

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

El metodismo en Argentina: de iglesia extranjera a iglesia nacional. Implantación, difusión y compromiso social, desde el siglo XIX hasta la última dictadura militar.

Chami Rouvroy, Tomás.

Cita:

Chami Rouvroy, Tomás (2009). *El metodismo en Argentina: de iglesia extranjera a iglesia nacional. Implantación, difusión y compromiso social, desde el siglo XIX hasta la última dictadura militar*. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/681>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El metodismo en Argentina: de iglesia extranjera a iglesia nacional. Implantación, difusión y compromiso social, desde el siglo XIX hasta la última dictadura militar.

CHAMI ROUVROY, Tomás (UBA)

¿De qué sirve la religión? ¿Es un fin en sí misma? ¿Es algo más que una colección de ritos y dogmas? ¿Puede ser el fundamento de algo más que una moral de las buenas costumbres? ¿Puede ser algo más que la buena conciencia de una comunidad autocomplaciente? En definitiva: ¿puede el cristianismo ser el fundamento de una verdadera ética, entendida como una obligación a la acción del individuo en tanto sujeto histórico, político y social?

La historia del metodismo argentino ofrece un esbozo de respuesta. Llegó al país con el cariz de religión étnica norteamericana. A fines del siglo XIX adquiere vigor misionero, y muchos argentinos e inmigrantes viven la experiencia de la conversión. La religión se vuelve más personal; si el catolicismo era una infancia religiosa, el protestantismo se muestra como una religión de adultos que polemiza con la iglesia hegemónica, confrontando al individuo con el mensaje evangélico y sus implicancias éticas en el reino de este mundo: el evangelio metodista es un evangelio práctico que dicta normas de conducta. Pero en las primeras décadas del siglo XX el metodismo argentino había abandonado aquel no conformismo –si se nos permite el parangón con la Inglaterra del siglo XVII- en virtud de su perfil de iglesia de clase media segura de sí misma.

¿De dónde, entonces, la iglesia comprometida de las décadas del 60 y 70? Fundamentalmente, de dos fuentes: en primer lugar, de la misma tradición teológica protestante liberal importada de Estados Unidos, y luego, sobre todo, de la teología de compromiso histórico y social desarrollada en el campo evangélico argentino, bajo el influjo de la renovación teológica europea, y de la teología de la liberación latinoamericana.

El protestantismo de origen

Se trata, en palabras de Dietrich Bonhoeffer, del “protestantismo sin reforma” norteamericano, es decir un protestantismo que no conoció la experiencia de lucha contra una iglesia hegemónica. Es de tipo *denominacional*: impera la tolerancia entre las

diferentes *denominaciones* protestantes, y el estado no privilegia a ninguna por sobre las demás.

El metodismo es un producto del primer gran despertar del siglo XVIII (*first great awakening*)¹, movimiento de renovación religiosa que se extendió en Nueva Inglaterra mediante la predicación de hombres como George Whitefield y los hermanos Wesley, pastores anglicanos y fundadores del metodismo. Su prédica subrayaba la importancia de la conversión, la regeneración individual, y la experiencia emocional personal de la religión. La línea que predominó fue la de Juan Wesley. A diferencia del calvinista Whitefield, era arminiano: sostenía que la salvación no dependía exclusivamente de la *sola gratia* de Dios; quedaba por el contrario sujeta a la voluntad del individuo de responder mediante la fe al llamado del evangelio. Su doctrina consistía en tres puntos fundamentales: regeneración a través de la experiencia personal de conversión, la condena del alcohol y de la esclavitud, y la idea de que está en el pecador el aceptar o rechazar la gracia de Dios. Esta participación del individuo en su redención, la simplicidad doctrinal y un pastorado popular contribuyeron a la extensa difusión del metodismo, sobre todo en la frontera oeste. A fines del siglo XVIII se había consolidado como una de las denominaciones más importantes de los nacientes Estados Unidos.

Luego de la guerra civil, el protestantismo norteamericano adquirió un matiz liberal, vinculado al espectacular progreso científico y económico de fines del siglo XIX². Los teólogos liberales procuraron vincular la religión a la capacidad racional del hombre, dando un mayor contenido ético a su predicación por sobre lo dogmático y sacramental. Según Jean-Pierre Bastian, se trató de una asociación entre la idea de progreso y la de providencia como “legitimación ideológica del interés socio-económico de las capas medias privilegiadas”. Mientras tanto, las iglesias se hacían cada vez más democráticas a medida que seguían el avance de la frontera hacia el oeste. La conquista del oeste realzó de igual modo el aspecto emocional de la religión, expresado con cantos y gritos de fervor, así como la importancia de la conversión personal. En el caso del metodismo, el énfasis en el libre

¹ BASTIAN, Jean-Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, México, Ediciones CUPSA, 1990, pp. 36-37.

² *Ibid.*, pp. 38-39.

albedrío del individuo en relación a la salvación acentuó la experiencia de democratización del oeste³.

El *evangelio social* surgió de un desprendimiento de la corriente teológica liberal, y como corolario de la influencia creciente de las prácticas democráticas de las congregaciones; fue un intento de reconciliar el trabajo con el capital, y un intento de respuesta tanto al movimiento obrero, como a la desintegración social causada por el capitalismo⁴. Aunque promovido por destacados teóricos del medio universitario, no gozó de gran popularidad en el conjunto del protestantismo, que a fines del siglo XIX había hecho suyos los valores de la clase media.

Expansión capitalista y auge misional

La avanzada misional de fines del siglo XIX coincidió con el cumplimiento del *destino manifiesto* de los Estados Unidos, la conquista del Oeste y el fin de la frontera. Las misiones se proponían ahora difundir los valores del capitalismo norteamericano que se expandía sobre Latinoamérica⁵. El énfasis misional apuntaba no a lo dogmático o ritual, sino a la transmisión de un modo de vida ético, acorde a las nuevas capas sociales que surgían con el nuevo modo de producción. Los misioneros veían en el *papismo* la razón del atraso de los países latinoamericanos, y se creían portadores de un modernismo republicano que debía ser difundido reproduciendo los modos de organización democráticos de sus iglesias de origen⁶.

Respecto de la tesis de Jean-Pierre Bastian sobre la introducción del protestantismo en Latinoamérica, José Míguez Bonino afirma que su valor consiste en haber reconocido la concurrencia de factores tanto exógenos (el avance capitalista norteamericano) como endógenos (fundamentalmente, la lucha de los liberales latinoamericanos por la modernización)⁷. El protestantismo habría aportado “actitudes y un horizonte de

³ AMESTOY, Norman Rubén, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, en *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, Buenos Aires, 2001, p. 357.

⁴ BASTIAN, Jean-Pierre, op. cit., p. 39.

⁵ Ibid., p. 22.

⁶ Ibid., pp. 126-127.

⁷ MÍGUEZ BONINO, José, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995, p. 13.

significación” que coincidían “con las aspiraciones de ascenso de ciertos sectores de la sociedad y con el *ethos* del liberalismo burgués”⁸.

La introducción del protestantismo en el continente habría de ser obra exclusiva de norteamericanos: atendiendo al creciente diálogo ecuménico con la iglesia católica, el protestantismo europeo declaró en 1910 en la Conferencia Mundial Misionera de Edimburgo, que América Latina, considerada un continente ya cristianizado, no sería blanco de sus esfuerzos. La respuesta norteamericana fue organizar en 1916 un congreso en la región latinoamericana que más claramente representaba el avance de Estados Unidos sobre el continente. El idioma oficial del congreso de Panamá fue el inglés. Allí se discutió cómo unificar la obra misional, que hasta ese momento no había seguido un plan detallado, dividiendo el territorio entre las diferentes sociedades misioneras para evitar la competencia⁹. El resultado fue una coordinación de la obra de misión a escala continental.

Panamá marcó asimismo la confluencia del empuje misional y del panamericanismo –expresado posteriormente en la *política del buen vecino*- y un alejamiento de la política del *Big Stick*, expresada por el *corolario Roosevelt*, según el cual los Estados Unidos podían intervenir en los asuntos políticos y económicos de los países americanos, para garantizar el cumplimiento de sus obligaciones en materia de deuda externa y evitar la intervención de potencias europeas. De este modo, el Comité de Cooperación para Latinoamérica (CCLA), que reunía a los protestantismos norteamericanos, adoptó una línea de acción antiimperialista, promoviendo el acercamiento entre los sectores más progresistas de de las dos Américas. Instituyó “una tercera vía, por encima de la política oficial y la de los medios políticos más intransigentes”¹⁰. Según Míguez Bonino¹¹, el panamericanismo de la CCLA fue sobre todo un intercambio religioso, educativo y social que, si bien no se despegó por completo de los intereses económicos, sí pretendió “purificarlos”, denunciando sus corrupciones.

Esta orientación política tuvo su contrapartida en una visión teológica liberal, orientada hacia el evangelio social, cuyo teórico más eminente, Walter Rauschenbusch, había influido fuertemente en el secretario ejecutivo del CCLA, Samuel Inman. Los

⁸ Ibid., p. 47.

⁹ Ibid., pp. 158-160.

¹⁰ BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 156-160.

¹¹ MÍGUEZ BONINO, op. cit., p. 21.

misioneros crearon pastorales de indios y pobres con el fin de adelantarse a los efectos de un capitalismo que ya se hacía sentir en Latinoamérica¹². Pero, siguiendo a Míguez Bonino, este “interés social genuino carecía de perspectiva estructural y política excepto en lo que tocaba a la defensa de su libertad [la de las iglesias protestantes] y la lucha contra las discriminaciones; por lo tanto, tendía a ser políticamente democrático y liberal, pero sin sustentar tal opción en su fe ni hacerla parte integrante de su piedad”¹³.

Difusión del metodismo en Argentina

En la década de 1870 la iglesia metodista, presente en el país desde 1836, rompe con la insularidad de la antigua comunidad de residentes extranjeros e inicia su vida nacional con la fundación de la primera congregación de habla castellana en Buenos Aires. Esta Segunda Iglesia, posteriormente Iglesia Central, habría de ser la base de la propagación metodista en la ciudad¹⁴.

Dicha expansión se apoyó en la actividad educativa: en un comienzo se crearon escuelas dominicales, luego la tarea fue ampliada con la fundación de auténticas escuelas, como aquellas establecidas por Ramón Blanco para servir a la naciente congregación del Bajo, barrio de inmigrantes pobres hacinados en conventillos. Este inmigrante gallego había sido soldado y policía antes de una radical experiencia de conversión, que lo impulsó a recibirse de maestro normal con el fin de atender a las necesidades de los niños pobres de los barrios marginales.

Estas escuelas eran financiadas con el aporte de miembros prósperos de la comunidad, fondos de Estados Unidos, sociedades de beneficencia y subsidios estatales; el apoyo del estado a la actividad “hereje” provocó la reacción católica, con base en la parroquia del Socorro, cercana a los conventillos donde Blanco realizaba su labor. El diario *La Voz de la Iglesia* exigía sanciones contra “los horrores de la disidencia”, y mientras tanto las monjas visitaban los hogares obreros para impedir la asistencia a escuelas e iglesias metodistas. El órgano de prensa del metodismo, *El Estandarte Evangélico*, interpretó el conflicto en clave sociopolítica: se acusaba al ex presidente Avellaneda,

¹² BASTIAN, Jean-Pierre, op. cit., pp. 153-155.

¹³ MÍGUEZ BONINO, op. cit., p. 46.

¹⁴ Para este apartado seguimos a ALBA, Miguel A., “Difusión del protestantismo en la ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El caso metodista”, en *Religión y sociedad en Sudamérica*, n° 1, Buenos Aires, 1992.

“presidente de sacristía”, y a los integrantes del partido católico, de intentar “establecer el reino de la sotana en la república”. Para la prensa metodista, la división social era clara: “señoras del *high-life* porteño” contra protestantes de conventillo. La presencia de prosélitos negros en la congregación del bajo habría de alimentar el conflicto: la publicación católica *La Voz* llamó al “ojo avisado del gallo policial” a “estar en los candombes de toda clase”; *El Estandarte* no tenía intenciones de aplacar los ánimos ante los “jesuitas refinados de frac” y los “frailes de levita”, verdaderos “chupa-sangre de los pueblos que forman sociedades corrompidas de blancos, donde el fraile ennegrece todo”. El conflicto llegó a su punto culminante con el arresto del mulato Eustaquio Madruga, detenido por presión del párroco de la Concepción al repartir literatura protestante durante la Semana Santa de 1886. *La Voz* lamentó que la libertad del “negro evangélico” permitiese la divulgación de “ideas liberales racionalistas y otras análogas”.

Las escuelas metodistas resultaron atractivas para aquellos inmigrantes españoles e italianos que deseaban dar a la educación de sus hijos una orientación liberal y anticlerical. Dicha orientación se manifestaba en las celebraciones anuales del 20 de septiembre, aniversario de la toma de Roma por Garibaldi, en cuya ocasión el metodismo porteño cedía sus salones a las asociaciones italianas, integradas, naturalmente, por muchos de sus fieles. Para el *Estandarte*, la toma de Roma fue “una derrota del Papado y una conquista del evangelio”, que representaba de igual modo un ideal de relación entre iglesia y estado.

Lo descrito hasta aquí respecto de la introducción del metodismo en Argentina corrobora las palabras de Míguez Bonino citadas al final del apartado precedente. La influencia de doctrinas como el evangelio social es evidente, pero no parece haber gestado una *perspectiva estructural y política* que fuese más allá de lo relativo a la defensa de la libertad de la iglesia y la lucha contra la discriminación. El liberalismo democrático del primer metodismo fue un corolario de la defensa de sus propios intereses, y quizás una condición de supervivencia ante un catolicismo hostil; es en este sentido que deben interpretarse las celebraciones del 20 de septiembre, el apoyo a Roca en la cuestión del patronato y el regocijo ante la caída de José Manuel Estrada como rector del Colegio Nacional. Se trató en suma de un liberalismo democrático como necesidad política que no fue *sustentado en la fe* ni fue *parte integrante de la piedad metodista*.

Hacia la autonomía del metodismo argentino

La Conferencia de Edimburgo de 1910 –que excluyó a Latinoamérica de su radio de acción misional para no crear conflictos con Roma- dejó en claro la diferencia de posiciones en el mundo metodista respecto de la actitud a adoptar frente a la iglesia católica. Las misiones sudamericanas juzgaban que una Conferencia que las había excluido expresamente –en Edimburgo no hubo delegados de América Latina- y se acercaba peligrosamente al *papismo*, mostraba una evidente inadecuación para emprender la tarea misional, que debía ser necesaria y activamente anticatólica. Mientras tanto, en Estados Unidos parecíase buscar una relación no conflictiva con el catolicismo¹⁵. El escaso éxito de las misiones sudamericanas en relación con las de los países no cristianos era atribuido en Norteamérica a deficiencias locales, mientras que en Buenos Aires se culpaba a la oposición católica, que era necesario combatir¹⁶.

El posterior congreso de Panamá no conformó a los sectores del metodismo argentino que buscaban una condena pública de los errores del catolicismo, y que comenzaban a imputar la relativa falta de éxito de las misiones metodistas al hecho de que el protestantismo fuese visto como una religión extranjera, fundamentalmente a causa de misioneros poco asimilados, que muchas veces ni siquiera hablaban castellano. Vaya a modo de ilustración una carta de Juan Prada a Nicolás Casullo, ambos laicos integrantes del movimiento pro nacionalización: “crea hermano que los misioneros todos son nuestros enemigos y lo único que ellos desean es tener un *modus vivendi*... En nuestras iglesias se hace más enfática prédica de Norte América que religiosa”. Asimismo, en un artículo de la prensa metodista se llegó a comparar al metodismo con sede en Nueva York con el catolicismo dirigido desde Roma. Para derrotar al catolicismo se debía contar con una iglesia nacional¹⁷. El proyecto de nacionalización fracasó por la oposición de las juntas directivas de las dos iglesias más importantes y más poderosas económicamente, la Segunda Iglesia de Buenos Aires y la Iglesia Central de Montevideo, tras de las cuáles se había alineado el cuerpo de misioneros¹⁸.

¹⁵ BRUNO, Daniel A., “Por una iglesia con alma nacional: nacimiento y ocaso de un sueño”, en *Revista evangélica de historia*, vol. 1, Buenos Aires, 2003, pp. 111-112.

¹⁶ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷ *Ibid.*, pp 116-119, 123-125.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

El tema volvería a surgir en el congreso de Montevideo de 1925, organizado por el Comité de Cooperación para Latinoamérica. Allí se reconoció la necesidad de “transferir la autoridad y la influencia del misionero al nacional”, en virtud del creciente nacionalismo, y de la existencia de una generación de dirigentes autóctonos bien formados en las escuelas locales¹⁹. Esta expresión de deseo sólo comenzaría a materializarse como efecto de la Gran Depresión, que produjo una crisis en la relación entre misión e iglesias locales. En el caso del metodismo, ello significaría la designación del primer obispo argentino Juan Gattinoni en 1931²⁰. Pero la iglesia metodista argentina habría de ser autónoma sólo después de alcanzar una madurez política, teológica y ética que le permitiese concebirse como una iglesia latinoamericana socialmente comprometida.

La acción ecuménica durante la última dictadura militar

Quisiéramos ahora invertir el orden del análisis histórico, y examinar el desempeño de la dirigencia metodista durante la última dictadura, para luego detenernos en el enfoque teológico que hizo de su compromiso un imperativo ético. Seguiremos para una breve síntesis de este tema lo consignado por Andinách y Bruno²¹.

La primer intervención de la iglesia metodista argentina en materia de defensa de los derechos humanos fue la ayuda a refugiados chilenos tras el golpe militar de Pinochet. La Comisión Argentina para los Refugiados (CAREF) fue creada en 1973 por un conjunto de iglesias evangélicas, entre las que se contaba la iglesia metodista. La CAREF colaboró con el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), con cuyo apoyo contó desde el comienzo. Sus tareas fueron fundamentalmente cubrir las necesidades de alojamiento, alimentación, salud y educación de los refugiados, y facilitar la obtención de documentos y fuentes de sustento a los que decidiesen instalarse en Argentina. La experiencia de la CAREF, que familiarizó a pastores y laicos con la modalidad de represión, hizo comprender desde el primer día a los líderes evangélicos la verdadera naturaleza del golpe de estado de 1976. Fue de igual modo la base sobre la que se construyó la oposición evangélica a la dictadura.

¹⁹ BASTIAN, Jean-Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, pp. 163-165.

²⁰ MÍGUEZ BONINO, José, “Una iglesia en busca de sí misma: un testimonio personal”, en *Revista evangélica de historia*, vol. II, Buenos Aires, 2004, pp. 144-145.

²¹ ANDIÑACH, Pablo R., BRUNO, Daniel A., *Iglesias evangélicas y derechos humanos*, Buenos Aires, La Aurora, 2001.

La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) fue creada en diciembre de 1975 con el fin de asistir a las víctimas de la represión estatal e incidir sobre la opinión pública. No fue un organismo religioso ecuménico. Su línea de acción se orientaba a lo político -exigir la acción de jueces, realizar denuncias ante la ONU, la OEA y la UNESCO- pero lo integraban importantes miembros de la iglesia católica y de las evangélicas. Su sesión inaugural se realizó en la Primera Iglesia Metodista.

En febrero de 1976 se funda el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH), siguiendo el modelo de la Vicaría de la Solidaridad en Chile. El objetivo era ofrecer el MEDH como herramienta al episcopado argentino para llevar a cabo una defensa más eficaz de los derechos humanos, pero los obispos Quarrachino y Aramburu declinaron la invitación, por temor a involucrarse con una organización “política”. El organismo denunció públicamente a través de sus documentos las violaciones a los derechos humanos, y ofreció apoyo legal y pastoral a los familiares de las víctimas, cuyos testimonios fueron documentados sistemáticamente.

Las iglesias del MEDH ofrecieron sus instalaciones tanto a las Madres de Plaza de Mayo –cuyas primeras reuniones tuvieron lugar en la Primera Iglesia Metodista, y en la Iglesia Metodista de Flores- como a Familiares de Detenidos-Desaparecidos. El precio a pagar por este tipo de actividades fue la represión estatal: la Primera Iglesia Metodista de Rosario, donde funcionaba la comisión coordinadora del ACNUR fue allanada en octubre de 1976, y sesenta personas fueron arrestadas. En el mismo año una bomba dañó el frente de la Iglesia Metodista de Mendoza, que albergaba refugiados chilenos. En enero de 1977 desapareció Mauricio López, ex rector de la Universidad Nacional de Cuyo, miembro de la Iglesia de los Hermanos Libres, y estrecho colaborador de la iglesia metodista mendocina. En mayo del mismo año desapareció Oscar Alajarín, sindicalista ferroviario, miembro de la iglesia metodista de Remedios de Escalada y activo militante del MEDH. En 1979 las sedes de APDH y MEDH fueron allanadas en vísperas de la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. En 1980, tres bombas incendiarias destruyeron gran parte de la biblioteca del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, donde la APDH iba a realizar un seminario.

Andiñach y Bruno señalan que los documentos destinados a ser públicos fueron escritos con una retórica sutil, elíptica, con un tono diplomático que sugiere, deja

entrevé²². El examen de los documentos publicados por el MEDH durante la dictadura nos muestra sin embargo que desde muy temprano la denuncia de violaciones de los derechos humanos adoptó un tono acusatorio sin ambages. Veamos un documento de noviembre de 1976: *“La Iglesia actúa junto al pueblo. [...] Y a ese pueblo, en el cual se incluyen obispos, sacerdotes, pastores, religiosos/as y laicos, se lo reprime, se lo acusa de marxista, y se inventa una subversión que está más en la intención de los verdugos que en el accionar de los cristianos”*²³. Pero, en regla general, el MEDH optó en sus comienzos por un tono menos confrontativo, insistiendo fundamentalmente en el carácter sagrado de la vida, la solidaridad con las víctimas de la represión y la necesidad de terminar con las detenciones irregulares y conocer el paradero de los desaparecidos. En un documento de agosto de 1976, se lee: *“Llamamos la atención a quien corresponda sobre la existencia de personas encarceladas sin causa ni proceso y que sin embargo se hallan incomunicadas bajo un régimen de culpables castigados por las leyes; siendo el peor castigo el de la afrenta moral y psicológica, y la destrucción de su fuero espiritual, la última reserva humana. Confiamos: que las autoridades responsables arbitrarán las medidas necesarias para que los detenidos puedan tener posibilidades de defensa”*²⁴. No era aún posible hablar abiertamente de terrorismo de estado; se alude a los responsables de modo elíptico. Ya en diciembre de 1981 podemos leer: *“Nos alarma en este sentido la permanencia constatable de ciertas situaciones de violación de fundamentales Derechos Humanos y aún más la reiteración de algunos hechos que ponen claramente de manifiesto la sobrevivencia de estructuras represivas negadas por nuestro gobierno. Pero además de ello nos preocupa la permanencia del sistema mismo construido sobre las nombradas violaciones. En este sentido debemos hacer notar que la represión de la voluntad popular permitió levantar una estructura económica que es al presente motivo de desocupación en índices inéditos en nuestro país [...]”*²⁵. La acusación al gobierno dictatorial es directa: se le imputa no sólo el haber creado una *estructura represiva*, sino también el haber impuesto por las armas un modelo económico destructivo. Más adelante el documento agrega: *“Creemos imprescindible que el gobierno de las Fuerzas Armadas aclare la situación y el paradero*

²² Ibid., pp. 11-12.

²³ BLATEZKY, Arturo (comp.), *Documentos fundamentales y declaraciones públicas del MEDH*, Buenos Aires, Ediciones MEDH, 2002, p. 26.

²⁴ Ibid., p. 22.

²⁵ Ibid., p. 68.

de los detenidos, desaparecidos y devuelva con vida a aquellos que se encuentren en confinamiento, sin lo cual ningún tipo de reconciliación social verdadera será posible”. El MEDH ya se encuentra en condiciones de hacer a las fuerzas armadas directamente responsables de muertes y desapariciones; hace suyo de igual manera el campo de las víctimas al afirmar en julio de 1982 que *“muchos de los perseguidos lo fueron por levantar la misma bandera que todos hemos levantado en el conflicto por las Malvinas: nuestra liberación como nación y pueblo argentino”*²⁶. El MEDH rechaza claramente la teoría de los dos demonios, y ya en abril de 1983 habla de terrorismo de estado: *“Lo que no podemos admitir es que se generalice bajo la calificación de “subversivos” a los miles de ciudadanos argentinos y de niños inocentes que fueron arrancados de sus hogares o de sus comunidades por la mismas fuerzas que habían sido creadas para su protección y defensa; lo que no podemos admitir es que el estado haya desarrollado un terrorismo tanto o más cruel, inhumano y sofisticado que el que pretendía combatir; y menos aún como cristianos podemos aceptar que esta clase de comportamiento pueda dar lugar al más mínimo grado de orgullo y autojustificación en base a la ya universalmente denunciada doctrina pagana de la seguridad nacional”*²⁷. En julio del mismo año ya podemos leer: *“La detención de personas, con su posterior desaparición, la tortura, el asesinato ejecutado dentro de un sistema oficial de represión, constituyen delitos de lesa humanidad”,* y más adelante: *“Los años transcurridos no sólo han servido para experimentar dolorosamente los límites a los que puede llevar el autoritarismo, sino también para que los “voceros de la muerte” acumulasen un poderío económico que –enemigo de la vida- arrasó a la miseria, la insalubridad y la ignorancia a amplios sectores de nuestra sociedad. Ese egoísmo sin límites, razón primera de la usurpación violenta que padecemos, intenta hoy empujarnos a una amnesia colectiva. [...] Más allá de los que fueron encargados directos de aplicar la represión, están quienes motivaron y dieron ideología a ese poder. Las armas, por sí solas y sin un marco de referencia que les dé contenido, nada valen”*²⁸. El MEDH ha madurado tanto en la tipificación jurídica de los crímenes de las fuerzas armadas –la lesa humanidad– como en el análisis histórico, que logra discernir tanto la expropiación económica que

²⁶ Ibid., p. 72.

²⁷ Ibid., p. 74.

²⁸ Ibid., pp. 82 y 86.

significó el Proceso como los apoyos ideológicos que le fueron provistos, a los que sin embargo no alude de forma directa. Bien podría tratarse del episcopado católico argentino.

El carácter acusatorio de los documentos del MEDH parece haber sido en general inversamente proporcional a la salud de la dictadura, pero para comprender plenamente el valor de los textos citados, es necesario “cotejar lo escrito con las acciones prácticas pastorales que ese organismo o iglesia en concreto estaba llevando a cabo en ese momento” para no “desconocer a quienes se jugaron la vida en una pastoral de acompañamiento, consolación y resistencia tan sólo porque para poder continuar con esas tareas debían evitar decir o escribir sobre lo que estaban haciendo o viviendo”²⁹.

Quisiéramos responder ahora a la que consideramos la pregunta central del problema: ¿por qué estos cristianos evangélicos *se jugaron la vida*?

El evangelio de Dios en la historia

El impulso hacia lo social de ciertas iglesias evangélicas argentinas respondió a una crisis del protestantismo liberal en Latinoamérica, que había hecho suyos los valores del capitalismo como ideología del ascenso social, depositando su fe en la promesa del desarrollismo, que debía traer al continente la prosperidad de Europa y Estados Unidos. En la década de 1960, la crisis de un proyecto liberal ostensiblemente subordinado a la acumulación capitalista del primer mundo, puso igualmente en cuestión la herencia humanista que lo acompañaba³⁰. La prédica habría de abreviar en nuevas fuentes.

El terreno ya había sido abonado para que surgiese una crítica protestante latinoamericana original. La Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE) creada en 1941, había convocado a los cristianos a luchar contra “el presente sistema capitalista basado en la opresión y la desigualdad económica”. Este llamado sería retomado por el Movimiento Estudiantil Cristiano, que a fines de la década de 1950 adoptaría una línea de diálogo tanto con el catolicismo como con el marxismo³¹: de este modo quedaba preparado el terreno para la posterior recepción y adhesión a la teología de la liberación. Los líderes evangélicos de las décadas de 1950 y 1960 surgieron de estas instituciones;

²⁹ ANDIÑACH, Pablo R., BRUNO, Daniel A., op. cit., p. 12.

³⁰ MÍGUEZ BONINO, José, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, pp. 29-32.

³¹ MÍGUEZ BONINO, José, op. cit., p. 28; BASTIAN, Jean-Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, p. 227.

ellos supieron generar una síntesis teológica que les permitiese comprender latinoamericanamente el evangelio, y comprenderse a sí mismos como evangélicos latinoamericanos.

De capital importancia para la composición de esta síntesis fueron los teólogos alemanes Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer, integrantes de la Iglesia Confesante escindida del luteranismo oficial durante el Tercer Reich. Barth fue quien redactó la Confesión de Barmen, que declaró hereje a la iglesia oficial subordinada al régimen nazi, rechazando toda injerencia del estado en asuntos eclesiales. El metodista uruguayo Emilio Castro, alumno de Barth, extrajo de su teología enseñanzas aplicables al contexto latinoamericano: la intervención social del cristiano debía lograr que el evangelio pudiese ser escuchado libremente y vivido responsablemente; la lucha social del cristiano debía ser lucha por los hombres y no por las instituciones³². Para el teólogo y pastor metodista argentino José Míguez Bonino, la teología de Barth implicó que el reino de Dios “sólo encuentra su presencia en la historia *encarnado* en proyectos humanos”. Mediante la alianza con Dios, el hombre asumía su tarea creadora³³. El Dios barthiano era un Dios que tomaba partido. En palabras de Barth, “Dios se coloca siempre incondicional y apasionadamente de un lado y sólo de uno: contra los encumbrados y a favor de los humillados”; “no hay ningún pasaje de la Biblia en que sean proclamados los derechos de los ricos, donde los pobres sean exhortados a preservar la riqueza de los ricos y permanezcan pobres ellos mismos. Inversamente, hay muchos pasajes de la Biblia, en que son proclamados los derechos de los pobres, donde el propio Dios declara ser el guardián y el vengador de esos derechos. Aquel a quien la Biblia llama Dios, toma partido en favor de los pobres”³⁴. El pensamiento barthiano fue para Míguez la superación de una teología liberal que trató de remozarse en un diálogo filosófico con una modernidad que la menospreciaba: “Barth nos desafía a desafiar la problemática de una modernidad *desarrollada* que se pretende normativa, y a desafiarla en su soberbia de ser la voz única de la razón y de la realidad”. El teólogo alemán advirtió asimismo el error de construir una teología proyectando sobre los oprimidos

³² ROLDÁN, Alberto F., *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*, Buenos Aires, FADEAC, 1999, pp. 131-132.

³³ *Ibid.*, pp. 132-133.

³⁴ *Ibid.*, pp. 133-135.

anhelos propios: la verdadera tarea del teólogo es según Míguez “buscar la Palabra de Aquél que está presente con y por los oprimidos, para desde allí construir su teología”³⁵.

Esto fue exactamente lo que hizo Dietrich Bonhoeffer al asumir en 1939 la responsabilidad y el peso del discipulado de Cristo -lo que él denominó la *gracia costosa*- al abandonar el puesto que le había sido ofrecido en el Union Seminary de Nueva York para retornar a Alemania. En 1945 sería colgado por participar de un atentado contra Hitler.

El fundamento de la teología de Bonhoeffer era la realidad de Dios en la historia, la encarnación de Jesús, cuya Palabra se concretó en la acción histórica³⁶. Su ética era eminentemente práctica y concreta: se trataba de que tomase cuerpo en la vida cotidiana la realidad de Dios, dos esferas íntima y esencialmente coimplicadas en el entramado de relaciones del hombre concreto³⁷. La encarnación como hecho histórico es la reconciliación en Cristo del hombre, la historia y el mundo. La *debilidad* de Dios, que sólo podía ser tal mediante la existencia histórica del Hijo, subvierte la imagen del Dios omnipotente y la reemplaza por la del Dios que *es* el mismo amor y que asume la ambigüedad del destino humano, de la historia y sus consecuencias. El cristiano debe ser un *alter Christus* que asuma las responsabilidades y consecuencias de la existencia histórica en la vida del mundo³⁸. Por esta razón el hombre no debe rechazar *lo penúltimo* (la creación) en virtud de *lo último*: ambos términos están histórica y dialécticamente coimplicados. Cristo se acercó al hombre y la creación, por lo que el hombre no debe renunciar al mundo por amor a Dios, ni a Dios por causa del mundo. La ética de Bonhoeffer es una ética de la responsabilidad del hombre en la historia, puesta en el centro de la realidad cristiana³⁹. Bonhoeffer reflexionó de igual modo sobre el *cristianismo no religioso*, y sobre la “necesidad de hablar de Dios de una manera que no disimule el ateísmo del mundo sino que lo descubra y lo ilumine sorpresivamente”. En su correspondencia desde la prisión, afirmó: “el tema es: Cristo y el mundo mayor de edad. Jesucristo reclama para sí el mundo adulto”. “El mundo maduro, liberado de las falsas obligaciones y represiones religiosas, está tal vez más cerca de Dios que un mundo aún bajo tutela”. Su intuición profética lo llevó a entrever que “habrá hombres con la misión de proclamar la Palabra de Dios, será otro lenguaje, tal vez

³⁵ Ibid., p. 134.

³⁶ DUCH, Lluís, “Introducción”, en BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 15.

³⁷ Ibid., p. 21.

³⁸ Ibid., pp. 24-25.

³⁹ Ibid., pp. 26-27.

completamente no religioso, pero lenguaje será que libera y liberta, y sin embargo serán arrollados por su poder”⁴⁰.

Para muchos de aquellos que desde 1960 acompañaron el movimiento protestante Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), ese *nuevo lenguaje no religioso que libera y liberta* habría de ser el del materialismo histórico. La acogida del marxismo había sido preparada por teólogos como Barth y Bonhoeffer⁴¹; su insistencia en la necesidad de desafiar la hegemonía ideológica liberal yendo al encuentro de un mundo ateo en el que la responsabilidad del cristiano fuese comprendida históricamente como un compromiso con los oprimidos, preparó el terreno para una síntesis teológica latinoamericana: la teología de la liberación protestante, que rompe con la dicotomía Iglesia/mundo para asumir el peso del discipulado de Cristo. En palabras del teólogo católico uruguayo Juan Luis Segundo, citado por su compatriota metodista Julio de Santa Ana: “Gracias a Dios, nuestro Dios toma posición en la historia”⁴².

La autonomización de la iglesia metodista argentina en 1969 debe asociarse al desarrollo teológico de ISAL, fuertemente vinculado al pensamiento marxista latinoamericano. Veamos brevemente de qué se trató ISAL, siguiendo la evolución de su publicación *Cristianismo y Sociedad*.

Los años que siguieron a la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), donde tomó cuerpo la teología de la liberación católica –abrazada por ISAL en virtud de su carácter eminentemente ecuménico– fueron de un gran optimismo. En *Cristianismo y Sociedad* de 1970⁴³ leemos que “*la década del 70 será la de la liberación de nuestro continente o será el caos, la opresión en sus grados más infames*”. En ese mismo número se insta a seguir el camino de Camilo Torres, sacerdote guerrillero muerto

⁴⁰ Dietrich Bonhoeffer, cit. en OBERMÜLLER, Rodolfo, “Piedad cristiana y madurez humana”, en *Cuadernos de Teología*, vol. 4, n°3, Buenos Aires, 1976.

⁴¹ Muchos de los primeros integrantes de ISAL habían conocido el pensamiento de Bonhoeffer en la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires, y en Estados Unidos, a través de sus discípulos y colaboradores, que enseñaban en el Princeton Theological Seminary y en el Union Theological Seminary. Ver ROLDÁN, Alberto F., *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*, pp. 142-143 y MÍGUEZ BONINO, José, “La aventura cristiana de Dietrich Bonhoeffer”, en *Cuadernos de Teología*, vol. 4, 1976, p. 152.

⁴² VALLE, Carlos A., “The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation, por Julio de Santa Ana”, en *Cuadernos de Teología* vol. 4, n°3, Buenos Aires, 1976.

⁴³ *Cristianismo y Sociedad*, n°22, Montevideo, 1970, pp. 3 y 55.

en un enfrentamiento. En un editorial de 1971⁴⁴ ISAL considera que su rol es *“convertirse en auxiliar de las fuerzas revolucionarias”*, visto que *“sin el recurso a una severísima represión, el sistema capitalista no tiene andamio en América Latina*. El único recurso es *“la lucha antimperialista y antioligárquica”* ante *“la salida irracional a la que está recurriendo el sistema capitalista”*. Afirma el editorial que *“el marxismo ya es indudablemente aceptado como el método de análisis incontrovertido para el estudio de la realidad latinoamericana. La confrontación cristianismo-marxismo ya no tiene razón de ser”*. Concluye afirmando que *“existe una iglesia revolucionaria”*, frente a una *“iglesia reaccionaria”*; ello es índice de que *“las iglesias han irrumpido en el seno de la misma lucha de clases”*.

El año de mayor optimismo es 1972, cuando se realiza en Chile el Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, que adopta un programa marxista. En su documento final se lee que *“esta sociedad injusta tiene su fundamento objetivo en las relaciones capitalistas de producción que generan, necesariamente, una sociedad clasista”*. *“Sólo sustituyendo la propiedad privada por la propiedad social de los medios de producción, se crean condiciones objetivas para una supresión del antagonismo de clases”*. El acento está claramente puesto en la lucha de clases: *“La cultura dominante, usando el Evangelio en forma parcial, propugna la colaboración y el diálogo entre las clases y los pueblos. Con esto se encubre el carácter conflictivo de las relaciones entre las clases y de todo auténtico proceso de liberación; se encubre la violencia institucionalizada del sistema y se reserva la apelación de violencia a la lucha contra la clase dominante y a la lucha revolucionaria”*. El documento concluye afirmando que para vivir una fe auténtica es necesaria *“la participación efectiva en el proceso de liberación, mediante la incorporación en organizaciones y partidos que sean auténticos instrumentos de lucha de la clase trabajadora”*⁴⁵.

El golpe contra Allende cambiaría el ánimo del grupo ISAL. En un editorial intitulado *“De la época de las ilusiones al tiempo del realismo”*⁴⁶, leemos: *“¿Cómo es posible que la situación cambie tanto en tan poco tiempo? ¿Cómo es posible que vanguardias tan bien organizadas y combativas hayan sido destrozadas cuando se*

⁴⁴ *Cristianismo y Sociedad*, 1971, pp. I-IX.

⁴⁵ *Cristianismo y Sociedad*, n°31-32, 1972, pp. 111-121.

⁴⁶ *Cristianismo y Sociedad*, n°42, Buenos Aires, 1974, pp. 7-42.

esperaba precisamente lo contrario?”. La explicación: “no calibraron como correspondía a las fuerzas opositoras, que no son otras que las del imperialismo”; “la izquierda latinoamericana confundió nuevos desarrollos del modo de producción capitalista con el fin del capitalismo en nuestros días”. “Advirtiendo que el capital nacional demostraba signos de agotamiento, creyó que el sistema imperante ya no daba más. Pero este agotamiento se produjo por la acción del capital internacional en plena expansión, que no puede tolerar competidores de poca monta a sus intereses monopolistas”. La izquierda no ha advertido qué poder se encuentra detrás de las fuerzas armadas: “El sector militar ha tomado a su cargo las transformaciones necesarias del Estado según los intereses del capital internacional”. La crítica alcanza igualmente al carácter “vanguardista” de la izquierda: “Ahora, más que preocuparnos por quiénes van por delante (si es que realmente van por delante, cuando lo concreto es que muchas veces van solos), tenemos que poner nuestra atención en las fuerzas del pueblo”. Respecto del congreso de Chile, concluye: “las consignas son hoy tan válidas que a principios de 1972, sólo que ahora las tácticas deben ser distintas”.

En efecto, las tácticas habrían de cambiar. Con el avance del fascismo en Sudamérica, los cristianos tuvieron que ganar en cautela: el objetivo de los siguientes años no sería la liberación de América, sino la preservación de la vida humana. ISAL pasa a un segundo plano, entran en escena la APDH y el MEDH. El compromiso con el hombre en la historia es el mismo.

El metodismo norteamericano llegó a la Argentina con la promesa de un mundo posible: la democracia, la educación y el retroceso de la religiosidad supersticiosa elevarían a los pueblos católicos a niveles de desarrollo económico y cultural semejantes a los de Estados Unidos. Este *evangelio de la prosperidad* encontró acogida entre inmigrantes receptivos a la prédica liberal anticlerical; en la década de 1930 la iglesia metodista argentina era ya una iglesia de clase media en vías de ganar su autonomía. Pero el fracaso del proyecto de desarrollo capitalista latinoamericano significaría también la crisis del protestantismo liberal que lo había adoptado acríticamente. Este fracaso fue percibido por la generación de 1960, que en palabras de Míguez Bonino, decidió cortar el nudo gordiano y se inclinó hacia el marxismo y la teología de la liberación.

¿Qué sucedió entre 1930 –momento en que se inicia el movimiento hacia la autonomía- y la ruptura de 1960? Hubo fundamentalmente un crecimiento de la acción ecuménica de las iglesias protestantes argentinas. En 1938 se funda la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, posteriormente Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). Este período vio también nacer movimientos estudiantiles ecuménicos como la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas y el Movimiento Estudiantil Cristiano, a través de los cuales los estudiantes protestantes entraron en contacto con la teología europea, y se abrieron al diálogo con el catolicismo y el marxismo. El liderazgo evangélico que posteriormente daría origen a ISAL se generó en estas asociaciones de estudiantes. Fue allí donde se empezó a hablar de Marx, Barth, Bonhoeffer, y comenzó el diálogo con el catolicismo. Asimismo, el MEDH fue compuesto por iglesias que ya contaban con varias décadas de colaboración en la FAIE. En el acercamiento ecuménico de este período, los protestantes argentinos tomaron conciencia de su pertenencia a un grupo homogéneo; de igual modo, las nuevas generaciones, sintiendo las limitaciones de la herencia del protestantismo misional, y bajo el influjo del marxismo y la teología europea, decidieron salir de la “estrechez del ghetto protestante latinoamericano, de sus tabúes y su moral pequeñoburguesa” para “participar de la lucha ideológica que traía de por sí la destrucción de ghetto y de la concepción dualista iglesia-mundo”⁴⁷.

“Como metodistas hemos heredado una eclesiología que nos hace enfatizar la fidelidad al Reino de Dios, por sobre la fidelidad a la iglesia-institución. Si al decir de Juan Wesley *la iglesia es un instrumento del Reino*, esa herramienta del reino debe ser colocada al servicio de aquellos por quienes el Señor del reino –Jesucristo- dio su vida”⁴⁸. “El cristianismo, en la muerte de Jesús, a diferencia de otras religiones, expresa y exige el sacrificio y la abnegación de lo sagrado a favor de la humanidad para elevarla y dignificarla”⁴⁹. “La espera inactiva y la contemplación apática no son actitudes cristianas. No son sus propias experiencias personales las que ante todo invitan al cristiano a la acción

⁴⁷ VALLE, Carlos A., loc. cit.

⁴⁸ Nelly Ritchie, actual obispa de la Iglesia Metodista Argentina, en ANDIÑACH, Pablo R., BRUNO, Daniel A, op. cit., p. 145.

⁴⁹ Artículo sobre Bonhoeffer de FARRÉ, Luis, “Violencia y libertado”, en *Cuadernos de Teología*, vol. 4, n°3, p. 159.

y a la compasión, sino las experiencias vividas por sus hermanos, por los que Cristo ha sufrido”⁵⁰.

El corolario de estas tres citas es que el reverso necesario de un Cristo vicario de la humanidad, que en reemplazo de ella ofrece en la cruz su vida y su sacralidad, es una humanidad que adquiere un carácter salvífico: entre *lo penúltimo* y *lo último*, el mundo y su Creador, se establece una relación dialéctica históricamente condicionada⁵¹, en la que lo humano y lo divino no pueden dissociarse. La gracia de Dios es *costosa*, el precio del discipulado de Cristo es la vida. En palabras de Bonhoeffer: “Ser cristiano significa ser hombre. No es el acto religioso el que hace al cristiano sino la participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo, ser arrastrado en el sufrimiento mesiánico de Dios en Jesucristo. Esto es la *conversión*”⁵². ¿De qué sirve la religión? *La Iglesia, ¿para qué? La Iglesia, para la liberación del hombre latinoamericano, por amor a Cristo, por amor a todo aquel que sufra*⁵³.

⁵⁰ Dietrich Bonhoeffer, cit. en DUCH, Lluís, “Introducción”, en BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, pp. 25-26.

⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵² Cit. en DUCH, Lluís, loc. cit.

⁵³ *Cristianismo y Sociedad*, n.º22, 1970, p. 5.