, en otro artículo sobre la conexionalidad, al referirse a las implicancias para el ecumenismo, el teólogo Phil Drake sostiene *“La conexionalidad necesita*

⁸ In J. Gonzalez, *Obras de Wesley*, 14 vols. (Ed.) Gonzalez Justo, (Franklin- TN: Providence House Publishers, 1996), T.III, Sermones, Sermón 39, sección II, párrafo 1, p.9.

⁹ T. W. Jennings, “Desafíos para la teología wesleyana en el siglo xxi “, en *Revista Evangélica de Historia* VI(2010), IEMA-CNAH, BsAs, p.90.

¹⁰ Michael Nausner, “Conexionalismo, una herramienta teológica hacia la inclusividad”, en *Revista Caminhando*, v. 13, n 21. (Brasil Enero- Mayo 2008) p. 121-130

un permanente estímulo para hacer conexiones con otros cristianos, y también con personas de otras creencias y aún de ninguna. Cristo trasciende las barreras que nosotros fabricamos, y se encarna en muchas otras culturas y contextos. Conexionalidad significa ser ecuménico en el sentido más amplio posible, ampliar las fronteras a través de todos sus puntos, significa buscar al Cristo más grande del que poseemos limitado por las paredes de nuestras iglesias, el que nos llama a vivir nuevos diseños de relaciones y nuevas redes de contacto.”¹¹

Aclara Nausner que este ampliar fronteras no debería ser entendido en un sentido imperial. La manera de empujar las fronteras de manera conexional no significa expansión a cualquier precio, sino significa más bien situarse uno mismo en la frontera y de alguna manera entenderse a sí mismo como un discípulo de Cristo que vive en la frontera, porque *“La membresía metodista no implica estar en un círculo cerrado que marca la línea divisoria de los que quedan afuera. Antes bien debe entenderse como una conexión abierta, buscando la manera de llegar al mundo”.*¹²

De esta manera la membresía metodista podría ser entendida como un ejercicio de vivir en la frontera, y allí la conexionalidad metodista bien construida nunca permitirá que las congregaciones locales se conviertan en ejercicios de encierro y enclaustramiento, sino que la “libertad y la interdependencia con otros no son contradictorias sino que se sustentan mutuamente”¹³.

Esto se conecta con lo que J. Míguez Bonino planteaba ya hace treinta años cuando decía que *“si hay una herencia metodista –concebida como contribución a una tarea común ecuménica - es la búsqueda de las formas locales y universales de visibilidad que mejor expresen en nuestro mundo postconfesional, dividido y conflictivo el llamado misional y comunitario del pueblo de Dios”*¹⁴. Esto lo derivaba de la certeza de que el corazón de la eclesiología de Wesley es su

¹¹ Phil Drake “Uniendo los puntos: la conexionalidad y la membresía metodista”, en *Unmasking Methodist Theology*, Editado por Clive Marshal (New York: Continuum, 2004) p 131-141

¹² Ibid. p. 124.

¹³ Klaiber, Marquardt, Ibid. p. 369.

¹⁴ In “¿Conservar el metodismo? En busca de un genuino ecumenismo”, en *La tradición protestante en la teología latinoamericana, I°Intento: Lectura de la Tradición metodista*, (Ed.) Duque, (Costa Rica:DEI,,1983)., p. 338.

vinculación del énfasis en la koinonía de los creyentes y el énfasis en el carácter misionero de su vocación. Esto muestra que la relativización de la doctrina, presente en Wesley (con su frase unidad en aquella doctrina que forma el núcleo de la proclamación misionera, libertad en lo que hace a la edificación de la iglesia) responde a la relación indisoluble que él establece entre comunión en la Palabra y comunión en el amor. Este énfasis en la comunión de los creyentes y en la misión que los une, señala un punto fundamental en la reflexión ecuménica institucional y misional: la comunión en la fe es comunión en la praxis del amor.

Por último, el propio José Míguez Bonino -desde su herencia wesleyana- proponía hace unos años al referirse a la búsqueda de unidad y diversidad del protestantismo latinoamericano –y dentro de éste al metodismo- que era fundamental dejar atrás todo reduccionismo cristológico, soteriológico y pneumatológico, presentes en el mismo, en su individualismo y en su alto grado de subjetivismo heredados. Esto ha hecho de amplios sectores del protestantismo “evangélico” latinoamericano un espacio “individualista, cristológico-soteriológico en clave básicamente subjetiva con énfasis en la santificación”¹⁵. Y esto ha traído aparejadas implicancias en la dimensión social-comunitaria de la vida y misión de la iglesia; como por ejemplo: el divorcio entre la vida pública y privada del creyente, resultado en la práctica una resistencia a participar en la plenitud de la obra del Dios Trino. Como antídoto es necesario, siguiendo a Míguez Bonino, colocar el paradigma trinitario como base nuestra teología. La búsqueda de fidelidad en la comprensión del Evangelio, desde “*una perspectiva trinitaria que a la vez amplíe, enriquezca y profundice la propia comprensión cristológica, soteriológica y pneumatológica que está en la raíz misma de nuestra tradición evangélica latinoamericana.*”¹⁶

En esta dirección, es preciso recordar que...*La comunión trinitaria del Espíritu santo es la comunión plena del Creador, del Reconciliador y del Redentor con*

¹⁵ J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, (BsAs: NC, 1995), p.46. Otro teólogo metodista que rescata a la Trinidad como paradigma de la unidad de la iglesia en diversidad y amor es: Justo Gonzalez, en “Confesar la catolicidad, tarea urgente del siglo XXI”, en *El silbo ecuménico del Espíritu*, (BsAs: Isedet,2004), p.59-79. También Douglas Meeks en relación con la Trinidad económica en *God the Economist, The doctrine of God and Political Economy*, Minneapolis, F.Press, 1993

¹⁶ Ibid.p.110.

toda las criaturas en la red de todas sus relaciones".¹⁷ Un aspecto fundamental de una pneumatología wesleyana y ecuménica, de la comprensión acerca de la persona y obra del Espíritu Santo es generar la comunión en diversidad de la iglesia, en el marco y en función de la plena obra del Dios Trino en el mundo¹⁸. Desde nuestra visión de la comunión del Espíritu en el contexto de la misión total del Dios trino, mencionamos algunas implicancias eclesiológicas y de la misión - verdadero principio material del protestantismo latinoamericano-¹⁹ y del metodismo.

Es necesario un fervor en la vida y misión de la iglesia, que mantenga una constante relación con el centro de nuestra fe y que el fervor evangélico y ecuménico de las comunidades cristianas se afirme, se purifique y se exprese desde la plenitud de la fe evangélica en el Dios uno y trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Por ello, es imperativo reconocer y tratar de vincular en síntesis fecundas los diversos modelos de experiencia y vida en el Espíritu presentes en cada iglesia, con la necesaria resignificación de los temas irritantes de la teología wesleyana²⁰. Para lograr esto es necesario abrirse al diálogo, evitar caer en posiciones excluyentes e irreductibles y crecer y caminar juntos desde las experiencias diversas de vida en el Espíritu, teniendo como principio hermenéutico la cruz de Jesucristo, fundamento y crítica de toda teología

¹⁷ J. Moltmann in his book, *El Espíritu de la vida*, (Salamanca: ED. Sígueme, 1998), p.241. Es recomendable su lectura para una visión ecuménica de la pneumatología.

¹⁸ Oviedo Pablo G., "El Espíritu de Dios: el desafío de la comunión y la misión en un mundo fragmentado. Pneumatología trinitaria hoy", en **CUADERNOS DE TEOLOGÍA**, Revista de Teología del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos- Instituto Universitario (ISEDET) BsAs, 2008, Vol. XXVII, p. 79-103. O Klaiber, Marquardt, Ibid. p. 178.

¹⁹ Miguez Bonino, Ibid.p.127. Y como sostiene el reformado David Bosch, acerca de la misión de Dios como razón de ser de la iglesia: " *Es las buenas nuevas del amor de Dios, encarnado en el testimonio de una comunidad, para beneficio del mundo*". David J. Bosch, *Misión en Transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, (Michigan, EEUU: L.Desafío, 2000), p.631.

²⁰ In Bruno, Daniel: " Modelo para rearmar. El metodismo latinoamericano y sus opciones teológicas", *Revista Evangélica de Historia* 2010 vol.6, Bs.As., 2010, Ed. IEMA. p.123-138.. Desde mi experiencia pastoral, el diálogo y las síntesis son un gran desafío no sólo con otras iglesias sino en nuestras propias iglesias. Allí tengo un sector de metodismo clásico o tradicional, uno de la teología de la liberación y otro de perfil carismático, entre otros

cristiana, y de toda espiritualidad²¹. Esta visión inclusiva hace justicia a uno de las características básicas de la “estructura pneumática” de la iglesia: Unidad en la diversidad. Y expresa claramente una de las dimensiones de la comunión del Espíritu, que el movimiento ecuménico debe profundizar en lo institucional y misionero. In my pastoral experience, dialogue and synthesis are a great challenge not only with other churches but in our own churches. There I have a section of classic or traditional Methodism, one of liberation theology and a charismatic profile, among others.

Lo mismo vale para nuestro compromiso ciudadano y ecuménico. Dice Miguez Bonino:

“Tal vez de un modo diferente, otros movimientos de nuestro tiempo, tales como las comunidades de base o la expansión del pentecostalismo en algunas regiones de África y Latinoamérica, también son ejemplos de “entusiasmo”, de un compromiso profundo y poderoso. De hecho, la teología de la misión desde fines de la década del noventa y las teologías de la liberación en América Latina y África son una respuesta a lo que ocurre en la vida de los pueblos. Si el compromiso social y profético que nuestras iglesias asumen en el nivel institucional y ecuménico ha de ser significativo, lo será en la medida en que logre despertar a las iglesias en el nivel local, nacional e internacional y las mueva orar, a caminar, a participar de diferentes maneras, a comprometerse con “entusiasmo” con la causas de la justicia, la paz, la solidaridad mundial, en otras palabras: el entusiasmo ecuménico”.²²

Creemos que en un tiempo signado por relaciones líquidas, el fundamentalismo, la violencia y descalificación mutua, la homogeneización y la fragmentación, el diálogo ecuménico e interreligioso es un *signo de los tiempos* hacia una cultura de la paz con justicia, y es un aporte que debemos seguir ofreciendo como

²¹ Moltmann J., *El Dios Crucificado*, (Salamanca, Sígueme,1977), p.1ss. También J.Miguez Bonino en *Rostros...*,p.115ss.

²² “El mundo entero es mi parroquia. Misión y oikoumene en el contexto global. Metodismo y globalización a comienzos del siglo XVIII”. En *C. de Teología* vol. Xxii (2003), BsAs, Isedet.p.103. También Westhelle Vitor, “Ecumenics and Economics: Economic Justice and the Unity of the church” en *El silbo ecuménico del Espíritu*, (BsAs:,Isedet,2004), p.157-176

comunidades wesleyanas. Más cuando Dios a través de su Espíritu, nos sigue desafiando a unirnos en la misión de anunciar y testimoniar integralmente el Evangelio a un mundo globalizado y fragmentado, que necesita del Amor de Dios, de más justicia, fraternidad y paz.

2. Democracia global y transformación cultural: Aportes de la Filosofía política

A nivel mundial, se ha dado desde principios del siglo xxi un fenómeno de asociativismo social que los filósofos políticos M. Hardt y A.Negri analizaron en su obra *Multitud*. Allí sostienen que el Imperio actual gobierna un orden global fracturado por divisiones y jerarquías internas, y abatido por guerra perpetua, que es su instrumento de dominación. Esta es una cara de la globalización. La otra es que la misma crea nuevos circuitos de cooperación y colaboración que se extienden por encima de las naciones y de los continentes. Nuevos y diferentes grupos de individuos pueden combinarse en redes de resistencia fluida al imperio.

Es interesante notar que los autores afirman que la posibilidad de la democracia, a escala global, emerge hoy por primera vez. Aunque amenazada planetariamente por el estado de guerra mundial, por las crisis de representación, por la corrupción, y el desafío ecológico, esa posibilidad se concreta en el proyecto de multitud, que expresa el deseo como fermento global de un nuevo sentido comunitario, de un mundo de igualdad y libertad en una sociedad global democrática abierta e inclusiva. Y además que dicho proyecto proporciona los medios para llegar a ella.

Esta alternativa viva que crece, que llaman multitud, brinda la posibilidad de que:

“sin dejar de ser diferentes, descubramos lo común que nos permite comunicarnos y actuar juntos. La multitud también puede ser concebida como una red abierta y expansiva, en donde todas las diferencias pueden

expresarse de un modo libre y equitativo, una red que proporciona los medios de encuentro que nos permitan trabajar y vivir en común.”²³

Además, el factor común que se halla en tantas luchas y movimientos de liberación a escala local, regional y global es *el anhelo de democracia*. Por ello la organización política de la multitud debe reflejar una organización democrática. Esa es la tendencia que los autores perciben en las organizaciones resistentes y revolucionarias actuales, que aspiran “no solo a convertirse en medios para lograr una sociedad democrática, sino a crear relaciones democráticas dentro de su propia estructura”²⁴.

Estas características configuran lo que ellos llaman la *producción biopolítica*²⁵ que permite hacer el trabajo político de crear y mantener relaciones sociales en colaboración, utilizando las mismas redes de comunicación y cooperación de la producción social, “sin perder las tardes en interminables reuniones asamblearias”.²⁶ Esta revalorización de las micro-dinámicas cotidianas, de las relaciones subjetivas e interpersonales del ser social existente, nos parece una novedad en filosofía política, ya que no desestima los medios teóricos para lograr la democracia, derivados de las perspectivas ontológica y sociológica, sino que los reubica y conecta con esos espacios vitales fundamentales de nuestras existencias. Además, nos permite entender el trabajo político como el arte de soñar y crear un mundo nuevo y posible con revoluciones moleculares, desde nuestras redes de relaciones intersubjetivas. Como un despliegue de fuerza, basados en la indignación por la pobreza y en el amor a los pobres, fundamento real en el que descansa el poder de la multitud. Por ello, proponen recuperar al

²³ Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. (BsAs: Debate, 2004), p.15.

²⁴ Ibid.p.18.

²⁵ Biopolítica es un neologismo acuñado por el filósofo francés Michel Foucault, que en una primera visión se refiere las históricas tecnologías de control sobre el cuerpo que se han desarrollado en la historia pero principalmente a partir desde el renacimiento hasta nuestros días. En general sería para él el estilo de gobierno que regula la población mediante el *biopoder* (la aplicación e impacto del poder político en todos los aspectos de la vida). Para ver este concepto en algunas de sus obras Michel Foucault, *La Historia de la Sexualidad, Volumen I: La Voluntad de Saber, Siglo XXI, México, 1977, 1ed.. 2005 5ed. P. 161ss.*

Y Estética, ética y hermenéutica, Editorial Paidós, 1999, p. 245. Otros filósofos como Hardt, Negri y G. Agamben han trabajado estos conceptos.

²⁶ Ibid.p.398.

amor- en el entendimiento de la tradición judía y cristiana-, como el poder constituyente de la multitud. Dicen al respecto:

“Necesitamos recuperar la concepción pública y política del amor, común a las tradiciones premodernas. El cristianismo y el judaísmo, por ejemplo, conciben el amor como un acto político que construye la multitud. Amar significa exactamente que nuestros encuentros expansivos y continuas colaboraciones nos proporcionan el goce. No hay nada necesariamente metafísico en el amor a Dios de los cristianos y los judíos: tanto el amor de Dios hacia la humanidad como el amor de la humanidad por Dios se expresan y encarnan en el proyecto político material común de la multitud. Debemos recuperar hoy ese sentido material y político del amor, un amor que es tan fuerte como la muerte. Eso no significa que uno no pueda amar a su mujer, a su madre y a sus hijos; significa únicamente que su amor no termina ahí, sino que sirve de base para nuestros proyectos políticos comunes y para la construcción de una nueva sociedad. Sin ese amor no somos nada.”²⁷

Es interesante notar que este rescate de la comprensión judeocristiana del amor²⁸ no lo hacen desde un lugar teológico o confesional. Lo realizan desde el bastión de la filosofía política, hoy consciente de la necesidad de esta categoría religiosa, de este amor integrador como base de la producción biopolítica. Esto constituye el medio para afianzar la democracia, en la que todos los diversos podemos crear y transformar colaborativamente la sociedad. Sin embargo, como los mismos autores lo reconocen, este proyecto político de la multitud debe hallar un camino, una nueva ciencia o un nuevo paradigma teórico para enfrentarse a las condiciones de nuestra realidad contemporánea.

En síntesis, rescatamos de estos autores en primer lugar que es imprescindible la constitución de un *nuevo paradigma teórico político*, que se vaya gestando desde ese plural fermento global llamado multitud. En segundo lugar, es muy importante a nuestro juicio, el rescate que se hace de la multitud como una *red multiciudadana vocacionada por lo común*, pero respetando y fomentando la diversidad. Unidad en la diversidad y viceversa, pero en franco movimiento y crecimiento, ya que como decía Hannah Arendt; *“la política trata del estar juntos los unos con los otros, de los diversos... Los hombres se organizan políticamente a partir de un caos absoluto de las diferencias”*.²⁹

²⁷ Ibid.p399.

²⁸ Otro filósofo que rescata el amor como valor fundamental para la acción política es Alain Badiou.

²⁹ Hannah Arendt, *Qué es la política*, (BsAs: Ed. Paidós).p.10

Y, por último, rescatamos la *comprensión judeocristiana del amor* como base de la producción biopolítica resistente al imperio, que nos permite *transformar la democracia desde nuestras relaciones cotidianas*. Son tres elementos fundamentales para seguir gestando efectivamente esa nueva cultura política, ese nuevo asociativismo global por la vida.

Aunque también es importante notar algunas críticas a Hardt y Negri provenientes de la filosofía política³⁰ y de la teología política, en este caso del teólogo argentino Néstor Míguez, vale citarlo ampliamente:

“ En esto nos diferenciamos de la idea expresada por Hardt y Negri de que la multitud de por sí es cuestionadora del Imperio: solo lo hace *cuando recupera su estado de demos*, cuando reclama su participación en la cosa pública, cuando reinstala canales de acción que permita gestionar sobre la totalidad cerrada del imperio y quebrarla, trascenderla. En la medida en que las relaciones humanas han sido imperializadas, la crítica al imperio solo puede venir de un extra novis, desde un afuera que manifieste el límite. Es aquí que el poder “laocrático”, el reclamo del excluido, de la no-persona para el imperio, *se vuelve el factor dinamizador del tiempo político, anuncio de tiempos mesiánicos, escatológicos*.. Esta presencia de la exterioridad que irrumpe en la inmanencia del sistema es la contribución profética a la filosofía política, y de allí que hoy se vuelva a leer el texto bíblico en clave política”³¹.

Estas consideraciones provenientes del mundo de la filosofía política y esta crítica de la teología política hacen relevante a nuestro entender la visión pneumatológica – acerca del obrar del Espíritu en la historia-. Excede a nuestro trabajo un análisis exhaustivo de cómo una comprensión de la comunión del Espíritu puede iluminar, cuestionar y enriquecer profundamente los planteos de Hardt y Negri.

Sin embargo, a nuestro entender, se vislumbran en estos elementos análogos a los efectos que el Cristianismo generalmente asocia al Espíritu: comunicación,

³⁰ Atilio Borón, *Imperio e Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, (Buenos Aires, Clacso, 2002). El autor critica acertadamente a Hardt y a Negri entre otras cosas, por hablar de imperio pero no de imperialismo. Desarrolla en su libro la tesis de que si bien el imperialismo actual no es idéntico al imperialismo de hace tres o cuatro décadas, tampoco ha dejado su carácter expropiador ni se ha transformado en su contrario. Afirma que “el imperialismo no es un rasgo accesorio ni una política perseguida por algunos Estados sino una nueva etapa en el desarrollo del capitalismo”, y que requiere urgentemente un renovado instrumental teórico.

³¹ Ver Néstor Míguez, *Imperio, Política y Teología*, conferencia del autor en 2010, BsAs. Filósofos que vuelven a leer el texto bíblico en clave política son S. Žižek, G. Agamben, A. Badiou, A. Negri han escrito textos dedicados a una relectura política de textos bíblicos, inspirados, entre otros, por J. Taubes y su *Teología política de San Pablo* (Barcelona, Editorial Trotta, 2007).

interdependencia y respeto a la diversidad en busca de una comunidad justa y participativa. Esto es sin duda parte de los vientos nuevos del Espíritu, soplando en todo el mundo el aire de la comunión, en este cambio de época. Comunión que debe entretenerse en cada una de las esferas –con su autonomía propia y ordenada por Dios- en las que participamos desde nuestras identidades como miembros de una sociedad, de familias, de la comunidad de fe y como personas individualmente. Comunión en el ágape de Jesucristo, que defiende y transforma toda vida amenazada, alienada. Esa vida que es criatura, imagen y semejanza del Padre, y es la materia prima que el Dios Trino redime escatológicamente.

Pero también es cierto como plantea Míguez que toda esa fuerza asociativa y de comunión de la multitud no termina siendo eficiente, si la misma no se canaliza y cristaliza en *demos*, en propuestas de acción política que permitan gestionar políticamente la cuestión pública. En esta irrupción de lo absoluto, en este kairos donde el Espíritu de Dios irrumpe generando comunión, voz profética y defensa de la vida-, hay que incentivar la multitud diversa vocacionada por lo común, motivarla desde la concepción judeo cristiana del amor, ***para transformar la democracia desde nuestras relaciones cotidianas***. Pero también que ese cambio en las relaciones sociales e intersubjetivas transforme la cultura política y la gestión política propiamente dicha.³²

Si el rescate del amor como base de la acción democrática y política es auténtico, no podrá dejar de lado la tensión unidad-diversidad, las relaciones intersubjetivas, pero por sobre todo *deberá atender el reclamo del excluido, de la no persona, en esta democracia global regida hoy por el capitalismo financiero. Ese es el desafío, lo que está en juego es la construcción de una nueva democracia, no funcional al capitalismo financiero de libre mercado (fomentado por sus medios de comunicación aliados). Una nueva democracia que necesita consolidarse con la incorporación y participación de todos, de las minorías y de las mayorías. Como gusta decir al teólogo Néstor Míguez, “pasar de la*

³² Se pregunta Míguez, pensando en los movimientos sociales: “Nos tenemos que preguntar: ¿Hasta dónde estamos dispuestos a llegar: a ser buenos denunciadores o algo más? ¿Podemos tener también capacidad de ejecutar, gestionar y por lo tanto, necesariamente, de negociar y ceder? ¿O para nosotros negociar es siempre claudicar? En definitiva, **cómo tener estrategias que no sólo sean reactivas y resistenciales sino también propositivas y de largo plazo.**”Ibid. Subrayado nuestro.

democracia a la laocracia". *Del pueblo libre, culto y urbano de la tradición griega al pueblo-multitud de las afueras, de los esclavos, los necesitados que avanzan socialmente en el reclamo por sus necesidades hasta apoderarse de herramientas políticas que les permitan disputar la distribución de las riquezas.*

Veamos ahora estos desafíos desde nuestra teología wesleyana.

3. Implicancias Teológicas

Pensando desde nuestra herencia wesleyana y siguiendo a Néstor Míguez, en un artículo reciente sobre Teología política y Teología wesleyana, muestra como *"en la teología práctica de Juan Wesley está presente el espacio público, sus problemas, y que son ocasión y motivo para su exposición del Evangelio, así como de la fragilidad de las opiniones que vierte"*.³³

Y esto porque el mismo Wesley no fue ajeno a las tensiones y ambigüedades que se dan cuando uno pisa las arenas movedizas de la política. Allí Míguez examina algunos de los textos en los que Wesley reflexionó sobre temas políticos o públicos. Entre ellos figuran los escritos hacia la década de 1770, entre ellos: "Las sinceras reflexiones sobre la presente situación de los asuntos públicos", el Sermón: "Acerca de las riquezas", "Reflexiones sobre la presente escasez de comestibles", " Sobre el origen del poder" y "Reflexiones sobre la esclavitud", entre otros.³⁴

Según Míguez se pueden destacar tres ejes de la cuestión pública en Wesley: la preocupación por los asuntos económicos, especialmente en la medida en que afectan la vida cotidiana de los más humildes, la cuestión de la dignidad y la libertad de las personas y la moralidad pública.

Y cuando reflexiona sobre el origen del poder, Wesley como buen hijo de su tiempo y de su tradición pro monárquica, no puede aceptar "de que el pueblo es

³³ Néstor Míguez, "Teología Pública y Teología Wesleyana", en *Revista Evangélica de Historia* 2010 vol.6, Bs.As., 2010, Ed. IEMA. p.39-52.

³⁴ *Obras de Wesley*, 14 vols. (Ed.) Gonzalez Justo, (Franklin- TN: Providence House Publishers,1996-98),, T.VII, La Vida Cristiana.

el origen del poder y que es en todo respeto indefendible”³⁵ y de esa forma le parece inviable la idea de derecho de toda persona de elegir a sus autoridades.

Afirma Míguez que “si bien por un lado cuestiona el reclamo de libertad de las corrientes que van a desembocar en el liberalismo político y no entiende que la plena participación en la cosa pública sea un derecho de las masas -a las que sin embargo se propone evangelizar -, por otro lado su lucha antiesclavista se basa, justamente en su concepto de libertad y dignidad humana”³⁶. Esto muestra a las claras las ambigüedades que mencionábamos pero también podemos verlo como afirma Jennings sobre este tema en Wesley “El vio la manera en que el discurso sobre democracia y libertad puede encubrir los intereses de quienes no desean ser gobernados por quienes sufren a causa de las ambiciones de otros.”

37

Así las cosas, lo cierto es que en Wesley encontraremos sobradas razones para superar una mentalidad individualista y para motivar nuestro accionar en lo político y social. Esto lo vemos en su comprensión acerca de la santificación y cómo opera el Espíritu Santo en este proceso. El Espíritu además de justificarnos nos introduce en la santificación, que posee fundamentalmente dimensiones comunitarias o sociales y no solo individuales o privadas, o como el diferenciaba en santificación personal y social. Aquí hay un gran aporte de Wesley que remarca mucho más al ***Espíritu como edificador de la comunidad de fe que como dador de dones extraordinarios a individuos***. A estos dones los juzga siempre en relación a la medida en que contribuyen al cuerpo de Cristo para vivir en confianza a Dios y en amor unos a otros, y como complemento de los ordinarios – los medios de gracia: las Escrituras, la comunidad y la tradición de la iglesia, el bautismo, la comunión, la predicación, la animación, el servicio, etc.

En sus objeciones a cierto misticismo de su época y reconociendo la dimensión personal de la fe, no obstante, afirma:

³⁵Ibid, Obras, p. 84.

³⁶ N. Míguez, Ibid, p. 48.

³⁷ En T. W. Jennings, “Desafíos para la teología wesleyana en el siglo xxi”, en *Revista Evangélica de Historia* VI(2010), IEMA-CNAH, BsAs, p.100..Also Jennings, *Goods News for the Poor. John Wesley's Evangelical Economics*, (Nashville: AP,1990),. No podemos olvidar la participación del Metodismo en el partido Laborista, fundado en 1900.

“Porque la religión en la que estos autores pretenden edificarnos es una religión solitaria...El evangelio de Cristo se opone diametralmente a esto. En él no se encuentra la religión solitaria. <Santos solitarios> es una frase tan contraria al evangelio como <santos adúlteros>. El evangelio no reconoce ninguna religión que no sea social, ninguna otra santidad que no sea la social”³⁸.

En el sermón nº24 “Sobre el sermón de nuestro Señor en la montaña (IV) explica:

“Primeramente trataré de demostrar que el cristianismo es una religión esencialmente social y que tratar de hacerla solitaria es destruirla. Con la palabra cristianismo quiero decir: ese método de adorar a Dios que Jesucristo reveló al hombre. Cuando digo que esta es una religión esencialmente social, quiero decir no sólo que no puede florecer, sino que de ninguna manera puede existir sin la sociedad, sin vivir y mezclarse con los hombres.”³⁹

En este marco se entiende su afirmación “El mundo es mi parroquia”, o aquella que expresaba el para qué de la obra que Dios estaba haciendo en su tiempo: “no para formar una nueva secta, sino para reformar a la nación, particularmente a la iglesia, y para divulgar la santidad de las escrituras sobre la tierra”.⁴⁰

En el mismo sermón nº24, y ante cierto espiritualismo responde con una interpretación pneumatológica:

“Respondo: <<Dios es Espíritu, y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que le adoren>>. Ciertamente, y eso basta. Debemos emplear en ello todas las facultades de nuestra mente. Pero yo preguntaría: ¿Qué cosa es adorar a Dios, un Espíritu, en espíritu y en verdad? Es adorarle en nuestro espíritu; adorarle como sólo los espíritus pueden adorar... Por consiguiente, uno de los modos de adorar a Dios en espíritu y en verdad es

³⁸ In ed. Jackson, 14:321. Mentioned in Justo Gonzalez, *Juan Wesley: Herencia y Promesa.* (Puerto Rico, Public. Puertorriqueñas, 1998), p.88.

³⁹ In *Sermones...*, Ibid., p.388. Debemos recordar la estrategia del Metodismo de las iglesias en la iglesia (pequeños grupos - bandas-clases), para vehicular esta opción teológica-pastoral.

⁴⁰ In *Works*. Jackson ed. (8.299), in “*Estas doctrinas enseñó*”, Guías de estudio para las obras de Wesley, (Durham: WHF, 2002), p.95.

guardar sus mandamientos exteriores. Es glorificarle, pues, en nuestros cuerpos, lo mismo que en nuestras almas. Desempeñar nuestras obras externas con nuestros corazones levantados hacia él. Hacer de nuestras ocupaciones diarias un sacrificio a Dios. Comprar y vender, comer y beber para su gloria. Esto es adorar en espíritu y en verdad tanto como hacerle nuestras oraciones en el desierto.”⁴¹.

Esta mutua relación e integridad de las tensiones cuerpo-espíritu, creyente-iglesia, iglesia-mundo rompe con los dualismos que el cristianismo arrastraba y arrastra en parte de la influencia helénica. Y muestra el carácter integral de la fe cristiana para Wesley, al remarcar los aspectos corporales y sociales de la misma y de la pneumatología implícita en ella.

No podemos dejar de mencionar las implicancias sociales y económicas que Wesley deriva para la sociedad y para la iglesia, en este caso para el metodismo naciente:

“¿No será ésta otra de las razones por las que se les hace tan difícil a los ricos entrar en el Reino de los Cielos?. Una gran mayoría de ellos está bajo maldición, bajo la maldición particular de Dios, porque...no le roban únicamente a Dios, sino también al pobre, al hambriento y al desnudo;... y se vuelven culpables por toda la necesidad, aflicción y dolor que pudieran eliminar, pero no lo hacen”...

... “ A medida que se incrementa el dinero, también aumenta el amor por él, y siempre será así, salvo que medie un milagro de la gracia. Entonces, por más que otras causas puedan sumarse, no obstante, en todas las épocas ésta ha sido la principal causa del deterioro de la religión auténtica en cualquier comunidad cristiana. Mientras en cualquier lugar los Cristianos eran pobres, eran devotos de Dios... Pero simplemente recuerden que las riquezas, en todas las épocas, fueron la ruina del genuino Cristianismo.”⁴²

⁴¹ Ibid. p.397-398.

⁴² Sermón 61: El misterio de la iniquidad, en A.Zorzín en *Curso de Ubicación Histórica*, (BsAs.: Isedet, 1998), p. 340-352.p.351.

Para Wesley el Espíritu santificador obra para impulsar en la iglesia y en la sociedad el compromiso en *la lucha por la misericordia con los pobres y por la justicia social, motivado por el amor a Dios* contra toda idolatría, en este caso la del dinero y la ambición. En este sentido es que Wesley insiste en que la santidad social conlleva oposición a otros males tales como la guerra, el colonialismo, el elitismo social y sobre todo, la esclavitud.⁴³

También es justo objetar como lo hace Miguez Bonino que Wesley como hijo fiel en muchos sentidos de su siglo, no supera nunca una cierta mentalidad con aristas individualistas, propia de su época.⁴⁴ En alguna medida, en la *práctica* del metodismo inicial el motivo de la religiosidad individual, el perfeccionamiento personal y la salvación propia moldea a la comunidad. Una suerte de individualismo en forma comunal, según Miguez; que también sostiene que la falla fundamental en la teología de Wesley “reside en una insuficiente relación entre Cristología y doctrina del Espíritu Santo”⁴⁵. Allí aclara que estas críticas son en un sentido exageradas *ya que no pueden aplicarse directamente a Wesley* cuyo equilibrio y buen sentido lo preservó de ciertas deficiencias de su pensamiento, pero que se hicieron sentir luego en mentes menos sensatas.⁴⁶

Una de las debilidades del pensamiento de Wesley es quizá no haber podido elaborar y articular teológicamente en los aspectos sociales y creacionales del Espíritu la intuición proveniente de su experiencia espiritual, pastoral y eclesial-, que hemos mostrado anteriormente-, a saber: la dimensión comunitaria como esencial a la fe cristiana, la comunión como el eje central de la obra del Espíritu. El hecho de estas deficiencias de pensamiento no invalidan ni mucho menos pueden negar el valor y la reserva de sentido teológico que Wesley legó con

⁴³ *Obras*: el Sermón: “Acerca de las riquezas”, “Reflexiones sobre la presente escasez de comestibles”, “Reflexiones sobre la esclavitud”, trabajadas en J.Gonzalez, *Ibid*, en p.86-103: “La santidad wesleyana, aspectos comunitarios”.

⁴⁴ Ver J.Miguez Bonino, *Hacia una ecclesiología evangelizadora. Una perspectiva Wesleyana.*, (san Pablo:Editeo-Ciemal, 2003),p.34. Y Moltmann, *Ibid.*,p.173-74.

⁴⁵ *Ibid.*,p83.

⁴⁶ Daniel Bruno, “Fundamentos teológicos de la ética wesleyana. Alcances y limitaciones”. En *Cuadernos de Teología* volumen XXIII (2004), ISEDET-IU, BsAs.,p.89-109.

estas intuiciones pneumatológicas sobre la santidad social, muy pertinentes para una espiritualidad encarnada en la actualidad.

Según Theodore Runyon, interpretar la teología de Wesley para la actualidad implica resaltar que éste identifica la esencia del cristianismo como la renovación de la creación y de las criaturas mediante la renovación de la imagen de Dios en la humanidad.⁴⁷ Citando a Albert Outler, el mayor conocedor de Wesley del siglo XX, el cual llama esta renovación de la imagen divina “el tema axial de la soterología de Wesley”. Por lo tanto, el drama cósmico de la renovación de la creación, comienza con la renovación de la imagen de Dios en la humanidad, “vivir la imagen de Dios en el mundo”⁴⁸, -ésta es la llave indispensable para toda la soteriología de Wesley.

Como ciudadanos del siglo XXI y de la era ecológica, advierte sobre un punto fundamental del propósito divino: la salvación del ser humano como recuperación de la vocación original: ser responsable de la administración – mayordomo-de la creación y co-creador de la nueva creación en el Espíritu de Cristo. En este enfoque escatológico del pensamiento wesleyano, podemos vislumbrar que al discernir la intención original de Dios para la creación en la perspectiva del fin, “nuevas posibilidades se abren continuamente (en la historia actual) por medio del poder creativo del Espíritu Santo.”⁴⁹

4. Conclusiones

Luego de encontrar razones claras en nuestra tradición wesleyana acerca de nuestra participación política en la sociedad- incluso en la dimensión ecológica-, creemos que en relación a la democracia global y la situación política-económica

⁴⁷ In Runyon, Theodore: *A Nova Criação: A teologia de João Wesley Hoje*; (S.Pablo: Editeo Umesp, S.Bernardo do Campo, 2002), p.16. Obras Wesley, Sermón 44”El pecado original”, en Ibid, p.292.

⁴⁸ Ibid.,p.21.. Cap.6: “Wesley para os dias de hoje: Os cuidados com o meio ambiente”,p.250-258. Aquí analiza los alcances y limitaciones de la contribución de Wesley acerca de este tema. Una obra reciente que toma en cuenta la integralidad de la teología de Wesley es la de Randy Maddox, *Responsible grace: John Wesley’s Practical Theology*. Allí analiza los alcances y limitaciones del aporte wesleyano al tema ecológico.

⁴⁹ Ibid.,p.17. Citing Henry H. Knight III, *The presence of God in the Christian life, John Wesley and the means of grace*. Metuchen, NJ.: S.Press,1992,p.73... El teólogo Rui Josgrilberg afirma que es cierto que “lo social en Wesley “ no significa lo que entendemos por social hoy, pero en su santidad social vemos la disposición de una ineluctable encarnación social. En “ *Qual o sentido de social na religiao social de Wesley ?*”, in *Sal da terra e luz do mundo*, S.B. do Campo, Editeo, 2009

y social es fundamental lo que las comunidades wesleyanas pueden aportar – y también aprender- en materia de cultura y participación política y en términos de la defensa de los Derechos Humanos – donde por ejemplo la Iglesia Metodista de Argentina tiene una rica tradición y herencia-.

En ese sentido, se hace necesario rever varias nociones para atravesar la grave crisis mundial de la civilización y de la cultura política democrática. Estas crisis parecen definir aún hoy la decadencia del imperio neoliberal que no ha logrado y ha impedido a grandes mayorías excluidas la democratización política y la redistribución de los bienes materiales y simbólicos. Con la crudeza y lúcidéz que lo caracteriza Eduardo Galeano sentencia: “Este mundo de ahora, esta civilización del sálvese quien pueda y cada cual a lo suyo, está enferma de amnesia y **ha perdido el sentido comunitario**.”⁵⁰

La pregunta, evidentemente, es cómo y desde dónde recobrar ese sentido comunitario. Si no encontramos una salida de salvación común corremos el riesgo de cataclismo sociales y ecológicos enormes. Es necesario articular una nueva noción de democracia y de sociedad inclusiva que parta desde abajo, desde los márgenes del poder institucional, económico y no solo desde las estructuras del mismo. Por ello es urgente no sólo una *nueva comprensión* de participación democrática sino también - como espera gran parte de la juventud hoy- un *ejercicio de prácticas* alternativas que reflejen aquella.

Aquí donde cobran importancia las diferentes asociaciones y movimientos sociales contemporáneos antisistémicos y entre ellos la vida y misión de las iglesias en relación a ellos. Es fundamental el espacio social y cultural que las iglesias tienen y pueden jugar- como laboratorios de democracia real- en la configuración de mentalidades, sensibilidades y de aportar hacia la conformación de una ética pública y social en consonancia con el evangelio de Jesucristo.

En ese sentido desde mi experiencia personal en el trabajo con jóvenes de la iglesia he visto cómo la rica herencia democrática en busca del bien común que tenemos como familia wesleyana, enriquece y forma a los jóvenes en el ejercicio

⁵⁰ Galeano Eduardo, “Los valores sin precio” (III Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil, 2003), en *Un mundo sin educación*, Coord.Luis Alvarez, (México: Ed. Driada, 2003),p.134.

de las asambleas, del trabajo no autoritario en equipo, donde se aprende a dialogar, consensuar, respetar las diferencias, incluir al excluido y ejercer una conciencia crítica de la realidad en la que viven. Los jóvenes valoran esta riqueza que los prepara para interactuar en el mundo. También en mi acercamiento a grupos y movimientos políticos he podido advertir que la búsqueda de justicia - tan característica de los movimientos cuestionadores del Imperio - debe integrarse con la práctica del amor, de la misericordia en especial con los que piensan diferente, para superar el autoritarismo y la uniformidad. En ese sentido nuestras iglesias tienen mucho que aportar y aprender como “Taller del reino”⁵¹, como laboratorios de una nueva humanidad que en sus relaciones saludables anticipan el propósito original de Dios para la familia humana, siempre en busca del Reino de Dios y su justicia.

Temas como el poder-servicio, la diaconía que visibiliza al excluido y desenmascara las causas y mecanismos de la injusticia económica, el lugar de los Estados en la vida pública como garantes de inclusión y de los derechos humanos, y el trabajo mancomunado y la cooperación con movimientos sociales y políticos por un mundo más justo y fraterno son prioritarios hoy en todo el mundo, para nuestra teología y nuestras comunidades.

La lectura teológica de esta realidad a nuestro entender, nos muestra a las claras la relevancia de la iglesia como *comunidad encarnada en el amor al estilo de Jesús de Nazareth y como testimonio del Espíritu Santo que es fuerza de comunión*, una de las marcas de la eclesiología y misiología wesleyana, que Juan Wesley sintetizó en la frase “El mundo es mi parroquia

Como bien dice T. Jennings: “Creo que en el surgimiento de otra democracia global el pueblo llamado metodista puede desempeñar un papel importante. Esto se debe a que nuestra tradición wesleyana nos alienta a pensar en el mundo como una sola parroquia, como un solo vecindario, en donde los sufrimientos de alguien son los sufrimientos de todos. Compartimos una tradición común de oponernos a los deseos del imperio y de construir la solidaridad con todos los

⁵¹ Ver J.Miguez Bonino, *Hacia una eclesiología evangelizadora. Una perspectiva Wesleyana.*, (san Pablo:Editeo-Ciemal, 2003),p.89. Citando al teólogo Curtis.

*explotados. Esa es nuestra herencia. Tal vez nos hemos deslizado en la falta de conciencia cuando nos hemos entregado a la falsa comodidad de la respetabilidad y prosperidad. Pero otra vez Dios nos está llamando a obedecer el mandato bíblico y wesleyano de anunciar y establecer el reino divino de la justicia, misericordia y gozo para toda la tierra”.*⁵²

Para terminar con la Palabra, que pasaría si el Maestro nos volviera a contar hoy alguna parábola que nos hiciera arrepentirnos de nuestra insensibilidad e individualismo.

Creo en la relevancia de la solidaridad anti-imperio del que se hizo prójimo-próximo, en la parábola del buen samaritano (Lucas 10:25-37). Nos muestra el camino para los desafíos eclesiales que nos vienen tanto del ecumenismo y del diálogo religioso como el de de nuestras democracias. Nos debemos dejar cuestionar por el Espíritu que nos llama hoy como antes lo hizo el maestro: “Ve y haz tu lo mismo” Lucas:10:37.

Pablo Guillermo Oviedo es Presbítero de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina en Córdoba. Es Licenciado en Teología por el ISEDET (BsAs), estudió Historia en la Universidad Nacional de Córdoba y enseña Teología en diversos espacios ecuménicos.

⁵² “Desafíos para la teología wesleyana en el siglo XXI”, en Revista Evangélica de Historia V.6, (2010), IEMA-CNAH, BsAs, p.100.

Para un verdadero sentir en la Iglesia: Lecciones sobre la educación teológica hoy en América Latina - Sobre Juan Wesley, Óscar Romero e Ignacio de Loyola

Edgardo Colón-Emeric

Resumen: La frase "Sentir con la Iglesia," sintetiza el episcopado de Óscar Romero. Este ensayo considera las raíces ignacianas del lema, su cultivo en el ministerio de Monseñor Romero, y la posibilidad de su trasplante a la formación pastoral de metodistas en Centroamérica. El "sentir con la Iglesia" como lema para la educación teológica requiere discernimiento de los tiempos y compromiso con la iglesia en sus luchas a pesar de sus faltas. "Sentir con la Iglesia" conlleva la expansión del mapa de la educación teológica; pues es en la encrucijada de Aldersgate, Atenas, Berlín y San Salvador donde la formación teológica metodista centroamericana se debe ubicar.

Palabras Clave: Oscar Romero, Juan Wesley, Metodista, educación teológica

Abstract: The phrase "To think with the Church" sums up the episcopacy of Óscar Romero. This essay explores the Ignatian roots of this motto, its cultivation in the ministry of Monsignor Romero, and the possibility of its transplantation to the pastoral formation of Methodists in Central America. "To think with the

Church” as a motto for theological education requires discernment of the signs of the times and commitment with the church in its struggles in spite of its faults. “To think with the Church” implies the expansion of the map of theological education; for it is at the crossroads of Aldersgate, Athens, Berlin and San Salvador that theological education in Central America should be located.

Key Words: Oscar Romero, John Wesley, Methodist, Theological education

Introducción

"Sentir con la Iglesia," estas palabras están grabadas en la mitra episcopal que perteneció a Óscar Romero. Esta mitra se encuentra en la casita donde Romero vivió durante su arzobispado, apenas a unos doscientos metros de la capilla en la que el monseñor fue martirizado. En los últimos tres años, he tenido el privilegio de visitar este lugar como parte del cuerpo docente del Curso de Estudios Teológicos Metodistas que mi seminario Duke Divinity School organiza en El Salvador. Este Curso de Estudios tiene como fin el apoyar la formación teológica de líderes ministeriales para las iglesias metodistas de Guatemala, Honduras, Nicaragua, y El Salvador. Las menudas visitas a los lugares asociados con la vida y muerte de Romero, me han llevado a reflexionar sobre qué significa enseñar teología en la tierra de confesores y mártires.

En la historia del metodismo la estructura más antigua para impartir esta formación no es el seminario sino el curso de estudios. El curso de estudios es un programa de formación teológica que aunque no otorga un credencial académica reconocida por instituciones civiles sí forma pastores y pastoras para la iglesia. Por un lado, es cierto que la carencia de credenciales académicas del

programa, de los alumnos (y a veces hasta de los maestros) ha manchado la reputación y cuestionado la utilidad de este tipo de programa. Pero, por otro lado, algunas personas argumentan que las carencias académicas del Curso de Estudios son virtudes teológicas que potencian una formación pastoral superior a la de los seminarios metodistas de Estados Unidos.⁵³ Sea cual sea el caso, lo cierto es que el Curso de Estudios ofrece un modelo de formación teológica con fuertes raíces en la tradición metodista y con una flexibilidad estructural bien adaptable a las exigencias del presente.

En la presente reflexión quiero volver a la casita de Romero y considerar la frase "sentir con la Iglesia," como el lema que da coherencia al trabajo académico metodista en El Salvador y tal vez como lema para la formación teológica en general. Esta investigación procederá en la siguiente manera. Primero, indagaré las raíces ignacianas de esta frase. Segundo, consideraré lo que el "sentir con la iglesia" significó para Romero. Tercero, exploraré algunas implicaciones de aplicar el "sentir con la Iglesia" de Romero al trabajo de formación teológica metodista en Centroamérica. Antes de iniciar esta investigación es importante hacer algunos comentarios sobre la relación entre Juan Wesley y San Ignacio, o para ponerlo en forma de pregunta ¿qué tiene que ver Aldersgate con Loyola?

Historiadores de Juan Wesley lo han comparado con Ignacio de Loyola en su talento como organizador de sociedades.⁵⁴ Aún en vida Juan Wesley fue asociado con la compañía de Jesús. Por ejemplo, se cuenta de que en una ocasión, en un culto en Dublín, Irlanda, un hombre de la muchedumbre al escuchar a Wesley predicar declaró: "¡Sí, él es jesuita, eso está claro!" A lo que un sacerdote allí presente respondió en voz alta: "No, no lo es. Me gustaría que lo fuera en el nombre de Dios."⁵⁵ Wesley leyó biografías sobre Ignacio, y algunos historiadores ven paralelos entre ciertos himnos de Wesley y los Ejercicios Espirituales de san Ignacio.⁵⁶ Probablemente no debemos esperar encontrar

⁵³ D. Stephen Long, "The Advantages of the Course of Study School," *Asbury Theological Journal*, 47.2 (1992), p 5-16, 14.

⁵⁴ Maximin Piette, *John Wesley in the Evolution of Protestantism* (New York: Sheed & Ward, 1937), 480.

⁵⁵ Obras de Wesley 11: 273.

⁵⁶ Brendan Byrne, "Ignatius of Loyola and John Wesley: Experience and Strategies of Conversion," *Colloquium*, 19 (1986): 54-66, 59-60.

alguna dependencia textual de Wesley hacia Loyola, pero lo que sí se puede observar es un tipo de convergencia espiritual entre los ejercicios espirituales y la vida en las sociedades metodistas. Tanto Juan Wesley como Ignacio de Loyola buscan coordinar la gracia divina con la libertad humana. Ambos están interesados en animar a sus seguidores a que utilicen la gracia que Dios les ha dado para crecer en santidad. Varios aspectos de la piedad metodista tienen su paralelo en la Ignaciana. Wesley expresa mucha admiración hacia Gregorio López, un místico español que vivió en México, cuyo testimonio de encontrar a Dios "en cosas pequeñas y grandes" manifiesta una espiritualidad muy ignaciana.⁵⁷ Además, la oración del pacto por los metodistas en los cultos de fin de año expresa el deseo del tipo de santa indiferencia que los ejercicios buscan inculcar.⁵⁸ También, el himnario de la Iglesia Metodista Unida incluye una oración de san Ignacio que busca la unión de oración y acción en una manera muy wesleyana.⁵⁹ En el área de la educación teológica, los metodistas siempre han visto una relación estrecha entre la preparación teológica y la espiritualidad. Cuando Juan Wesley considera factores que contribuyen a una especie de anemia espiritual en las sociedades metodistas identifica dos factores, la falta de conocimiento y de santidad en los pastores.⁶⁰ El suplir no simplemente una confesión de fe sino una colección de sermones como estándares doctrinales y una biblioteca cristiana como comentario a estos estándares, junto a una serie de reglas para las sociedades es evidencia de la formación holística que Wesley deseaba de sus seguidores. En suma, el camino de Loyola a Aldersgate no es tan largo como se podría suponer.

"Sentir con la Iglesia" en los ejercicios espirituales de san Ignacio

La frase "sentir con la Iglesia" se encuentra en el epigrama que introduce una serie de reglas que concluyen los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Este lee en la manera siguiente: "Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener."⁶¹ Aquí hay dos puntos que creo importante subrayar. Primero,

⁵⁷ John Wesley, *The Life of Mr. Gregory Lopez*, 373. Ver también las páginas 359, 392.

⁵⁸ *United Methodist Hymnal* #607, "Covenant Prayer in the Wesleyan Tradition."

⁵⁹ *Ibidem*, #570, "Prayer of Ignatius of Loyola."

⁶⁰ Ver la pregunta 33 en "'Large' Minutes, 1770-1772," *The Works of John Wesley, Volume 10: The Methodist Societies, The Minutes of the Conferences* (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2011), 887.

⁶¹ San Ignacio, *Obras de san Ignacio de Loyola* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 302.

estas reglas se encuentran al final de los Ejercicios no a su inicio. El "sentir con la Iglesia" no es el punto de arranque para la espiritualidad ignaciana sino su punto de arribo. Pedro de Leturia explica que las reglas para sentir con la Iglesia son "como fruto maduro de la purificación y de la apropiación del verdadero evangelio."⁶² El segundo punto que es importante subrayar es que el sentir que san Ignacio desea inculcar no tiene como objeto la Iglesia triunfante que vio san Juan descender del cielo como esposa ataviada. Esa iglesia triunfante es la que es celebrada por todos los herejes a modo de rechazar la Iglesia actual. Ni tampoco fija la atención en la Iglesia primitiva de Pablo y Agustín la cual recibe los encomios de Erasmo. Más bien, Ignacio presenta al ejercitante la Iglesia de hoy, la Iglesia cuya historia está marcada por las cruzadas, la escolástica, y las indulgencias. Sin duda, sería más fácil sentir con una Iglesia removida de las realidades históricas que problematizan su testimonio. Pero el sentir con la Iglesia es un compromiso concreto sin salidas de emergencia hacia una era de oro embotellada atrás en el pasado o enclaustrada arriba en el cielo. Para san Ignacio este compromiso tiene su base en la fe en el misterio de la unión de Cristo con su Iglesia. Por tanto "sentir con la Iglesia" sólo es posible donde hay un "sentir con Cristo."⁶³

Las reglas para "sentir con la Iglesia" están estructuradas en tres grupos.⁶⁴ El primer grupo abarca las primeras nueve reglas y concierne el culto y las devociones cristianas. Es irónico que tras luchar arduamente por interiorizar la piedad cristiana Ignacio dedique la mayoría de las reglas para "sentir con la Iglesia" a las prácticas externas de piedad.⁶⁵ El caso es que la práctica de piedad interna va acompañada de prácticas externas como la participación en las celebraciones litúrgicas, el respeto hacia las órdenes religiosas, el culto de los santos, y las penitencias frecuentes. Contra el iluminismo de los alumbrados y el cinismo de los humanistas, Ignacio propone las prácticas que forman la columna

⁶² Pedro de Leturia, *Estudios Ignacianos. II: Ejercicios Espirituales* (Roma: Institutum Historico, 1957), 153.

⁶³ Joaquín Salaverri, "Motivación histórica y significación teológica del ignaciano "sentir con la Iglesia"", *Estudios Eclesiásticos* 31(1957): 139-171, 146.

⁶⁴ Cf. Pedro de Leturia, *Estudios Ignacianos. II: Ejercicios Espirituales* (Roma: Institutum Historico, 1957), 154ss.

⁶⁵ *Ibidem*, 162.

vertebral de la piedad popular como absolutamente necesarias para los que buscan sentir con la Iglesia.

El segundo grupo de reglas (las reglas 10, 11, y 12) concierne las diversas autoridades a las que los que buscan "sentir con la Iglesia" han de adherirse: la jerarquía eclesiástica, los teólogos (patrísticos y escolásticos), y los santos. Sentir con la Iglesia es sentir con el magisterio. Ignacio propone una unión innovadora y radical entre el instinto de obediencia y el deseo de reforma. Según Leturia, "La junta de ambas notas desemboca con formidable convicción en esta máxima: no promover escándalo mayor con las quejas e imprecaciones públicas, no desfogarse en discursos ineficaces para el remedio, y eficaces para engendrar males mayores."⁶⁶ En otras palabras, en la Iglesia siempre hay necesidad de reforma, pero la reforma verdadera ha de proceder en una manera prudente para que sea eficaz y no resulte peor el remedio que la enfermedad. Sentir con la Iglesia es también sentir con los teólogos de la Iglesia. Entre estos, Ignacio propone los escolásticos (Lombardo, Buenaventura, y Aquino) como guías para la teología especulativa, y los patrísticos (Gerónimo, Agustín, Gregorio Magno, etc.) como los más apropiados para la teología práctica. No hay que escoger entre los capadocios y los maestros de Paris, ambos tienen su lugar aunque algunos eruditos arguyen que Ignacio prioriza a la escolástica como marco interpretativo para la patrística.⁶⁷ Sentir con la Iglesia es sentir con los santos, pero Ignacio propone cautela ante el entusiasmo de canonizar a los vivos como modelos de santidad. Es interesante que Ignacio no se presenta a sí mismo ni como ejemplar teológico ni como modelo de santidad, y hasta pone frenos a cualquier proceso de canonización popular. Todo testimonio de santidad ha de ser evaluado con cautela y con obediencia a la jerarquía.

El tercer grupo de reglas para sentir con la Iglesia (las reglas 13 a la 18) concierne dogmas que han de ser creídos y predicados. San Ignacio identifica cuatro binomios cuya distorsión genera la crisis dogmática de su tiempo: Dios y hombre, fe y obras, gracia y libertad, y amor y temor. Leturia asevera que: "El error anticatólico ha oscilado siempre, según los tiempos, entre la negación o

⁶⁶ *Ibidem*, 164ss.

⁶⁷ Marjorie O'Rourke Boyle, "Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective," *Theological Studies*, 44.2 (1983): 241-257, 254.

exageración de uno de estos dos extremos: o reducirlo todo a Dios, a lo sobrenatural y a la gracia, negando o minimizando el hombre, la naturaleza y la libertad; o divinizar al hombre, la naturaleza y el albedrío autónomo, hasta anular la divinidad."⁶⁸ Aunque los errores que preocupan a san Ignacio en estas reglas son (tal vez) más típicos de su tiempo que del nuestro, su prescripción de un equilibrio apropiado en la presentación doctrinal sigue siendo valiosa. Finalmente, hay que notar que el "sentir con la Iglesia" al que conducen los Ejercicios Espirituales concluye con una exhortación tanto al temor filial como al servil, ya que ambos de estos protegen la integridad del testigo.⁶⁹ La máxima de Santa Teresa de Ávila expresa muy bien el equilibrio que Ignacio recomienda para poder "sentir con la Iglesia": "El amor nos hará apresurar los pasos; el temor nos hará ir mirando a dónde ponemos los pies para no caer por el camino."⁷⁰

Entre las reglas que Ignacio propone para "sentir con la Iglesia" hay dos cuyo lenguaje se presta a una fácil aunque equivocada interpretación. La primera: "Después de todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es nuestra santa madre iglesia hierárquica."⁷¹ La segunda: "Debemos siempre tener, para en todo asentar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárquica así lo determina; creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para salud de nuestras almas; porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia."⁷² La interpretación de estas máximas como reglas que requieren obediencia ciega a la autoridad jerárquica es entendible pero equivocada. En primer lugar, hay que tener en cuenta el contexto histórico que da lugar a esta regla. La polémica entre católicos y protestantes o, para ser más específico, entre Erasmo y Lutero, renueva debates antiguos entre los escépticos y los estoicos sobre la veracidad de nuestras percepciones. Los términos del debate reciben su formulación clásica en la pregunta de Cicerón: ¿cómo se puede decir con certeza que algo

⁶⁸ Pedro de Leturia, *Estudios Ignacianos. II: Ejercicios Espirituales* (Roma: Institutum Historico, 1957), 173.

⁶⁹ *Ibidem*, 174.

⁷⁰ *Ibidem*, 174.

⁷¹ San Ignacio, *Obras de san Ignacio de Loyola* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 302.

⁷² *Ibidem*, 303.

es blanco cuando lo que sucede es que lo negro aparenta ser blanco?⁷³ Ante la renovación de este antiguo debate, las reglas para “sentir con la Iglesia” confían la determinación de criterios al juicio de la Iglesia. En segundo lugar, san Ignacio no habla de sentir con la Iglesia (*sentire cum ecclesia*) sino de un verdadero sentir en la Iglesia (*sentire vere in ecclesia militante*). Es decir, la postura de obediencia nace dentro del regazo de la iglesia y no como un avasallamiento ante un señor feudal. La obediencia es el resultado de un discernimiento de cómo la iglesia lucha con porfía en el mundo presente.⁷⁴

En resumen, para san Ignacio, si los Ejercicios Espirituales tienen como fin el discernimiento vocacional, el decidir como Cristo quiere que uno le sirva, el “sentir con la Iglesia” concretiza y localiza ese llamamiento. Contra cualquier tipo de elitismo espiritual, el “sentir con la Iglesia” requiere unirse a cristianos de todos tipos en oración y adoración, especialmente en esas prácticas que tienen sus orígenes más en el pueblo que en el monasterio. Este sentir con el pueblo está unido a un verdadero sentir con la jerarquía, los teólogos, y los santos. Finalmente, el “Sentir con la Iglesia” no es una actitud simplemente pasiva, sino que requiere acción, un compromiso a proclamar la fe con vigor, prudencia, y temor. A continuación quiero considerar como el “Sentir con la Iglesia” fue adoptado y adaptado por Óscar Romero.

“Sentir con la Iglesia”: El lema de un arzobispado

Durante un retiro espiritual en preparación para su consagración episcopal, Romero escribe en su diario: “Mi consagración está sintetizada en esta palabra: Sentir con la Iglesia.”⁷⁵ No está claro por qué Romero elije este lema para su arzobispado. En su libro *El Sentir con la Iglesia de Monseñor Romero*, Jon Sobrino y Douglas Marcouiller tratan más bien sobre la interpretación de la regla ignaciana en la vida de Romero que de sus orígenes. Es cierto que Romero no fue jesuita pero sí sintió una altísima estima por san Ignacio de Loyola. Los testimonios de jesuitas como su amigo Rutilio Grande y

⁷³ Marjorie O'Rourke Boyle, “Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective,” *Theological Studies*, 44.2 (1983): 241-257, 256.

⁷⁴ Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2011), 236-237.

⁷⁵ Citado en Douglas Marcouiller y Jon Sobrino, *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero* (San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2004), 27.

otros, lo llevan a encomiar la Compañía de Jesús como la vanguardia de la Iglesia. El compromiso jesuita a vivir y trabajar *ad maiorem Dei gloriam*, se muestra en la manera en que "avanza hasta las fronteras peligrosas de la Iglesia."⁷⁶ Por eso, "es natural que se ponga a ellos la puntería siempre en los ataques a la Iglesia."⁷⁷ Y si bien es el caso que la persecución es una de las marcas por la cual reconocemos a la iglesia de Jesús, la orden jesuita tiene el orgullo de portar esta marca en manera especial.⁷⁸ Además de este aprecio hacia san Ignacio y sus seguidores, Romero era practicante de los Ejercicios Espirituales. El encuentro de Romero con una espiritualidad ignaciana data de sus primeros años de seminario en San Salvador y en el Gregoriano en el 1937.⁷⁹ En suma, Romero no era jesuita pero sí era ignaciano. Sin embargo, hay una distancia muy larga entre Loyola y San Salvador.

El "sentir con la Iglesia" que caracteriza el ministerio de Monseñor Romero adapta las reglas ignacianas en dos maneras. Primero, Romero contextualiza en qué consiste el verdadero sentir del cual Ignacio habla. Según Sobrino este sentir "va más allá de adhesión a verdades. Significa realmente sentir, gozar, esperar, y, sobre todo en aquellos días, sufrir."⁸⁰ Segundo, Romero contextualiza la Iglesia militante que es el objeto de esta regla. Ésta ha de ser "una Iglesia interpretada no sólo como magisterio, sino como pueblo; un pueblo que pone su esperanza en la Iglesia, un pueblo que es Iglesia y Cristo, que se ha hecho carne en la Iglesia latinoamericana de los pobres, los oprimidos, y los que sufren."⁸¹

⁷⁶ Todas las citas de los sermones de Romero vienen de *Homilias Monseñor Óscar Romero Tomos I-VI* (San Salvador: UCA Editores, 2006). *Homilias*, I.310. "¿Qué debo de hacer por Cristo? Así se explica una inspiración de una vida consagrada a Dios que lo hay hecho incansablemente por estos caminos polvorientos, con su alforja, como un peregrino campesino, llegar a las casitas humildes y sentirse hermano entre los pobres, entre los campesinos; sentirse el hombre más encarnado porque llevaba a Cristo en su corazón, como buen jesuita; a vivir y a sentir a Cristo que lo aprendió a vivir, como dijeron otros jesuitas expulsados de esta región: que aquí aprendieron a ser cristianos, que ustedes la imagen verdadera de Cristo, que Ignacio de Loyola enseña y que no se aprende únicamente en el retiro espiritual, sino conviviendo aquí, donde Cristo es carne que sufre, aquí donde Cristo es cosa, donde Cristo con su cruz auestas, no meditado en un capilla junto al *vía crucis*, sino vivido en el pueblo; es Cristo con su cruz camino del Calvario. Este es el Cristo que se encarnó en este religioso, en este jesuita seguidor de Jesús." (II. 323)

⁷⁷ *Homilias*, I.64.

⁷⁸ *Ibidem*, I.117-118.

⁷⁹ Damian Zynda, *Archbishop Oscar Romero: A Disciple who Revealed the Glory of God*, (Scranton, Pennsylvania: University of Scranton Press, 2010), 6-8.

⁸⁰ Douglas Marcouiller y Jon Sobrino, *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero* (San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2004), 21.

⁸¹ *Ibidem*, 21.

Estudiemos más detalladamente esta doble contextualización sobre el *verdadero sentir* en la *Iglesia militante*.

Sentir con la Iglesia es la manera en que el pueblo cristiano encuentra su rumbo entre las olas que amenazan hundir el arca de la Iglesia. Los choques entre tradición e innovación, acción y contemplación, individuo y sociedad, y tantas más, son reales. Sentir con la Iglesia es discernir los tiempos para girar el timón lo necesario para mantener el rumbo. El tema del discernimiento de los signos de los tiempos es uno que marca la contextualización de los Ejercicios Espirituales en Latinoamérica y en otras partes del mundo. Isidro González Modroño lo explica en los estos términos: "Sentir con la Iglesia implica, en primer lugar, participar de la sensibilidad evangélica ante los signos de los tiempos, aunque ello cuestione la literalidad de las respuestas de la tradición de la Iglesia, necesitada hoy de una hermenéutica nueva."⁸²

La contextualización de los Ejercicios Espirituales a la luz de los signos de los tiempos no es nada nuevo. Karl Rahner discierne la señal de los tiempos como el ateísmo y por tanto su interpretación de los Ejercicios Espirituales se enfoca en la "Contemplación para Alcanzar el Amor" con el fin de "encontrar a Dios en todas las cosas."⁸³ Hans Urs von Balthasar discierne la problemática moderna como la tensión entre los binomios autoridad y autonomía, libertad y obediencia, y en consecuencia su teología medita extensamente sobre el llamado del Rey.⁸⁴ Ignacio Ellacuría, por su parte, elabora una interpretación muy rica de los Ejercicios Espirituales a base de la realidad Latinoamericana. Ellacuría discierne las señales de los tiempos no como el sub-desarrollo (esta es la lectura del norte) sino la dependencia y la opresión cuya solución es la liberación.⁸⁵ Lo Ejercicios Espirituales para Ellacuría ofrecen a Latinoamérica dos regalos, una experiencia teologal que discierne la presencia de Dios en

⁸² Citado en Darío Mollá, "El "sentido verdadero" en el servicio de la Iglesia según la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús," *Estudios Eclesiásticos*, 71 (1996): 31-48, 47.

⁸³ J. Matthew Ashley, "Ignacio Ellacuría and the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola," *Theological Studies*, 61.1 (2000): 16-39, 21

⁸⁴ *Ibidem*, 16-39, 21

⁸⁵ Ignacio Ellacuría, "A Latin American Reading of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius," *Spiritus*, 10.2 (2010): 205-242, note 8.

medio de la historia y también un espacio contextual que expone la historicidad de las ideologías.⁸⁶

Romero al igual que Ellacuría discierne la opresión como una de las señales de los tiempos y su sentir verdadero con la Iglesia se caracteriza por una lectura asidua de las señales de los tiempos. Las homilias de Romero usualmente comenzaban con los "hechos de la semana." Esta parte del sermón era como un breve noticiero donde el pueblo salvadoreño podía informarse de los agravios y violaciones que sucedían en el país. Tan valiosas resultaron estas narraciones en un ambiente de mentiras que los mismos líderes del gobierno figuraban entre sus oyentes más fieles. Pero para Romero los "hechos de la semana" eran más que un noticiero, estos eran "signos de los tiempos, en los cuales la presencia y el designio de Dios se hacían evidentes en las circunstancias concretas de El Salvador."⁸⁷ Por eso, Romero busca leer las lecturas Bíblicas que presenta el calendario litúrgico a la luz de los acontecimientos semanales y en apoyo de su lectura contextual cita a uno de los documentos más importantes del Concilio de Vaticano II, *Gaudium et Spes*: "El deber de un verdadero meditador de la palabra de Dios es iluminar los signos de los tiempos con la palabra de Dios; para darle a la historia y al momento que vive el sentido trascendente que lo une con Dios, y lo oriente hacia Dios."⁸⁸ Tanto las esperanzas como las ansiedades del pueblo son señales de los tiempos que el predicador debe discernir.

En suma, para Romero el verdadero "Sentir con la Iglesia" es un acto complejo de análisis social y discernimiento espiritual. Sentir implica un modo de reflexión y a la vez un modo de identificación con el objeto de reflexión. Es acción y contemplación con la Iglesia y en la Iglesia. ¿Pero cuál Iglesia? Esa es la pregunta que ahora quiero considerar.

Pero... ¿Cuál iglesia?

⁸⁶ J. Matthew Ashley, "A Contemplative under the Standard of Christ: Ignacio Ellacuría's Interpretation of Ignatius of Loyola's Spiritual Exercises," *Spiritus*, 10.2 (2010): 192-204.

⁸⁷ Martin Maier, *Monseñor Romero: Maestro de Espiritualidad*, (San Salvador: UCA Editores, 2010), 95.

⁸⁸ *Homilias*, II.219 (GS11)

La Iglesia con la que Romero siente es la Iglesia local de El Salvador. La congregación del Arzobispo es todo el pueblo salvadoreño. Para Romero, "el 'Sentir con la Iglesia' de san Ignacio es sentir con la Iglesia encarnada en este pueblo que pervive necesitado de liberación."⁸⁹ Las luchas de la Iglesia Militante en El Salvador no son las mismas que las de la Iglesia de san Ignacio. La realidad de El Salvador requiere la contextualización de las reglas. Romero cree que "san Ignacio la presentaría hoy como una Iglesia en que el Espíritu Santo está siendo el acicate de nuestro pueblo, de nuestras comunidades, una iglesia que supone no sólo la enseñanza del magisterio y la fidelidad al papa, sino también servicio a este pueblo y discernimiento de los signos de los tiempos a la luz del evangelio."⁹⁰

Sentir con la iglesia es sentir contra los poderes del mundo que amenazan la iglesia: capitalismo, marxismo, pero hay que aclarar que esta postura de protesta no conlleva odiar a nadie. Como dice en varias ocasiones, "Yo no quiero ser un "anti", un "contra" nadie; simplemente quiero ser el constructor de una gran afirmación: la afirmación de Dios que nos ama y nos quiere salvar."⁹¹ Sentir con la Iglesia es decir no a todo tipo de partidismo en la iglesia. No hay dos iglesias, la de los pobres y la de los ricos.⁹² Ante la acusación de que sólo se preocupaba por las víctimas de un lado del conflicto, Romero asevera, "¡La muerte me duele tanto en cualquier hombre que sea!" En esta semana han muerto tres policías y quizá quisiera decir que da más lástima, porque mueren precisamente por servir al dios Moloc."⁹³ Sentir con la iglesia es llorar por los enemigos de la iglesia.

⁸⁹ Citado en Douglas Marcouiller y Jon Sobrino, *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero* (San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2004), 20.

⁹⁰ *Ibidem*, 28.

⁹¹ *Homilias*, IV.234.

⁹² *Diario de Monseñor Óscar Arnulfo Romero* (San Salvador: Imprenta Criterio, 2006), 11.11.79: "No hay más que una Iglesia, ésta que Cristo predica, la Iglesia que debe darse con todo el corazón, porque aquel que se llama católico y está adorando sus riquezas y no quiere desprenderse de ellas no es ni cristiano; no ha comprendido el llamamiento del Señor, no es Iglesia. El rico que está de rodillas ante su dinero aunque vaya a misa y aunque haga actos piadosos si no se ha desprendido en el corazón del ídolo dinero, es un ídola, no es un cristiano. No hay más que una Iglesia, la que adora al verdadero Dios y la que le sabe dar a las cosas su valor relativo."

⁹³ *Homilias*, V.64, 269

Sentir con la iglesia es también hablar por los marginados, ser voz de los sin voz.⁹⁴ Es tener el valor de proclamar ante el asesinato de tres personas a manos de la policía: "queremos ser la voz de los que no tienen voz para gritar contra tanto atropello contra los derechos humanos."⁹⁵ Pero no se puede hablar por alguien si no se le escucha primero, y por eso el sentir con la Iglesia requiere escuchar al pueblo que constituye la Iglesia. Hay "que escuchar qué dice el Espíritu por medio de su pueblo y, entonces, sí recibir del pueblo y analizarlo y, junto con el pueblo, hacerlo construcción de la Iglesia."⁹⁶ Romero cree que hay en el pueblo un verdadero *sensus fidelium* y Romero consulta este sentir como guía para su labor episcopal.⁹⁷ Escuchar al pueblo no quiere decir descartar la jerarquía.⁹⁸

De acuerdo a Romero para un verdadero sentir en la iglesia militante hay que sentir con el magisterio de la Iglesia. El pueblo ha de respetar el carisma jerárquico que salvaguarda la unidad y autenticidad de la iglesia. La jerarquía por su parte ha de respetar los carismas del pueblo. Para Romero hay una relación de mutualidad íntima entre el pastor y sus ovejas. El pueblo escucha al obispo porque el obispo escucha al pueblo. El obispo enseña lo que aprende de la unción del Espíritu Santo que ha recibido el pueblo en el bautismo.⁹⁹ Y también, el obispo enseña lo que aprende de la tradición de la Iglesia. Las homilias de Romero están empapadas con citas de los documentos magisteriales de la Iglesia. De hecho, en la homilía que predicó cuando fue asesinado Romero incluye una cita extensa de *Gaudium et Spes*.¹⁰⁰ La vida de doña Sarita cuyo aniversario de muerte es la ocasión de la misa confirma el mensaje de este documento magisterial en cuanto a la relación entre nuestra historia y la nueva

⁹⁴ *Ibidem*, II.172.

⁹⁵ *Homilias*, I.281.

⁹⁶ *Ibidem*, V.372.

⁹⁷ Cf. Douglas Marcouiller y Jon Sobrino, *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero* (San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2004), 21.

⁹⁸ *Homilias*, V.372

⁹⁹ *Ibidem*, V.86: "¿Qué consuelo me da esto, hermanos! Ustedes no se equivocan cuando escuchan a su obispo y cuando acuden, con una constancia que a mí me emociona, a la catedral a escuchar mi pobre palabra; y no hay un rechazo, sino al contrario, siempre que se acrecienta más, en el corazón del pueblo, la credibilidad a la palabra de su obispo. Siento que el pueblo es mi profeta, a mí me está enseñando, con la unción que el Espíritu ha hecho en su bautismo y que los hace incapaces de aceptar una doctrina equivocada o errónea; ustedes, como pueblo, la rechazarían como rechaza el organismo esos cuerpos extraños que se meten a veces."

¹⁰⁰ *Ibidem*, VI.456

creación y a su vez *Gaudium et Spes* purifica y alienta las esperanzas del pueblo de Dios.

Aún más, para Romero el verdadero sentir en la Iglesia militante es sentir con el Papa. Ante las amenazas de muerte por un lado y el deseo de algunos de que Romero guardara más su de Roma, Romero declara: "Moriré, primero Dios, fiel al sucesor de Pedro."¹⁰¹ En sus homilias, Romero no deja pasar alguna oportunidad para mostrar su fidelidad y hasta cariño por el sucesor de Pedro. Le desea feliz cumpleaños a Pablo VI¹⁰² y predica un sermón tierno y compungido ante la muerte del Papa Juan Pablo I.¹⁰³ Aun en el caso de Juan Pablo II cuyas relaciones con el Monseñor fueron más difíciles, Romero nunca lo reprendió. Más bien, Romero busca que el Papa entendiera mejor la situación en El Salvador¹⁰⁴ a la vez que recibía con aprecio la dirección del obispo de Roma.¹⁰⁵ Es en este contexto que Guider interpreta a Romero como un místico eclesial para quien el identificarse con el pueblo crucificado de El Salvador y amar al Papa son expresiones inseparables de "sentir con la Iglesia" porque ambos son miembros esenciales del cuerpo de Cristo.¹⁰⁶

La solidaridad de Romero con la Iglesia en tanto su aspecto popular como en el jerárquico boga contra la corriente que separa lo carismático de lo institucional. Esta contraposición es entendible pero no es necesaria. En la visión mística de Romero, la Iglesia es una, y no es posible separar la carne del pueblo de los huesos de la jerarquía cuando ambos reciben su vida de la cabeza que es Cristo. Si bien es cierto que muchas veces estos huesos están tan secos como los que llenaban el valle que vio Ezequiel, también es cierto que el Espíritu Santo puede hacer que esos huesos vivan (cf. Ez 37:1-14). Romero mismo es evidencia de este poder divino de vivificar huesos secos y revestirlos con tendones y piel—una figura jerárquica que siente con su pueblo.

¹⁰¹ Ibidem, III.60. Ver también IV.426, 319, V.381, 259.

¹⁰² Ibidem, I.337

¹⁰³ Ibidem, III.283-300

¹⁰⁴ Ibidem, VI.268-69

¹⁰⁵ Ibidem, VI.378

¹⁰⁶ Margaret Eletta Guider, "Sentir con la Iglesia: Archbishop Romero, an Ecclesial Mystic," in *Archbishop Romero: Martyr and Prophet for the New Millennium*, ed. Robert Pelton, (Scranton, Pennsylvania: University of Scranton Press, 2006), 85.

En resumen, para Romero el sentir con la Iglesia expresa una solidaridad fortísima con la Iglesia de hoy. Esta solidaridad se expresa en una lectura histórica y espiritual de las señales de los tiempos y en un compromiso a identificarse con la Iglesia aún más allá de la muerte. La Iglesia con la que Romero siente es la Iglesia que milita en El Salvador por anunciar el evangelio del Dios cuya gloria se manifiesta en cada ser humano pero en manera particular en los pobres. *Gloria Dei homo vivens* dice Ireneo, pero *gloria Dei pauper vivens* glosa Romero. Sentir con esta Iglesia es sentir con los campesinos, pero también con los militares que viven en oposición al amor de Dios. Sentir con esta Iglesia es sentir con Vaticano II y con Medellín, con Aquino y con Sobrino. Esta es la Iglesia de la cual dice que no cuesta ser buen pastor, por la cual muere. "Sentir con la Iglesia" sintetiza el arzobispado de Óscar Romero. ¿Qué significaría tener "sentir con la Iglesia" como el lema que sintetiza la variedad de actividades de un programa de educación teológica? Ésta es la pregunta que deseo considerar ahora.

"Sentir con la Iglesia": Lema para educación teológica

Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio han inspirado la labor académica de escuelas y seminarios por años. Existe una convergencia fructífera entre el proceso de meditación y conversión que ocurre en los Ejercicios y la manera en que las escuelas jesuitas promueven el desarrollo integral de la persona para que ésta pueda colaborar con Cristo en el anuncio del Reino.¹⁰⁷ Si alguna escuela quiere seguir el talante ignaciano ésta ha de unir la teoría con la praxis, y la reflexión académica con la acción social, sin perder ni una ni la otra.¹⁰⁸ El "sentir con la Iglesia" como lema académico sirve para concretizar los lemas ignacianos de "buscar a Dios en todas las cosas" y de ser "contemplativo en la acción." En el contexto de Romero, los Ejercicios Espirituales jugaron un papel importante en el seminario.¹⁰⁹ En cierto modo, "Sentir con la Iglesia" había de ser el lema de todo seminarista y sacerdote. ¿Qué

¹⁰⁷ Barbara J. Fleisher, "The Ignatian Vision for Higher Education: Practical Theology," *Religious Education*, 88.2 (1993): 255-272, 255.

¹⁰⁸ *Ibidem* 255-272, 270.

¹⁰⁹ *Homilias*, II.255.

significaría tener esta regla como lema para un Curso de Estudios Metodistas en el Salvador o para un seminario protestante en los Estados Unidos?

Primero, "sentir con la Iglesia" es un acto de discernimiento, un "verdadero sentir" sobre cuáles son las luchas de la iglesia en el tiempo presente. En el tiempo de san Ignacio, el sentir con la Iglesia requirió confrontar los retos del humanismo renacentista y de la reforma protestante. Juan Wesley discernió que los contrincantes que amenazaban a la iglesia en su época eran los deístas y los antinomianos. Romero, junto con su pueblo, juzgo que la Iglesia en El Salvador tenía que contraponer la violencia del amor al amor de la violencia. El asumir como lema "sentir con la Iglesia" requiere un acto de discernimiento y de compromiso. Ignacio Ellacuría expresa muy claramente lo que "sentir con la Iglesia" debe significar para una institución académica que tome en serio ese compromiso.

La universidad debe encarnarse entre los pobres, debe de ser ciencia para los que no tienen ciencia, una voz clara para los que no tienen voz, el apoyo intelectual de aquellos cuya propia realidad los hace razonables, ciertos, y verdaderos pero no pueden citar razones académicas para justificarse.¹¹⁰

Es decir, sentir con la Iglesia como lema académico conlleva un fuerte sentido de responsabilidad por los marginados. Ellacuría implica que esta responsabilidad abarca todos los ámbitos de la vida universitaria: proyectos investigativos, selección de facultad, currículo, vida estudiantil, etc. Este modelo de formación teológica requiere ciencia, y también, formación, pero aún más, una especie de *kenosis*. El ser voz de los sin voz, implica poner mi voz al servicio de otros, y también considerar las necesidades de otros como superiores a las mías.

Yo he observado que mis colegas de Duke que han participado en el Curso de Estudios Metodistas en El Salvador pronto ven que las preguntas que impulsan nuestros trabajos académicos en Duke son muy particulares, son

¹¹⁰ Citado en Jon Sobrino, *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2003), 84f.

preguntas que surgen de las corrientes intelectuales y culturales que fluyen de Europa y los Estados Unidos. No hay nada malo en esto, pero "sentir con la Iglesia" requiere discernir los tiempos. Tal vez los proyectos más importantes para el avance de la Iglesia, no son los que nacen en Cambridge, Harvard, o Duke, tal vez son los que nacen de las realidades de San Salvador o Tegucigalpa. El verdadero sentir en la Iglesia militante puede requerir un *sacrificium intellectus* donde las prioridades de los gremios académicos se ponen a un lado no en obediencia servil a un dogmatismo eclesiástico sino *ad maiorem Dei gloriam*.

Segundo, el "sentir con la Iglesia" implica un compromiso inquebrantable con la Iglesia que existe actualmente. Al ver la debilidad de la Iglesia militante, su cobardía ante las luchas del tiempo presente, los seminarios caen fácilmente en tentación de huir de las contradicciones para buscar refugio en la era de oro del pasado, en las utopías del futuro, o en los espiritualismos del presente. La *kenosis* de la que hablé anteriormente puede (y de acuerdo a Ellacuría debe) llevar a que las instituciones derrumben las barreras que la protegen de los riesgos que corren los pobres en el mundo.

Si nuestra universidad no hubiera sufrido nada durante estos años de pasión y muerte para el pueblo salvadoreño, esto significaría que no hubiera cumplido su misión como universidad, dejando por un lado el manifestar su inspiración cristiana. En un mundo donde reinan la falsedad, la injusticia, y la opresión, una universidad que lucha por la verdad, la justicia, y la libertad no evitará el ser perseguida.¹¹¹

La salud de estas instituciones está ligada a la de las iglesias las cuales sirven. ¿Qué se diría de un seminario que parece invulnerable ante las luchas de las iglesias de dónde vienen y sirven sus alumnos? Ante los problemas que amenazan el bienestar de las comunidades de estas iglesias, ¿no deben los seminarios decir como Tomás al escuchar sobre el fallecimiento de Lázaro, "vamos también nosotros para que muramos con él"? En varias ocasiones, Romero proclama que el seminario es la esperanza de la iglesia,¹¹² pero solo si

¹¹¹ *Ibidem*, 84f.

¹¹² *Homilias*, I.121 y más claramente en I.472, V.486.

siente con la Iglesia, si hace suya las ansiedades y anhelos de sus pueblos constituyentes. Si la enseñanza, la investigación, y la vida común del seminario se desenvuelven en una relación estrecha con esa iglesia que milita por la vida en una cultura de muerte, el seminario puede llegar a ser, en palabras de Romero, un nuevo cenáculo, una escuela donde se adiestran apóstoles y profetas para anunciar la venida del reino de Dios.¹¹³

Tercero, el "sentir con la Iglesia" requiere trazar un mapa nuevo de la educación teológica. En un estudio sobre los fines de la educación teológica, David Kelsey propone que una institución teológica es como un pueblecito que nace de la encrucijada de varias carreteras y cuya identidad está ligada estrechamente con los nombres de los caminos que conducen a ella.¹¹⁴ Por ejemplo, la avenida principal de este pueblecito puede ser la Calle Asuza, o la Vía Vaticana, pero ésta puede ser cruzada por otras calles que provienen de otras tradiciones eclesiales (Canterbury, Wittenberg) o de diversos entendimientos del quehacer teológico (Capadocia, Monte Casino). Esta identificación se manifiesta por supuesto en maneras explícitas e implícitas. Por un lado, se puede ver en el currículo donde una mayor selección de cursos en psicología, antropología puede ser evidencia de la predilección de la acción sobre la contemplación. O por otro lado, se puede ver en las actividades extracurriculares. Por ejemplo, el organizar el día de clases en relación a tiempo de adoración en capilla puede reflejar una opción por la teología como *sapientia* en vez de *scientia*. El mapa de la educación teológica es aun más complicado que lo que he descrito. Según David Kelsey el panorama de la educación teológica en los Estados Unidos está dominado por dos caminos irreconciliables.¹¹⁵ El primero de estos viene de Atenas y su fin es la formación, *paideia*. El segundo de estos viene de Berlín y su fin es la ciencia, *Wissenschaft*. Aunque algunas instituciones teológicas promueven más tráfico por una de estas vías que con la otra, todas hacen negocios con Atenas y con Berlín. Kelsey desea encontrar una vía media entre estos dos modelos de educación, pero

¹¹³ Cf. *Homilias*, I.112, II.534.

¹¹⁴ David Kelsey, *To Understand God Truly*, (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992), 49.

¹¹⁵ David Kelsey, *Between Athens and Berlin: The Theological Education Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Frederick Herzog, antiguo profesor de teología en Duke, en su análisis de la propuesta de Kelsey observa que en el mapa que dibuja Kelsey los pobres no aparecen. Herzog propone que para contestar las inquietudes de Kelsey sobre qué es lo que hace que la educación teológica sea teológica hay que colocar a Lima junto con Atenas y Berlín.¹¹⁶ Análogamente, "sentir con la Iglesia" de Romero como lema para la educación teológica resalta la necesidad no de cerrar los puentes a Atenas y Berlín sino de abrir caminos anchos y seguros a los barrios pobres.

"Sentir con la Iglesia" abre caminos nuevos y por tanta extiende el mapa pedagógico, pero a la vez confunde la geografía teológica. El panorama cultural e intelectual de los Estados Unidos está dominado por las coordenadas de norteamericano, liberal-conservador, estados azules-estados rojos, demócratas-republicanos. Los seminarios tienden a localizarse utilizando estas mismas coordenadas. Sin embargo, el "sentir con la Iglesia" de Romero no es tan fácil de ubicar. En Romero se emparejan polos sin polarización: Medellín y el Vaticano, solidaridad con los pobres y obediencia gozosa al Papa. El sentir verdadero es ese sentir que está lejos de partidismos, que no se puede fácilmente categorizar con los renglones usuales de conservador o liberal, tradicional o progresista. Como el Monseñor dice, "Yo no estoy ni de derecha ni de izquierda, estoy tratando de ser fiel a la palabra que el Señor me manda predicar."¹¹⁷ Romero es difícil de ubicar en el mapamundi teológico no porque flote abstractamente sobre este, sino porque su compromiso con su contexto histórico y geográfico no exhausta su localización. El sentido de dirección de Romero no está dictado por las fuerzas magnéticas que de manera casi irresistible todo lo polarizan entre derecha e izquierda sino del Espíritu Santo que desciende de arriba y une todas las cosas en un vínculo de amor (cf. Col 3:14). Análogamente, el "sentir con la Iglesia" como lema pedagógico se debe manifestar en una institución difícil de ubicar no porque flota en el espacio lejos de las realidades del mundo, ni porque es incoherente, sino porque lo concreto de su misión es una especie de participación en el *incarnatus est*.

¹¹⁶ Frederick Herzog, "Athens, Berlin, and Lima," *Theology Today*, 51.2 (1994), 270-276.

¹¹⁷ *Homilias*, IV.503, 467.

“Sentir con la Iglesia” ubica el Curso de Estudios Metodistas en el empalme entre Aldersgate y la Avenida Rocío donde se encuentra el Hospital La Divina Providencia. La primera identificación del Curso de Estudios Metodistas es con la tradición de Wesley que nace en Aldersgate. Esta identificación se manifiesta en la finalidad del programa, la formación de estudiantes metodistas y en la selección de maestros, no en que todos son metodistas aunque muchos lo sean, sino en la manera en que todos valoren la herencia metodista y vean como su fin el formar pastores para la iglesia metodista en Centroamérica. Adoptar el “sentir con la Iglesia” de Romero con lema teológico requiere superar la cartografía teológica en nuestros tiempos. Por un lado, el mero tradicionalismo de afirmar ciertas doctrinas abstraídas de un modo de vida es un falso sentir. Esto es lo que Wesley llama una ortodoxia muerta. Sin embargo, el remedio no es una mera ortopraxis sino las dos cosas: ortodoxia y ortopraxis, la tradición y la liberación, lo teórico y lo práctico, la contemplación y la acción. Entonces, el verdadero sentir en la Iglesia militante ha de alcanzar expresión en un programa de clases donde se unen un gran amor por la herencia doctrinal de la iglesia metodista con un gran amor por el pueblo metodista.

“Sentir con la Iglesia” como lema del Curso lo ubica dentro del contexto de la Iglesia de Romero. Esta identificación se manifiesta en la manera que las clases se manejan. Los maestros no son los expertos que traen el conocimiento sino peregrinos junto con los estudiantes. Tanto los estudiantes como los maestros tienen algo que aportar al trabajo del Curso de Estudios. Los estudiantes son los que mejor conocen el contexto de las iglesias en Centroamérica. Ellas y ellos son los que más agudamente sienten las luchas del pueblo, sus esperanzas y temores. Las maestras y maestros tienen cierta competencia académica que tiene valor aún en un contexto lejano al de sus estudiantes. Es decir, en este encuentro existe la posibilidad de un intercambio de regalos. Para todos el “sentir con la Iglesia” conlleva el recibirse los unos a los otros como hermanos y hermanas en Cristo, miembros de la misma iglesia. “Sentir con la Iglesia” como lema derrumba barreras y abre posibilidades de nuevas vías investigativas y de maneras de ser iglesia tanto en El Salvador como en Carolina del Norte.

En suma, “sentir con la Iglesia” se manifiesta en el currículo de materias que precisamente por su herencia del Curso de Estudios Metodistas refleja un balance entre la teología práctica y la especulativa. También se manifiesta en las actividades extracurriculares, en el adorar, estudiar y cenar juntos, en los peregrinajes a la UCA y al hospitalito. En todas estas maneras el Curso de Estudios expresa imperfectamente su compromiso a servir de empalme entre Aldersgate y San Salvador, entre Wesley y Romero.

Conclusión

En uno de los majestuosos arcos que ornamentan la Escuela de Divinidad (Teología) de Duke la exhortación de Pablo a los Romanos están grabadas en piedra: "Transformaos por la renovación de vuestro entendimiento" (Rom 12:2). Esta frase lapidaria arraiga el lema de la Universidad de Duke de *eruditio et religio* en una imaginación bíblica. La conjunción de la erudición y la religión tienen como condición la transformación del entendimiento y como fin el dar testimonio al Dios Trino en la Iglesia, la academia y el mundo. Según Romero, el seminario es la esperanza de la Iglesia, y en general, pienso que Duke da buena razón de la esperanza que está en nosotros (cf. 1 Pe 3:15). Esta escuela ha logrado abrir autopistas a Berlín y a Atenas sin cerrar el paso a Aldersgate. En esta manera, considero que esta institución sí aporta a la esperanza de iglesias históricas como la metodista. Sin embargo, la esperanza de Duke radica en parte en su esfuerzo por construir y mantener puentes a San Salvador, Seúl, y Kampala. Tal vez los caminos de terracería de Centroamérica son los atajos que conectan a Durham con Jerusalén de donde viene la esperanza verdadera. En todo caso, la experiencia del Curso de Estudios Metodista propone concretizar la exhortación paulina de ser transformados en nuestro entendimiento con la regla ignaciana de "sentir con la Iglesia."¹¹⁸ Este "sentir" es un acto que ocurre en el cuerpo de Cristo, es tener un mismo ágape, un mismo espíritu, un mismo sentir donde se considera a los demás como mejor que a uno mismo, donde se cuida por el bien ajeno (cf. Fil 2:2). Por lo contrario el no "sentir con la Iglesia" se caracteriza por contiendas, vanagloria, buscar el bien propio. El Curso de Estudios Metodistas invita a instituciones como Duke a que aumenten su

¹¹⁸ R. García Mateo, "San Ignacio de Loyola y san Pablo," *Gregorianum* 78.3 (1997): 523-544, 542.

apertura óptica para que su objeto no sea solamente el sentir con las iglesias históricas y sus ansiedades sobre decrecimiento numérico pero también y quizás especialmente con las iglesias militantes de Latinoamérica, Asia, y África, y sus problemas y sus dones. Sin duda, estas reflexiones sobre la aportación del lema “sentir con la Iglesia” a lugares como Duke tienen un aspecto utópico, pero esto es de esperarse en cualquier propuesta para renovar la educación teológica.¹¹⁹ Finalmente, hay que recalcar que la adopción de este lema viene con riesgos. En el tiempo de Romero, la inmensa cantidad de estudiantes buscando admisión al seminario fue señal de los tiempos.¹²⁰ La sangre de los mártires no es solamente semilla de la iglesia sino del seminario.¹²¹ Mientras más persecuciones mayor número de vocaciones. Si el propósito de la educación teológica es inculcar un verdadero sentir en la iglesia militante, tal vez la mejor medida del rango académico de un seminario no sea el tamaño de su biblioteca, o el prestigio de su facultad, sino el testimonio de sus mártires.

Edgardo A. Colón-Emeric es puertorriqueño, ministro ordenado del Iglesia Metodista Unida, profesor de teología en la Universidad de Duke y dirige el Curso de Estudios Metodistas en Centroamérica.

¹¹⁹ Cf. David Kelsey, *To Understand God Truly*, 16.

¹²⁰ *Homilias*, I.455.

¹²¹ *Ibidem*, I.411.

Los “evangélicos” en Rosario, reseña histórica

Lucas Almada*

Este trabajo presenta una breve reseña de los “evangélicos” en la ciudad de Rosario. Pero ¿quiénes son los “evangélicos”? Esta pregunta nos obliga a dar un rodeo para poder entender a qué nos referimos cuando nos referimos al “mundo evangélico”, un término que resulta algo escurridizo, que puede ser parte de una interna del cristianismo en general, o una variante ya institucionalizada. Describimos algunos aspectos que los diferencia y otros que lo amalgaman. Agregamos como excursio una descripción de la Iglesia Evangélica Unida Argentina de la comunidad Qom, no como cierre sino como una apertura a nuevas preguntas en relación al encuentro, y al encuentro religioso, con otras formas culturales en nuestro país.

Introducción

Describir la realidad del “mundo evangélico”, es una tarea titánica, sino imposible, en la que por momentos empezamos a darnos cuenta, con cierto agobio, como lo hiciera Harold Boom (2009) en su estudio crítico de la religión, que sólo la religión puede estudiar la religión. Nos proponemos, en este artículo,

* Licenciado en Antropología (UNR) – Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS-UNR), correo-e: lucasalmada@hotmail.com

realizar un esbozo que dé cuenta de este fenómeno en forma panorámica. Aunque sea a través de trazos gruesos, rastreamos las primeras presencias en la ciudad de Rosario, la ubicación dentro del panorama cristiano general y algunas consideraciones sobre aspectos que permiten diferenciarlos y amalgamarlos dentro de una dinámica identitaria propia.

Rosario y los “evangélicos”

La ciudad de Rosario, como es bien sabido, no tiene fecha precisa de fundación, ni fundador histórico. Desde su origen más remoto, como paraje de las rutas de la época, fue poco a poco, convirtiéndose en una ciudad que formalizó su existencia, según los cánones de aquellos tiempos, mixturando las jurisdicciones políticas con las religiosas. Fue a partir de la creación de un “curato”, en los albores del siglo XVIII, que se construyó en el llamado Pago de los Arroyos, la capilla de la Virgen del Rosario que derivó en el nombre definitivo de la ciudad. Hoy podemos ver el reflejo de esta historia en la imagen de la Virgen del Rosario que se encuentra en el ingreso oeste de la ciudad, cuya inscripción la pondera como fundadora mítica de la actual ciudad de Rosario.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la ciudad recibió fuertes oleadas migratorias, que tuvieron como corolario, que la mitad de su población fuera de origen extranjero –principalmente europeos- durante el primer cuarto del siglo XX. Sin duda, este contexto hizo que Rosario asumiera en su seno, una amplia diversidad cultural, y una parte de esa diversidad, se vio reflejada en el surgimiento de un abanico de múltiples expresiones religiosas nuevas. A medida que fue avanzando este proceso se fueron consolidando algunas de estas tradiciones religiosas en una ciudad, que crecía a fuerza de trabajo y sueños de una vida próspera en un nuevo mundo, y que además, aspiraba a sumarse al progreso del orden internacional. La inmigración fue motivada principalmente por el trabajo especializado en distintos rubros, y los otros aspectos implicados como las lenguas, las costumbres familiares y comunitarias, y también las religiones, fueron arraigándose, mezclándose e interactuando con la nueva realidad, de manera no tan planificada ni ordenada, sino al ritmo de la vida cotidiana. Las nuevas identidades “gringas” fueron configurándose a medida que interactuaban

con las tradiciones que este terruño acarrea en su historia, más reciente o más lejana.

En este ambiente fueron gestándose las primeras iglesias “evangélicas” en la ciudad de Rosario con una impronta de cuño europeo en correlación con las características de las oleadas migratorias. El panorama religioso actual de lo que llamaremos genéricamente como “evangélicos” se completa con los planes misioneros de distintas iglesias con perspectivas mundiales que incluyeron a la Argentina entre sus objetivos, y por supuesto a Rosario como una de las metrópolis tempranas que tuvo el país. Por la huella identitaria que dejaron, resultaron muy importantes las novedades religiosas llegadas de los EEUU, que otorga el perfil que hoy ostentan en su amplia mayoría los grupos “evangélicos. En estos casos no ya como consecuencia de la inmigración de personas, sino a través de acciones institucionales de organizaciones “misioneras” que tenían como objetivo desarrollar y expandir iglesias que, en nuestro medio, claramente competían con el catolicismo romano. Podríamos decir que, la Argentina de manera general y Rosario en particular, en lo que al sector “evangélico” se refiere, recibió a partir del siglo XIX, en un primer momento, personas y grupos – como las “colonias” que interactuaron colectivamente en la conservación e innovación de sus formas de vida- que trajeron su propia religión, aunque la motivación principal de su arraigo fuera mejorar sus condiciones de vida. En el mismo sentido, podemos apreciar otro momento en el que el país recibió religiones traída por personas, es decir, fue objeto de planes institucionales cuyo propósito principal fue desarrollar nuevas organizaciones eclesiales, en especial con formato norteamericano.

Daniel Monti en *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata* (1976) señala el año 1864 como significativo para la consolidación del incipiente arribo protestante en Rosario, esbozado a través de un largo anecdotario sobre personalidades que tuvieron por algún motivo relevancia social, y los conflictos que este avance religioso encontró en la iglesia oficial. Hubo una serie de factores que explican una presencia en aumento, entre ellos:

“...La radicación de familias protestantes procedentes de las vecinas colonias; (...) y la iniciación de los trabajos (20/4/1863) del

ferrocarril Rosario – Córdoba: ‘El Gran Central Argentino’ como lo llamó originalmente su inspirador y promotor, William Wheelwright - como lo documenta Juan B. Alberdi [La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sud, 1876] – que atrajo muchas familias inglesas.” (Monti, 1976, pp. 41-42)

Ocurrieron en 1864 dos hechos que justifican este señalamiento: se inauguró el cementerio protestante que resolvía el grave problema de la prohibición de enterrar a los vecinos no-católicos romanos en los cementerios municipales; y la llegada a Rosario del Rev. Thomas Carter desde Estados Unidos de Norteamérica enviado por la Iglesia Metodista Episcopal¹²² para asistir al nutrido grupo de profesionales y obreros especializados que trabajaban en la construcción del ferrocarril provenientes de Inglaterra, Estados Unidos y Escocia.

La construcción del primer templo de la Iglesia Metodista –y primer capilla protestante oficial en Rosario- fue inaugurada el 12 de noviembre de 1865, en Salta y Progreso (hoy Mitre). Obra en la que colaboró un asiduo concurrente como fue Wheelwright y en donde se realizaron cultos públicos en inglés y en castellano. En 1891 se construyó su sede definitiva, que se puede apreciar hoy en actividad, en la calle Salta 2219 (a metros de la intersección con el Bv. Oroño)¹²³. En forma, simultánea, y como respuesta al mismo contexto, en el año 1968 se inaugura la Iglesia Anglicana, y en el año 1876 se inauguró el templo que funciona hoy en la intersección de las calles Paraguay y Urquiza de la ciudad de Rosario¹²⁴.

De allí en adelante, el crecimiento de los “evangélicos” en el número de fieles, grupos e iglesias, con más o con menos, nunca se detuvo, aunque si atravesó múltiples transformaciones que ramifica la historia en una infinidad de capilares que no oculta un tronco común como es una cierta hostilidad, con la

¹²² La Iglesia Metodista Episcopal tuvo su origen en Inglaterra en el siglo XVIII como un desprendimiento de la Iglesia Anglicana y tuvo un gran desarrollo en los Estados Unidos de Norteamérica a partir de su independencia en que se consolidó como iglesia autónoma.

¹²³ Agradezco los datos aquí consignados a la pastora Nélida Estala, a cargo de la Primera Iglesia Evangélica Metodista de Rosario, relevados directamente de documentos parroquiales: libros de actas y cartas personales.

¹²⁴ HOWAT, J. *La nueva historia de la Iglesia Anglicana San Bartolomé Rosario. En celebración del 125º aniversario en el año 1993*, 3ª edición para la web, York, Inglaterra, 2003.

religión oficial, en particular con la Iglesia Católica Romana, consignado genéticamente en su espíritu originario. Por una parte, significó el traslado de los conflictos históricos a otros contextos, y por otra, una sociedad casi en su totalidad cristiana, en la que arribaban grupos con ideas y prácticas cristianas distintas que entraban en competencia con las establecidas. Hoy los evangélicos tienen presencia en toda la ciudad, con distintas estrategias (casas de familia, templos, galpones, viejos cines, entre otros) con un gran crecimiento en los barrios.

La designación “evangélicos”

“Evangelistas”, “que están en la Palabra”, “evangélicos”, “protestantes”, “evangelio”, “de la iglesia de Fulano o Mengano”, “del Ministerio o Iglesia Tal o Cual”, “hermanos separados”, entre otros, son los nombres con que se identifica a este sector de cristianos no-católicos en su mayoría derivados directa o indirectamente de la Reforma Protestante del siglo XVI. Como sucede con el nombre de muchos grupos, sin duda en estrecha relación con el propio proceso identitario, tiene dos vertientes: por una parte, cómo el grupo se piensa a sí mismo y proyecta una imagen hacia fuera, y por otra, la manera en que otros, lo miran y en la interacción lo nombran, muchas veces señalando algún rasgo peyorativamente.

El adjetivo relativo “evangélico” con que las mismas iglesias se nombran tiene la intención de resaltar un rasgo distintivo, que condensa su historia, su identidad y su propuesta, y que tiene sus raíces en el principio de *sola scriptura* de la Reforma: significa que el Evangelio –y en sentido más amplio la Biblia como Palabra de Dios- es el único fundamento doctrinario de la fe. Lo cierto es que la designación como “evangélicos” es la que brinda una referencia más estable, amplia y de aceptación generalizada de este sector religioso que aunque no tienen una organicidad e institucionalidad que los vincule formalmente como totalidad, sí brinda un marco identitario que atraviesa todo el espectro. Por tanto, esta es la designación que utilizaremos –ya sin comillas- para nombrarlos de manera general. Resulta notable, por otra parte, que iglesias que tienen su origen en línea directa con la Reforma Protestante no usen el calificativo de “protestante”-calificativo que esconde cierto rasgo peyorativo-y que éste haya

quedado reducido al uso profesional y especializado. Pasada bastante “agua bajo el puente” desde que la “protesta” contra la Iglesia de Roma nominara a ese grupo históricamente como “protestante”, le siguió una búsqueda de reafirmar una identidad no tanto en negativo de “protesta contra”, sino más bien, que acentuara los rasgos propios a promover. Aquí en Rosario, podemos ejemplificar lo que decimos con dos iglesias en las que se hacen explícita sus respectivas adscripción a la tradición “evangélica”, sin que ello ocurra en desmedro de los valores “protestantes” que les dieron origen: una de ellas, conjuga la tradición luterana y calvinista, se denomina Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP), tradicional iglesia ubicada en San Lorenzo y Bv. Oroño conocida como iglesia alemana; y, la otra, de tradición luterana Iglesia Evangélica Luterana Argentina (IELA), en al zona Sur de Rosario.

Ubicación de los evangélicos dentro del cristianismo

Descartando cualquier pretensión taxonómica y asumiendo que desde distintos puntos de vista pueden generarse agrupamientos diferentes y legítimos, brindaremos a *grosso modo* un esquema sintético que permita ubicar a las iglesias evangélicas en el panorama religioso general.

No conviene que entremos en el juego de las definiciones teóricas de religión con las que, en distintos momentos históricos, el campo disciplinar abordó este fenómeno, para no correr el riesgo de derivarnos en otras problemáticas que no atañen directamente a nuestro tema específico, que es, apenas, ofrecer un panorama del mundo evangélico; porque como sucede con otros objetos, sociales o no, con frecuencia las definiciones influyen decisivamente en la existencia de los mismos objetos. Ocurrió recientemente con Plutón, que la comunidad científica de astronomía retocó la definición de planeta, y lo que hasta ahora era el planeta Plutón dejó de serlo. Tomaremos un atajo entonces, aceptando el cristianismo como una de las grandes religiones existentes en el mundo, que es una posición claramente reconocida por la mayoría de los ámbitos que se ocupan de lo religioso.

Dentro de la amplia totalidad del cristianismo en la geografía universal, con algunas fronteras internas y externas indefinidas o en litigio, visualizamos

cuatro grandes grupos: Iglesia Católica Apostólica Romana, Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa, Iglesias Evangélicas y Otros. Cada vez que se crea el departamento “Otros” se realiza con el objetivo de facilitar una mirada global a riesgo de que la reducción, el amontonamiento y la simplificación distorsionen excesivamente la realidad. Privilegiando, en este caso el aspecto cuantitativo, el apartado “Otros” engloba una diversidad de pequeños grupos e iglesias que por diversos motivos no se incluyen, claramente, dentro de los otros grupos. Consideramos a cada uno de estos cuatro grandes grupos como versiones y derivaciones legítimas que expresan una manera de entender y practicar la religión cristiana. En Argentina (en Rosario los resultados no se desvían de la media significativamente) de la población general el 76,5 por ciento es católico romano, y el resto del arco cristiano reúne el 11,2 por ciento aproximadamente.¹²⁵ En una sociedad que cuenta con tan alto porcentaje de cristianos, tiene mayor relevancia las variaciones y diferencias en su interior, que las incidencias de las religiones no cristianas.

Con los Mormones de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y los Testigos de Jehová con sus Salones del Reino sucede que el enfoque más amplio del encuadre evangélico no los incluye, y, a su vez, ellos mismos no se reconocen dentro de la diversidad que expresa éste sector. Las diferencias atraviesan la mayoría de los aspectos comparables con las iglesias evangélicas, y ambos grupos de origen norteamericano, representan “...*la durísima empresa de ‘sacar los pies del plato’ del protestantismo.*” (Irazabal, 2003, p. 126). Sociológicamente se distinguen claramente por la imagen pública que presentan, por su estrategia de contacto persona a persona, el tránsito por la ciudad en parejas o pequeños grupos, las características edilicias de sus templos y lugares de reunión, y la vestimenta característica, perfectamente identificable en la ciudad. En el panorama universal del cristianismo, desde nuestro punto de vista, comparte el grupo Otros, pero para la realidad religiosa de la ciudad de Rosario, sería conveniente por la presencia pública que ostentan, equiparable a otros grupos en número y desarrollo territorial, que conformen un apartado propio.

¹²⁵ Para una consulta en detalle de los datos sobre el tema en la Argentina véase “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina”, Dir. MALLIMACI, F. (2008) Buenos Aires, CEIL PIETTE – CONICET.

Dentro de la dinámica vertiginosa del abanico evangélico la tarea se complejiza aún más, si consideramos que una de las características fundamentales es la flexibilidad y movilidad institucional que permite fragmentaciones, alianzas e intercambios en distinto grado. De la misma manera que un espectrómetro sirve para medir distintas intensidades de luz con el propósito de ordenarlos en una secuencia, es que podemos pensar los rasgos que definen la consolidación y complejidad de una estructura organizativa y obtendríamos un orden que nos permitiría distinguir las variaciones entre las iglesias evangélicas. Involucrar aspectos teológicos (la propia cosmovisión) propios de cada grupo sería abordar el aspecto más conflictivo, en los cuales las fronteras entre cada uno llegan a petrificarse, llevando al extremo los niveles de intolerancia. Considerar, en cambio, aspectos estructurales de la organización y las relaciones institucionales, puede ayudarnos a ubicar en el espectrómetro distintas tonalidades que se extienden desde estructuras sumamente complejas y solidificadas, a una barrial con exclusivo carácter local.

A modo de ejemplo ilustramos algunas zonas distintivas. La Iglesia Anglicana, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Luterana Argentina o el Ejército de Salvación, pertenecen a estructuras regionales, nacionales o supranacionales con un alto grado de consolidación territorial e institucional. Sus parroquias son interdependientes y están integradas de manera tal, que las afectan las decisiones tomadas en la organización central. Los roles de liderazgos están bien definidos y requieren formación específica. Tienen un funcionamiento democrático y representativo en la toma de decisiones y elección de autoridades, y un nivel muy extendido de relaciones nacionales e internacionales. En otra tonalidad distinguimos iglesias, que si bien poseen organizaciones de segundo grado que las contienen, el acento está puesto en la autonomía de cada grupo local y existe un nivel menor de interdependencia, como es el caso de las Iglesias Evangélicas Bautistas, las Iglesia de los Hermanos, la Iglesia de Dios o la Iglesia Evangélica Unida Argentina. En otra frecuencia encontramos iglesias que tienen fuerte presencia local, reconocidas por su impacto público y la organización de mega eventos, como son la Iglesia Santuario de Fe, la Iglesia Redil de Cristo o la Iglesia Evangélica Misionera Argentina. Los líderes actuales fueron sus

fundadores, y en general provienen de otras denominaciones, y son quienes concentran en su figura la autoridad y la dinámica institucional. Poseen una inserción barrial muy extendida a través del método de trabajo en “células” (grupo de personas que se reúnen en casas de familia). Se identifican con la denominación Pentecostal. Podemos distinguir todavía una gama formada por algunos grupos barriales de funcionamiento autónomo, con su propia dinámica, cuya existencia depende casi exclusivamente del pastor que lo lidera.

Los evangélicos cuentan además con una serie de asociaciones y federaciones en la que la amplia mayoría se encuentra contenido de alguna manera u otra: ACIERA (Asociación Concejo de Iglesias Evangélicas de la República Argentina); FECEP (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal); y, FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas). En más de una ocasión, estas tres mega organizaciones, se ocuparon en forma conjunta de gestar una imagen pública en representación del “mundo evangélico” en general.

Algunos aspectos compartidos

Así como hay un sin número de elementos que los diferencia, a veces de manera irreconciliable, hay otros que le dan al conjunto la posibilidad de una identificación con ese colectivo amplio que son los evangélicos. Una forma de ablandar las fronteras es el concepto de “denominaciones”, utilizado en el propio ámbito evangélico, para designar las diferentes iglesias existentes. Siguiendo a Chales Taylor (2004) el “denominacionalismo” significa al menos dos cosas, una, que las iglesias asumen su pertenencia a un todo más amplio desechando la pretensión de que la propia iglesia integre a todos los creyentes; y, por tanto, implica un segundo rasgo que es el de que cada iglesia es una opción igual que las otras.

Un aspecto central para comprender la dinámica evangélica es el acento puesto en la experiencia personal que acompaña la decisión conciente de cada individuo a aceptar y manifestar su pertenencia a la iglesia como un acto propio. Aspecto no tan abordado por la mayor parte de los estudios clásicos sobre lo

religioso que se han ocupado con mayor énfasis de los aspectos sociales. El filósofo norteamericano William James (1842-1910) desde una posición psicologista y pragmática, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902)¹²⁶ se encargó de pensar el aspecto personal de la experiencia religiosa, tan importante para explicar la vida religiosa teniendo como contexto la sociedad norteamericana de mayoría protestante. Allí, distingue entre la experiencia religiosa viva, que es propia de cada individuo, y la vida religiosa influenciada socialmente, para definir la religión en el orden estrictamente de los sentimientos internos de los individuos. Son muchas las razones que nos alejan de la obra de James, y otras tantas las que dan cuenta de las implicancias sociales y políticas del fenómeno religioso, pero conviene no perder de vista el planteo general de James, porque como dice Geertz retomando su obra para pensar la religión en el mundo contemporáneo:

“Comunitaria, aunque personal. Una religión sin interioridad, desprovista de cierto sentido ‘anegado sentimentalmente’ de que la creencia importa e importa terriblemente, que la fe sustenta, cura, reconforta, resarce, enriquece, retribuye, explica, obliga, bendice, clarifica, reconcilia, regenera, redime o salva, apenas merece ser llamada religión.(...) Las personas no ... se oponen a que se aprenda la teoría de la evolución en Texas y Kansas... simplemente con un propósito material, pragmático y exterior.” (Geertz, 2002, pp. 159-160)

Algo similar podríamos decir en nuestro medio, sobre las movilizaciones de evangélicos, cuando se discutió la ley de divorcio, y en la actualidad su activa participación en el debate sobre la despenalización del aborto. Para los evangélicos, pertenecer a la iglesia requiere de una experiencia de fe personal que se expresa públicamente en un relato de “conversión”, no basta para ellos, con aprender los rituales y participar de actividades. Esto explica la práctica generalizada del bautismo en edad adulta como rito de ingreso a la membresía que garantiza una decisión individual y conciente.

¹²⁶ Traducción castellana: JAMES, W. (1986) *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Península.

Como núcleo teológico podemos listar algunos puntos convergentes de todas las “denominaciones”:

- a. Dios trino como fuente de toda verdad, en una relación personal y sin mediaciones con cada uno de los fieles.
- b. La Biblia como revelación permanente de Dios para la Humanidad y único fundamento doctrinal.
- c. Experiencia personal de encuentro con Jesús expresado en el testimonio de conversión.
- d. Salvación personal y vida eterna por “gracia”, a través de la fe en la el sacrificio expiatorio de la muerte y resurrección de Cristo.
- e. La prédica proselitista, pública y personal, para que otros lleguen a la salvación.

En general, hay un núcleo de actividades, que con más o con menos, de acuerdo a sus posibilidades, todos desarrollan manteniendo así movilizadas a la comunidad: cultos públicos, grupos de mujeres, reuniones de jóvenes, escuelas bíblicas dominicales y reuniones de oración y estudios bíblicos en casa de familias.

La encuesta sobre creencias religiosas en Argentina, citada *supra*, revela que del 9 por ciento que conforma la sección de evangélicos un 7,9 son pentecostales. Hay, por lo menos tres maneras de entender la palabra Pentecostal en nuestro medio: designa una iglesia particular, como la Iglesia Evangélica Pentecostal Argentina; una “denominación” que ofrece una identidad que reúne, aunque de manera informal, a un grupo de iglesias evangélicas; y, en tercer lugar, como una cualidad de las prácticas religiosas, que acentúa las experiencias de tipo extáticas. El pentecostalismo, tal como lo conocemos ahora, tuvo su origen en los Estados Unidos de Norteamérica a fines del siglo XIX, y su nombre, prácticas y simbología hacen referencia al evento de Pentecostés relatado en la Biblia. Desde el comienzo se consideró la glosolalia como prueba del bautismo del Espíritu Santo, y ponen un fuerte acento en la curación, la profecía y los milagros. Para Harold Bloom (2009) el pentecostalismo es el

chamanismo urbano, comparte con los hechiceros estigmas como los trances, curaciones a través de exorcismos, manifestaciones de fuego y visiones, pero sobre todo, hace del éxtasis una rutina. Promediando el siglo XX hubo un fuerte impulso que se expandió por toda América apoyado en los medios de comunicación masivos, resultando en un crecimiento numérico exponencial, a la vez que generando un movimiento que atravesó a toda la gama de iglesias evangélicas que sin cambiar sus denominaciones asumieron prácticas pentecostales.

Haber sido desde el inicio una minoría acentuadamente asimétrica en un país con casi un 80 por ciento de católicos romanos, al que la Constitución Nacional sostiene explícitamente, ha marcado la historia y el perfil de las iglesias evangélicas. Tal como ocurre con las identidades, estas situaciones estimulan los esfuerzos por encontrar temas comunes para hacer frente a las dificultades políticas, sociales y económicas, como cualquier otro tipo de minoría. Nuevas propuestas cristianas, en una sociedad cristiana, hicieron que las iglesias evangélicas se nutrieran de la conversión de católicos. No hay que volar muy alto para imaginar el maremágnum de conflictos entre ambas iglesias, que suman numerosas páginas de anécdotas, algunas de ellas trágicas, problemas que la historia fue, en algunos casos, diluyendo y en otros consolidando. El de la igualdad religiosa en la vida cívica es uno de los temas en el que convergen trabajando de manera conjunta amplios sectores evangélicos más allá de sus diferencias. Las dinámicas institucionales dieron origen a muchas organizaciones, con variadas magnitudes de alcance, con el objetivo de potenciar y mancomunar esfuerzos y ganar en visibilidad e impacto público.

Excurso

Hay tres razones por las que consideramos realizar una breve descripción de la Iglesia Evangélica Unida Argentina (IEUA)¹²⁷: en primer lugar, los miembros que componen esta iglesia son, casi con exclusividad, integrantes de la comunidad Toba (o *Qom*)¹²⁸; en segundo lugar, la ciudad de Rosario cuenta con

¹²⁷ Agradezco profundamente a los pastores Tiburcio Romero y Felipe Ávalos, la buena disposición, la cordialidad y la franqueza que me brindaron durante las entrevistas.

¹²⁸ Toba es el nombre usado popularmente para nombrar una serie de grupos del tronco lingüístico guaycurú del Nordeste argentino, incluso usado por la gente de la misma comunidad, aunque el nombre

la población Toba más importante del país en números, fuera de su territorio originario; y, por último, de la totalidad de la población toba en la Argentina, su amplísima mayoría adscribe religiosamente a alguna iglesia evangélica.

La IEUA es definida por Orlando Sánchez¹²⁹, desde adentro, como una organización de “indígenas” evangélicos. Desde fuera, el antropólogo Pablo Wrigth, que ha estudiado la religiosidad de esta comunidad por muchos años, la define como la primera organización pan-toba que intentó vincular todas las comunidades indígenas de la región, y considera que condensa la forma indígena contemporánea de expresión religiosa (Wrigth, 2002, p. 72).

La IEUA, considerada una “denominación” evangélica, surgió de un proceso llevado adelante por un grupo de líderes religiosos entre los años 1955 y 1960, año en que quedó constituida formalmente con sede formal en el Chaco y veintinueve filiales adheridas en el momento de su creación. En Rosario, la primera filial fue abierta por el pastor Felipe Ávalos en la zona oeste, en uno de los primeros asentamientos ubicado en la zona de Lima y Pasco. En la entrevista¹³⁰ que realizamos, nos cuenta que llegaron en familia en el año 1979 y ya formaban parte de la IEUA en el Chaco, inmediatamente organizaron cultos en su casa, cubriendo así una necesidad sentida por muchos de los migrantes instalados en la zona. Tuvo muy buena recepción –dice el pastor Ávalo- tanto que *“la fama llegó hasta el chaco”*, con el que ellos tenían un vínculo estrecho. Junto con las noticias llegó la formalización como filial de IEUA, que levantó en el año 1980 un templo en el predio que se usaba como cancha de fútbol. El inicio de las actividades, y el movimiento que estas generaron, tuvieron un impacto grande en toda la comunidad. Relata que gran parte de la gente que había migrado antes que ellos, no conocían o no se daban a conocer como indígenas,

apropiado sea *Qom*. A finales del siglo XIX, este grupo étnico fue forzado a iniciar un proceso de sedentarización en el que, entre otros, tuvieron participación distintas iniciativas religiosas; y, a partir de mediados del siglo XX comenzó una migración interna a las ciudades de Santa Fe, Rosario y Buenos Aires, que continúa en forma muy dinámica hasta hoy. El término Toba en Rosario se usa, de manera genérica, para identificar los distintos asentamientos y barrios de la ciudad con gente migrante del Chaco y Formosa, sin distinción de las variadas etnias allí representadas.

¹²⁹ Orlando Sánchez es un escritor y recopilador toba que en el año 2003 realizó un trabajo que él mismo tituló “CRONOLOGÍA DE LA FORMACIÓN Y CRECIMIENTO de la IGLESIA EVANGÉLICA UNIDA en el norte de la ARGENTINA”. Este trabajo no ha sido publicado hasta el momento y es de circulación informal.

¹³⁰ Entrevista realizada por el autor el 21 de enero de 2012, en la sede de la iglesia de Lima y Pasco.

y fue a partir de la presencia de la iglesia que fueron integrándose y formando parte de la comunidad, reconociendo su identidad.

En Rosario, hay cuatro filiales de IEUA: una la ubicada en calle Lima entre Pasco y Cerrito, una segunda, en el barrio Municipal de calle Rouillon, otra en el barrio Empalme Granero en la calle Juan José Paso, y la última, abierta recientemente, en barrio La Esperanza. Todas funcionan como filiales, pero con autonomía respecto a la sede central del Chaco. Todas coinciden con los agrupamientos de personas provenientes del Noreste argentino, y mayoritariamente perteneciente a los pueblos originarios de esa región.

No es la única “denominación” evangélica con relevancia presente en la comunidad toba. En la entrevista¹³¹ realizada a Tiburcio Romero, pastor de la IEUA del barrio municipal, nos cuenta que en el proceso de construcción del barrio, se decidió por pedido de los representantes de la comunidad, reservar en la planificación tres espacios para la construcción de iglesias. Hoy el barrio cuenta con más de tres iglesias, todas ellas evangélicas y con perfil Pentecostal. Además, siempre hubo personas que se afilaron y participaron de las iglesias evangélicas existentes por fuera de la comunidad y alejadas de su barrio.

La IEUA no tiene el objetivo de ser una iglesia étnica, es decir, que esté formada sólo por gente toba, existe una distinción clara entre pertenecer a la comunidad y pertenecer a la iglesia. Referirse a *“nuestra iglesia como iglesia toba –dice el pastor Romero- está mal y me incomoda, la iglesia es para todos los seres humanos.”* Desde su fundación el objetivo fue preservar el liderazgo de la iglesia y sus filiales en manos de pastores de la comunidad –prosigue el pastor Romero-, pero, si una filial tiene mayoría de miembros criollos, entonces el pastor puede ser criollo. Este tema aparece como problema desde el comienzo, tanto es así que en la cuarta convención convocada en el año 1959, en pleno proceso de creación, se realizó una enmienda en el documento final que cambiaba el nombre de Iglesia Evangélica Unida Toba por el de Iglesia Evangélica Unida Argentina.

¹³¹ Entrevista realizada por el autor el 6 de diciembre de 2011, en la sede de la iglesia en calle Rouillón.

Si bien, durante la primera mitad del siglo XX, estos grupos étnicos fueron objeto del trabajo misionero católico romano, no quedó de ello casi rastro alguno. Hay variadas hipótesis que intentan explicar la adhesión de los tobas a las iglesias evangélicas. La respuesta que ensaya el pastor Romero, no acentúa los aspectos históricos y antropológicos, él parte de su experiencia personal y la de otros testimonios que relatan los miembros de la iglesia, para argumentar a partir del *ethos* evangélico de conversión y cambio de vida. La IEUA nació en este contexto de los pueblos originarios “*no por nacer no más* –señala el pastor Romero- *hay algo que conmueve a la gente*”. Hacerse cristiano, para él, es lo mismo que hacerse evangélico y significa que el que robaba, no robe más; el que era borracho, no tome más; el que se drogaba, no se drogue más; el que estaba enfermo, se cura... Esta propuesta, tan exigente como contundente, con muchos resultados positivos relatados y sostenidos por los testimonios de conversión, es la que los diferencia de la iglesia católica romana y es lo que Tiburcio Romero entiende ha hecho que las iglesias evangélicas fueran exitosas y consiguieran la adhesión de la mayoría de la comunidad

Referencia Bibliográfica

BLOOM, H. (2009): *La religión americana*. Buenos Aires, Taurus.

GEERTZ, C. (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Buenos Aires, Paidós.

IRAZABAL, A. (2003): “Posprotestantes: Introducción”, en Forni, Mallimaci y Cárdenas (Comps.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires, Biblos.

MONTI, D. (1976): *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*. Buenos Aires, La Aurora.

TAYLOR, Ch. (2004): *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires, Paidós.

WRIGHT, P. (2002) “Ser católico y ser evangelio’: tiempo, historia y existencia en la religión toba”, *Revista ANTHROPOLOGICAS*, año 6, Vol. 13(2), pp. 61-68.

* Licenciado en Antropología (UNR) – Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS-UNR), correo-e: lucasalmada@hotmail.com

MISIÓN EXTRAMUROS: Las alianzas del metodismo contra el viejo orden colonial en relación con la iglesia y el estado en argentina -1880-1890-*

Daniel A. Bruno

Aunque nuestra iglesia sostiene, como cualquier otra, que este universo, debe ser el dominio feliz y bendito de nuestro Señor Jesucristo, y busca este objetivo fielmente, no encuentra incompatibles, que sus miembros puedan asociarse con los hombres del mundo para el logro de los altos fines e ideales.

Rev. Alberto Tallon, Buenos Aires, 1913.

Resumen

¿Cómo se involucra la Iglesia con el mundo no cristiano?. ¿Para qué se supone es la iglesia?. ¿Existe una misión que va más allá de hacer discípulos? Estas preguntas, simples o no, implican *per se* una afirmación teológica que desafía las respuestas tradicionales, especialmente las que se centran en la misión sólo para hacer la iglesia más grande, pero no para hacer su misión más fiel. Las palabras citadas en el epígrafe, viene a resolver con claridad y de una manera sencilla una viejo dicotomía sin resolver, que por desgracia aún hoy para muchos cristianos lo sigue siendo. Esas palabras provienen de un tiempo bastante controversial en el que el metodismo se reconoce a sí mismo como parte activa de una nación todavía en construcción. El metodismo argentino no encontró incompatible, en esa situación, asociarse con "los hombres del mundo" para la reforma de la Nación, y con los hombres de fe para difundir la santidad bíblica a través de la tierra, tomando prestado la frase programática de Juan Wesley. Todo

dependía de la meta que se persiguiera. Discutiremos hacia el final los conceptos de “identidad y relevancia” como una falsa dicotomía que paralizó el accionar de la misión en los últimos años.

En este estudio nos centraremos en la teología pública del metodismo en Argentina en el final del siglo XIX y las alianzas que construyeron con otros grupos "para alcanzar altos objetivos e ideales". En la búsqueda de este objetivo, las alianzas del metodismo con grupos no cristianos no se definieron por la pureza de una doctrina, ni por un interés egoísta, sino por el interés común de reformar la Nación. En las últimas páginas de este documento, expondré algunas reflexiones finales sobre la actual misión metodista, y los términos por los que busca construir su identidad.

Contexto histórico

La situación en Argentina en la primera mitad del siglo diecinueve, en cuanto a los vínculos entre el Estado y la Iglesia católica era crítica. Estos lazos históricos eran una especie de renovado Patronato (Patronato Regio), una institución heredada de la Edad Media que dispensaba el beneficio mutuo, el poder de la Iglesia y del Estado por igual.¹³²El Imperio Español durante la conquista de América, empujó a la Iglesia a renunciar a algunas atribuciones de poder absoluto, compartiéndolos con los reyes, por ejemplo: el poder de crear y sostener nuevas diócesis y la elección de los obispos, la construcción de edificios, etc. Esa fue una estrategia en orden a que la Iglesia pudiese llegar a toda la extensión geográfica del nuevo continente gracias al apoyo y la iniciativa del poder imperial. En retribución, los monarcas recibían el diez por ciento de los ingresos de la iglesia. De esta manera el Imperio español, no sólo recibió permiso de la iglesia para representarla, sino en la mayoría de los casos, la reemplazó.

¹³² La encíclica Unam Sanctam de Bonifacio VIII in 1302 puede ser considerada la principal expresión de la teocracia, una manera extrema de proclamar la “plenitudo potestatis” (poder absoluto de la Iglesia). La bula que proclama “fuera de la iglesia no hay salvación ni remisión de pecados” establece de manera clara al poder temporal que « Por lo tanto aquí está la unidad y unicidad de la iglesia, hay una sola cabeza y un cuerpo, no dos cabezas como un monstruo”. En esta época el poder temporal debía sumirse al poder espiritual. La iglesia fue una realidad totalizadora que alcanzaba todas las esferas de la vida. La bula concluye diciendo: " Además, declaramos, proclamamos y definimos que es absolutamente necesario para la salvación que toda criatura humana esté sujeta al pontífice romano ".

Iglesia y el Estado fueron dos caras de una misma poderosa moneda! Por momentos uno tenía la supremacía, otras veces el otro. Pero poder temporal y espiritual estaba vinculados y fueron dependientes entre sí durante todo el período colonial. En la Argentina en tiempos de la Revolución de la Independencia (1810-1850), la Iglesia recupera la supremacía sobre el Estado, debido, por un lado a la disminución del poder español Real a causa de la presencia napoleónica en Europa por el otro, la República recién nacida poseía aún un perfil difuso y un Estado aún no consolidado. La influencia Católica Argentina alcanzó todos los rincones de la vida pública y privada. Fue una presencia totalizadora, en un marco de intolerancia hacia las diferencias en cuanto a la doctrina, las costumbres, las tradiciones y la vigilancia moral.

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo 19, sobre todo en 1848, durante el período de las revoluciones liberales en Europa, el mundo occidental, en general, y la región del Río de la Plata, en particular, sería el escenario del despertar de los ideales románticos del liberalismo progresista que, en ese momento, estaba consolidado como una alternativa política válida con muchas posibilidades de acceder al gobierno. Como acto defensivo, la Iglesia católica retomó su práctica conservadora y contra-reformista. El Papa Pío IX (1846-1878) abrió las puertas para la batalla ideológica contra el modernismo, reforzando la autoridad papal a través del Dogma de la Inmaculada Concepción (1854), y la infalibilidad papal (1870). Mientras tanto, la encíclica Quanta Cura y el Syllabus en 1864, fueron los máximos exponentes de esta política de defensa del viejo orden en contra de "los errores del modernismo".¹³³

En Argentina, la reacción de los gobiernos liberales fue un plan de secularización profunda a lo largo de más de una década. En el ámbito de la educación pública, en 1882, el Congreso Nacional Pedagógico decidió eliminar la instrucción religiosa de las escuelas públicas. En 1884, el gobierno argentino expulsó al delegado Papal del país. Otro factor irritante para la Iglesia Católica fue la iniciativa del Gobierno de invitar de los Estados Unidos a maestras protestantes para trabajar en Escuelas para Mujeres en Buenos Aires y la ciudad de Rosario. En 1888, durante el gobierno de Juárez Celman, fue promulgada la Ley de

¹³³ Jean Pierre Bastián, *Historia del Protestantismo en América Latina*, (México: Ed. CUPSA, 1986), 140

Matrimonio Civil, que en uno de sus artículos se estipula una pena de prisión para los clérigos que celebren bodas sin la firma previa de un juez civil. Esta ley afectó enormemente la sensibilidad, los beneficios económicos y las prerrogativas que poseía hasta entonces la Iglesia Católica.¹³⁴ Durante todo este tiempo, el metodismo fue una fuerza activa, entre otras, en la propagación de la atmósfera progresista para la ruptura con aquel orden colonial.

Los términos de la alianza

El bloque liberal,¹³⁵ fue construido entre varios sectores de la sociedad: el gobierno, los pensadores libres y la intelectualidad de los campos literarios y ciencias, los miembros de las sociedades secretas (masones y carbonarios¹³⁶)¹³⁷ y los protestantes quienes en muchos casos confundían sus lealtades entre su pertenencia a las Logias o a la Iglesia Metodista. Se articuló una alianza estratégica contra lo que llamaron "Romanismo", "oscurantismo" y "papismo". El principal objetivo operativo de esta alianza fue la clara separación de Iglesia y Estado. La alianza del metodismo con estos sectores del liberalismo y la masonería debe interpretarse no sólo como una comunión de ideas, sino también, como un esfuerzo mutuamente beneficioso.¹³⁸ A partir de esta alianza,

¹³⁴ Ver Carlos Alberto Torres, *The Church, Society, and Hegemony: A critical Sociology of Religion in Latin America*. Transl. by Richard Young, (Westport, Conn.: Praeger Publishers, 1992), 125ff.

¹³⁵ El liberalismo en América Latina, en particular desde 1900 en adelante, nunca jugó el rol democratizador como lo hizo el liberalismo europeo. Esto se explica porque mientras que el liberalismo en Europa contaba con una sólida base económica proveniente de una creciente industrialización la cual generaba una ponderosa clase media, en América Latina el liberalismo fue una fuerza progresiva mientras disputó ciertas prebendas del catolicismo. Pero a medida que se convirtieron en una parte económicamente ponderosa de la sociedad, no industrializada se convirtieron en aliados de los grupos locales conservadores relacionados con la producción agroganadera única fuente de riqueza de Argentina y Uruguay a comienzos del siglo XX. En Europa por ejemplo los liberales eran nacionalistas, mientras que en América Latina adoptaron y promovieron las costumbres foráneas. De esta manera dejaron los símbolos nacionales y patrióticos en las manos de los ultra conservadores quienes los convirtieron en una fuente de xenofobia y odio. Así, mientras el liberalismo europeo se fortaleció mediante la industrialización, el liberalismo dependiente de América Latina, pronto se convirtió en sinónimo de conservadurismo. El proyecto de exportación de productos agroganaderos que encarnó la generación del 80, condenó a la nación a posponer sus bases de industrialización y de esta manera se negó paradójicamente en la práctica los principios básicos de democratización del liberalismo. El liberalismo en Europa fue revolucionario, pero en América Latina, a partir del siglo XX fue el nuevo rostro del conservadurismo.

¹³⁶ *Carbonari* (palabra italiana "Carboneros") Fue una sociedad secreta nacida en Italia en 1807 que luchaban contra la monarquía y el poder de la iglesia. Ver: Iris Zavala, *Masones, Carbonarios y Comuneros*, ED. Siglo XXI, Madrid, 1971.

¹³⁷ Quienes desde 1870, como consecuencia de los resultados ultra reaccionarios del Concilio Vaticano I comenzaron una activa campaña anticlerical y a favor de la libertad de pensamiento y de la ilustración.

¹³⁸ El primer pacto históricamente documentado entre el metodismo y la masonería data de 1868 en Montevideo.

los metodistas, que no tenían raíces en absoluto en las instituciones del país, lograron contactos oficiales y un cierto privilegio que de otro modo no habrían podido obtener, especialmente en el área educativa. Por otro lado, los liberales y masones, les convenía esta alianza, porque representaba tanto su brazo religioso contra la supremacía del catolicismo, pero también para facilitar contactos que los protestantes poseían en el exterior y además por la posibilidad de hacer proselitismo entre las bases metodistas para ganarlos políticamente y para la causa masónica.

De hecho la misión metodista ha estado estrechamente vinculada con la masonería, no sólo por los acuerdos externos (que son muy difíciles de encontrar), sino por una profusa presencia masónica en las propias filas metodistas. Durante el siglo dieciocho la masonería había dejado de ser especulativa para convertirse en logias operativas para alcanzar fines políticos sin aparecer en la superficie.¹³⁹A finales del siglo XIX en el Río de la Plata la batalla ideológica de la masonería se centró en tres temas: la separación de Iglesia y Estado, el reconocimiento de los derechos civiles a los que no profesan la religión católica y la educación laica. Esas aspiraciones programáticas eran también coincidentes con las del metodismo. En este marco, la fraternidad masónica había ocupado un lugar importante dentro del metodismo, no sólo ayudando a la inserción del metodismo en la región del Río de la Plata, sino también en el diseño de algunas de sus políticas, especialmente en la política de enfrentamiento con la Iglesia católica.

Se sabe, por ejemplo, el hecho de que la primera casa Metodista de culto en la ciudad de Montevideo fue un salón provisto por masones locales, gracias a los contactos Rev. John F. Thomson como lo recuerda cuarenta y cinco años más tarde.¹⁴⁰De acuerdo a una investigación realizada para este trabajo, el origen de la relación entre Argentina metodismo con la masonería debe rastrearse en las poderosas logias del Rito Escocés presentes en Delaware, Ohio, a mediados del siglo 19. Delaware ha sido coincidentemente, durante un largo período, un punto de referencia para los jóvenes estudiantes de teología metodista argentinos que

¹³⁹ Ver Emilio Corbiere, *La Masonería, Política y Sociedades Secretas en Argentina*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1998)

¹⁴⁰.Juan F. Thomson, *Recuerdos*, El Estandarte Evangélico, año 1915, 270

desde Thomson en adelante (1860), fueron educados en la Universidad Wesleyana de Ohio.¹⁴¹ Por lo que no es de extrañar que esta ciudad y su entorno intelectual han sido fundamentales para la visión del mundo de un buen número de líderes metodistas de la región rioplatense..

Esta cercanía entre metodista y masones también tenía sus peligros; uno de ellos era la difuminación de sus propios perfiles. Esto podría plantear un conflicto de lealtades. Este fue un tema de discusión recurrente para el metodismo del fin de siglo diecinueve. Es muy común encontrar declaraciones públicas que defienden la masonería, pero al mismo tiempo afirma que:

Aunque muchos [Metodistas] pueden estar vinculados por lazos más o menos cercanos a los objetivos de las dos instituciones, son diferentes afirmando que mientras la Francmasonería lucha con la Iglesia por razones de la vida política del pueblo, el Metodismo lucha para arrebatarse almas de la oscuridad de error haciéndoles ver la verdad y así, sean salvos.¹⁴²

La estrategia de los líderes metodistas, con el fin de justificar la alianza, destacaba el hecho de que la Masonería no es una religión, de esa manera, no había conflicto de lealtades, ambos pueden trabajar juntos e incluso compartir sus membresías. Tal es la afirmación del reverendo JG Froggatt, en este sentido:

Los frutos del papismo son el engaño, la pereza y la oscuridad, mientras que los frutos de la Masonería son la caridad, la luz y la hermandad. La Masonería no es una religión, ni será nunca su pretensión usurpar el lugar de la verdadera religión, tal como se revela en el Nuevo Testamento, pero miles de cristianos más inteligentes, nobles y generosos están inscritos en sus filas.¹⁴³

Cuando el Papa León XIII promulga la encíclica Rerum Novarum en 1891, a través de la cual los ataques del Vaticano se centran ferozmente sobre el

¹⁴¹ Ohio fue uno de los Estados donde se concentraron Logias Masónicas de varios ritos. Allí permaneció la única Logia llamada Concilio Wesleyano Juan Wesley que reúne a ministros metodistas exclusivamente de la Conferencia de Ohio.

¹⁴² El Estandarte Evangélico, Diciembre 16, 1897 p3

¹⁴³ J.G Froggatt, ¿Será la masonería lo que el fraile romanista la pinta? EEE, Agosto4, 1892. 7

Socialismo y la masonería. El Rev. JF Thomson desde el púlpito de la Primera Iglesia Metodista de Buenos Aires asume la defensa y confiesa públicamente su pertenencia a la logia:

No sé si mis oyentes han leído la famosa encíclica del Papa sobre la Masonería. Pocas veces he visto una pieza de literatura papal tan groseramente injuriosa y tan obviamente falsa. Si tuviera mi residencia en Roma trataría de acercar al ciudadano Pecci (también conocido como León XIII) delante de los tribunales civiles como vulgar calumniador. Porque está demostrando que lo que dijo contra la masonería, lo ha dicho contra de todo masón,.... Hace 18 años que soy masón y desde que recibí el grado 18 juro que nunca he encontrado nada de lo que se denomina en el presente apartado, además, declaro que entre los ministros del Evangelio mayores y respetados que he conocido en mi vida, muchos eran masones!.....Esta Encíclica es la mentira más infame que se ha publicado alguna vez!!¹⁴⁴

El Metodismo había tejido una gran red de alianzas, no sólo con los liberales y masones; más tarde en otras etapas de su desarrollo en el país, podemos verle trabajar con los socialistas y radicales, contra los vicios, el alcohol, las guerras y en la época contemporánea denunciando violación de los Derechos Humanos y la lucha contra la dictadura militar.

En todas estas alianzas que forjó el metodismo, no se persiguió un ideal abstracto y pasivo de comunión de pensamiento, se trataba de alianzas estratégicas, para lograr un objetivo. Podemos ver en esta cita, una clara afirmación pragmática:

Como argentino y cristiano e asocio con todos los que buscan la libertad de conciencia de la humanidad, la igualdad ante la ley y su aplicación, la libertad de los lazos entre la Iglesia y el Estado, y

¹⁴⁴ J.F Thomson, Sermón, Archivos Generales de la Iglesia Metodista Argentina

además de todo lo que es bueno para la humanidad en general o para individuos particulares, sin preguntar a la persona con la que me asocio, lo que hacen los que piensan o no piensan, sino lo que persigue.¹⁴⁵..

Esta es una declaración muy interesante sobre las que podríamos extraer muchas conclusiones. Hasta el momento, sólo señalar el hecho de que los objetivos perseguidos por el metodismo se consideraron parte constitutiva de su misión evangélica. Eso nos permitirá ver apreciar el amplio rango de conciencia asociativa que el metodismo tenía, la apertura de tolerar ayudantes en la misión que no tenían lenguaje religioso y algunos de ellos menos aún fe.

Misión en las afueras de las murallas

Metodismo quería salvar almas y reformar la sociedad a la vez. Pero las almas se salvarían, como hemos visto, "arrebatándolas de las tinieblas del error, haciéndoles ver la verdad"¹⁴⁶. Por supuesto, la "oscuridad de error" no era una referencia mística del infierno, sino era la Iglesia Católica y sus enseñanzas. La estrategia misionera anticlerical del metodismo vinculado ambas cuestiones, que en realidad era la misma: "hacer que la gente vea la verdad" también significaba "reformular la sociedad".

En esa búsqueda, el metodismo declaró explícitamente su teología pública mediante el apoyo al gobierno mientras que este continuara con la campaña de secularización.

Como cristianos evangélicos un deber sagrado sobre nosotros: hacer justicia a los gobiernos que no sólo promover la libertad de conciencia, pero también tiene la valentía de dar la espalda a los acantilados peligrosos que pueden comprometer el honor, el futuro y la dignidad nacional "¹⁴⁷

Aunque el objetivo principal del metodismo fue la separación de la Iglesia y el Estado, sabían que un antiguo camino debe ser transitado. Ese fue el lento

¹⁴⁵ El Estandarte Evangélico, 1913

¹⁴⁶ El Estandarte Evangélico, Diciembre 16, 1897 p3

¹⁴⁷ Declaración Pública, El Estandarte Evangélico, Agosto 16, 1883, 2

movimiento entre los intereses políticos con el fin de aprobar las leyes que poco a poco abrirían el camino hacia la separación definitiva. Eran conscientes también de que "un pájaro en la mano sería mejor que dos volando". De hecho, la separación definitiva y total de la Iglesia y el Estado sería un tema demasiado grande contra el cual luchar (aún hoy no se ha realizado completamente!) Por lo tanto, era más inteligente empezar por algunas leyes que fueran guiando de a poco al objetivo mayor.

Así, se indicó en las páginas de El Estandarte, el periódico oficial del metodismo:

En nombre de la libertad de conciencia, creemos que la declaración de la separación de la Iglesia y el Estado es el más radical de los abusos del clericalismo necesitamos poner en libertad a la sociedad moderna de la regresión que esta unión ha condenado... Pero para que esta medida produzca resultados beneficiosos, debe estar precedida por otros pasos como se ha hecho en otros países... es necesario deshacerse de la influencia clerical, nuestro gobierno debe establecer actas de matrimonio civil y Estado Civil... y declarar eliminados los restos de los tribunales eclesiásticos y de su competencia que no tienen razón de ser.¹⁴⁸

El Metodismo participó, y alentó activamente esas leyes; las páginas de "El Estandarte" se convirtieron en un reflejo de lo que estaba sucediendo en el país en ese momento. Allí se puede ver claramente la posición de los principales líderes metodistas sobre los temas más relevantes:

Todo cristiano, todo hombre amante de las libertades de su país deben cooperar con los esfuerzos de un gobierno que sabe cómo desafiar los poderes ocultos que aún pretenden ahogar las libertades de las personas en el nombre de Dios.¹⁴⁹

¹⁴⁸ La separación de la Iglesia del Estado, El Estandarte, Junio 21, 1884, 1

¹⁴⁹ El Estandarte, Agosto 16, 1883, 2

Uno de los primeros triunfos fue la ley de Enseñanza Laica, gratuita y obligatoria para niños de 6 a 14 años, promulgada en 1882. Esta ley impedía a la Iglesia Católica el monopolio que hasta ese momento había ejercido en la educación.

No podía ocultarse la alegría metodista cuando la ley fue promulgada, ya que esta abría nuevas posibilidades para su labor educativa, como de hecho sucedió:

El pasado lunes fue un día glorioso, por 48 votos contra 10, se aprobó el proyecto de educación secular (Ley 1420). Gracias a Dios la última dificultad para promulgar la Ley ha sido derrotado el jueves.... Fue el triunfo del progreso, del liberalismo, la democracia, fue el triunfo de la libertad sobre la sofística y el absurdo los ultramontanos '... es la victoria del evangelio de la libertad!!' ¹⁵⁰

Mientras tanto, la Iglesia Católica resistió la ley, alegando que la nueva legislación era "sin Dios y atea" y sus defensores eran "herejes"¹⁵¹. La reacción del Vaticano, a través del Nuncio Apostólico en Buenos Aires no se hizo esperar, y esto tensó la relación a un punto de ruptura. El presidente Nicolás Avellaneda echó al Nuncio Apostólico de Argentina, pero tal fue la reacción de vastos sectores del catolicismo que tuvo que dar marcha atrás y el Nuncio pudo retener su oficina.

También fue necesario acelerar la Ley de Matrimonio Civil, debido a la presencia en Buenos Aires de una gran masa de inmigrantes que llegaban al país con diferentes creencias. Estos no católicos no habían podido aún legalizar sus matrimonios. El metodismo fue un fuerte aliado para inculcar la conciencia de esta necesidad y la promoción de sus beneficios. El editor de El Estandarte fervientemente proclamó:

Los estados de ánimo de las masas están dispuestas a introducir alguna mejora en favor del ideal al que aspiran, sintetizada en el eslogan "ley para todos". El matrimonio civil es una necesidad hoy proclamada por todos los ciudadanos, las labores oscurantistas en

¹⁵⁰ "El triunfo seguro", El Estandarte Evangélico, 28 Junio, 1884, p.2

¹⁵¹ Emilio Corbiere, La Masonería, Política y Sociedades Secretas en la Argentina, (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1998) 252

vano sacuden el espíritu de las masas, se preparan a una lucha sin cuartel.... Es en vano porque el dominio de la fuerza termina donde comienza el dominio de la conciencia...¹⁵²

Por último, la Ley de Matrimonio Civil fue promulgada en 1889. La intelectualidad católica junto con los obispos, amenazaron a la población acusando a los promotores de la ley de ser traidores a la Patria, porque "el matrimonio civil es un atentado contra los fundamentos esenciales de la civilización nacional"¹⁵³. De todos modos todo el mundo sabía que todos los esfuerzos que hacía la Iglesia católica eran sólo para mantener un control simbólico del dominio público, el cual se le estaba yendo de las manos poco a poco.

A finales de la década de los 80 las leyes seculares más importantes habían sido promulgadas. Como en una imagen simbólica, las cuatro etapas más significativas de la vida humana habían sido cubiertas por las leyes civiles: Nacimiento (Registro de Estado de Derecho Civil 1885), Educación (gratuita, laica y obligatoria Educación Ley de 1882), Matrimonio (Ley de Matrimonio Civil, 1889) y Muerte (Ley Cementerios Seculares, 1882). El Metodismo ha sido un activo promotor de cada una de estas leyes.

Sólo una ley fue derrotado por la fuerte presión de la Iglesia, fue la Ley de Divorcio vincular que se presentó, entre 1884 y 1902, varias veces para ser promulgada,, sin éxito. En la defensa de esta ley, el metodismo mostró claramente el fundamento de su misión pública:

En el nombre de Cristo, en nombre de la moral, en el nombre de muchas criaturas inocentes e indefensos pedir el divorcio absoluto, la posibilidad de anulación absoluta de los lazos matrimoniales para una buena causa.¹⁵⁴

Definitivamente la Iglesia Metodista había adoptado como propia la campaña de la ley de divorcio y aunque el proyecto fue derrotado, el metodismo estaba

¹⁵² Trascendental Momento”, El Estandarte Evangélico, 31 de Mayo, 1884, p 1

¹⁵³ José Manuel Estrada, citado en Corbiere, Emilio op.cit. p 246

¹⁵⁴ El Estandarte Evangélico, Enero 18, 1883, p 1

dispuesto a mantener sus convicciones sobre el asunto. En la Conferencia Anual de 1904 el metodismo asume oficialmente su extraño credo divorcio:

Creemos que el matrimonio es una institución divina.....

Creemos que la humanidad es de una sola especie, este hecho junto con la experiencia hace que se estableció la monogamia..

Sin embargo, en vista de las condiciones anormales introducidas por el hombre, admitimos la disolución del matrimonio "¹⁵⁵

La declaración teológica de toda esta presencia pública del metodismo puede parecer ingenua y sin duda lo es, pero en este contexto debe ser leído, teñido, sin duda, con la emoción ideológica del momento, y también como el desarrollo de un proceso de construcción discursiva que demuestra una permeabilidad absoluta a las cuestiones candentes de su tiempo. Campo político y social no eran extraños para el metodismo del siglo. Tomaron el riesgo, como Wesley también lo hizo, de sumergirse en las situaciones históricas para impulsar el Evangelio y su influencia liberadora, sin conocer de antemano cual puede ser el resultado. Al hacerlo, se encontraron con otros hombres y mujeres en la misma carretera y se asociaron con ellos para el logro de altos objetivos e ideales.

Esto es claramente un desafío para los metodistas de hoy.

Reflexiones finales

Podríamos considerar estos acontecimientos como simplemente una interesante historia contemplada desde la distancia, sin otra importancia que un recuerdo anecdótico. Sin embargo, este compromiso evangélico moral de estar en las trincheras de la historia, donde se juegan cuestiones candentes y el destino de una nación se está forjando, es un paradigma de la misión que tiene que ser revisado por el metodismo en cada etapa de su viaje presente y futuro.

Tal vez este paradigma sea la "marca" más clara de la misión del metodismo de tiempos de Wesley: salir al mundo, al fin y al cabo este es nuestra parroquia,

¹⁵⁵ El Estandarte Evangélico, Enero 18, 1883, p 1

dando la mano a los que andan conmigo, no importa lo que piensan, pero sin duda importa hacia dónde quieren ir. Este es un reto difícil, un imperativo histórico problemático para nuestra misión actual.

La cosmovisión medieval católica en nuestras colonias expresaba un imperialismo cultural, contra el cual luchó el metodismo en el nombre de un evangelio de la libertad y la democracia con ideas, argumentos, acciones y alianzas. En aquellos tiempos la mayor parte del metodismo argentino fue formado bajo una interpretación común de la situación, fueron capaces de captar toda la imagen (el imperialismo cultural colonial católico era una madeja compleja de cuestiones que conformaban el conjunto) con el fin de deconstruirla con el objeto de poder encontrar esos temas "neurálgicos", sostenedores del conjunto, e este caso era la relación Iglesia y Estado).

Todo este impresionante despliegue en el espacio público no fue asumido por el liderazgo metodista como un "hobby" para el tiempo libre, sino como una paradigma certero de su concepción de lo que significa la misión de la iglesia, e incluso la evangelización. Ellos no dividían la misión entre una espiritual y otra social, ni tampoco querían aumentar el número de miembros a cualquier precio, sino siendo fiel al compromiso moral del Reino de Dios y su justicia. La discusión sobre la misión de hoy (120 años después de esas acciones) se ha dividido en varias contradicciones ficticias que no permiten un enfoque completo sobre el real problema. Sólo me referiré a uno de ellos:

Identidad o Relevancia: un falso dilema

Una misión fuera de las paredes, lado a lado con los no cristianos, ha sido estigmatizada como una alternativa peligrosa para la propia identidad del mensaje cristiano. Como si el espacio público fuera un campo extraño para los cristianos. Jurgen Moltmann en su "El Dios crucificado", se debate en la tensión dialéctica entre "identidad" y "relevancia" en la misión. Tal vez esta es la mejor expresión de lo que yo prefiero llamar un "falso dilema", en lugar de una "tensión dialéctica".

Sin querer profundizar en esto, quiero dejar en claro el punto de que la identidad amenazada que Moltmann defiende, está expresa sólo en términos de doctrina.

Esa vieja fórmula de Lutero: "omnia probat Crux" ¹⁵⁶(La Cruz lo prueba todo) citado por Moltmann, es de por sí un punto de partida doctrinal. Por eso el dilema que sostiene se convierte en uno irreductible. Desde esta perspectiva, desde un punto de partida doctrinal, la relación entre ambos términos "identidad de relevancia" se relacionan efectivamente en una ecuación inversamente proporcional: mientras uno se vuelve más fuerte, el otro debe disminuir.

¿Tiene que ser así? La tradición metodista, dice que no. Mientras que la identidad cristiana se defina a través de sus dogmas o credos, será muy difícil encontrar otra posibilidad aparte de la tensión dialéctica de la que habla de Moltmann, que se caracteriza por los opuestos. El problema es que ese dilema, expresado de esa manera, está encerrado en un estrecho concepto que identifica la "identidad" en términos teóricos (doctrinales) y la "relevancia" en términos de alianzas y prácticas históricas. Peor aún, esta declaración identifica la "identidad" como "en el interior" de la iglesia, mientras que la "relevancia" es un compromiso "fuera" de la iglesia. Esta dicotomía no aborda la posibilidad de que la identidad del evangelio estuviese dada precisamente por el compromiso y la capacidad de estar "fuera de los muros", en el lugar y momento justo de la historia en los *kairos* en las demandas históricas, justo allí en la intersección de los dilemas humanos.. tal es la identidad del metodismo.

"Actitudes Características " en lugar de "Énfasis Distintivos"

En este sentido, me gustaría exhumar los conceptos que John J. Vicent afirmaba hace varias décadas, en su libro, *Cristo y el metodismo, hacia un nuevo cristianismo para una Nueva Era*,¹⁵⁷ mientras el autor discute sobre las contribuciones teológicas del metodismo, concluye que es mucho más justo para la tradición metodista hablar de "actitudes características" en lugar de "énfasis distintivos". Y esto sin duda es plenamente aplicable al metodismo, cuyos fundamentos no son credos ni Confesiones, sino "la fe que obra por el amor".

De esta manera, la identidad del metodismo ES SU RELEVANCIA. Estos no son dos términos opuestos que luchan entre sí por la supremacía, sino que uno se

25 Jurgen Moltmann, *El Dios Crucificado*, Salamanca, ED. Sígueme

¹⁵⁷ John J. Vincent, *Christ and Methodism, Towards a New Christianity for a New Age*, (Nashville, Abingdong Press, 1965) 49-50

define gracias al otro otra. La actitud práctica define la identidad metodismo. Por lo tanto, a mayor relevancia, identidad más fuerte. ¿Quiere decir que no hay teología, ni doctrinas? No, en absoluto, sino que esta viene después, como diría el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, en su libro *Liberación de Teología*,¹⁵⁸ el compromiso histórico de "la fe que obra por el amor" es lo primero, la reflexión teológica sobre esa experiencia viene después.

El punto de partida no debe ser una teoría, sino una práctica histórica. John Wesley sabía perfectamente bien este método, porque su "divinidad práctica" no consistía en empujar dogmas dentro de la vida cotidiana, sino por el contrario, consistía en descubrir la acción de Dios en la historia, incidiendo en la liberación de los pobres, inspirando a los abolicionistas, investigando en la ciencia, la economía, la política, y al hacerlo estaba construyendo su teología.

Esas eran "actitudes" características del metodismo que alimentan su identidad.

Este tipo de prácticas identitarias, son un reto para el metodismo de hoy que en la actualidad no se enfrenta a aquel antiguo Patronato Regio, sino a un régimen totalitario que mucho peor, impuesto por un imperialismo financiero mundial, que hunde a millones en la pobreza con sólo un *click* de una tecla de computadora. ¿Qué debe hacer el metodismo hoy? ¿Cómo no proclamar hoy las "buenas nuevas de salvación"? Quiénes, serán hoy esos "hombres del mundo" con el que el metodismo debiera asociarse para el logro de altos objetivos e ideales? "

* Este artículo ha sido previamente publicado con algunas modificaciones en *Methodist History*, July 2014 Volume LII Number 4, p. 197-206

Daniel Adolfo Bruno, es pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Profesor de Historia en el Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González". Master en Teología e Historia en Drew University, Madison, New Jersey. Actualmente es Coordinador del Centro Metodista de Estudios Wesleyanos, director del Archivo Histórico de la IEMA y Editor de la Revista

¹⁵⁸ Juan Luis segundo, *Liberación de la Teología*, Ed. Sígueme, 1975

Evangélica de Historia. Se desempeña actualmente como profesor de Historia en el Instituto Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET).

VIDA DEL REV. THOMAS L'HOMBRAL (n.1807) Primer misionero presbiteriano entre los franceses de Buenos Aires

Martin Scharenberg

La historia del protestantismo en la Argentina ha sido escrita por las vidas de cientos de hombres y mujeres, que ya sea en forma abierta o silenciosa, han contribuido a la construcción de nuestras identidades como iglesias nacionales.

Entre los pioneros presbiterianos, los pastores enviados desde la Iglesia de Escocia fueron ciertamente numerosos, pero es a veces que olvidamos a los misioneros presbiterianos que desde los Estados Unidos también ayudaron al avance de la causa protestante en nuestro país. Esta lista incluye generalmente a los pioneros Teófilo Parvin (1799-1835), John C. Brigham (1794-1862), Guillermo Torrey (1798-1858).

Pero también hubo otros nombres, como el del olvidado misionero Thomas L'Hombrial (n. 1807) quien en su "misión a los franceses de Buenos Aires" contribuyó a la extensión de las ideas evangélicas en nuestro país. En este artículo nos referiremos a su vida y su particular misión en el Río de la Plata.

Sus inicios

El Rev. Thomas L'Hombral nació el 27 de noviembre de 1807 en Montauban, una ciudad del suroeste de Francia. Según su propia declaración, fue "hombre de letras y ministro del culto protestante".¹⁵⁹

En su juventud asistió a la Faculté de Théologie de Montauban¹⁶⁰ en donde aprendió moral evangélica, doctrina reformada, historia de la iglesia, filosofía, hebreo, griego y latín.¹⁶¹ Su primer trabajo académico fue "El monoteísmo debe considerarse como la forma primitiva de las ideas religiosas"¹⁶², tesis escrita en francés en 1833 y publicada en Montauban.

El 12 de setiembre de 1833 fue ordenado en las Iglesias Reformadas de Francia.¹⁶³

Para 1834 ya había sido llamado a un cargo pastoral en la Iglesia Reformada de Pont-de-Montvert, para pasar luego a la Iglesia Reformada en Florac, ambas ciudades ubicadas en el sur de Francia.¹⁶⁴

Sabemos que para 1837 había dejado su Francia natal, viajando desde el puerto de El Havre hacia los Estados Unidos. Allí se radicó en Connecticut, Nueva Jersey, para ser luego recibido como miembro de una congregación del Presbiterio de Nueva York.¹⁶⁵

Desde muy temprano reconocemos su celo misionero, ya que en 1837 solicitó Biblias en idioma francés y alemán a la Sociedad Bíblica Americana, para ser distribuidas en uno de sus viajes de evangelización por el sur de los Estados Unidos (Nueva Orleans).¹⁶⁶

En 1841 el Rev. L'Hombral tuvo el honor de ser nombrado primer profesor de Literatura y Lengua Francesa¹⁶⁷ en la reconocida Rutgers University de Nueva

¹⁵⁹ Registros consulares de la Embajada de Francia en la Argentina, incorporados bajo matrícula 2051 del 20 de junio de 1854.

¹⁶⁰ Hoy incorporada a la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, Francia.

¹⁶¹ Almanach Royal et National pour l'an MDCCCXXXIV. Paris, A. Guyot et Scribe, 1834, p. 286

¹⁶² "Le Monothéisme doit être considéré comme ayant été la forme primitive des idées religieuses"

¹⁶³ Son una denominación reformada de origen suizo, por lo que utilizan la Confesión Helvética como su texto doctrinal.

¹⁶⁴ Liste des pasteurs des églises reformées en France au 15 septembre 1834. Archives du Christianisme au Dix-neuvième siècle. J.J.Riesler, Paris, 1835.

¹⁶⁵ "List of Ministers belonging to the Presbytery of New York from its reorganization in 1809 to the reunion in 1870, with the date of their ordination", en Samuel Davies Alexander (ed.). The presbytery of New York, 1738 to 1888. New York: A. D. F. Randolph and Co., 1888, p. 160.

¹⁶⁶ 1837 Annual Report of the American Bible Society.

¹⁶⁷ Según Mar Vilar García, en su libro "El Español: segunda lengua en los Estados Unidos", L'Hombral fue el primer profesor de una lengua moderna en esa importante institución.

Jersey¹⁶⁸, en donde enseñó hasta finales de 1842. Al año siguiente, en 1843, recibió la invitación para enseñar en el St. John's College, una prestigiosa institución del estado de Maryland.

Después de presentar sus credenciales como *ministro ordenado en el extranjero* ante la Asamblea General, a fines de 1854 fue recibido como ministro en el Presbiterio de Nueva York, luego de un período de prueba de un año completo.¹⁶⁹

Su obra misionera

Coincidentemente, ese mismo año la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos de América decidió comenzar a misionar en América Latina. Decía lo siguiente:¹⁷⁰

*"[...] desde hace unos años la Junta ha procurado una oportunidad providencial a través de la cual podría comenzar a misionar en algún lugar de Sudamérica. Pero el carácter intolerante de algunos de los gobiernos de la región, la inestabilidad y estado de revolución de otros, así como la falta de un candidato con un carácter idóneo para el campo, nos ha impedido llevar esto a cabo. Pero desde hace unos meses, el Rev. Thomas L'Hombrail, un miembro del Presbiterio de Nueva York, se ha ofrecido a la Junta para ser enviado al campo, lo que fue aceptado, por lo que será destinado a Buenos Aires, como el lugar más promisorio para iniciar su obra."*¹⁷¹

El comité lo consideró un hombre apto y calificado, pero también expresó que si bien esta primera medida era de alguna manera "un experimento", ellos esperaban que resultaría en grandes e importantes resultados para la causa de Cristo en la región.

¹⁶⁸ Catalogue of the officers and alumni of Rutgers College (originally Queen's College) in New Brunswick, N.J., 1766-1916

¹⁶⁹ Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America, Philadelphia, Board of Publications, 1854, p. 17

¹⁷⁰ Historical sketches of the missions under the care of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church, Philadelphia, 1891.

¹⁷¹ Twenty second annual Report of the Board of Missions of the Presbyterian Church in the United States, p. 64

El “experimento” de Thomas L’Hombral comenzó el 10 de abril de 1854 cuando inició su viaje en barco desde Nueva York hasta Buenos Aires, en donde arribó el 4 de mayo de ese año.¹⁷²

L’Hombral fue enviado para evangelizar “a la población católica romana de Sudamérica”¹⁷³. En Buenos Aires, estaba previsto que su trabajo inicial sería realizado entre la población de habla francesa de la ciudad, de la que se estimaban unas diez mil personas, para luego extender su obra entre la población en general, mediante la predicación y la distribución de literatura evangélica.

En su primera carta enviada a la Junta el 14 de junio de 1854, daba los siguientes datos estadísticos sobre la diversidad étnica de la población de la ciudad:

*“Aparte de los españoles que conforman la mayoría de la población, hay unos 12.000 franceses, 15.000 italianos, 10.000 alemanes, 4.000 o 5.000 británicos, y aproximadamente unos 1.000 estadounidenses.”*¹⁷⁴

L’Hombral encontró una pequeña comunidad de creyentes franceses en la ciudad, de unas treinta a cuarenta personas, quienes lo recibieron con amor y aceptaron ser pastoreados por él. Muchos de ellos eran de origen vasco¹⁷⁵. No tenían un lugar de reunión, por lo que generosamente fueron invitados a reunirse en la capilla de la Primera Iglesia Metodista Episcopal¹⁷⁶ de la calle Cangallo (entre Reconquista y San Martín), un modesto salón cuadrangular con techo de chapa. Allí organizaron sus cultos dominicales en idioma francés.

En una carta enviada el 14 de agosto de ese año a la Junta, L’Hombral comentaba que el ministro Rev. Dr. James Smith de la Iglesia Presbiteriana Escocesa estaba muy entusiasmado con su llegada, así como lo estaba el misionero metodista, el Reverendo Dallas D. Lore.¹⁷⁷

¹⁷² The Foreign Missionary, año 1854, página 124.

¹⁷³ Sus informes a la Junta figuran siempre bajo el título de “Mission Among Romanists”.

¹⁷⁴ Estos datos no parecen ser muy correctas, comparándolos con otros registros de la época.

¹⁷⁵ Arnoldo Canclini. 400 años de protestantismo argentino. FADEAC-FIET, Buenos Aires, 2004, p. 171

¹⁷⁶ “La iglesia está localizada en la mejor parte de la ciudad; a solo dos cuadras de la playa, dos de la catedral, dos de la “Plaza Independencia”, la plaza más amplia de la ciudad, y a media cuadra de la residencia del gobernador.” En Methodist Church Missionary Report of 1855, p. 36

¹⁷⁷ The Foreign Missionary: containing accounts of the foreign missions of the Presbyterian Church and selected articles from the Missionary Publications of other Protestant Churches, Vol. XIII, New York, 1854-56.

Resta está decir que en Buenos Aires tuvo un cálido recibimiento por las autoridades civiles y religiosas, y por la población en general que sentía gran interés por la causa de la religión evangélica. De inmediato comenzó a trabajar y fue formal y oficialmente reconocido por el gobierno como un ministro del evangelio y misionero de la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos para servir a la comunidad de habla francesa, lo que lo puso en igualdad de condiciones frente a otros religiosos del país, siendo por lo tanto autorizado a ejercer con libertad su ministerio entre los franceses, por lo que indirectamente, ya podía ejercer su ministerio entre las gentes de habla española.¹⁷⁸

Ya en el primer año, la asistencia era de entre 40 y 80 personas, entre franceses protestantes y católicos. Estas reuniones fueron importantes para dar a conocer la “forma de ser protestante” entre la población católica mayoritaria. Este grupo usó para su instrucción el pequeño librito “Service de l’Eglise Chretienne Reformée” que contenía los Diez Mandamientos, una Confesión de Pecados, el Padre Nuestro, y el Credo de los Apóstoles.¹⁷⁹

Ese mismo año. L’Hombral tuvo la satisfacción de recibir como miembro comulgante a una joven mujer de origen francés que había sido criada en la Iglesia Católica, y quien de inmediato se transformó en un miembro clave de la comunidad presbiteriana. Cuenta el misionero Dallas Lore de la Iglesia Metodista que...

“El sacramento de la Santa Cena del pasado domingo por lo mañana fue objeto de una circunstancia inusual, que agregó gran interés al servicio. El Rev. Sr. L’Hombral, un protestante francés, enviado por la Junta de Misiones Presbiteriana, había, de acuerdo con la costumbre de la Iglesia de Francia, preparado para la Cena del Señor a una joven mujer. Es así que nos solicitó el privilegio de admitirla a esa ordenanza junto con nosotros. Esto por supuesto fue aceptado. Ella se arrodilló junto a nosotros frente a la mesa del Señor, y recibió por primera vez los

¹⁷⁸ Informe de Febrero de 1855. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 6, Board of Publications, Philadelphia, 1855, p. 75

¹⁷⁹ Informe de Diciembre de 1854. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 5, Board of Publications, Philadelphia, 1854, p. 375

emblemas del amor de su Salvador de manos de un pastor francés, en su propio idioma [...] el primer fruto de la misión protestante a los franceses de Buenos Aires."¹⁸⁰

Esta joven mujer de trasfondo más bien humilde, dedicó su vida al servicio de los pobres y los enfermos. L'Hombral recordaba que en cierta ocasión fue a visitar a una anciana muy pobre que había enfermado, y que vivía lejos de la ciudad. ¡Cuán grande fue su sorpresa al ver que la joven había llegado antes que él, y que ya estaba acompañado y consolando a la pobre anciana!

El 25 de noviembre de 1854 celebró un nuevo matrimonio en la capilla. La novia era católica, por lo que particularidad de un matrimonio mixto atrajo a un gran número de visitantes católicos, ya sea franceses y nativos. Algunos de ellos regresaron para el culto del domingo siguiente. También comentó el caso de la conversión de un joven que tras la muerte de su hermana creyente, y enfrentado con la realidad de la muerte, entregó su corazón a Jesucristo.¹⁸¹

Para diciembre de 1854 esta pequeña comunidad se organizó formalmente como iglesia, eligiendo un consistorio de cuatro ancianos, de quienes L'Hombral da el siguiente informe:

*"Uno de ellos es un herrero, muy respetado en la ciudad; otro es un relojero, que parece ser un hombre muy piadoso; el tercero tiene gran influencia entre los gauchos de los alrededores de Buenos Aires; el cuarto es un hombre muy amigable y diplomático, y amigo del cónsul de los Estados Unidos. Estos cuatro caballeros y el pastor conforman el consistorio de la iglesia."*¹⁸²

En su primera reunión como consistorio, que tuvo lugar a la semana siguiente, se resolvió comenzar a tomar ofrenda para afrontar los diferentes gastos de las reuniones. Asimismo se consideró el costo de conseguir un edificio propio en el futuro. Este último punto era en extremo importante para la misión, pues abriría

¹⁸⁰ Methodist Church Missionary Report of 1855, p. 36

¹⁸¹ Informe de Abril de 1855. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 6, Board of Publications, Philadelphia, 1855, p. 118

¹⁸² Annual report of the boards to the General Assembly, Philadelphia, Presbyterian Church in the USA, 1855, pp. 81-82

las puertas para iniciar los cultos en castellano (ya que en el templo metodista solo podían tener sus cultos en idioma francés).

Durante el verano de 1855 el pastor L'Hombral estuvo enfermo con una fuerte inflamación intestinal, por lo que no pudo realizar las visitas regulares a las familias de su pequeña comunidad.

Recuperado de su dolencia, en marzo de 1855 ofició el matrimonio de una joven reformada francesa y su novio católico, este último habiendo expresado su deseo de convertirse al protestantismo. También realizó el bautismo de un niño, hijo de uno de los miembros. La madre, católica, que conocía poco el francés, comenzó a asistir a los cultos con cierta regularidad. El pastor la visitó regularmente, lo que fue motivo propicio para practicar su castellano.¹⁸³

Fue en esta época que la obra protestante francesa se vio atacada desde la Iglesia Católica local por un importante clérigo francés recientemente arribado a la ciudad, que había iniciado cultos en francés, así como abierto una escuela para niños y niñas de los residentes franceses. Este clérigo contaba con todo el apoyo de su obispo diocesano, los jesuitas y varias familias influyentes de Buenos Aires¹⁸⁴. Con referencia a la presencia de los protestantes, un periódico católico se preguntaba: "Sus corazones se consternan sobremanera; y arrancando de los íntimo de sus almas un profundo suspiro, no pueden por menos que preguntarse a sí mismos: ¿Durará por mucho tiempo la religión en nuestra patria? ¿Será permanente la paz entre nosotros?"¹⁸⁵

Resulta aquí interesante mencionar que L'Hombral sostuvo una hermosa amistad con el Rev. Dr. James Smith de la Iglesia Presbiteriana Escocesa. Fue el Dr. Smith quien le convenció de que sin una escuela y un templo propio, no se podría avanzar mucho. Le alentó a buscar el apoyo financiero de otras iglesias protestantes de la ciudad. L'Hombral prefirió buscar el apoyo de su propia denominación en los Estados Unidos.¹⁸⁶ L'Hombral inmediatamente comenzó a

¹⁸³ Informe de Julio de 1855. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 6, Board of Publications, Philadelphia, 1855, p. 215

¹⁸⁴ Lo apoyaban el Obispo de Buenos Aires, el Dr. García, Provisor y Vicario Capitular, el Dr. Agüero, rector del Colegio Eclesiástico, y el Dr. Palacios, secretario general de la Curia Romana (carta de 1854).

¹⁸⁵ Informe de Julio de 1855. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 6, Board of Publications, Philadelphia, 1855, p. 215

¹⁸⁶ Idem, p. 215

preparar su proyecto para el futuro templo, y especialmente para la escuela, ya que la consideraba un eslabón *sine qua non* para el éxito de la misión. Para el primer año consideraba que el costo para la Junta sería de unos 35-45 dólares mensuales, para pasar luego a ser autosostenida, ya que sería todo financiado por las cuotas de los padres de los alumnos.

L'Hombral comentaba lo siguiente:

“El Doctor Smith, de la Iglesia Presbiteriana Escocesa, muestra un gran interés por nuestro éxito. El piensa que de recibir una suma de la Junta para la construcción de una Capilla Protestante Francesa, las comunidades protestantes locales podrían ser inducidas a contribuir con nosotros generosamente. Es cierto que los tiempos son malos. El comercio está parado. Todo está extremadamente caro; así que tales personas, que un par de años atrás hubieran contribuido cincuenta y hasta cien dólares para este proyecto, hoy solo podrían aportar solo diez dólares. Pero advirtamos que nuestro objetivo es una buena causa, la extensión del Reino de Dios a través de estas regiones que viven en tinieblas, y donde Dios es quien nos ha regalado su gracia, todo lo que tenemos y disfrutamos.”¹⁸⁷

L'Hombral comenta que en su trato pastoral con la gente local, había advertido que salvo las clases acomodadas, muy poca gente sabía leer y escribir. Criticaba a los ricos pues no tomaban con seriedad la oferta del evangelio que él les compartía. Decía que los argentinos solo quieren “comer, beber y divertirse”.¹⁸⁸

En marzo de 1856 la Iglesia Católica volvió a atacar a las iglesias protestantes, especialmente en lo concerniente a la proliferación de matrimonios mixtos (entre católicos y protestantes). En una de sus comunicaciones a la Junta, L'Hombral expresaba que ponía todas sus esperanzas en un futuro debate que se llevaría dentro del Congreso General de la Confederación Argentina, en la cual el Dr. Domingo F. Sarmiento ciertamente sería el vocero de los protestantes y de todos

¹⁸⁷ Informe de Enero de 1856. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 8, Board of Publications, New York, 1856, p. 21

¹⁸⁸ Informe de Enero de 1856. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 8, Board of Publications, New York, 1856, p. 21

quienes buscaban la eliminación de aquellas medidas gubernamentales de abierta intolerancia religiosa.¹⁸⁹

Según Arnoldo Canclini, planeó reiteradamente un trabajo en castellano, pero tuvo muchas otras dificultades, especialmente por el estado de tensión que existía entre la provincia de Buenos Aires y el resto del país, lo que ciertamente afectaba a la ciudad y sus habitantes.¹⁹⁰

L'Hombral colaboró con muchas de las iglesias protestantes de la ciudad, especialmente con la Iglesia Presbiteriana Escocesa, la Iglesia Metodista Episcopal, y la Iglesia Anglicana, en donde se registran que realizó dos funerales en diciembre de 1856, a pedido del rector de la Iglesia Anglicana de San Juan Bautista (hoy Catedral Anglicana de San Juan Bautista).¹⁹¹

A pesar de la oposición católica y los problemas de financiamiento, la escuela parroquial fue finalmente inaugurada. A ella asistieron básicamente los niños y niñas de la pequeña comunidad de creyentes franceses, que asistían a dos horas de clase diaria, ya sea por la mañana o por la tarde, siendo el Rev. L'Hombral su único maestro.

El tiempo del pastor L'Hombral se dividía entonces entre sus responsabilidades del culto, la visitación a los hogares, la supervisión de la escuela, y algunas ocasionales visitas al campo para llevar a cabo reuniones cristianas.

A pesar de los problemas, la pequeña iglesia crecía en vida espiritual, y para ese año se habían incorporado once nuevos comulgantes.

En una carta de octubre de 1856 L'Hombral se veía esperanzado por la conversión de dos personas más, una de ellas internada en un hospital, que hacía mucho alejada de Dios. También contaba que había visitado un pueblo

¹⁸⁹ Informe de Junio de 1856. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 8, Board of Publications, New York, 1856, p. 173

¹⁹⁰ Arnoldo Canclini. 400 años de protestantismo argentino. FADEAC-FIET, Buenos Aires, 2004, p. 171

¹⁹¹ El 21/12/1856 realizó el funeral de Mathew Balleni, un anciano de San Vicente, y el 22/12/1856 realizó el funeral de un bebé, James Petigrew, los dos en el Victoria Cemetery. (St John's Cathedral archives, items 35-25-03 and 30-25-05 en <http://www.argbrit.org/StJBurials/Victoria1856-1857.htm>)

rural¹⁹² a unos 120km de Buenos Aires, en donde llegó a celebrar dos cultos a una pequeña congregación de residentes europeos.¹⁹³

En un informe de marzo de 1857 L`Hombral menciona que proseguía su obra en Buenos Aires “en silencio” pero tenazmente, celebrando el hecho de que ocasionalmente lograba ver pequeñas muestras de esperanza para la obra evangélica en la ciudad.¹⁹⁴

En un informe de mayo de 1857, el pastor L`Hombral comenta lo siguiente:

“Nuestro trabajo sigue avanzando. Diariamente visito nuestra congregación, leyendoles la santa Palabra, y orando con ellos y para ellos, y para la paz y la prosperidad de nuestra querida iglesia. Desde mi último informe he visitado cuarenta y siete familias, y me siento muy animado. Alrededor de la tercera parte de estas personas son nativas, los otros dos tercios son vascos o franceses, cuya lengua que hablé cuando era joven, y que se encuentran complacidos por mi predicación de la Palabra de Vida. Nuestra causa está avanzando, y no tengo ninguna duda de que con la bendición de Dios, y a pesar de los diversos obstáculos que se nos han presentado en el camino, tendremos éxito a largo plazo como para formar una iglesia estable aquí, para así difundir las riquezas inestimables de Cristo en medio de esta degradada, pero a la vez, interesante raza española.”¹⁹⁵

Según un informe anual¹⁹⁶ de la Junta de Misiones en 1857 la misión seguía estando bajo el cuidado de L`Hombral, como único misionero en Buenos Aires, por lo que con el fin de dar nuevo impulso a la obra, proponía a la Asamblea General la designación de un misionero adicional para colaborar con él, ni bien se encontrara la persona adecuada. El informe comentaba que se había conseguido una casa en la ciudad para el culto dominical, que también estaba

¹⁹² Posiblemente se refería a San Antonio de Areco o tal vez San Andrés de Giles, en donde residían muchos vascos franceses.

¹⁹³ Informe de Febrero de 1857. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 8, Board of Publications, New York, 1857, p. 46

¹⁹⁴ Informe de Mayo de 1857. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 8, Board of Publications, New York, 1857, p. 141

¹⁹⁵ Annual Report of the Board of Education of the Presbyterian Church of the United States of America. Philadelphia: Board of Education of the General Assembly, 1857. p. 86

¹⁹⁶ Twenty-first Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America, presented to the General Assembly in May, 1858. New York, Board of Foreign Missions, 1858, p. 99

siendo usada por la escuela de la misión. Desde su apertura, el nuevo edificio había atraído a nuevos asistentes.

Sin embargo, pasados los meses, las cosas parecían no andar del todo bien: el proyecto de autofinanciamiento de la escuela había fracasado, por lo que se tuvo que reducir el número de alumnos. Este fue un duro golpe moral para la misión. Además, en junio de 1857 L'Hombral expresaba su profundo pesar por el fallecimiento de uno de los hombres más activos y devotos de su congregación.¹⁹⁷ Perdía así a uno de sus principales colaboradores.

La misión parecía estar en problemas.

Así las cosas, en el año 1858, L'Hombral se retiró repentinamente de la misión para aceptar un cargo como profesor universitario.

Esta decisión, tomó por sorpresa a la Junta de Misiones. En los Estados Unidos, eran tiempos de gran agitación política por la inminencia de una guerra civil, por lo que las preocupaciones de los presbiterianos americanos estaban centradas casi exclusivamente en lo que allí sucedía. Además les resultaba muy difícil cubrir el cargo dejado vacante, por la falta de candidatos idóneos y capaces para la obra. Todo esto influyó para que finalmente la Junta de Misiones decidiera cerrar la obra en Buenos Aires definitivamente.¹⁹⁸

A partir de allí no sabemos mucho del esforzado pastor L'Hombral. Podemos inferir que regresó a su Francia natal, ya que en julio de 1874 entendemos que fue publicada su defensa de tesis de bachillerato ante la Faculté de Théologie Protestante de Paris. Con el nombre de "El verdadero espíritu del protestantismo"¹⁹⁹ la misma fue publicada ese mismo año, por la Imprenta de J. Vidallet, en su ciudad natal de Montauban, Francia.

....

¹⁹⁷ Informe de Junio de 1857. The Home and Foreign Record of the Presbyterian church in the United States of America. Vol. 8, Board of Publications, New York, 1857, p. 205

¹⁹⁸ Robert Speer, Presbyterian foreign missions: an account of the foreign missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. Philadelphia: Presbyterian Board of Publications, 1901, pp. 269-270

¹⁹⁹ "Le véritable esprit du protestantisme"

Resumen

La historia del protestantismo en la Argentina ha sido escrita por las vidas de cientos de hombres y mujeres, que ya sea en forma abierta o silenciosa, han contribuido a la construcción de nuestras identidades como iglesias nacionales.

Entre los pioneros presbiterianos, los pastores enviados desde la Iglesia de Escocia fueron ciertamente numerosos, pero es a veces que olvidamos a los misioneros presbiterianos que desde los Estados Unidos también ayudaron al avance de la causa protestante en nuestro país.

Entre ellos, hemos redescubierto al misionero Thomas L'Hombrial (n. 1807) quien en su "misión a los franceses de Buenos Aires" contribuyó a la extensión de las ideas evangélicas en nuestro país. En este artículo nos referiremos a su vida y su particular misión en el Río de la Plata.

Martin Scharenberg, Licenciado en Teología, recibido en IBBA (Instituto Bíblico Buenos Aires) y actualmente candidato a la Maestría en Teología en FIET/SATS. Docente de Historia del Cristianismo y materias de exégesis bíblica en IBBA (y SBPSA) e ITSA (Instituto Teológico San Andrés). Es presbítero gobernante de la Iglesia Presbiteriana San Andrés del Centro.