



1^o EI PH) *Actas del* Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico

Instituto de Historia Argentina y Americana
"Dr. Emilio Ravignani" | 25 de abril de 2015



G I E P R A

Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el
Pluralismo Religioso en Argentina

Actas del 1º Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico

Actas del 1º Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico

23 DE ABRIL DE 2015

INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA
"DR. EMILIO RAVIGNIANI"

COMPILADORES

Andrés Gattinoni

Alina Silveira

Fabián C. Flores

Catón E. Carini

María Agustina Battaglia



G I E P R A

Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el
Pluralismo Religioso en la Argentina

Actas del 1° Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico / Andrés Gattinoni ... [et al.] ; contribuciones de Paula Seiguer ... [et al.] ; compilado por Andrés Gattinoni ... [et al.]. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Andrés Juan Gattinoni, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-42-4820-6

1. Protestantismo. 2. Historia de las Religiones. 3. Sociología de la Religión.
I. Gattinoni, Andrés II. Seiguer, Paula , colab. III. Gattinoni, Andrés, comp.

CDD 306.6804

Diseño de tapa y diagramación: Andrés Gattinoni

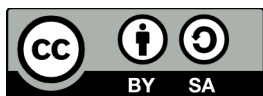
Imagen de tapa: Detalle de *El jardín del Edén* (1530) de Lucas Cranach el Viejo. Oleo sobre madera de álamo, 80 x 118 cm. Colección de la Gemäldegalerie Alte Meister, Dresde. Fuente: Google Art Institute.



Los trabajos contenidos en este volumen son versiones corregidas de comunicaciones presentadas en el 1° Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico, organizado por el Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso (GIEPRA) el 23 de abril de 2015 en el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con el aval del Programa de Historia Económica y Social Americana (PEHESA) del mismo instituto y de la Secretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República Argentina.

© Los respectivos autores, 2017.

Esta obra se distribuye bajo licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional.



Hecho el depósito legal que marca la ley 11.723.

Índice

Presentación

por GIEPRA.....9

El protestantismo histórico en Sudamérica.....13

De “esposas” y “otras mujeres”. La participación femenina en las misiones de la South American Missionary Society, 1830-1930.

por Paula Seiguer.....15

Sobre diluvios y avivamientos. Los reacomodamientos de las congregaciones protestantes de origen galés en el cambio de siglo (Chubut, 1875-1914)

por Eric Morales Schmuker.....45

Cristo y patria: configuración identitaria e integración social de los protestantes en Chile e Hispanoamérica a partir de sus prácticas musicales a fines del siglo XIX

por Cristián L. Guerra Rojas.....77

El dilema del metodismo finisecular: entre el Progreso y las ciencias positivistas

por Daniel Adolfo Bruno.....99

Archivos y fuentes para una historia de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina (IELA)

por Roxana Weigum.....119

El protestantismo histórico: principios, migraciones y resignificaciones.....151

Humanismo y reformismo en Castilla. El caso de Pedro Martínez de Osma (1410-1480)

por Javier Chimondeguy.....153

“Sorrowful and very heavy”: una aproximación al problema de la melancolía en el primer metodismo

por Andrés Gattinoni.....173

El movimiento pietista del conde Zinzendorf como causa de la migración de alemanes protestantes desde Wetterau a Pennsylvania y a Rusia

por Jorge Fabian Zubia Schultheis.....203

La influencia de los protestantes evangélicos eslavos en la formación de la provincia de Misiones, Argentina

por Pablo Lewczuk.....231

Espacios resignificados de espiritualidad en África contemporánea

por Eugenia Arduino.....281

Presentación

GIEPRA

El 23 de abril de 2015 se llevó adelante el primer Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico (EIPH), organizado por el Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina (GIEPRA) en la sede del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. A lo largo de una jornada de intenso trabajo, funcionaron tres mesas simultáneas en las que estudiantes e investigadores de distintas procedencias geográficas y disciplinarias presentaron dieciocho comunicaciones sobre diversos temas vinculados a la historia del protestantismo.

La realización del Encuentro puso de relieve la vitalidad de un campo de estudios que está creciendo en el ámbito académico argentino y que, hasta ahora, no disponía de un espacio específico para la difusión y discusión de las investigaciones en curso. En los últimos años, los estudios académicos en torno a los grupos religiosos minoritarios han conocido un desarrollo en algún sentido semejante al de su objeto de estudio: si bien numéricamente siguen siendo escasos, su presencia

resulta cualitativamente significativa, desde el momento en que señalan una apertura de un campo que durante décadas ha asimilado el estudio de la religión al estudio de la Iglesia católica. Dentro de esta renovación, la historia se incorpora a estos estudios con cierto retraso en relación con disciplinas como la antropología y la sociología, que hace ya algún tiempo vienen interesándose por el campo de las “heterodoxias”, las “minorías”, los “otros” o “la diversidad/pluralidad religiosa”.

Los trabajos de los últimos años han enriquecido enormemente la perspectiva que tenemos sobre el proceso de pluralización del campo religioso argentino y, en particular, sobre las formas en que se ha dado en él la inscripción del protestantismo histórico, un término que suele emplearse para denominar a aquellas iglesias cristianas que reconocen un origen en la Reforma de los siglos XVI-XVII, distinguiéndolas de aquellas iglesias cristianas surgidas durante los siglos XIX y XX, como la Adventista, las pentecostales o los Testigos de Jehová.

El EIPH aspira a convertirse en un espacio específico para que los investigadores del protestantismo histórico argentino y sudamericano puedan presentar los avances de sus trabajos, compartir reflexiones y herramientas teóricas, así como también cotejar sus interpretaciones con las de colegas que abordan temas afines. La primera reunión del Encuentro produjo resultados muy positivos en este sentido que esperan multiplicarse en próximas ediciones. El segundo EIPH tendrá lugar en 2017, en ocasión del quinto centenario de la Reforma protestante.

En este volumen se ofrecen las versiones corregidas de algunas de las comunicaciones leídas en el primer EIPH. Se ha elegido organizarlas en dos ejes temáticos. El primero de ellos está dedicado al floreciente campo de estudios sobre el protestantismo en Sudamérica durante el largo siglo XIX y el XX. El trabajo de Paula Seiguer se ocupa del lugar de las mujeres en las misiones de la South American Missionary Society en los cien años que transcurren entre 1830 y 1930. A continuación, Eric Morales Schmuker aborda las transformaciones y reacomodamientos que tuvieron lugar en el seno de las congregaciones protestantes de origen galés en Chubut en el cambio de siglo. En el tercer capítulo, Cristian Guerra Rojas aborda el problema de la relación entre iglesia y nación a partir de un estudio de las prácticas musicales de los protestantes en Hispanoamérica en general y en Chile en particular. Por su parte, Daniel Bruno estudia la relación del metodismo finisecular con la causa del Progreso y la ciencia positivista a partir de dos puntos de conflicto: la difusión de la “alta crítica” bíblica y la teoría de la evolución. Finalmente, Roxana Weigum ofrece un relevamiento de los repositorios documentales disponibles para la investigación de la historia de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina (IELA).

El segundo grupo de trabajos explora diversos aspectos del protestantismo en sus orígenes europeos, así como el problema de la migración y las resignificaciones que se producen en nuevos espacios geográficos. Javier Chimondeguy ofrece un primer acercamiento a Pedro Martínez de Osma, una figura poco conocida del humanismo castellano que expuso ideas teológicas que fueron consideradas heréticas en el contexto de efervescencia reformista

que antecedió a Martín Lutero. En segundo lugar, Andrés Gattinoni indaga en los escritos de John Wesley para dar cuenta de los sentidos que el fundador del metodismo le daba a la melancolía y los desórdenes nerviosos en el contexto de una agenda proselitista que debía conjurar las acusaciones de entusiasmo que pesaban sobre su movimiento. Luego, Jorge Fabián Zubia Schultheis aborda el tema de las migraciones de protestantes alemanes en el siglo XVIII a Pennsylvania y la ribera del Volga, enfocándose en la influencia que tuvo en este proceso el movimiento pietista del conde de Zinzendorf. El factor migratorio vuelve a ser crucial en el artículo de Pablo Lewczuk, quien explora el lugar de los protestantes evangélicos eslavos en la formación de la provincia de Misiones. Por último, el trabajo de Eugenia Arduino amplía aún más el marco geográfico, indagando en la presencia y resignificación del protestantismo en el África contemporánea.

Las contribuciones reunidas aquí son sólo una muestra de la amplitud y variedad de perspectivas que conforman el campo de estudios sobre el protestantismo histórico en nuestro país. En su conjunto, muestran que existe un vasto universo de problemas por estudiar, que remiten a aspectos fundamentales de la construcción de la nación, el Estado, las identidades colectivas e individuales y otras preocupaciones recurrentes de la historiografía y las ciencias sociales como la modernidad, la secularización y la laicidad. La multiplicación y la maduración de estas investigaciones dependerán de la apertura de nuevos espacios de intercambio que permitan difundir y contrastar los aportes que hoy se producen, a menudo, de manera aislada. El EIPH es una apuesta por la consolidación de ese espacio.

El protestantismo histórico en Sudamérica

De “esposas” y “otras mujeres”. La participación femenina en las misiones de la *South American Missionary Society*, 1830-1930.

PAULA SEIGUER

CONICET / INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA "DR. EMILIO
RAVIGNANI" – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

pseiguer@yahoo.com.ar

El siglo XIX fue testigo de un proceso de difusión y extensión de diversas denominaciones protestantes, y de la reconfiguración de sus redes a nivel global, ampliando su influencia y buscando alcanzar a quienes desde la perspectiva de sus propulsores se encontraban en los más recónditos confines del mundo.

Dentro de este proceso, América del Sur ocupó inicialmente un lugar secundario, porque la mayoría de los misioneros protestantes se

dirigieron a países que formaban parte de los imperios europeos y norteamericano en expansión. Sin embargo, en paralelo con la lenta entrada de denominaciones protestantes que solo operaban en la lengua de origen de cada iglesia, y que hacían profesión de servir únicamente a comunidades de inmigrantes, se establecieron lentamente en territorio sudamericano algunas iniciativas misioneras. Entre ellas se destaca las de una pequeña sociedad anglicana fundada en 1844 en la ciudad de Brighton, Inglaterra: la *Patagonian Missionary Society*, que desde 1864 fue rebautizada como *South American Missionary Society* (SAMS)¹. Esta asociación de laicos y algunos eclesiásticos, bajo el patrocinio del obispo de St. Albans, organizó (luego de muchos fracasos) durante la década de 1860 una exitosa misión entre los indígenas yámana de Tierra del Fuego utilizando como base a las islas Malvinas, lo que permitía obviar las complicaciones de la relación con los estados americanos. En décadas posteriores jugó un rol importantísimo en la organización de misiones protestantes en el Gran Chaco, sur de Chile y Brasil, además de desarrollar misiones urbanas de importancia². Los ejemplos del presente trabajo están basados en las misiones de la

1 Marsh de Gardiner, Elizabeth L., *Records of the South American Missionary Society*, Londres, South American Missionary Society, 1895.

2 Marsh, John W. y Stirling, Waite H., *The Story of Commander Allen Gardiner, R.N., with Sketches of Missionary Work in South America*, Londres, James Nisbet & Co., 1878; Young, Robert, *From Cape Horn to Panama. A Narrative of Missionary Enterprise among the Neglected Races of South America*, by the South American Missionary Society, Londres, South American Missionary Society, 1905; Macdonald, Frederick C., *Bishop Stirling of the Falklands. The Adventurous Life of a Soldier of the Cross whose Humility Hid the Daring Spirit of a Hero & an Inflexible Will to Face Great Risks*, Londres, Seeley, Service & Co Limited, 1929; George, David, *Historia de la Iglesia Anglicana de la Argentina, 1825-1994*, Buenos Aires, edición del autor, 1999.

SAMS en el actual territorio argentino. La SAMS respondía a la tendencia de la *Low Church* dentro de la Iglesia Anglicana, es decir que sostenía un evangelismo militante, centrado en la capacidad redentora de la crucifixión de Cristo, con un fuerte énfasis bíblico y muy conservador en lo moral³.

Resulta por otra parte fundamental detenernos brevemente a considerar las condiciones en las que los misioneros protestantes eran enviados a América del Sur desde Europa o los Estados Unidos. Por lo general dependían de alguna iglesia (normalmente de algún comité de misiones de aquella iglesia), o conjunto de iglesias (existían comités de misiones interdenominacionales que se fueron volviendo progresivamente más importantes hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX). También podían depender de alguna sociedad misionera manejada por laicos, como la SAMS. En casi todos los casos recibían algún salario de la sociedad para su subsistencia, pero se esperaba que una vez *in situ* organizaran iniciativas que les permitieran sostener la obra con el menor desembolso posible para la institución religiosa madre. La cuestión del dinero para las misiones era siempre acuciante: las iglesias organizaban colectas, las sociedades recibían suscripciones, los misioneros vendían su fuerza de trabajo, pedían a sus conversos, publicaban libros y daban conferencias para recaudar, pero nunca era suficiente. Por ende, la situación del misionero era siempre algo

3 Bebbington, David W., *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730's to the 1980's*, Londres, Unwin Hyman Ltd., 1989.

precaria, y la frustración ante la falta de fondos para emprender proyectos vistos como necesarios desde el campo, un mal endémico.

Una última aclaración necesaria tiene que ver con la asociación casi automática que en la época se hacía entre civilización y evangelización. Para las iglesias protestantes, la lectura es una necesidad de todo creyente, que debe leer la Biblia por sí mismo y dar cuenta acabadamente de su fe frente a frente con Dios. En el siglo XIX, además, era una verdad incuestionada por la mayoría de los misioneros que solo quien aceptaba la forma de vida de las “sociedades evolucionadas” del capitalismo occidental, claramente superiores a todas las demás, podía ser un cristiano convencido. Confrontados con indígenas con culturas nómades, o con sectores populares analfabetos, los misioneros no se limitaron a predicar, sino que apostaron a fundar escuelas, centros de asistencia médica, a enseñar la agricultura y formar cooperativas, entendiendo a cada una de estas actividades como netamente evangelizadoras⁴.

¿Qué rol jugaron las mujeres en todo este proceso de expansión misionera? A primera vista el mundo de los misioneros, como el de los inmigrantes, parece mayoritariamente masculino. Los hombres jóvenes, sin familia, predominan entre quienes se lanzaban a la aventura de acercarse a un territorio poco conocido, en particular cuando se trataba de la evangelización de los indígenas. Más aún, los relatos e informes a través de los cuales conocemos el desarrollo de las misiones protestantes están casi universalmente

4 Seiguer, Paula, “¿Son los anglicanos argentinos? Un primer debate sobre la evangelización protestante y la nación”, *Revista Escuela de Historia*, No. 5, 2006, pp. 59-90.

escritos por hombres, que devienen en protagonistas casi exclusivos. Las fuentes suelen mencionar a las mujeres solo de manera muy incidental, lo que a veces dificulta incluso su identificación. Sin embargo, sabemos que su presencia no era marginal ni despreciable. El manual sobre las misiones sudamericanas protestantes editado por Harlan Beach en 1900, que cubre la totalidad de las iniciativas misioneras de las diversas iglesias, arroja luz sobre este aspecto: según Beach, había en ese momento un total de 318 mujeres trabajando en las misiones protestantes en América del Sur. La cifra es impresionante, sobre todo si tenemos en cuenta que el total de hombres trabajando allí era de solo 460. Por lo tanto, del total de trabajadores de las misiones (que incluía a clérigos, laicos, personal médico, maestros, etc.), casi el 41% eran mujeres⁵.

Beach dividía a estas mujeres en dos categorías principales: “esposas” y “otras mujeres”. Estas etiquetas resultan de muy poca ayuda para responder a nuestra pregunta sobre el papel de las trabajadoras femeninas en el proceso misionero. De hecho, la categoría de “esposa” parecería indicar a alguien que no necesariamente está involucrada en la misión, mientras que la de “otras mujeres” resulta directamente oscura. Este trabajo se propone entonces retomar estas dos categorías para dilucidar qué espacios fueron efectivamente ocupados por las mujeres en las misiones protestantes, a partir de algunos ejemplos concretos en los que las fuentes nos permiten reconstruirlos.

5 Beach, Harlan et al., *Protestant Missions in South America*, Nueva York, Young People's Missionary Movement of the United States and Canada, 1908, pp.225-227.

Esposas

*And o'er the hills, and far away
Beyond their utmost purple rim,
Beyond the night, across the
day, Thro' all the world she
follow'd him⁶.*

Lo primero que es necesario aclarar en relación a las esposas de los misioneros es que este no era un papel fácil de desempeñar. Los misioneros eran aventureros: viajaban distancias enormes en épocas y lugares en donde el transporte regular no estaba asegurado; se enfrentaban a condiciones climáticas extremas; se instalaban en el seno de poblaciones que no siempre les daban la bienvenida, y luego se dedicaban a intentar disciplinarlas imponiendo sus propios patrones culturales de lo correcto y lo incorrecto, lo que los llevaba a entrar casi siempre en conflictos directos con los líderes comunitarios previos; se asentaban en zonas en donde las comodidades de la “vida civilizada” decimonónica eran imposibles de replicar, y donde incluso el sustento básico no estaba garantizado. Leyendo sus historias resulta imposible no admirar el coraje y la dedicación inquebrantable que los impulsaba. En esta empresa, las mujeres de los misioneros debían optar por esposos que se ausentaban durante años y de los cuales no se recibían noticias regulares, o por acompañarlos y compartir su suerte.

6 “Y sobre las colinas y muy lejos, / más allá de su más lejano borde púrpura, / más allá de la noche, atravesando el día, / a través de todo el mundo ella lo siguió a él”. Alfred Tennyson, “The Daydream”, citado por Lucas Bridges al dedicar a su esposa su libro, en el que relata su vida en las misiones en Tierra del Fuego.

Elizabeth Lydia Marsh inicialmente tomó la segunda opción cuando se casó el 6 de octubre de 1836, con 21 años, con el Comandante Allen Francis Gardiner, fundador de la *Patagonian Missionary Society*. Gardiner era un marino viudo de 42 años, con al menos cuatro hijos, y se encontraba inmerso en un plan de evangelización de los zulúes en Sudáfrica. De Elizabeth sabemos muy poco, solo que era la hija mayor de un pastor anglicano, Edward Garrard Marsh. Durante los siguientes seis años acompañó a su marido y a sus hijos en sus viajes a través de América del Sur. Gardiner era incansable, y un obispo anglicano posterior lo calificó como “un agitador, quizás un fanático, con el cual era imposible razonar e imposible de seguir, pero no aburrido”⁷. Y otro obispo habló con entusiasmo sobre las privaciones y la alegría experimentada por esta familia errante en busca de un lugar en donde asentarse⁸. Pero las cosas no resultaron fáciles: luego de fracasar en el establecimiento de una misión en Chile primero, y en la Patagonia después, Gardiner decidió que su familia debía volver a Inglaterra. Elizabeth permaneció allí en los años siguientes, mientras su marido hacía nuevos intentos en la Patagonia y en Bolivia, para luego concentrarse en Tierra del Fuego, donde murió de inanición en 1851. Elizabeth siguió comprometida con el trabajo que habían comenzado juntos y fue la compiladora y editora de un volumen en donde presentaba los informes de la *South American Missionary Society*, la renombrada sociedad fundada por su marido⁹.

7 Every, Edward F., *Twenty-Five Years in South America*, Londres, SPCK, 1929, p. 82.

8 Marsh y Stirling, *op. cit.*

9 Marsh de Gardiner, *op. cit.*

En esta obra se aprecia un esfuerzo extraordinario por borrar su propia personalidad del relato, de manera que incluso cuando cuenta la muerte de su marido, o cuando escribe el prólogo presentando la obra, no aparece un solo dato ni emoción fuera de la devoción a la causa. Elizabeth parece haberse visto como personaje secundario, cuya función era apoyar a su esposo y, luego de su muerte, a su herencia espiritual.

Lo mismo sucede en las vidas de las compañeras de las principales figuras de la sociedad, aún cuando decidieron acompañar a sus maridos en toda su carrera en las misiones. Mary Ann Varder, la esposa de Thomas Bridges pasó 41 años en Tierra del Fuego, entre 1871 y 1912, 14 años más que su marido misionero, quien murió en 1898. Thomas, quien llevaba muchos años trabajando en la isla Keppel, había vuelto en 1869 a Inglaterra para ser ordenado como pastor. En Bristol, en un encuentro de maestros a quienes fue a hablar sobre la misión patagónica, conoció a Mary, hija de unos granjeros de Devon. Se casaron cinco semanas después, y a dos días del casamiento se embarcaron rumbo a la isla Keppel. El trayecto final hasta Ushuaia tardó dos años, en el curso de los cuales Mary tuvo a su primera hija en Puerto Stanley, Malvinas. Se dice que cuando por fin divisó la bahía de Ushuaia desde la cubierta del barco, apoyada en su marido porque había sufrido mucho de mareos a lo largo del viaje, le dijo: “Querido, me has traído hasta este país y aquí tendré que quedarme, porque nunca, nunca podré enfrentarme a ese viaje por mar otra vez”.

Sus tareas en Ushuaia eran múltiples: cuidaba de una familia en crecimiento en una casa precaria, en donde todo debía hacerse de

cero, desde los alimentos a la vestimenta, el acarreo de agua y la limpieza. Pero además, se encargaba de la educación de las niñas y mujeres indígenas. Tuvo cinco hijos más en Ushuaia, sin médicos ni parteras. Después del segundo nacimiento una de sus hermanas, Joanna, decidió ayudarla, y viajó hasta Ushuaia para quedarse. Los niños crecieron llamándola *Yekadahby*, la palabra yámana para tía materna, que literalmente significa “pequeña madre”. Ambas volvieron juntas a Inglaterra en 1912. Dos esposas más compartieron la vida de la misión: Clara Martin de Lawrence, esposa de John Lawrence, maestro de la escuela que establecieron los misioneros, y la Sra. Whaits, quien se encargaba junto con su marido de los huérfanos indígenas. La hermana de Clara también vino a acompañarla para ayudarla con sus cuatro hijos.

El hijo de los Bridges, Lucas, retrata a su madre como una mujer que probablemente extrañara a su familia, al clima más moderado de Inglaterra y a la sociabilidad de sus vecinos granjeros, pero que no se quejaba, y que se dedicaba incansablemente a “hacer de madre de cualquier criatura viva que necesitara de su cuidado”¹⁰. Su vida tuvo además momentos de ansiedad enormes, como cuando su marido se iba a dirimir conflictos entre los indígenas (Lucas relata una ocasión en la que su padre demoró mucho, ella salió a buscarlo con su revólver, y se encontró con un grupo de yámanas que volvía cargando un cadáver, ante lo cual Mary cayó de rodillas, convencida de que era su esposo), o cuando, acompañado de sus

¹⁰ Bridges, Lucas E., *Uttermost part of the Earth*. Londres, Hodder & Stoughton, 1948, p. 60. Todas las citas corresponden a traducciones de la autora.

hijos, se perdía durante unos días en medio de una tormenta particularmente fuerte navegando el canal del Beagle.

Su hija mayor, que llevaba su mismo nombre, replicó el modelo materno casándose con quien sería el gran artífice de la misión de la SAMS en el Gran Chaco, Wilfred Barbrooke Grubb. Su caso revela las dificultades del matrimonio con un misionero. Wilfred conoció a Mary durante su primera asignación misionera, como catequista en la isla Keppel. Mary, nacida en 1870 en Malvinas y criada en Ushuaia, Tierra del Fuego, acompañó a sus padres y hermanos a un viaje a Inglaterra en 1879 (causado por el cáncer de estómago diagnosticado a Thomas Bridges), y aunque su familia volvió a la misión después de unos meses, ella se quedó internada en un colegio hasta 1888. Camino a Ushuaia, debió esperar transporte durante cinco semanas en la isla Keppel, donde se enamoró de Wilfred, quien realizaba sus primeras tareas para la SAMS en la isla. Tres meses después de la vuelta de Mary a la misión, el joven escocés escribió a los Bridges pidiendo su consentimiento para comprometerse con su hija, y comenzó con ella un romance epistolar a la distancia. Poco después del compromiso, Wilfred se ofreció como voluntario para el trabajo misionero en el Chaco, lo que lo llevó más lejos aún de Mary¹¹. Durante más de 10 años la pareja continuó escribiéndose, casi sin encontrarse nunca, hasta que se casaron en Buenos Aires en 1901. Mary pasó de vivir en Tierra del Fuego e Inglaterra al clima cálido y húmedo, y al

11 Véase la *South American Missionary Magazine*, junio de 1930; Davidson, Norman J., *Barbrooke Grubb, Pathfinder*. Londres, Seeley Service & Co., 1930; Bedford, Charles T., *Barbrooke Grubb of Paraguay*, Londres, Seeley Service & Co., 1927; Bridges, *op. cit.*

ambiente aún más rústico de la misión del Gran Chaco. En 1904 fue a Edimburgo para tener allí a su primera hija, Bertha, pero volvió poco después. La precaución en este sentido puede haber sido una buena idea: en 1910 su cuñada Minnie (hija de los Lawrence, casada con Will, el menor de los hermanos Bridges) murió dando a luz a su tercer hijo en Harberton, la estancia familiar en Ushuaia.

Unos años más tarde Mary pasó un verano en Tierra del Fuego con sus hermanos, su tía y su madre, para luego instalarse en Edimburgo, donde nació su segunda hija, Ethel en 1909. A partir de entonces residió en Escocia, y vio a su marido muy esporádicamente, ya que este siguió trabajando con los indígenas chaqueños durante la mayor parte de su vida. Wilfred se retiró en 1921, cuando volvió a Escocia para encontrarse con Mary, quien murió en 1922. La vida entera de ésta se vio definida por las misiones de su padre y su esposo, y su rol de permanente espera (además de la crianza de dos hijas en soledad) debe haberle resultado muy duro. Solo vivió junto a su marido durante 8 de sus 21 años de matrimonio, y esto después de pasar 11 años lejos de él esperando casarse. Su hermano Lucas dice de ella que “a pesar de su [la de Wilfred] vida de aventurera incomodidad en el ‘Infierno Verde’, puedo escribir con toda sinceridad que la mujer, como es usual, jugó el papel más duro; y ella lo enfrentó valientemente hasta el final de sus días”¹².

También se da el caso de algunas mujeres que fueron a misionar junto con un marido que no era un pastor sino un laico, y

¹² Bridges, *op. cit.*, p. 505.

que de hecho fueron enviadas con él en tanto que matrimonio, para ejercer alguna función en donde se requería el trabajo de una pareja. En estos casos suelen ser mencionadas más explícitamente, y se guardan más registros de su actividad. El caso más evidente en este sentido es el de los matrimonios que se sucedieron en el puesto misionero de Wollaston-Tekenika durante los últimos años de la misión anglicana en Tierra del Fuego. Se trataba de criar niños abandonados y a menudo enfermos en un lugar hostil y aislado, y se juzgó una tarea apropiada para un matrimonio cristiano dispuesto al trabajo físico. Así se sucedieron los Burleigh (1882-1893), los Pringle (1893-1902), los Knowles (1896-1897), y los Williams (1895-1896 y 1902-1907). En todos los casos se trataba de parejas en donde el marido era elegido por su habilidad manual (el Sr. Burleigh, por ejemplo, era carpintero) y la esposa por su capacidad de trabajo duro y de manejo de niños y enfermos.

Las “esposas” cuyas vidas hemos examinado en este apartado estaban lejos de desempeñar un rol menor en el desarrollo de las misiones. Su devoción se expresaba claramente desde la decisión de casarse a sabiendas de aquello que esto implicaría. Como vimos, el casamiento en sí podía implicar un repentino abandono de la vida conocida para dirigirse a lugares lejanos y a menudo hostiles. Algunas, como Mary Bridges, tuvieron que poner su vida sentimental en espera durante un tiempo prolongado antes de poder contraer matrimonio, mientras que otras, como su madre, tuvieron que aprovechar la oportunidad y casarse rápidamente para evitar una situación similar.

La crianza de una familia, tarea fundamental para las mujeres del siglo XIX, resultaba especialmente trabajosa estando casada con un misionero: a los peligros de un parto en una zona alejada de cualquier médico se sumaban los riesgos de enfermedad, la dificultad para dar a los niños una buena educación, y los magros ingresos. Las tareas domésticas solían ser además mucho más demandantes de lo que lo habrían sido en su lugar de origen, debido al contexto rural y pionero, y a la presencia de otros (misioneros solteros, indígenas, niños huérfanos) a los que había que alimentar, cuidar y vestir. Resulta claro, además, que en algunos casos la misión se trataba para ellas de una vocación compartida con sus esposos, y aun si la tradición religiosa anglicana no les permitía ocupar el lugar del oficiante, encontraban espacios en los cuales ejercerla convirtiéndose en maestras. Esta superposición múltiple de tareas resultaba en vidas muy esforzadas, y la bibliografía ha tomado nota de la altísima mortalidad de las mujeres de los misioneros, y de la cantidad de ellas que debían abandonar las tareas misioneras a medida que crecía la familia¹³. Las esposas trabajaban duramente, sin paga alguna, y a menudo sin mucho reconocimiento, de lo que resulta testimonio suficiente la escasez de datos biográficos de los que disponemos: de hecho, a menudo se requiere un trabajo casi detectivesco para averiguar sus nombres.

El tipo de tareas que solían desempeñar resultaba de una extensión de los roles tradicionales derivados de la maternidad. Así,

13 Robert, Dana, L., *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1996.

las mujeres de los misioneros solían actuar como maestras, enfermeras, encargadas de los niños, y de la enseñanza de las tareas domésticas y de los principios occidentales de la higiene a las mujeres. Estas no eran tareas que fueran inocuas desde el punto de visto religioso. Además de la asociación que ya hemos observado entre evangelización y civilización, la división de tareas por género asignaba en la época a las mujeres un rol crítico en la transferencia generacional de la tradición religiosa. Las madres eran responsables de inculcar los valores cristianos y la observancia de los ritos a sus hijos, actuando como misioneras al interior de la familia. Por ello, la enseñanza de los niños y las mujeres a convertir eran cruciales en el éxito o fracaso del plan misionero.

La conciencia de este rol femenino se observa claramente en el rechazo generalizado de los hombres de iglesia hacia aquellas mujeres que contraían matrimonio por amor por fuera de la religión de sus padres. El obispo anglicano para América del Sur, Edward Every, decía que “es muy difícil respetar a las mujeres inglesas que son lo suficientemente descuidadas o cobardes como para ceder a este tipo de presión”¹⁴ refiriéndose a quienes contraían matrimonio con un hombre de otra religión y permitían que sus hijos fuesen educados en las creencias del padre. Every no tenía objeciones, sin embargo, a que un inglés presionara a su esposa católica para que se volviera anglicana, o a que un anglicano casado con una católica permitiera a sus hijos crecer en la religión de su madre. Lo que le parecía inexcusable era que una madre cediera en la educación

¹⁴ Every, *op. cit.*, p. 73.

religiosa de sus hijos, que era su responsabilidad indelegable. Tamaña concesión indicaba en su opinión un defecto espiritual.

Por otra parte, como lo ha observado Dana Lee Robert¹⁵, a menudo se consideraba que la evangelización que los hombres hacían a través de las palabras era acompañada por la que sus esposas realizaban a través de sus actos. En un contexto en donde civilizar y evangelizar eran casi indistinguibles, las esposas aparecían como modelos del accionar cristiano, en su construcción de un hogar cristiano y una familia cristiana. Por lo tanto la misión femenina no se realizaba solo hacia el interior de la familia, sino que se extendía en su influencia hacia afuera de ella. Esta idea permitía a las mujeres que se veían agobiadas por las responsabilidades domésticas y quizás frustradas ante su imposibilidad de dedicar más tiempo a la enseñanza de los futuros conversos sacralizar y llenar de sentido sus actividades cotidianas, y valorizar su esfuerzo como misionero.

También permite entender por qué las esposas de los misioneros aparecen en la bibliografía producida por sus iglesias menos como personas que como ejemplos de un ideal: el de la perfecta mujer cristiana, leal, trabajadora, espiritual, valiente, siempre ecuánime y llena de dulzura, y ante todo llena de instinto maternal. Lejos de ser figuras simplemente decorativas, las mujeres de los misioneros trabajaban físicamente en condiciones muy duras, y sin embargo estas personalidades excepcionales quedaban borradas en la descripción que se hacía de ellas, en donde se las

¹⁵ Robert, *op. cit.*, pp. 65 y ss.

reducía a una serie de características que se repetían, mientras que sus nombres a menudo desaparecían detrás de los de sus maridos.

“Otras mujeres”

Nos enfrentamos aquí con la segunda categoría definida por el manual de Beach. ¿Qué hacían en las misiones estas misteriosas “otras mujeres”? En primer lugar, es necesario detenernos un momento sobre las dificultades que enfrentamos para conocerlas un poco mejor. La mayoría de estas misioneras eran jóvenes solteras, que solo pasaban por las misiones durante dos o tres años. Algunas conocían en ellas a sus maridos, otras volvían a su país de origen y seguían colaborando con la sociedad misionera o la iglesia dando conferencias, juntando dinero, escribiendo artículos, o de alguna manera más modesta y anónima. La mayoría desaparecen de nuestras fuentes rápidamente: el matrimonio las vuelve más difíciles de identificar después debido al cambio de nombre. Las excepciones son aquellas que luego se casaron con misioneros más conocidos, quienes entraron al campo de las misiones por estar ya emparentadas con ellos, y algunos casos muy especiales de mujeres profesionales que eran más independientes que las demás.

Si examinamos algunas listas más o menos completas de trabajadores de algún puesto misionero específico, notaremos con facilidad la rotación a la que hacíamos referencia. Como ejemplo, tomaremos el caso de la Allen Gardiner Memorial Institution. Se trata de un complejo de instituciones dedicadas a la niñez fundado en 1897 en Alberdi, un suburbio de la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe, Argentina), por un pastor anglicano, el Rev. William

Hugh Thompson Blair junto con su hermana, Katherine Alice Blair, y Mary Rogerson Searle. El complejo, financiado por la *South American Missionary Society*, consistía de dos escuelas, una primaria en castellano, gratuita, dedicada a los niños más pobres de la zona, fundada en 1897; y un colegio secundario en inglés que se agregó en 1898, destinado a los hijos de los inmigrantes ingleses. Estos eran en su mayoría empleados del Ferrocarril Central Argentino, que tenía sus talleres muy cerca. A estas dos se sumó el mismo año una escuela en la zona rural de Junín, provincia de Buenos Aires, también para los hijos de los empleados del ferrocarril. Luego estaban las *Allen Gardiner Memorial Homes*, orfanatos pensados originalmente para los hijos de inmigrantes angloparlantes que quedaban desvalidos ante la muerte de sus padres, pero que luego se abrieron también a niños de la localidad. Estos hogares se iniciaron en 1897. Por supuesto, la actividad filantrópica se fundaba sobre la prédica religiosa: el complejo contaba con una capilla en donde un párroco ofrecía servicios religiosos, y donde funcionaba una escuela dominical para los niños. En la década de 1920 los orfanatos se trasladaron a la provincia de Córdoba, y las escuelas fueron cerradas¹⁶.

Si observamos los nombres de los directivos de estas instituciones en su primera etapa¹⁷, dos cosas resultan a primera

16 Young, *op. cit.*; Seiguer, Paula, “Jamás he estado en casa”. La Iglesia Anglicana y los ingleses en la Argentina, Buenos Aires, Biblos, 2017.

17 Datos provenientes de la sistematización de la *South American Missionary Magazine* y la revista de la diócesis anglicana en la Argentina, sumados a los registros de las instituciones en cuestión, Howat, Jeremy, *British Settlers in Argentina and Uruguay—Studies in 19th and 20th Century Emigration*, http://www.argbrit.org/SanBart/historia/AGH_Alberdi.htm [consultado el 5/2/2017].

vista muy evidentes: la primera es la dificultad de encontrar personas que permanecieran largo tiempo en puestos lejanos, en general muy mal pagados, y de mucho trabajo. La mayor parte del personal no superaba los 5 años de permanencia, y muchos no se quedaban más de 2 años. Este era un problema frecuente, que afectaba también a pastores y misioneros hombres, y es lo que vuelve tan difícil reconstruir trayectorias individuales, ya que no contamos con mucha información biográfica. La segunda observación es el dominio apabullante del personal femenino, que constituye casi la totalidad (95,65%, 22 de 23 personas) de los responsables de la misión. Aunque extremo, este no es un caso aislado. Las listas de otras estaciones misioneras de la SAMS muestran que en el caso de la misión instalada en Concepción, Chile, el 64% del personal anterior a 1930 era femenino (48 mujeres sobre un total de 75 personas)¹⁸. La misión chilena, como la de Rosario, se centraba en el cuidado de niños (en el caso de Concepción, niños indígenas), e incluía escuelas de pupilos y un orfanato.

Las misiones que se asentaban en territorio indígena, sin embargo, solían ser mayoritariamente masculinas. La misión de la SAMS en el Chaco paraguayo, por ejemplo, mostró un 75% de personal masculino (51 hombres) contra un 25% de mujeres (17 mujeres) en la etapa previa a 1930. Y en la misión del Chaco argentino, que comenzó más tarde y conoció menos desarrollo

¹⁸ Mann, Wendy, *An Unquenched Flame. A Short History of the South American Missionary Society*, Londres, South American Missionary Society, 1968, pp. 13-22.

anterior a esa fecha la diferencia fue incluso más acusada: un 17,39% de mujeres (solo 4) contra un 82,6% de hombres (19)¹⁹.

Aunque los datos son insuficientes para extenderlos a otras realidades, sí podemos inferir que la *South American Missionary Society* tendía a enviar mujeres a las zonas urbanizadas, y sobre todo a donde habían niños que cuidar, mientras que prefería enviar hombres cuando se trataba de construir puentes hacia culturas indígenas en lugares más inhóspitos y potencialmente más peligrosos.

Como sucedía con las esposas de los misioneros, las mujeres solteras desempeñaban en las misiones tareas que eran asimiladas a las de la maternidad. Incluso quienes tenían una formación profesional la habían desarrollado en ámbitos de tareas que podían ser pensadas como netamente femeninas por su asociación con ella: maestras, enfermeras. Por otra parte, al examinar las historia de vida de muchas mujeres jóvenes que optaron por realizar servicios dentro de las misiones, el límite entre las “otras mujeres” y las “esposas” tiende a difuminarse, porque encontramos muchos casos de mujeres que contrajeron matrimonio con hombres que conocieron allí, en muchos casos compañeros misioneros.

Tomaremos tres ejemplos breves de esta dinámica a partir de los datos de la misión de la SAMS en Alberdi, empezando por el caso de Katherine Alice Blair, quien como vimos fue una de las fundadoras del complejo. Katherine (o Katharine, como aparece en

¹⁹ Ibid., pp. 13-22.

algunos registros) era hija del Rev. James Samuel Blair y de Alice Buxton Blair. Había nacido en Killingworth, Inglaterra, en 1867, y tenía cinco hermanos varones, de los cuales al menos tres eran clérigos anglicanos, como su padre²⁰. Llegó a Rosario en julio de 1896 en compañía de su hermano mayor, el reverendo William Hugh Thompson Blair, quien había sido nombrado pastor de la capellanía de San Bartolomé. Es muy posible, porque era algo frecuente en la época, que acompañara a su hermano debido a su condición de viudo. Al poco de llegar, William decidió dejar la capellanía principal a cargo de su ayudante, el Rev. Jasper B. Hunt, para desarrollar la obra en Alberdi, donde se concentraban los obreros del ferrocarril.

Allí Katherine y su hermano recibieron en su casa a los primeros niños huérfanos, pidieron a la SAMS los fondos necesarios para poder comprar un terreno y alquilar casas en donde hospedar a los niños, y organizaron los colegios²¹. En Rosario, Katherine conoció también a Edmund Alexander Dobbs, un estanciero que según los registros de su matrimonio había nacido en la India y tenía un año menos que ella, con quien se casó el 30 de diciembre de 1898²². La estancia “Las Palmas”, propiedad de Edmund, estaba situada en Carlos Pellegrini, provincia de Santa Fe, localidad conectada con Rosario (puerto de salida de los granos y la carne producida en la provincia) por el ferrocarril. Su hermano y sus compañeras de trabajo

20 Ficha censal inglesa de 1871, *Family Search*, <https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:V51V-2D4> [consultado el 7/12/2015].

21 Young, *op. cit.*, cap. IX.

22 Howat, Jeremy, Allen Gardiner Memorial Institution, Alberdi, http://www.argbrit.org/SanBart/SAMSAlderdi/Alberdi_matrimon.htm [consultado el 3/4/2014].

en Alberdi fueron los testigos de la boda, y sabemos por la revista de la SAMS que él viajó a visitarla durante su breve vida de casada, y que ella volvió luego a Alberdi para tener a su hija. Katherine murió el 17 de diciembre de 1899 por complicaciones puerperales luego del nacimiento de su hija Katherine Adelaide el 11 de diciembre²³. Tenía 32 años. Tres de sus hermanos (William, Arthur y Harold) y sus dos compañeras de trabajo en Alberdi, Mary Rogerson Searle y Annie Elizabeth Pointz, fueron los padrinos en el bautismo de la bebé, el 20 de diciembre.

Unos pocos días más tarde, el 29 de diciembre, Annie Pointz se casó con William H. T. Blair. Annie había nacido en Bolton, Lancashire, en 1872. A los 26 años se embarcó en enero de 1898 hacia la Argentina como agente de la SAMS para Alberdi. Evidentemente la convivencia con William terminó en una relación romántica, porque a los 27 años se casó con el pastor viudo, de 42, con quien continuó trabajando en la misión durante los años siguientes. No hay registros de que hayan tenido hijos.

No fue este el caso de Lillie Weller, quien aparentemente llegó a Rosario en 1898 para trabajar como enfermera en el orfanato de Alberdi. Lillie había nacido en Horsham, condado de Sussex, en 1870. Se había entrenado como enfermera probablemente en Londres (el censo de Inglaterra de 1891 nos la muestra a los 21 años viviendo en Islington)²⁴. En Alberdi conoció a Alfred Hunt, quien era

²³ *Ibid.* y *South American Missionary Magazine*, enero de 1900, p. 60.

²⁴ Ficha censal, *FamilySearch*, <https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:3R8H-PW2> [consultado el 13/6/2015].

el director y profesor de la Alberdi High School. William Blair los casó el 20 de mayo de 1899. Lillie tenía 29 años y Alfred 33²⁵. Lillie dejó de trabajar como enfermera al año siguiente, a pesar de que Alfred siguió como director hasta 1902, y el registro de bautismos de Alberdi nos muestra por qué: el 22 de agosto de 1900 nacieron sus mellizos, Alfred Lionel y Víctor Stanley Hunt²⁶.

Estas referencias biográficas reflejan una realidad que se repite muchas veces en los registros: jóvenes que dejaban Inglaterra para misionar, se casaban con compañeros de misión y luego abandonaban el trabajo oficial una vez que comenzaban a tener sus propios hijos. Estas “otras mujeres” ingresaban entonces en la categoría de “esposas”, colaborando de manera silenciosa, pero sin paga. Las encontramos una y otra vez en las listas de la SAMS, como “Miss A. Withers (Mrs. Norris)”, “Miss C. Chappell (Mrs. Saldana)”, “Miss L. Maclean (Mrs. Wilson)”, “Miss Tompkins (Mrs. Everitt)”, “Miss O. Leake (Mrs. Grubb)”, etc., en donde el apellido de casada remite siempre a un misionero ubicado en el mismo puesto donde la mujer en cuestión se desempeñaba y el de soltera al que la mujer llevaba cuando fue enviada por la SAMS²⁷.

El caso de Lillie Weller es interesante también porque se trata del primero que hemos analizado en donde la mujer tenía una formación profesional. E. Byatt, quien trabajó entre 1906 y 1908 en la misión de la SAMS a los indígenas del Chaco paraguayo, también era enfermera. Su trabajo consistía en la enseñanza de la higiene a

25 Howat, *Allen Gardiner...*, *op. cit.*

26 *Ibid.*

27 Mann, *op. cit.*, pp. 13-22.

las mujeres indígenas, en particular en relación con sus bebés y niños pequeños. Se esperaba de ella que además instruyera a las madres en la correcta alimentación de sus hijos, y en la necesidad de mantener la limpieza en el hogar. A partir de estas experiencias la enfermera Byatt escribió un folleto de 32 páginas titulado *The Red Man's Child and How He Lives*, publicado por la SAMS y destinado a dar difusión de las necesidades indígenas, con el fin de recaudar dinero para las misiones y de inspirar a futuras voluntarias.

Otra mujer profesional, pero de mayor edad, fue Mary Rogerson Searle, quien era maestra. Fue la primera directora de la escuela primaria de Alberdi, entre 1897 y 1902, lo que implica que además tenía un buen manejo del castellano, puesto que las clases se dictaban en ese idioma. Mary había nacido el 22 de diciembre de 1847 en Londres²⁸, por lo que tenía ya 49 años cuando se hizo cargo del colegio, y 54 cuando lo dejó, suponemos que para retirarse, ya que el censo de 1911 la muestra viviendo en Richmond, Surrey, con 63 años²⁹.

Las hermanas Gillbee nos muestran otro ejemplo similar: Alice Mary Gillbee fue la sucesora de Alfred Hunt como directora del colegio secundario de Alberdi. Alice había nacido el 27 de marzo de 1871 y se hizo cargo del colegio en 1907, con 36 años. Tenía 45 cuando lo dejó en 1916, según la revista de la SAMS debido a problemas de salud. Su hermana, Marion Helena, ocupó el puesto

28 Registro de bautismo, *FamilySearch*, <https://familysearch.org/pal:/MM9.1.1/J394-WMR> [consultado el 12/02/2016].

29 Ficha censal, *FamilySearch*, <https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:XWD3-N8T> [consultado el 12/02/2016].

entre los años 1924 y 1925. Marion había nacido el 13 de diciembre de 1872 así que tenía entre 51 y 53 años en ese momento. Cuando el colegio cerró, se dirigió a la misión de la SAMS en el Chaco argentino, donde sirvió entre 1926 y 1929. Luego fue directora del colegio de la SAMS en Junín entre 1930 y 1941, retirándose con 69 años. Las hermanas venían de una familia numerosa y modesta del este de Londres, por lo que probablemente necesitaron aprender un oficio³⁰.

Estos ejemplos, que se ofrecen de muestra, de ninguna manera agotan los casos. Solo basándonos en los registros de la SAMS podríamos seguir durante muchas páginas más identificando a las numerosas mujeres que trabajaron como enfermeras, maestras, directoras, cuidadoras de niños, para obtener alguna idea de sus vidas así como de sus motivaciones para ofrecerse como voluntarias ante la sociedad misionera. Podemos suponer que la vida como misionera, aunque fuese por unos pocos años, resultaba atractiva a un número considerable de mujeres en el período que estamos considerando. Quizás en el caso de las mujeres más jóvenes la atracción fuese en parte la aventura y la posibilidad del viaje, además del ganar una independencia de movimiento que difícilmente les fuese fácil igualar en Inglaterra. Por otra parte, algunas de ellas, que nos parecen jóvenes, no lo eran tanto según los estándares de la época: debe considerarse entonces que una mujer cercana a los 30

30 Hemos podido identificar a 9 hermanos de la familia Gillbee, seis hijas y tres hijos nacidos de Frances Elizabeth Yeates y Alfred John Gillbee en 1865, 1867, 1868, 1869, 1871, 1872, 1874, 1875 y 1884. *FamilySearch*, https://familysearch.org/search/record/results?count=20&query=%2Bgivename%3A%22Alfred%20John%22~%20%2Bsurname%3AGillbee~%20%2Bbirth_place%3AInglaterra~ [consultado el 12/02/2016].

años que no tenía un proyecto de matrimonio a la vista resultaba problemática en el siglo XIX, y la misión constituía una salida socialmente aceptable para estas solteronas, que ganaban libertad y un sentido de utilidad, quitaban a sus familiares la presión de mantenerlas, y en ocasiones se beneficiaban al llegar a su destino de la pasión compartida y las limitaciones en la sociabilidad para conseguirse un marido misionero. Para otras, que ya tenían algún tipo de formación profesional y eran por ende más independientes, la misión puede haber sido una forma de aunar la necesidad del trabajo con la emoción de hacer algo trascendente, además de conocer algo de mundo.

Los elogios de la mujer soltera en misión suelen contemplar su voluntad de trabajo y su energía. Quizás un buen ejemplo sea el comentario que el primer obispo anglicano para América del Sur, Waite Stirling, hizo sobre la Srta. Harvey en 1895. Sabemos muy poco sobre ella fuera de que pasó por lo menos tres o cuatro años como misionera en el orfanato de la SAMS en Tekenika, Tierra del Fuego (a donde llegó en 1894), y que en 1896 o 1897 se casó, para luego volver a la isla a seguir con su trabajo. También sabemos que se pagó su propio viaje, y que no aceptó salario en esos años, lo que indica una posición acomodada y una clara voluntad evangelística. Stirling la recomendaba a la SAMS en estos términos:

Desde el primer momento me sentí impresionado por la notable energía y habilidad de la Srta. Harvey. Nada la asusta en cuanto al trabajo, nada parece estar más allá de su voluntarioso corazón y su habilidosa mano, dentro de la esfera de los trabajos que ha aceptado. A cualquier hora del día o de la noche está dispuesta a atravesar hielo y nieve si es necesario para visitar a los enfermos en la tosca y desorganizada aldea de Tekenika. Y mientras tanto uno se ve obligado a notar que todo esto le parece a ella la cosa más simple y natural de la vida. Su energía, grande como es, no tiene nada de

violento, sino que sigue adelante con una sonrisa y una carcajada, que destruyen cualquier sospecha de esfuerzo³¹.

Los casos que hemos revisado nos muestran así mujeres que participaban en las misiones por voluntad propia, y que aportaban su trabajo y dedicación a una causa en la que indudablemente creían y a la que no las ataba la vocación de un marido misionero. Sin embargo, todas ellas desempeñaron tareas que en la época eran fácilmente asimiladas a las que “naturalmente” correspondían a la mujer: el cuidado de los niños, de los enfermos, del hogar. Esta limitación en el tipo de actividad estaba también dada por la tradición eclesiástica de la SAMS. La Iglesia Anglicana, como la mayoría de las iglesias protestantes de aquella época, no permitía a las mujeres desempeñar el rol misionero por excelencia, el de pastor y predicador.

Es importante notar, sin embargo, que existió más de un modelo posible para las mujeres con vocación misionera, dependiendo de su tradición religiosa. Mientras que en iglesias más tradicionales como la Anglicana la posición de liderazgo religioso les estaba vedada, en otras como la cuáquera, la pentecostal y en general en aquellas influidas por el movimiento de santidad, como algunos sectores del metodismo, existía la posibilidad de que las misioneras predicaran y desarrollaran el culto. Sin embargo, esta no era una postura universalmente aceptada ni aún dentro de estas iglesias, lo que queda demostrado por los conflictos que ocasionalmente mantuvieron con algunos de sus compañeros, que no creían en el ministerio de las mujeres.³²

³¹ Marsh de Gardiner, *op. cit.*, pp. 36-37.

³² Griffin, Kathleen, *Luz en Sudamérica: Los primeros pentecostales en Gualeguaychú, 1910-1917*, tesis doctoral inédita, Instituto Universitario ISEDET, 20 de marzo de 2015.

Consideraciones finales

Las mujeres misioneras del siglo XIX y principios del siglo XX elegían una vida difícil, desde muchos puntos de vista. Como lo hemos visto, sus relaciones familiares solían estar determinadas por la tarea misionera, tanto si ingresaban en ella por el matrimonio con un clérigo misionero como si, a la inversa, el ingreso en la misión las llevaba hacia un matrimonio con un compañero. El trabajo en un ambiente a menudo difícil era otra constante, y a menudo esto se complicaba por la superposición con las tareas domésticas (el cuidado del hogar y de los hijos). Esto planteaba un problema que podía ser resuelto de diversas maneras: algunas mujeres abandonaban la misión y volvían a su país de origen; otras continuaban de manera más indirecta, y se consolaban con la idea de representar al ideal cristiano de mujer frente a los sujetos a convertir; otras, las menos, seguían adelante como podían. Las mujeres solteras y con preparación profesional podían ser más independientes, pero hemos visto que la división entre “esposas” y “otras mujeres”, así como entre mujeres profesionales y amas de casa, tiende a difuminarse bastante cuando seguimos sus trayectorias. Esto sucede no solo porque unas podían llegar a convertirse en otras, sino por las tareas múltiples que las esposas desempeñaban en las misiones, que se solapan con las desempeñadas por las solteras.

Por otra parte, las mujeres cuyas trayectorias acabamos de rescatar del olvido eran anglicanas, y esto imponía una limitación a sus esferas de actividad misionera, que se referían inevitablemente a ta-

reas asociadas con aquellos roles considerados “naturalmente” femeninos: el cuidado de niños, casas y enfermos, la confección de vestimenta, la limpieza, la cocina. Pero, y a pesar de la sensación de logro que obtenemos al lograr reconstruir el recorrido vital de quienes no figuran más que con un apellido en los libros de texto misioneros, es necesario tener en cuenta (como nos lo recuerda Joan Scott en un artículo clásico)³³ que cuando nuestra tarea se limita a “sacar a la luz” algo negado o invisibilizado solo estamos ratificando aquellas categorías socialmente construidas que lo invisibilizaron en primer lugar. En otras palabras, si nos limitamos a mostrar que había mujeres en las misiones, y que su trabajo silencioso era vital para su funcionamiento, no hemos hecho más que confirmar ese lugar que las mujeres ocuparon sin cuestionar los motivos y categorías que llevaron a que su participación fuese pensada como secundaria. Había otras maneras de participar en las misiones: a través de la prédica y del sostén del culto, algo que las mujeres anglicanas no podían hacer. Norman R. Amestoy nos recuerda que en el protestantismo estadounidense la expansión de los *revivals* del siglo XIX fue creando espacios de mayor protagonismo para las mujeres³⁴. Esto sucedió tanto por la vía de la revalorización del poder carismático emanado de la experiencia personal del renacimiento en Cristo por sobre el poder rutinizado de la ordenación pastoral, como a partir de la falta de predicadores laicos hombres, que no alcanzaban para cubrir los nuevos espacios. Así, en la segunda mitad del siglo XIX se crearon

33 Scott, Joan W., “The Evidence of Experience”, *Critical Enquiry*, vol. 17, no. 4, 1991, pp. 773-797.

34 Amestoy, Norman R., “Las mujeres en el protestantismo rioplatense, 1870-1930”, *Franciscanum*, n° 157, volumen LIV, 2012, p. 58.

Juntas Misioneras femeninas, dedicadas exclusivamente al envío de misioneras, que sin embargo parecen haber cumplido el mismo tipo de roles (enfermeras, maestras, directoras de escuela) reseñados aquí³⁵. Agustina Altman y Alejandro López han observado también este proceso, por el cual las mujeres menonitas de las primeras décadas del siglo XX podían dirigir una congregación ante la falta de un misionero varón³⁶. Las conclusiones iniciales de este trabajo, por lo tanto, deberían ser contrastadas con otras investigaciones en torno de la participación femenina en diversas denominaciones protestantes, para poder ver cuán frecuente era este patrón de distribución de tareas por género en las misiones, diferenciando a las tradiciones de origen norteamericano de las europeas; pero también buscando rastrear cambios a lo largo de las décadas, dado que la situación de las mujeres en general ciertamente no era la misma en 1830 que en 1930.

35 *Ibid.*, p. 66-68.

36 Altman, Agustina y López, Alejandro, “¿Maestras, enfermeras y esposas? Mujeres menonitas misioneras en el chaco argentino”, ponencia inédita presentada a las XIV *Jornadas Interescuelas de Historia*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Sobre diluvios y avivamientos. Los reacomodamientos de las congregaciones protestantes de origen galés en el cambio de siglo (Chubut, 1875-1914)

ERIC MORALES SCHMUKER

CONICET / UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

eric.morales.schmuker@outlook.com

Introducción

El presente trabajo se enmarca en una investigación mayor sobre la situación del protestantismo y los procesos de secularización en los territorios nacionales del sur argentino. Este espacio tuvo como rasgo distintivo una presencia protestante temprana, resultante de la expansión de misiones, pastores y colonos identificados con iglesias organizadas tras la Reforma y el despliegue de sus instituciones, prácticas y discursos a

partir del tercer cuarto del siglo XIX. Aunque, después de la reorganización administrativa de la década de 1880, esa presencia sufrió notables redefiniciones como consecuencia de los subsiguientes procesos de reocupación y repoblamiento de la región, un Estado en expansión y el despliegue de las misiones salesianas.

Aquí nos proponemos realizar un aporte al estudio del avivamiento religioso registrado en las comunidades protestantes de origen galés del Chubut en 1905. Dentro del contexto internacional, este *revival* encuentra explicaciones en los movimientos de renovación espiritual registrados en el mundo anglosajón y protestante a principios del siglo XX —tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos³⁷—; y como una continuidad de los despertares acontecidos en el siglo XIX³⁸. No obstante, si nos circunscribimos al contexto local-territoriano, como haremos, el análisis de este episodio puede dar cuenta de los procesos de secularización, es decir, de reacomodamiento y readecuación de lo religioso en ese espacio.

37 Particularmente el avivamiento de la Calle Azusa (Los Ángeles, California), de 1906, encabezada por el predicador William J. Seymour.

38 El siglo XIX vio el ascenso de un “nuevo estilo” de religión. Como plantea Bayly (2004), fue el inicio de los *Empires of Religions*. Mientras que el catolicismo atravesó por un período de reverdecimiento y la Iglesia de Roma sobrellevó cambios dramáticos mediante el ensanchamiento de su burocracia, la centralización de la formación de los religiosos, la unificación del currículum de las universidades; en fin, cuestiones todas encarnadas en la doctrina de la Infabilidad Papal y cristalizadas en el Concilio Vaticano I; el mundo protestante se propagó de manera simultánea a los sucesivos revivals religiosos que tuvieron lugar a ambos márgenes del Atlántico Norte —especialmente, los movimientos sucedidos entre 1790 y 1840— (Bayly, Christopher Alan, “Empires of Religions”, en *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, Oxford, Blackwell Publishing, 2010).

De este modo, en primer término, proponemos rever la situación socio-religiosa de la comunidad étnica-galesa en el Valle del Chubut, en el último cuarto del siglo XIX. Con el arribo de nuevos contingentes provenientes de Estados Unidos y Gales, el (re) surgimiento del “sectarismo” dinamizó la vida religiosa de los colonos y en tan sólo dos décadas fueron organizadas una veintena de capillas. En segundo término, haremos hincapié en una serie de hechos que marcaron el devenir de las congregaciones reformadas en el cambio de siglo. Entre ellos, destacaremos el avance estatal y las consecuencias de la “vida moderna” y la gran inundación de 1899, la cual afectó tanto la infraestructura religiosa de los colonos como el ánimo general de la feligresía. En este contexto, daremos cuenta del impacto del *revival* de 1905 y algunas de sus características más sobresalientes para, finalmente, evaluar sus alcances e implicancias. Para ello, realizaremos un abordaje cualitativo y recurriremos a la triangulación de una primera selección de documentos éditos (literatura de viajes, cartas y crónicas de colonos, pastores y líderes de la “Colonia Galesa”) e inéditos (prensa étnica-confesional galesa y salesiana).

Como marco interpretativo general, el trabajo recupera los análisis teóricos sobre los procesos de secularización en los términos expuestos por Hervieu Léger y aquellos trabajos que han llevado a repensar los diferentes procesos de incorporación a la “modernidad” en contextos histórico-espaciales concretos. En particular, considera las advertencias teórico-metodológicas de los

estudios que han abordado la situación del protestantismo histórico en la Argentina y el papel de las instituciones religiosas en los procesos pos-inmigratorios³⁹.

-
- 39 Aquí, retomamos el planteo de Hervieu Léger y, especialmente, la propuesta conceptual de Di Stefano; entendiendo por “secularización” al proceso de adecuación de ideas y prácticas religiosas a los cambios experimentados por las sociedades en un contexto de “modernidad madura”. Este proceso multidimensional y dinámico, de “reconversión de lo religioso”, combina de manera compleja “la pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino” y la recomposición, bajo una forma novedosa, “de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma” (Hervieu Leger, Daniele, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 37). Esquemáticamente, comprende tres fenómenos que no necesariamente son simultáneos: la formación de esferas sociales diferenciadas para la religión, la política, la ciencia, la economía, etcétera; la pérdida de referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales a partir de esa diferenciación; y el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesiásticas, que conlleva una paralela subjetivización de las creencias (Di Stefano, Roberto, “El pacto laico argentino”, *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, N° 8, 2012; Di Stefano, Roberto, “Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino”, en *Liberalism and Religion: Secularization and the Public Sphere in the Americas*, Londres, Senate House, 2012; Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008). Además, el trabajo remite a los aportes y advertencias teórico-metodológicas de: Bjerg, María, *Entre Sofie y Toveville. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2001; Seiguer, Paula, *La Iglesia Anglicana en la Argentina y la colectividad británica: identidad y estrategias misionales, 1869-1930*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2009; Rodríguez, Ana, *Secularización y catolicismo en el Territorio Nacional de La Pampa (1896-1934)*, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires, 2013; Frigerio, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César, *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos, 2007; Frigerio, Alejandro y Wyncarczyk, Hilario, “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”, *Sociedade e Estado*, Brasilia, Vol. 23, N° 2, 2008.

El surgimiento del “sectarismo religioso” en el Valle del Chubut

La colonia conformada por migrantes galeses en el Valle del Chubut a mediados de la década de 1860 tuvo una distintiva faz religiosa, entreverada con el nacionalismo no-conformista de sus patrocinadores —especialmente, el Reverendo Michael D. Jones⁴⁰—⁴¹. Tal como señalaba L. Jones, “después de los grandes resurgimientos de la fe del siglo XVIII y su repercusión en la nación galesa, no es de extrañar que la Colonia fuera religiosa”; “la cabal y sincera piedad del creador y propulsor de la empresa [...] aseguraba el mismo fervor en la Colonia”⁴². Asimismo, la mayoría de los colonos pertenecían a

⁴⁰ Michael Daniel Jones (1822-1898) nació en la localidad de Llanuwchllyn, Merionetshire (Gwynedd). Tras un período de estudio en Carmarthen y Londres, en 1848 viajó a Ohio, Estados Unidos, donde su hermana se había establecido en 1837. Allí fue ordenado ministro en Cincinnati. Durante dos años, Jones permaneció en Norteamérica y comprendió la necesidad de establecer una colonia galesa al observar las grandes dificultades que enfrentaban muchos migrantes galeses en ese país. Poco después de regresar a Gales, luego de la muerte de su padre, asumió la dirección del Colegio Sacerdotal en Bala. Jones se casó con Anne Lloyd en 1859 y tuvo cuatro hijos: Llwyd, Mihangel, Myfanwy y Maironwen. Muchos de sus colegas y contactos compartían la crítica a la opresión que sufrían los galeses, especialmente el impacto sobre su lengua, religión y estilo de vida. Concretado su sueño, recién pudo viajar a la colonia en 1882; ésta iba a ser su única visita a la Patagonia.

⁴¹ La bibliografía sobre la colonización galesa en la Argentina es cuantiosa. Aquí mencionaremos los siguientes trabajos: Williams, Glyn, *The Desert and the Dream: A Study of Welsh Colonization in Chubut 1865-1915*, Cardiff, University of Wales Press, 1975; Williams, Glyn, *The Welsh in Patagonia. The State and the Ethnic community*, Cardiff, University of Wales Press, 1991. También utilizaremos los aportes de: James, E. Wyn, “Michael D. Jones y Su Visita a la Patagonia en 1882”, en Coronato, Fernando y Gavirati, Marcelo (eds.), *Los Galeses en la Patagonia V*, Puerto Madryn, Asociación Punta Cuevas, Asociación Cultural Galesa de Puerto Madryn y Centro de Estudios Históricos y Sociales de Puerto Madryn, 2012; James, E. Wyn, *Religion, Identity and Migration: The Case of Wales and the Welsh Diaspora in USA and Patagonia*, 2012 (Inédito).

⁴² Jones, Lewis, *La colonia galesa. Una nueva Gales en Sudamérica*, Rawson, El Regional, [1898] 1993, p. 199.

denominaciones *nonconformists* (congregacionalistas–independientes; metodistas calvinistas y wesleyanos; bautistas), sin contar aquellos fieles adscriptos a la Iglesia de Inglaterra (anglicanos)⁴³.

Durante los primeros años en el Edén austral, los colonos galeses debieron relegar los “celos religiosos” ante la necesidad imperiosa de resolver problemas más acuciantes para el bienestar general⁴⁴. Así, los fieles de las distintas denominaciones celebraron mancomunadamente sus ritos y ceremonias religiosas. Al respecto, A. Matthews señala que “en los diez años primeros no se hablaba entre nosotros de sectas, sino que todos nos reuníamos en el mismo lugar, adorábamos con el mismo ritual y siendo el autor de estas líneas, habíamos casi olvidado a qué secta pertenecíamos unos y otros”⁴⁵. Otro hecho que ilustra los lazos inter-denominacionales estrechados por los galeses en la Patagonia se produjo entre 1873 y 1874, cuando el Obispo Stirling bautizó algunos niños y unió en matrimonio a una joven pareja ante la ausencia de pastores en la Colonia⁴⁶.

43 El no-conformismo, “aunque compartía con el anglicanismo la creencia básica en la conversión y en el poder de la gracia para la salvación, se oponía a éste en materia de gobierno de las iglesias y de las relaciones entre ellas y el Estado”. Es decir, cada congregación era independiente del poder político y responsable de su propio órgano de gobierno, la elección de sus pastores y la administración de sus finanzas (Bjerg, María, “La inmigración galesa en el Chubut”, en AA. VV., *Una frontera lejana. La colonización del Chubut*, Buenos Aires, Fundación Antorchas, 2003, p. 19).

44 Las estadísticas registran un total de 152 galeses el Valle del Chubut en 1865. Ese número decreció en los años siguientes: 124 colonos en 1867, 110 en 1868, y 90 en 1869, el número más bajo. En 1871, la población vuelve a su número inicial (153 personas), sólo duplicándolo en 1874 (302 personas).

45 Matthews, Abraham, *Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia*, Buenos Aires, Ediciones Alfonsina, [1894] 2011; pp. 128-129.

46 Matthews, *op. cit.*, p. 104.

Como indica Bianchi, las congregaciones resultantes de la inmigración constituyeron “espacios porosos” debido a la ausencia de pastores, el número de feligreses y la carencia de templos y bienes muebles⁴⁷. El primer espacio de consagración religiosa fue un salón público —un granero— construido a tal en efecto en Rawson, en 1868. Allí, los colonos realizaban tres reuniones los días domingo, dos sermones y la escuela dominical, y durante la semana solían reunirse para rezar y realizar ejercicios espirituales. Sin embargo, la participación tendió a la baja con el correr de los meses⁴⁸. Muchos colonos no pudieron cumplir con sus obligaciones religiosas debido a las dificultades de aquellos años, las inclemencias climáticas y las malas cosechas. Por si fuera poco, sólo un pastor persistió en la colonia, el congregacionalista A. Matthews, y durante una década fue el único responsable de los servicios religiosos de los colonos⁴⁹.

La situación cambió en el segundo lustro de la década de 1870, cuando el movimiento migratorio galés hacia el Chubut fue revitalizado. Entre 1874 y 1876 arribaron dos contingentes provenientes de Gales y Estados Unidos bajo el patrocinio de la sociedad colonizado-

47 Bianchi, Susana, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 2004.

48 Matthews, *op. cit.*, pp. 71-72.

49 En el transcurso de los dos primeros años los reverendos Robert Meirion Williams y Lewis Humphreys, bautista el primero y congregacionalista el segundo, debieron dejar la colonia para retornar a su país natal. El segundo, luego de reponerse de una enfermedad que le afectó su voz, regresó a la colonia junto a su mujer en 1887. En esta época, el pastor no recibía paga por sus servicios, “sino que trabajaba con sus manos para el sustento como todos los demás y participaba en todas las actividades de la colonia, ya fueran sociales, mundanas, políticas o religiosas, como cualquier otro colono” (Matthews, *op. cit.*, p. 73). Esta situación desalentaba a los religiosos, más allá de su vocación y espíritu devoto.

ra, luego de una intensa campaña de promoción en ambos países. Con este estímulo, la población pasó de un centenar a 657 individuos en pocos años. En las dos décadas siguientes el crecimiento demográfico no dejó de cesar, logrando ascender a 1286 personas en 1882, 1967 en 1888 y 3200 en el año 1890. Hacia fines del siglo, el número de colonos rondaba los 3750 y la “Colonia Galesa” quedó integrada por dos núcleos principales: Colonia Chubut, en la desembocadura del río homónimo, y Colonia 16 de Octubre, en los valles cercanos a los Andes (en galés, conocida también como *Bro Hydref* o *Cwm Hyfryd*; “Valle Hermoso”).

Durante este proceso de expansión, surgieron nuevos centros urbanos bajo la impronta galesa: Gaiman, en 1874, y Trelew, en 1886. Mientras que el primero de ellos devino en el núcleo principal de la Colonia, siendo sede del primer municipio del Chubut en 1885; el segundo logró impulso con el inicio de la obra ferroviaria y el arribo de capitales y trabajadores ingleses. El pueblo de Rawson también creció en esos años. Como capital del flamante Territorio Nacional del Chubut, alojó a los funcionarios públicos y militares enviados por el gobierno nacional y las primeras instituciones de la Obra de Don Bosco. Sin embargo, de acuerdo con el censo de 1895, tan sólo 618 personas se encontraban radicadas en dichas localidades. El resto de la población, 3130 personas, estaba dispersa en el área rural⁵⁰.

El crecimiento demográfico de la región fue paralelo a un doble proceso. Por un lado, la presencia estatal fue cada vez mayor a

50 Del total de individuos censados, 2203 eran argentinos (por nacimiento o elección) y 1545 eran extranjeros.

partir de 1875 y las tensiones entre los agentes del Estado fue *in crescendo*, con episodios de violencia y disputas por el poder que derivaron en la encarcelación de miembros prominentes de la Colonia y pedidos de intervención diplomática a Gran Bretaña. Por otro lado, la vida religiosa tomó una magnitud insospechada. Los colonos organizaron sus congregaciones, contaron con la presencia de un elenco estable de pastores y, en menos de dos décadas, erigieron una veintena de capillas, cambiando la fisonomía territorial y la dinámica del Valle. Ambos procesos, si bien fueron autónomos, tuvieron puntos de encuentro y se retroalimentaron. A los fines del presente trabajo, nos detendremos en este último proceso, sin desconocer las implicancias del primero de ellos.

Los grupos arribados en la década de 1870 contaron con el padrazgo y acompañamiento de pastores congregacionalistas de los Estados Unidos y Gales, sin listar a A. Matthews, quien había viajado a su tierra natal para reforzar la campaña colonizadora⁵¹. Con la llegada de nuevos predicadores y el incremento de fieles, la vida religiosa cobró dinamismo. Según los cronistas de la época, emergió el “sectarismo” existente en los países de origen. Los contingentes de Estados Unidos y Gales, como sostiene A. Matthews, “venían impregnados del espíritu sectario de la patria vieja y no podían ni pen-

51 Aquellos hombres fueron D. S. Davies, religioso que había estado a cargo de la Iglesia Galesa de Nueva York y visitaba la Colonia para ser testigo del emprendimiento patagónico; John Caerenig Evans (de Cwmanan, Abergar, sur de Gales), un enérgico impulsor del movimiento migratorio y la creación de colonias galesas; y David Lloyd Jones (de Ruthin, norte de Gales), activo colaborador de M. D. Jones en Bala (A. Matthews, 108). A ellos se sumaron William Morris, egresado del Seminario de Bala y llegado al lugar a principios de 1876; y R. R. Jones (de Newbwrch, Mon, Anglesey), quien arribó a principios de 1882.

sar en reunirse”⁵². Así, a la bonanza de las cosechas, la presencia de nuevos colonos —más numerosos, con ahorros e insumos agrícolas— y el arribo de pastores —todos ellos congregacionalistas—, le siguieron un reacomodamiento de la grey original y la organización de diversas capillas según las respectivas adscripciones religiosas.

Tal como relata A. Matthews, a mediados de octubre de 1874 se convocó una asamblea en la vieja capilla de Rawson para reorganizar la iglesia, donde fue nombrado pastor de la misma, “se recibieron las credenciales de los nuevos colonos y se invitó a todos aquellos, ya sea de los antiguos como de los nuevos colonos, que hubiesen flaqueado en fervor religioso y alejado de la capilla, a que solicitaran su nueva admisión”⁵³. No obstante, la respuesta más visible fue la separación de los colonos bautistas y metodistas, quienes no tardaron en conseguir sus propios guías religiosos: los primeros lograron contar con el auxilio espiritual de William Casnodyn Rhys, pastor que retomó la labor de su único y fugaz antecesor en el lugar, Robert Meirion Williams; mientras que el segundo grupo obtuvo la atención de William Williams.

Para entonces, los anglicanos habían iniciado la organización de su propia congregación. Uno de ellos, Edwin C. Roberts, consiguió que la Iglesia de Londres enviara al Reverendo Jonathan Ceredig Davies en 1875. Su estadía fue breve, al no contar con el apoyo de la institución rectora, y los colonos debieron reencausar las gestiones. En 1883, arribó el joven pastor Hugh Davies, de Bangor, quien se

52 Matthews, *op. cit.*, pp. 128-129.

53 Matthews, *op. cit.*, p. 111.

había recibido en 1876 y llegó al Chubut contratado por la *South American Missionary Society*. Si bien su estancia era por el término de cinco años, decidió radicarse con su familia en el Chubut de forma definitiva, atendiendo a su feligresía hasta su muerte, a comienzos de la década de 1900.

La organización de las congregaciones se materializó en la edificación de casas de culto. Para fines de siglo, los colonos contaron con más de una veintena de capillas distribuidas en el torno al río Chubut. Congregacionalistas y metodistas devinieron en los grupos más relevantes. Los primeros erigieron diez templos: “Capilla Chica” (Rawson, 1873); “Capilla de Piedra”, con cementerio (Gaiman, 1877-1880); Moriah, con cementerio (cerca de la futura Trelew, 1880); Bethel (Gaiman, 1880); “Capilla Chica” (Drofa Dulong, 1881); Tair Helygen (Rawson, 1883); Nazareth (Drofa Dulong, 1891); Ebenezer (próxima a Dolavon, 1894); Bethesda (Bethesda, 1895); Bryn Crwn (Bryn Crwn, 1896). Por su parte, los colonos metodistas construyeron siete capillas: Llwyn Onn (Bryn Gwyn, 1878); Berwin (Rawson, 1881); Seion (Bryn Gwyn, 1883); Glan Alaw (Glan Alaw, 1887), Seion (Bryn Gwyn, 1888); Tabernacl (Trelew, 1889); Treorki (Treorki, 1896); y una capilla sin nombre en la región de 28 de Julio, de 1893.

Los bautistas tan sólo levantaron un templo, Frondeg (1878), en la zona de Treorki, el cual funcionó por dos décadas bajo el pastoreo de W. C. Rhys. Ésta sería la única capilla de esa denominación, fruto del movimiento colonizador galés en el Chubut. Los miembros de la Iglesia de Inglaterra corrieron mejor suerte a causa de la posi-

ción asumida por el anglicanismo en la región⁵⁴ y edificaron dos templos en el año 1891: San Marcos, en Trelew, y San David, en Maes Teg, próximo a Dolavon. Este listado debe completarse con las dos únicas capillas no denominacionales de la Colonia: el antiguo salón de Rawson, a cargo durante los primeros años por el Reverendo Abraham Matthews, y la capilla de Glyn Du, de la década de 1870, construida en las proximidades de la futura ciudad de Trelew y antecedente de la capilla Moriah. Por esos años también fue levantada una capilla “unificada”, Bryn Crwn, que funcionó entre 1884 y 1896, congregando a fieles de distintas denominaciones.

De manera conjunta, el número de ministros religiosos y pastores continuó creciendo. Hacia fines de la década de 1870, los colonos contaron con los servicios de los congregacionalistas Abraham Matthews (período 1865-1899), David Lloyd Jones (período 1874-1898), John Caerenig Evans (desde 1874), William Morris (desde 1876); y el anglicano Jonathan Ceredig Davies (desde 1875). En la década de 1880, recibieron al pastor bautista William Casnodyn Rhys (período 1882-1893), el metodista William Williams (desde 1881), los congregacionalistas William M. Hughes (desde 1881), R. R. Jones (desde 1882), Lewis Humphreys (quien regresó al Chubut en 1887 junto a su familia); y el misionero anglicano Hugh Davies (período 1883-1909). Ade-

54 En 1869, la Iglesia de Inglaterra organizó la Diócesis de Islas Malvinas y América del Sur y nombró a Waite Hockin Stirling como su primer obispo. La nueva autoridad, con sede en Puerto Stanley, además de apoyar el trabajo de la Sociedad Misionera Anglicana, atendió las necesidades tanto de las iglesias de Buenos Aires como también de Montevideo, Río de Janeiro, Valparaíso y algunos otros puntos del subcontinente, como el Chaco y el grupo de anglicanos de la comunidad galesa del Chubut.

más, en 1882, la Colonia Galesa fue visitada por su ideólogo y principal patrocinador Michael D. Jones, acompañado por un colaborador, D. Rhys, de Capel Mawr.

Ahora bien, la presencia de pastores y un número para nada despreciable de casas de culto levantadas en tan sólo unas décadas, ¿son indicadores de la fe y el compromiso religioso de sus fieles? Una respuesta la otorga el mismo W. M. Hughes, en uno de los pasajes de su libro:

Tal vez se dirá que el número de capillas no constituye siempre una prueba de una religión práctica, firme y tesonera en los habitantes. Se hace notar como afirmante de esto a la abundancia y el esplendor de las iglesias católicas. Pero, sin embargo, queda siempre que el número de las casas de culto es índice de la religiosidad del pueblo donde quiera se encuentren. Hasta qué punto penetra el espíritu de la iglesia en su vida social y eleva el trato de los hombres entre sí durante los días de la semana es otro tema, aunque creo que la colonia sale airosa de la prueba también en esto⁵⁵.

Al menos durante estos años, la religión tuvo un lugar central en la definición del ritmo social de los colonos galeses en un entorno mayormente rural. Lo público y lo privado, lo mundano y lo sagrado constituyeron entidades difusas, pues lo religioso trascendió los muros de los templos y hogares y tiñó cada uno de los aspectos de la vida comunitaria. En ese contexto, las capillas asumieron un rol protagónico tanto en su dimensión material, como social y comuni-

55 Hughes, William M., *A orillas del Chubut en la Patagonia*, Rawson, El Regional, [1927] 1993, p. 242.

taria⁵⁶. No obstante, a medida que la población galesa crecía y era atravesada por los cambios resultantes de la territorialización y el arribo de instituciones, agentes y migrantes extracomunitarios; la regulación de la vida social y religiosa de los colonos fue tan necesaria como difícil de sostener. A partir de entonces, las casas de cultos y sus ministros debieron reorientar sus acciones.

Diluvios

La organización de los territorios nacionales en 1884 (Ley N° 1532), el arribo de funcionarios públicos y militares, la expansión de la burocracia estatal e instituciones de carácter público, la llegada de migrantes de diversas nacionalidades y católicos, la instalación de la Obra de Don Bosco y la organización de una red de establecimientos y asociaciones bajo su auspicio; en mayor o menor medida, constituyeron serios desafíos para la estabilidad del proyecto colonizador galés. Los colonos destinaron importantes cuotas de energías a re-

56 Uno de los aspectos más significativos fue la redefinición de lo espacial a partir de lo religioso. El territorio fue concebido por y para la vida religiosa. Así, en torno las capillas fueron constituyéndose una serie de distritos o vecindario rurales, que englobaron también a los centros urbanos florecientes; a saber: Tair Helygen, Glyn Du, Drofa Gabets, Treorky, Drofa Dulog, Bryn Gwyn, Lle Cul, Bethesda, Bryn Crwn, Glan Alaw, Maes Teg, Ebenezer, Tyr Halen. Algunos de esos distritos asumieron los nombres de las propias casas de culto, y viceversa. No casualmente muchos de ellos provinieron de las Sagradas Escrituras, ya sea en clara alusión a lo religioso (Bethel, “Casa de Dios”; Bethesda, “Casa de Misericordia”), a una ciudad (Nazareth, Seion, Salem) o un sitio sagrado (Ebenezer, sitio donde se libró la batalla entre Israel y los filisteos; Moriah, sitio donde Abraham ofreció en sacrificio a su hijo Isaac). Tal como señala F. Williams, el relato bíblico medió la relación con el territorio: el desierto patagónico fue concebido como el desierto del Antiguo Testamento, un espacio de prueba, más específicamente, de la prueba de fe en Dios (Williams, Fernando, *Entre el desierto y el jardín. Viaje, literatura y paisaje en la Colonia Galesa de la Patagonia*, Buenos Aires, Prometeo, 2012, p. 89).

solver los conflictos con los funcionarios locales y frenar el creciente proceso de nacionalización de esos espacios. Este avance estatal (y secularizador) se dio en varios frentes: la celebración de actos públicos (como los comicios electorales) y los ejercicios militares durante las jornadas sabatinas; la denuncia de “escuelas particulares galenses”; la desacreditación de autoridades locales y el nombramiento de nuevos funcionarios de manera arbitraria; la reorganización del territorio (nuevas jurisdicciones; cementerios públicos).

La comunidad galesa (antiguos pobladores y descendientes) tampoco se mantuvo ajena a los cambios. Hacia 1900 una nueva generación de colonos nacía ante la presencia de un Estado argentino en expansión, mientras que los ideólogos y patrocinadores del proyecto colonizador, así como los líderes religiosos y comunitarios más representativos, habían migrado (en 1893, el pastor W. C. Rhys volvió a Gales) o fallecido (en 1891, Love Jones Parry; en 1898, los pastores H. Hughes, D. S. Davies y el *alma mater* de la Colonia, Michael D. Jones; en 1899, el Reverendo A. Matthews; y en 1904, L. Jones). La ausencia de los principales referentes significó el cese del impulso nacionalista y religioso que le había dado carácter y razón de ser al proyecto colonizador del Chubut⁵⁷.

57 La Colonia Galesa surgió empañada del espíritu nacionalista y religioso de sus ideólogos. Tal como señala W. M. Hughes, “es evidente que el movimiento en pro de establecer una colonia en el Chubut tuvo desde el principio un aspecto religioso tanto como el patriótico”. Es más, “tal vez sea el patriotismo lo más notorio a primera vista en el movimiento colonizador, pero en el fondo estaba la religión impregnando a todo lo demás; y ello de un modo inconsciente hasta para los mismos promotores”. Además, según el mismo cronista, “fueron los pastores evangélicos los que en bien y mal tiempo apoyaron con mayor entusiasmo el movimiento” y “mantuvieron en alto la bandera del mismo en medio de todas las tempestades” (Hughes, *op. cit.*, p. 241).

Además, los colonos no fueron ajenos a los problemas de la “vida moderna”, preocupación cristalizada en las crónicas de sus líderes y referentes. En las últimas décadas del siglo XIX, el consumo de alcohol, el lenguaje vulgar, los juegos de azar y las relaciones extramatrimoniales constituyeron temas de tratamiento por parte de los contemporáneos. Los temas no eran extraños para los miembros de la comunidad galesa, pero tuvieron un tratamiento cada vez mayor por parte de los contemporáneos. En 1898, L. Jones realizaba un llamado a la preservación de tres cuestiones “indiscutibles”: “el matrimonio, el respeto por los domingos y la temperancia”. Para uno de los “patriarcas” de la Colonia, estos temas, con “su faz religiosa”, eran “los diques y límites que preservan la civilización y las buenas costumbres”⁵⁸. Bajo otros términos, A. Matthews destacaba la presencia del alcohol y las tabernas, las relaciones extramatrimoniales y algún nacimiento ilegítimo, las groserías y otros elementos que dislocaban la armoniosa ética pregonada por el mandato cristiano⁵⁹. La atención principal recaía en los jóvenes, más susceptibles a los vicios modernos, en un espacio que cambiaba rápidamente con el arribo de nuevos migrantes y el crecimiento de comercios y negocios⁶⁰.

58 Jones, *op. cit.*, p. 210.

59 Para 1880, A. Matthews informaba que no se había difundido “felizmente, ni la embriaguez, ni el desorden, ni el habla obsceno” en el Chubut, registrando sólo un niño “de nacimiento ilegítimo” y la presencia de “algunas personas de dudosa reputación” (Matthews, *op. cit.*, p. 128).

60 Dicho pastor sostenía que, si bien “los galeses del Chubut son morales, sobrios y piadosos”, la juventud, “de acuerdo con su vitalidad característica”, tenía “la necesidad de alguna distracción” y era “atraída por la fonda o la taberna, donde juega a los billares u otra cosa” (Matthews, *op. cit.*, p. 176). Como antídoto a estos problemas, reconocía el “poder disciplinario y preventivo de la religión”, al orientar la conducta de los colonos (Matthews, *op. cit.*, pp. 72-73).

Por si fuera poco, en 1899, los habitantes del Valle sufrieron una de las inundaciones más devastadoras de su historia⁶¹. Como consecuencia, dos personas perdieron la vida y diez de las veintena de capillas erigidas en la región fueron arrasadas: Capilla Chica de Rawson, de 1873; Capilla Tair Helygen (Tres Sauces), de 1883; Capilla Treorki (Frondeg), de 1878; Capilla Treorki (calvinista), de 1896; Capilla Llwyn Onn, en Bryn Gwyn, de 1878; Capilla Bryn Crwn, de 1896; Capilla Ebenezer, de 1894; Capilla Bethel (28 de Julio, chacra 309), de 1892; Capilla de 28 de Julio (chacra 311), de comienzos de la década de 1890; Capilla de Glyn Dy (precedente de Moriah), de la década de 1870.

El acontecimiento tuvo un impacto notable tanto en la infraestructura y la dinámica de cada una de las congregaciones como en la moral de sus miembros. Según W. M. Hughes:

La inundación afectó de modo muy distinto a los sentimientos de las diversas personas. Trajo a la vista, como la espuma en el agua, muchas características que estaban ocultas y que, en muchos casos, ni se soñaba que existían. Se vio a hombres fuertes, al menos físicamente, llorar desconsoladamente, mientras que otros, en apariencia mucho más débiles, se erigían, apretando los labios, con un brillo de esperanza y valor inflexible jugueteando en sus delgadas mejillas⁶².

Si bien la mayoría de las posesiones materiales fueron reemplazadas y los colonos erigieron nuevos templos, algunas congregaciones sufrieron cambios notables. Los bautistas de Frondeg fueron los más afectados, pues no volvieron a erigir una casa de culto propia. Otras comunidades, ante la ausencia de templos y pastores, de-

61 Desde 1865 hasta la fecha, los colonos habían sufrido cinco crecidas del río pero ninguna tan significativa.

62 Hughes, *op. cit.*, pp. 153-154.

cidieron hacer a un lado sus diferencias denominacionales (si estas alguna vez fueron tan significativas) y sentaron las bases de la Unión de Iglesias Libres del Valle (1903)⁶³. Desde entonces, esta entidad aconfesional patrocinó las nuevas capillas, con el fin de satisfacer las demandas espirituales de la grey y proveer recursos humanos y materiales a todos sus miembros⁶⁴.

Los habitantes del Valle debieron resistir nuevas crecidas del río en 1901, 1902 y 1904. En estas ocasiones los daños no fueron tan significativos, pero acrecentaron los temores y replanteos al interior de la comunidad. A causa de ello, en 1901 algunas familias dejaron la colonia con destino el País de Gales y Canadá, y en 1902, más de 200 personas se embarcaron en el Vapor Orissa. La Capilla de Glan Alaw (metodista) fue muy debilitada por el éxodo de tantos miembros de ese distrito rural⁶⁵. En 1903, además, quince familias y algunos hombres solteros aceptaron el ofrecimiento del Gobernador del Río Negro, Eugenio Tello, de poblar la isla de Choele Choel. Ese mismo año, un grupo integrado por Llwyd ap Iwan (hijo de Michael D.

63 La *Undeb Eglwysi Rhyddion y Wladfa*, conocida por su nombre abreviado *Undeb* ("Unión") inició sus actividades en agosto de 1903 —al menos, oficialmente—. Las razones de su creación combinan los efectos inmediatos de la inundación de 1899 con problemas estructurales, como la movilidad de la feligresía, las distancias entre los templos y la ausencia de pastores que satisfagan las demandas permanentes de las congregaciones. Como señalan algunos autores, la Unión tuvo como objetivo administrar las actividades de los pastores del Chubut y contribuir al funcionamiento de las capillas nucleadas, especialmente, congregacionalistas y unificadas (Jones, Edi Dorian, *Capillas galesas en Chubut. Fotografías*, Trelew-Chubut, Talleres gráficos Jarne & Cía. SRL, 1999; Abdala, Alberto y Jones, Matthew Henry, *Centenario de la colonización galesa del Chubut, 1865-28 de julio-1965. Capillas del Valle*, Trelew-Chubut, Impresora de la Patagonia S.A., 1965).

64 Entre las capillas que adhirieron al "unionismo" se encuentran Bethel, de 28 de Julio (1900) y Carmel, de Dolavon (1920).

65 Hughes, *op. cit.*, pp. 167-168.

Jones), David Jones y Robert J. Roberts viajaron a Sudáfrica para evaluar la posibilidad de un nuevo establecimiento galés.

Dadas las circunstancias, a mediados de la primera década de 1900, el clima de ánimo (o desánimo) al interior de la colonia no era el mismo que el de años anteriores. Para ilustrar el caso recurriremos a un breve episodio. En un artículo que publicara el periódico *Y Draford* en septiembre de 1903, Dalar Evans —de la Colonia 16 de Octubre— llamaba la atención a la colectividad galesa del Valle; a pesar de haber transcurrido cuatro años desde la muerte del Reverendo A. Matthews, “aún no se ha cumplido con él, que tanto había hecho por la colonia, máxime en estos momentos en que muchos galeses estaban abandonando el lugar, pues entendía que en su nombre y su memoria debía perdurar a través del tiempo”⁶⁶. En respuesta, para fines de ese año, las congregaciones de Moriah y Drofa Dulog organizaron una colecta con el fin de recaudar fondo para la erección de un monolito en su memoria, que finalmente inauguraron unos años después en el cementerio de la primera de las capillas mencionadas.

El revival de 1905

Mientras que los habitantes del Chubut aún evaluaban las pérdidas de la última inundación, el País de Gales era atravesado por el movimiento de reavivamiento encabezado por el joven predicador Evan Roberts (1878-1951). Este nuevo despertar espiritual nació como un esfuerzo para liberar a las instituciones religiosas de viejas atadu-

66 Transcripción de Jones, Matthew Henry, Trelew. *Un desafío patagónico*. Tomo II. 1903-1913, Rawson, El Regional, 1997, p. 7.

ras y generar una mayor cercanía a sus fieles, especialmente, la clase obrera y la juventud. A diferencia de movimientos anteriores —entre 1859 y 1904, se desarrollaron una serie de *revivals* locales en Cwmafan, 1866; Rhondda, 1879; Carmarthen y Blaenau Ffestiniog, 1887; Dowlais, 1890; y Pontnewydd, 1892—; el llamamiento aconfesional de 1904 se basó en la prédica a través de la música y el relato de fenómenos extrasensoriales o milagros, como las visiones del mismo E. Roberts. Como consecuencia inmediata, unas 100.000 personas lograron “convertirse” durante ese tiempo. No obstante, aunque el *revival* duró menos de un año en las remotas tierras de la Gran Bretaña (entre noviembre de 1904 y agosto de 1905), impactó en todo el mundo anglosajón y protestante, favorecido por la amplia cobertura de los medios gráficos. En especial, tuvo gran repercusión en la vida religiosa del Chubut⁶⁷.

W. M. Hughes fue uno de los contemporáneos que más atención le dedicó a las repercusiones locales del fenómeno. En *A orillas del Chubut*, planteaba:

Libertad y más amplia libertad es la meta de toda reforma. Esta fue su brújula durante todos los siglos y ella lo será eternamente. A ella se debió la reforma de Evan Roberts en este año 1905 en Gales, la libertad social y religiosa de la mujer y la libertad de pensamiento y opinión en el mundo de la religión. Es digna de consideración aquí la manifestación del sagaz observador W. T. Stead, que una de las principales características de la reforma de Evan Roberts fue el quitar el énfasis que ponía anteriormente sobre creencias duras e inflexibles, que habían mantenido esclavas a las ideas religiosas durante siglos y colocarlo sobre la importancia de una vida digna, donde siempre debió estar⁶⁸.

67 Williams, C. R., “The Welsh Religious Revival, 1904-5”, *The British Journal of Sociology*, N° 3, Vol. 3, 1952; Cho, Kyuhyung, “The Importance of the Welsh Religious Revival in the formation of British Pentecostalism”, *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, N° 30, 2010.

68 Hughes, *op. cit.*, p. 202.

Al igual que en los países anglosajones, los medios de comunicación jugaron un rol destacable en la expansión del reavivamiento en el Valle. Las nuevas ideas religiosas circularon en la colonia a través de folletines, periódicos, cartas y los mismos viajeros que arribaban a la costa patagónica. La circulación fue favorecida tanto por la novel estructura ferroviaria y la extensión de las líneas del telégrafo (que llegaron a Trelew en 1900), así como por la organización del sistema de correspondencia⁶⁹. Al respecto, el mismo cronista informaba:

Donde oí por primera vez de la reforma de Evan Roberts fue en mi visita a la Colonia 16 de Octubre en este año (1905). La noticia había llegado en cartas procedentes de Gales y, como era lógico, los hermanos allí deseaban también algo similar. A mi regreso al valle del Chubut, hallé el lugar todo conmovido por el espíritu del despertamiento. La manera que llegó al valle, como también a la colonia cordillerana, fue por medio de cartas y la prensa informativa, la que relataba el fervor de los sentimientos religiosos en el país de Gales. En la historia de reformas anteriores, fueron los hombres de Dios, los que llevaron la llama de un lugar a otro. Pero esta vez fue la prensa, con sus fríos caracteres y su frágil papel, el medio de transportar la inspiración por tierra y mar⁷⁰.

Los miembros de las diversas congregaciones, agitados por las novedades recibidas, se volcaron a los templos. W. M. Hughes mencionaba que fue testigo de “una sensación nueva” y, si bien esas “manifestaciones presentaban una apariencia bastante humana como lo sería de esperar”, “la causa que las motivaba no se [encontraba] en-

69 Para noviembre de 1904, las tres localidades más pobladas del Chubut (Rawson, Gaiman y Trelew) contaron con un servicio de mensajería, cuyo concesionario era Fortunato Albania, que residía en Rawson. Jones, M., *op. cit.*, p. 11.

70 Hughes, *op. cit.*, pp. 202-203.

tre lo natural ni lo social”⁷¹. Esta misma “sensación” fue registrada por otros vecinos, a través de testimonios y cartas, donde dan cuenta del despertar espiritual en el Valle. En una carta familiar, la vecina Margaret Morgan decía:

Las Iglesias del lugar han estado arrodilladas, rogando insistentemente durante tres meses la venida del Espíritu Santo, repetidas veces se escuchaba cantar el himno ‘O envía Tú, el Espíritu Santo’. Recibí vuestra amable carta donde me dicen que hasta ese momento no habían escuchado de nadie en particular que haya vuelto a organizar su vida espiritual, pero podrán apreciar por la que envié a Mery por intermedio de Johnnie, de qué forma algunos dejaron el mal camino, ahora, ya hay muchos más vueltos a Cristo⁷².

Ahora bien, los testimonios de los contemporáneos pueden ser objeto de múltiples lecturas (por ejemplo, el análisis de los mecanismos simbólicos y materiales que operan en los procesos de conversión de los fieles)⁷³. Aquí destacaremos algunas de las características del avivamiento espiritual en el Chubut, entendidos en el marco de los reacomodamientos atravesados por las congregaciones reforma-

71 “Quizá en aquel tiempo me hallaba demasiado influido por la idea de la concordancia de los actos y las apariencias del mundo espiritual y de cómo influían sobre el espíritu humano para considerar debidamente que quizás había otras fuerzas completamente desconocidas en su modo de obrar detrás de estas exposiciones aparentemente irregulares. De una cosa estaba seguro, que hasta donde llegaban mis conocimientos no ofrendaría yo fuego extraño sobre el sagrado altar de Dios. Pero pronto fue convencido de que en estas reuniones había algún espíritu que podía ser producto del cuerpo no de la mente” (Hughes, *op. cit.*, p. 203).

72 Owen Tydur Jones recoge varios de estos testimonios en *El libro de las traducciones*, Rawson, Secretaria de Cultura del Chubut, 2008. Aquí nos limitaremos a uno de ellos, la carta de Margaret Morgan a su familia de Galés, del 21 de mayo de 1905.

73 Un abordaje interesante para el análisis de los procesos de conversión es propuesto por: Citro, Silvia, “La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política”, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 10, 2000.

das de origen galés en el cambio de siglo. Por una parte, es necesario mencionar el alcance espacial y temporal del mismo. W. M Hughes informa que “desde mediados de enero en adelante se celebraban cultos para orar en las distintas localidades del valle con regularidad y era fácil de ver que algún aliento extraordinario se manifestaba a través de los mismos”⁷⁴. El escenario principal de estos cultos fue la capilla de Gaiman, localidad de mayor concentración de población e instituciones de origen galés. El mismo cronista destaca dos episodios que tuvieron lugar en ese poblado. El primero de ellos fue en abril de 1905:

Se dio comienzo a la reunión y por un rato transcurrió normalmente, más bien fríamente que con entusiasmo. De improviso, como el brillo de un relámpago, la concurrencia fue tocada por un espíritu de oración, hasta que todos los presentes se pusieron a orar y muchos de los mismos hechos en un mar de lágrimas. Aquí no había ninguna causa de agitación en los alrededores, los que eran bastantes fríos y circunstanciales, ni tampoco se puede atribuir a ninguna persona o personas, porque toda la concurrencia fue tocada por el mismo espíritu justo en el mismo momento. Para mí, no hay ninguna explicación plausible salvo que fue el mismo Espíritu que fue conferido a los discípulos de antaño, en aquella vez que se había reunido para orar⁷⁵.

El segundo episodio aconteció unas semanas después, los días 17 y 18 mayo de 1905, en ocasión de celebrarse una reunión de jóvenes:

74 Hughes, *op. cit.*, p. 203. Desde principios de 1900, especialmente, se organizaron conciertos culturales con notable éxito en varias capillas (Moriah, Tabernacl, Nazareth), a los cuales concurrían vecinos de distinto lugares del Valle (Jones, M. *op. cit.*, Tomo I, p. 167).

75 Hughes, *op. cit.*, pp. 203-204.

Se habían realizado exitosas reuniones durante todo el día martes y la marea subió alta, pero el miércoles se rompieron las esclusas y fue como un torrente que arrasó con todo. La reunión del miércoles a la noche fue una escena indescriptible. La capilla estaba de bote en bote y antes que se diera comienzo al acto, los jóvenes celebraron una reunión para orar en el salón adyacente y a través de la puerta entreabierta se oían las plegarias ofrecidas allí. Se escuchó a un joven que pedía en una voz penetrante y angustiosa por sus jóvenes amigos y creo que aquella oración, llevando en sus alas la sangre de la angustia de un alma, se elevó de inmediato al seno de Dios. Pronto se oyó en toda la capilla un cantar glorioso y la numerosa concurrencia cantaba “Diolch Iddo” (Gracias a Él) y “Adre, adre, Blant Afradlon” (A casa, a casa, hijos pródigos) con sentimientos más fáciles de imaginar que de describir. Los “regresados” (conversos) sumaban cincuenta, los que se distribuyeron en las iglesias más cercanas a sus residencias⁷⁶.

A esta misma jornada refiere la mencionada Margaret Morgan, quien se propuso detallar “lo mejor posible los acontecimientos” presenciados, especialmente el “Cwrdd Mawr” (“gran culto”) en la Capilla Bethel. Si bien “no hay palabras que puedan [describir] el día más enigmático [de su vida]”, la mujer pretendió “retenerlo en la memoria [...] para que sirva de muro entre [su] accionar y todo pecado que [la] acose hasta el final de [sus] días”⁷⁷. Cumpliendo con esa meta, la crónica elaborada en su carta refiere minuciosamente al “Pentecostés en Gaiman”, es decir, el día en que “el espíritu bajo con fuerzas”⁷⁸.

Por otra parte, los documentos referidos revelan una alta participación de la feligresía, traducida en encuentros, oraciones, plegarias y canto en todas las capillas del Valle. Entre los convocados, destacó la intervención de los jóvenes, quienes participaron activa-

76 Hughes, *op. cit.*, p. 204.

77 La carta, fechada el 21 de mayo de 1905, es transcripta por Jones, O. J., *op. cit.*, pp. 95-100.

78 Carta de Margaret Morgan. En Jones, O. J., *op. cit.*, p. 96.

mente en la realización de diversas acciones (organización de reuniones espirituales y oraciones)⁷⁹, y asumieron un lugar central tanto en las ceremonias⁸⁰ como en los contenidos de las súplicas —dirigidas a salvaguardarlos de los vicios y problemas de la modernidad—⁸¹. Las mujeres también ocuparon una posición destacada dentro del avivamiento: “algunas oraban por sus hermanos cantando ‘Plégalos Señor al polvo de tus pies’”; otras asumieron un rol público nuevo (como en el caso de una joven, Mary Ellen, a la cual “era la primera vez que la escuchábamos hablar y entonar en público ‘Jesús mi amigo’”)⁸². Interesa subrayar la participación de Eluned Morgan (1870-1938)⁸³, quien “disertó en forma excepcional”, no sólo por su posición

79 “Se resolvió realizar los martes un “Cwrdd Gweddi Undebol” (encuentro unido de oración) mensual, comenzando esta semana. Asimismo determinaron los jóvenes de Bryn Gwyn y Gaiaman tener la noche siguiente un culto de oración para adolescentes, invitando al mismo a todos los mozos de la Colonia. No se les prohibía la entrada a los de mediana edad y a los ancianos, pero el culto sería organizado por los jóvenes, para gloria de Dios” (*Ibid.*).

80 “Owen Owens —*Maes Llaned* leyó el capítulo veintidós de Proverbios y resalto aquello de ‘Santifiquemos los primeros frutos’ y oró intensamente por sus familiares, para que Dios doblegue a los que no lo han hecho. John Evans—*Maes yr Haf*, continuó predicando con insistencia sobre el mismo tema. Pedía fervorosamente por Gwilym. Estos dos jóvenes trabajaron sin descanso en la organización de los encuentros. Owen pudo ver a sus tres primos arrodillarse ante el Altar de la Cruz y pidió piedad y perdón por sus pecados. Y John vio a sus hermanos hacer lo mismo” (*Ibid.*).

81 “Johnie Roberts de Bryn Gwyn confesó: ‘yo también frecuenté los boliches, pero no nos conformemos con venir solos, traigamos también a los bolicheros’. Me maravilla escuchar como habla este hombre, lo hace con tanta naturalidad y tanto sentimiento —dijo— y las lágrimas rodaron por sus mejillas. También Thomas Evans dijo llorando —salva Dios a los hijos de hogares creyentes, no permites que caigan en el pecado—. Varios jóvenes también tomaron parte clamando por sus hermanos, para que Dios llegue a sus corazones y los reivindique” (*Ibid.*, pp. 96-97).

82 *Ibid.*, p. 98.

83 Eluned Morgan fue una de las person autora de diversas obras literarias, entre ellas *Trevnusrwydd Teuluaid* («Orden de familia») y *Dringo'r Andes* («Hacia los Andes»). Participó de la fundación del Colegio Camwy de Gaiman, el primer instituto de enseñanza media de la Patagonia. También tuvo un rol activo dentro del periódico *Y Drafod*, propiedad de su padre, participó de los *Eisteddfods* locales, y publicó artículos para el periódico galés *Cymru*, editado por Owen M. Edwards.

dentro de la comunidad sino, además, porque había viajado varias veces a Gales⁸⁴.

Por último, como en todo *revival* religioso, las sensaciones y emociones vivenciadas en las *performances* rituales ocuparon un lugar central, tanto en los episodios registrados como en el relato de los mismos. Los partícipes y testigos dieron fe de la experiencia religiosa —particularmente, la “manifestación del Espíritu Santo”—; la renovación espiritual fue expresada a través del llanto, los cantos y las reacciones espontáneas:

A mitad del culto se levantó mi padre que estaba cerca de la puerta, se adelantó hablando —dijo Jesús “seguidme y os haré pescadores de hombres”— detrás suyo iba el hijo de la señora James de cerca de Fron Goch (*faldeo rojo*). Se llamaba Gwilym y lloraba como un niño, sentado junto a mi padre lo escuché orando por largo rato. Entonces mi padre le preguntó si era miembro de la Iglesia, respondió que no. Nuevamente se volvió mi padre diciéndole, si quieres recibirte acércate ya. Luego él entonó el himno “Gracias a Él”⁸⁵.

Sin embargo, la expresión máxima de este avivamiento fue la conversión, ya sea mediante la renovación de los votos o a través de la incorporación de nuevos miembros —jóvenes, muchos de ellos—:

Al comenzar el culto había sobre el escenario unos veinte o más recibiendo de miembros. Varios ya lo eran, pero renovaban sus votos por haberse alejado. Fue un culto sobresaliente y se palpaba gravedad en las plegarias [...] Luego estando todos en círculo el señor J. C. Evans les estrechó la diestra en muestra de confraternidad y la llegar hasta Morgan Jones —*Rhen Wlad* dijo —mi pequeño Morgan, vos también viniste. A lo que Morgan respondió —sí, gracias a Tom-Gof (*Herrero*). Ya estamos en domingo y hoy tuvimos un hermoso culto en Bryn Crwm⁸⁶.

84 Viajó a Gales en 1885, cuando entró en la escuela Dr. Williams en Dolgellau, donde pasó los siguientes dos años. Volvería a ese país en los años 1885, 1888 y 1896. Entre 1912 y 1918, vivió en Cardiff, trabajando en la biblioteca de la ciudad.

85 Carta de Margaret Morgan. En Jones, O. J., *op. cit.*, p. 98.

86 *Ibid.*, p. 100.

El revival de 1905, o la necesidad de un avivamiento en el Chubut

A corto plazo, el despertar de 1905 tuvo como resultado el incremento de la feligresía y una revitalización de las congregaciones.

Este entusiasmo duró por años con el apoyo de varios que se incorporaron, venidos de Gales. Fue cuando comenzó el señor J. Fowlkes a atender las capillas. En esa época se realizaron cultos de ‘Cymanfa Ddirwestol’ —encuentros de templanza y moderación— (estos primaban en cultos de alertamiento contra la problemática del alcoholismo), se estableció el ‘Cymanfa Grogllith’ —cultos de Semana Santa— y las reuniones de la ‘Undeb’ rigurosamente trimestrales⁸⁷.

Ello se tradujo en la construcción de nuevas capillas: la metodista Betlehem, de Treorki-Trelew (1908); las independientes Bethesda, de Dolavon (1904), Bethel, de Trevelin (1910), Salem, de La Angostura-Gaiman (1912), y Carmel, de Dolavon (1925); la unificada Seion, de Esquel (1915); y la anglicana San David, de Dolavon (1917). Por ejemplo, en 1913 fue habilitada la Capilla Bethel Nueva, junto al viejo templo (Bethel Vieja) —el cual había sufrido daños durante la inundación de 1899—. Como el resurgimiento religioso había provocado un incremento en la concurrencia, el nuevo edificio fue proyectado para recibir a una capacidad máxima de hasta 450 a 500 personas, resultando el más grande del Valle⁸⁸. No obstante, si bien parte de esta nueva feligresía resistió al paso del tiempo —y hasta “uno de ellos es pastor muy estimado en Gales”—, W. M. Hughes reconoce

⁸⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁸ En la época más floreciente de esta congregación, sus miembros regulares llegaban a los 170 y a la escuela dominical concurría un número similar. “Historia de la Capilla Bethel de Gaiman”, *Camwy*, N° 7, agosto de 1974, pp. 22-23.

que “muchos de ellos volvieron, más tarde, a sus antiguas costumbres” —para el cronista, “fue desidia de parte de las mismas iglesias la causa de que los otros hayan vuelto a sus viejas andanzas”—⁸⁹.

El *revival* también significó un notable impulso para el “unio-nismo”, traducido en una visión más pragmática a nivel organizativo y confesional: compartir las casas de culto, los pastores y el material litúrgico; organizar reuniones espirituales y culturales; gestionar y administrar las finanzas mancomunadamente⁹⁰. Algunas casas de culto naciente fueron organizadas al amparo de la Unión de Iglesias del Valle o adhirieron rápidamente a ella, como las nuevas congregaciones de Bryn Crwm (1900), Bethel, de 28 de Julio (1901) y Carmel, de Dolavon (1925).

Del mismo modo, las reuniones culturales patrocinadas por las capillas crecieron y tuvieron una fuerte presencia en el escenario público local. Tal fue el caso que, en una columna del periódico salesiano *La Cruz del Sur*, un miembro católico solicita disipar una duda: “¿Puedo yo con mi familia asistir o cooperar en conciertos galenses?”; recibiendo la siguiente respuesta por parte del Editor:

Contestamos: Si semejantes conciertos **son de carácter o con fines religiosos**, ni Ud. ni su familia **ni cualquier persona que precia de católica**, puede asistir y mucho menos cooperar en ellos. Es una de las leyes más severas de nuestra Sta. Iglesia, cuya transgresión importa penas especiales. Ninguno puede profesar a la vez dos religiones. Por lo demás, los

89 Hughes, *op. cit.*, p. 205.

90 Un primer acercamiento al tema en: Gutierrez, Manuel, “De Calvinistas, Protestantes, Metodistas a la ‘Unión de Iglesias Evangélicas Libres del Valle’. Una aproximación al estudio de las religiones de la colonia galesa en Noreste de la provincia de Chubut. 1865-1920”, VI *Jornadas de Historia de la Patagonia*, Cipolletti, Río Negro, 12 al 14 de noviembre de 2014.

católicos debemos mejorar, cada cual a su medida de sus fuerzas, nuestras funciones de por sí muy bellas y piadosas, y no mendigar en casa ajena lo que nos sobra en la nuestra... ¿Vemos acaso los protestantes frecuentar nuestras reuniones religiosas? Raramente y por curiosidad lo hace uno que otro de ellos. Si deseamos renovar nuestro espíritu religioso, no tenemos más que acudir en cada fiesta a nuestros templos afortunadamente bien atendidos o pedir una misión a nuestra Autoridad eclesiástica local, que, creemos con seguridad, atenderá nuestro pedido⁹¹.

Dentro de un contexto internacional, el avivamiento registrado en el Chubut puede ser analizado a la luz de los movimientos de renovación espiritual registrados en el mundo anglosajón y protestante a principios del siglo XX, tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos; y/o como una continuidad de los despertares acontecidos en el siglo XIX. Ahora bien, si nos circunscribimos al contexto local-territoriano, el análisis de este episodio de renovación puede aportar elementos de los procesos de secularización, de reacomodamiento y readecuación de lo religioso al interior de las congregaciones reformadas en el Territorio del Chubut.

Si partimos del hecho de que a fines del siglo XIX, tanto la comunidad en general como las capillas galesas, en particular, fueron embestidas por el avance del Estado y la creciente presencia de las instituciones salesianas —además de atravesar procesos de cambios a su interior, como hemos visto—; el *revival* de 1905 puede ser entendido como una continuidad del proceso de resurgimiento religioso vivido en las últimas décadas, como un momento de clímax espiritual tras el incremento del “sectarismo religioso”, o como una válvula de escape ante las presiones y tensiones al interior de las congre-

91 La Cruz del Sur, 24 de junio de 1905. N° 26. Resaltado en el original.

gaciones y/o un síntoma notable de la nueva era y de los cambios que eran necesario afrontar para adaptarse al dinámico entorno territorial. Lo cierto es que partir de entonces, los miembros de las congregaciones debieron ensayar nuevas estrategias para hacer frente al cambio de siglo —siendo una de ellas el “unionismo” —.

Estos procesos de readecuación se extendieron durante las primeras décadas del siglo XX, sobre todo después del impacto que tuvo la Gran Guerra en las comunidades reformadas transatlánticas. En una reflexión sobre la situación de la religión y las capillas de origen galés en la década de 1920, W. M. Hughes realizaba una crítica bastante transparente:

Lo que disminuye la fuerza y la utilidad de algunas iglesias en la colonia es que tantos de los miembros sean de una familia. De este modo se forma en la iglesia un fuerte bando, en manos del cual estará toda la autoridad y son despreciados la voz y los derechos de los otros miembros que no son parientes. Esto tiende a hacer que el trabajo de su pastor sea de preocupación y poca eficiencia. Por mi parte soy Independiente (congregacionalista) en cuanto opinión sobre la constitución de las iglesias, pero, a pesar de ello, me inclino a pensar, como fruto de larga experiencia que la forma Presbiteriana es más adecuada a una región rural, como lo es la colonia⁹².

A través de estas palabras, el cronista daba cuenta de las limitaciones y/o debilidades de las congregaciones protestantes, no sólo por la composición de su feligresía sino también por la estructura asumida, dependiente de los destinos de un grupo ínfimo de personas vinculadas a través de lazos parentales. Asimismo, la reflexión deriva en un llamamiento a la posibilidad de erigir otras

92 Hughes, *op. cit.*, p. 246.

formas de organización eclesiástica, que permitan la continuidad de las capillas en contextos mayormente rurales y favorezcan el dinamismo a su interior.

A modo de cierre

Sin renunciar a las circunstancias macro regionales que enmarcaron el *revival* vivenciado por las iglesias protestantes del Chubut, consideramos relevante identificar las causas locales e intra comunitarias. En efecto, revisitamos la situación socio-religiosa de la comunidad étnica-galesa en el último cuarto del siglo XIX: primero, observamos el resurgimiento del “sectarismo” galés a través del arribo de nuevos colonos y pastores y la construcción de una veintena de capillas; segundo, expusimos algunos lineamientos sobre el impacto comunitario que tuvo el avance estatal, las consecuencias de la “vida moderna” y, finalmente, la gran inundación de 1899, que afectó tanto la infraestructura religiosa de los colonos como el ánimo general de la feligresía. A partir de la combinación de esas variables, tratamos de entender el episodio de renovación espiritual en el Valle del Chubut, exhibiendo sus características más visibles (recepción, expansión, escenarios, principales actores) y sus alcances mediatos e inmediatos, entre ellas, el incremento de la feligresía, la revitalización de las congregaciones y el impulso del “unionismo”.

Desde esta perspectiva, entendemos que el *revival* de 1905 constituyó un ápice en los procesos de secularización internos y externos atravesados por las congregaciones protestantes de origen galés en el Chubut, en un contexto atravesado por la expansión del Estado

nacional y la Obra de Don Bosco y la integración a la cambiante sociedad territoriana de las nuevas generaciones de hijos de galeses nacidas de este lado del Atlántico. Asimismo, tal situación estuvo secundada por un notable cese del impulso colonizador galés, que tuvo su corolario durante el estallido de la Primera Guerra Mundial. Estas circunstancias repercutieron en la dinámica religiosa y comunitaria local, tanto en el aspecto espiritual como material (ausencia de liderazgos fuertes, disminución de la feligresía y recaudaciones, cese del financiamiento de pastores, misiones, material bíblico y mantenimiento edilicio). En efecto, el episodio de renovación espiritual cristalizó no sólo los cambios atravesados por las iglesias de origen galés sino, además, los aires de renovación que trajo consigo el siglo XX para el mundo protestante local; desde entonces, estos actores debieron asumir nuevas estrategias a los fines de mantener su lugar dentro del escenario social chubutense.

Cristo y patria: configuración identitaria e integración social de los protestantes en Chile e Hispanoamérica a partir de sus prácticas musicales a fines del siglo XIX*

CRISTIÁN L. GUERRA ROJAS

UNIVERSIDAD DE CHILE, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE,
SEMINARIO TEOLÓGICO BAUTISTA DE CHILE
cguerrar@u.uchile.cl

Desde 2002 he realizado en forma regular investigaciones acerca de las prácticas musicales en las iglesias protestantes de Chile durante el siglo XIX y comienzos del XX, procurando en algunos casos hacer una

* Este trabajo se vincula con el proyecto *Consolidación de la modernidad en el cultivo de las prácticas musicales en Chile, la música clásica y la música de las iglesias cristianas no católicas, 1887-1928* (FONDECYT 1130371), 2013-2015.

ampliación hacia otros países latinoamericanos. He podido observar que la música no solo ha ocupado un lugar importante en los cultos o reuniones de adoración, sino además en otras instancias e instituciones fundadas o apoyadas por los protestantes como escuelas, logias de temperancia o reuniones de convivencia social. Así, se puede advertir que las actividades musicales aportaron a la promoción de formas de sociabilidad favorecidas por el protestantismo y que al mismo tiempo contribuyeron a su configuración identitaria.

Un aspecto que me interesa abordar y compartir especialmente se vincula con el modo en que la música fue un medio relevante para construir la relación entre las iglesias protestantes y la nación; “iglesia y patria”, en el contexto de la consolidación de las repúblicas latinoamericanas. Desde los himnarios denominacionales o interdenominacionales hasta los programas en fiestas cívicas celebrada en escuelas de cuño o influencia protestante nos dan cuenta de este fenómeno y de la manera en que los protestantes decimonónicos chilenos o latinoamericanos concibieron musicalmente su vínculo con su patria terrenal. Mi idea es centrarme en el caso de las iglesias presbiterianas y metodistas chilenas del siglo XIX, que son los casos que más he estudiado en el último tiempo.

I. La tensión entre patria y protestantismo en Latinoamérica durante el siglo XIX

Cuando las primeras iglesias protestantes comenzaron a establecerse como instituciones en las nacientes repúblicas latinoamericanas en el siglo XIX, uno de los problemas que enfrentaron fue el cuestionamiento de su vínculo con el proyecto de nación que implementaba el impulso modernizador. Ciertamente naciones protestantes como Estados Unidos o Inglaterra fueron vistas por las élites latinoamericanas como modelos para sus propias repúblicas. Sin embargo, la hegemonía sociopolítica de la Iglesia católica romana, pese a los vaivenes que enfrentó por el inicial rechazo que gran parte de su jerarquía manifestó frente al proceso de independencia, implicaba que estas nuevas naciones debían ser naciones “católicas”. Es el caso, por ej., de Colombia, donde la Iglesia católica controló el sistema educativo desde el siglo XVI hasta comienzos del XIX, contribuyendo así a la cimentación de las creencias cristianas católicas en la sociedad colombiana⁹³. Esto explica la protesta motivada por la presencia de “ateos protestantes” (alemanes) en la segunda mitad del s. XIX que fue una de las causas de la guerra civil de 1876-1877. La Constitución de 1886 impuso “la enseñanza obligatoria y excluyente de la religión católica y la observación de las prácticas piadosas que le corresponden”, se firmó

93 Erazo Coral, María Elena, “Construcción de la nación colombiana”, *Revista de Historia de la Educación Colombiana*, 11, 2008, pp. 31-50.

un concordato con la Santa Sede donde se declara que “la religión católica, apostólica, romana, es la de la nación”⁹⁴.

Una situación similar ocurría en países como Argentina y Chile. Seiguer, por ejemplo, explica cómo en 1886 la solicitud del misionero anglicano Thomas Bridges de adquirir un terreno en Tierra del Fuego para que allí los fueguinos conversos pudieran trabajar, provocó una enconada disputa en el Congreso ante distintas interpretaciones del texto constitucional vigente que establecía que se debía promover la conversión de los indios al catolicismo⁹⁵. Si bien Bridges había obtenido la ciudadanía argentina, algunos diputados ponían en entredicho tal calidad y asimismo el carácter de “argentinos” de los fueguinos convertidos. Como menciona Seiguer, “el catolicismo era visto como baluarte de la nacionalidad, por cuanto formaba parte de la tradicional herencia recibida de la colonia española”⁹⁶.

En el caso de Chile, la Constitución de 1833 consagró a la religión católica, apostólica y romana como religión oficial de la nación⁹⁷. Esto significó, tal como aconteció en otras naciones latinoamericanas, que los extranjeros protestantes solo podían ejercer su culto en espacios estrictamente privados. El tratado comercial firmado entre Chile y Gran Bretaña en 1852 significó, no

94 Erazo, *op. cit.*, pp. 41-46.

95 Seiguer, Paula, “¿Son los anglicanos argentinos? Un primer debate sobre la evangelización protestante y la nación”, *Revista Escuela de Historia*, 1, 5, 2006, pp. 59-90.

96 Seiguer, Paula, *op. cit.*, pp. 72.

97 Guerra Rojas, Cristián, “La música en los inicios de los cultos cristianos no católicos en Chile: el caso de la Union Church (Iglesia Unión) de Valparaíso, 1845-1890”, en Merino Montero, Luis (ed.), *Prácticas sociales de la música en Chile, 1810-1855*, Santiago, LOM, 2013, pp. 167-198.

obstante, una lenta apertura hacia mayores libertades para los extranjeros, de tal modo que el misionero estadounidense David Trumbull (1819-1889), pastor de la iglesia Union Church en Valparaíso, integrada mayoritariamente por presbiterianos escoceses, se atrevió a edificar una capilla protestante en el puerto mencionado. Este edificio habría sido la primera capilla protestante levantada en la costa latinoamericana del Pacífico y su construcción suscitó, por supuesto, una fuerte polémica con las autoridades de la Iglesia católica. El conflicto se resolvió finalmente con tres condiciones que se le impuso a la capilla disidente: no tener campanario, levantar una empalizada que la ocultara de la vista de los transeúntes y cantar en bajo volumen.

Respecto al caso chileno, pero aplicable en gran medida a varios países hispanoamericanos, Ortiz afirma:

Chile, según su clase dirigente, necesitaba de los protestantes, no para implantar su religión en el país, lo cual ni siquiera lo deseaban, pero sí deseaban que su ética y los frutos materiales que ella traía fuera imitada por el pueblo chileno, tanto por su clase dirigente como por los sectores que hoy llamaríamos populares⁹⁸.

Rocha, por su parte, indica que si bien hubo pensadores como Alberdi en Argentina o Andrés Bello en Chile que expresaron ideas favorables a la integración más plena de extranjeros a las nuevas naciones, no defendieron una legislación que les permitiera un ejercicio completo de la ciudadanía, aceptando así la restricción en

98 Ortiz Retamal, Juan R., *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos. Liberales, radicales, masones y artesanos*, Concepción, CEEP Ediciones, 2009, p. 88.

algunos aspectos como la religión⁹⁹. En respuesta, los protestantes extranjeros implementaron diferentes estrategias, con mayor o menor presencia o grado según la realidad de cada nación para conseguir mejorar su situación, como debates públicos sobre la legitimidad de las constituciones políticas, creación de escuelas para mostrar su compromiso con el desarrollo de la República, alianzas con los sectores más liberales de las élites, etc.

El principal temor de los jerarcas católicos latinoamericanos era que la influencia de los extranjeros finalmente condujera a los latinoamericanos nativos a convertirse al protestantismo, y de allí a la indiferencia religiosa, el ateísmo y la incredulidad¹⁰⁰. Cuando lenta pero efectivamente aparecieron chilenos, argentinos, colombianos que en sus países comenzaron a militar en las filas protestantes, en años de conflictos bélicos internos o externos, sus emergentes comunidades debieron recurrir a las estrategias mencionadas y otras para aclarar ante la opinión pública que ser protestante no significaba ser antipatriota o una amenaza para la nación. En este contexto, creo que las prácticas musicales de los protestantes latinoamericanos constituyeron un espacio donde la convergencia entre estructuras músico-poéticas con determinados usos (ocasiones) y funciones (propósitos) generó significaciones en pos de la búsqueda de esa aclaración en el espacio público.

99 Rocha Henriques de Moura, Luis C., "Representaciones de nación (1830-1860): Alberdi, Abreu e Lima y Bello", ponencia presentada en el *XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, 2013, http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT17/GT17_RochaHenriquesDeMoura.pdf [Consultado el 23/03/2015].

100 Serrano Pérez, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 185.

II. La búsqueda de la integración entre protestantes y nación desde las prácticas musicales

En este apartado me referiré a dos áreas de práctica musical donde identifico el propósito de vincular la fe protestante con el compromiso con la nación. En primer lugar, la presencia en los himnarios protestantes en uso durante esta época de himnos que aluden directamente a la patria por sus títulos o su categorización bajo ese rubro o algún rubro afín (Por ej., “Intercesión” o “Misiones”), a veces en términos más bien generales (aplicables a cualquier “patria”), y otras veces de forma más específica. En segundo lugar, la identificación de la valoración que los protestantes, especialmente los presbiterianos, formularon tácita o explícitamente acerca del canto de piezas patrióticas, principalmente himnos nacionales. En el primer caso me remito a himnarios en uso en diferentes naciones latinoamericanas, mientras en el segundo me refiero a información concerniente a Chile, la que ciertamente amerita confrontarse con lo ocurrido en otros países del continente.

II.1. Himnos bajo la categoría “patria” en Chile y Latinoamérica.

II.1.1. Himnarios españoles de letra (Rule, Cabrera)

Las primeras fuentes en castellano de la himnodia protestante latinoamericana son las colecciones publicadas en España o dirigidas originariamente hacia la población protestante de esta nación, la cual ha enfrentado un panorama muy similar al de las

naciones latinoamericanas en cuanto a la hegemonía de la Iglesia católica y la puesta en entredicho de la “españolidad” de los protestantes ibéricos por parte de sus detractores. El misionero metodista británico William Harris Rule (1802-1890) publicó *Himnos para uso de los metodistas* en 1835, una colección de piezas con diversa procedencia, incluyendo algunas de su propia autoría, que posteriormente fue objeto de revisiones, ampliaciones y cambios de título. De este modo, en 1848, Rule publicó en Nueva York *Himnos para el uso de las congregaciones españolas de la iglesia cristiana*, donde en el rubro “Intercesión” y bajo el título *Por toda la casta española* aparece el himno (anónimo) N°101, “Sobre la tierra, Dios, tu piedad derrama”. Este himno apareció nuevamente en la edición de 1862 de este himnario bajo el mismo rubro, pero con el N°72 y el título “Por la España”. No sabemos, al igual que en el caso del resto de los himnos publicados por Rule, con qué música se habrá intencionado su canto, y por lo demás, no tuvo difusión más allá de estas colecciones.

A fines del siglo XIX, el puesto de las colecciones de Rule fue ocupado por las ediciones sucesivas del himnario del obispo protestante español Juan Bautista Cabrera Ivars (1837-1916). La primera edición de esta colección, *Himnario para uso de las iglesias evangélicas* (1871), incluye dos himnos sucesivos con el título *Plegaria por la patria*, el N°262 “Al trono excelso” (autoría de Cabrera), y el N°263 “Oye la voz, Señor” (anónimo). Tampoco sabemos la música con las cuales Cabrera podría haber asociado el canto de “Oye la voz, Señor”, pero en la recopilación *Música de varios compositores para el Himnario Evangélico de J. B. Cabrera* de 1871 el himno “Al trono excelso”

aparece vinculado con una tonada de J. Piqueras, vinculación que seguramente el autor aprobó¹⁰¹. El punto principal es que, a diferencia del mencionado himno de Rule, estas dos piezas sí tuvieron difusión en otros himnarios, entre ellos algunas colecciones publicadas para uso de las iglesias protestantes hispanoamericanas. En 1875, por ejemplo, los misioneros presbiterianos en Chile publicaron un himnario solo de letra: *Himnos para Uso de las Iglesias Evangélicas de Chile*, donde incluyeron “Oye la voz, Señor” con el N°57.

II.1.2. Himnarios con música de uso en Hispanoamérica.

Hacia 1873 la Sociedad Americana de Tratados (American Tract Society) de Nueva York publicó el himnario *Himnos y Cánticos con la Música, para cantarlos en el culto público y en el doméstico*, con el propósito de difundirlo entre las congregaciones protestantes hispanohablantes. Este himnario presenta no solo textos sino partituras, es decir, arreglos a cuatro voces en estilo homofónico para el canto congregacional o para grupos vocales pequeños. Entre las piezas incluidas está *Plegaria por la patria* (“Al trono excelso”) de Cabrera, con el N°34 y asociada con una música del británico William Henry Monk (1823-1889)¹⁰². Además se incluye con el N°337

101 Aguiar Rodríguez, Josué, *Suenen dulces himnos: orígenes de los himnarios evangélicos en España (Fijación del corpus)*, tesis doctoral, Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2015, p. 82.

102 Al igual que el himno siguiente, el N°35 “Quién, Señor mío, habitará dichoso”, paráfrasis del salmo 15, también de autoría de Cabrera.

la pieza “Ay aún tiemblan nuestras lágrimas”, bajo el título *La patria*, una paráfrasis anónima del salmo N°137 con música de H. Kingsbury¹⁰³.

En 1881, la misión metodista en México publicó en la ciudad homónima la colección *Himnario de la Iglesia Metodista Episcopal*, también con música. Aquí figuran cuatro piezas bajo el rubro “Himnos para la nación”: “Oye la voz, Señor” (N°57) con la música Oliveta¹⁰⁴, del estadounidense Lowell Mason (1792-1872); “Al trono majestuoso” (N°99) de Cabrera con la música “Aurelia” del británico Samuel Sebastian Wesley (1810-1876); “Proclamen las naciones” (N°207), autoría anónima con la música “Jerusalem”, de la estadounidense Phoebe Palmer Knapp (1839-1908), y “De júbilo llena” (N°244) de Tomás José González Carvajal (1753-1834) con la música “Cabrera” atribuida al evangelista estadounidense Asahel Nettleton (1783-1844)¹⁰⁵.

103 Mientras sabemos que Monk fue uno de los gestores de la colección *Hymns Ancient and Modern* de gran éxito en Gran Bretaña, tenemos pocos antecedentes de “H. Kingsbury”, el cual, sin embargo, se le encargó especialmente la composición de música para varios himnos en castellano de esta colección. Es probable que se trate del Rev. Howard Kingsbury (1842-1878), quien escribió o arregló tonadas para algunos himnos en otras colecciones, entre ellas una con letra de W. W. Rand, editor de este himnario.

104 Es usual que la tonada himnica (*hymn tune*, la melodía y su arreglo vocal) tenga un nombre propio diferente al título del himno, debido a la costumbre de asociar un himno con músicas diferentes y viceversa.

105 Mason fue sin duda la figura más importante en la actividad musical del este de Estados Unidos durante el siglo XIX. S. S. Wesley fue un compositor destacado, nieto del poeta Charles Wesley y sobrino nieto del célebre predicador John Wesley. P. P. Knapp fue una de las compositoras emblemáticas del himno góspel, caracterizado por su estructura afín a las canciones populares de salón de la época, el uso de estribillos y su función en reuniones o campañas de evangelización. Nettleton fue un evangelista que publicó una colección de himnos en 1824 pero no hay evidencia que haya compuesto música (McConnell, Cecil, *Comentario sobre los himnos que cantamos*, El Paso, Texas, Casa Bautista de Publicaciones, 1985, p. 47).

En 1891 la Unión Evangélica de Chile, institución que agrupaba a los misioneros presbiterianos extranjeros que residían en este país, publicó *Himnario Evangélico*, donde se incluyeron los dos himnos publicados por Cabrera en su himnario de 1871: “Oye la voz, Señor” (N°192) con la música “New Haven” del estadounidense Thomas Hastings (1784-1872), y “Al trono excelso” (N°193) con la música “Flemming” del alemán Frederick Ferdinand Flemming (1778-1813)¹⁰⁶.

Y en 1893 la Sociedad Americana de Tratados publicó un nuevo himnario titulado *El Himnario Evangélico para el uso de todas las iglesias*. Aquí se incluyen, bajo la categoría “Misiones y Progreso”, nuevamente el himno “Al trono excelso” (N°269), ahora con la música “Ecclesia” del inglés George Mursell Garrett (1834-1897)¹⁰⁷, así como “Oye la voz, Señor” (N°311), también con la música “New Haven” al igual que en el himnario chileno.

De este modo, se puede observar que los dos himnos categorizados por Cabrera en su himnario de 1871 como “plegarias por la patria”, encontraron difusión en los himnarios protestantes hispanoamericanos, especialmente entre presbiterianos y metodistas. A grandes rasgos, los textos de ambos son oraciones de intercesión donde se pide la bendición divina para el país, en términos de libertad, paz, salud, bienestar socioeconómico y sobre

106 Hastings fue uno de los colaboradores de Mason en su labor de educación musical, mientras Flemming fue médico y músico aficionado a la actividad coral.

107 Garrett fue organista y compositor y en su carrera fue asistente del mencionado S. S. Wesley.

todo una fe arraigada y verdadera¹⁰⁸. Ciertamente constituyen un porcentaje mínimo frente a himnos de otras temáticas y pueden aplicarse a la realidad de cualquier nación en la tierra. Sin embargo, su presencia y difusión en los himnarios hispanoamericanos indica que gozaron de estima, y el hecho que se propusieran distintas tonadas himnicas para su canto subraya dicha valoración.

II.2. Valoración de los himnos y cánticos patrióticos por parte de los presbiterianos en Chile

La información registrada en periódicos presbiterianos chilenos del siglo XIX como *La Piedra*, *La Alianza Evangélica*, *El Republicano*, *El Herald* y *El Herald Evangélico* nos permite vislumbrar otras dimensiones del uso y función de la música en la relación que los evangélicos establecían con su nación, específicamente su valoración del canto de himnos y canciones patrióticas en ocasiones especiales.

En primer lugar, cabe mencionar la publicación de himnos o poemas vinculados con el tema de la patria en estos periódicos. En 1875, *La Piedra* publicó el texto del himno “Oye la voz, Señor” de la colección de Cabrera¹⁰⁹, y dos años después publicó el poema “A Chile para el día de su aniversario” firmado por “F. O. [Francisco Orduña]”¹¹⁰. En 1899 en *El Herald Evangélico* apareció el poema “En honra de la Patria”, firmado por Delfina María Hidalgo, esposa del

¹⁰⁸ Un análisis más detallado de los contenidos de la letra de estos himnos se encuentra en Aguiar, *op. cit.*, pp. 69-90.

¹⁰⁹ *La Piedra*, VI/64 (septiembre 1875), p. 742.

¹¹⁰ *La Piedra*, VIII/88 (septiembre 1877), p. 526.

pastor Alberto Morán y exsecretaria de David Trumbull¹¹¹. Significativamente, en estos tres casos, las publicaciones se hicieron en el mes de septiembre, mes del aniversario patrio de Chile, y es posible que los poemas de Orduña y de Delfina Hidalgo hayan sido concebidos para cantarse.

En relación con el punto anterior, en estos periódicos encontramos frecuentes menciones de la celebración del 18 de septiembre por parte de los presbiterianos. En 1879, cuando ya había estallado la llamada Guerra del Pacífico entre Chile, Perú y Bolivia¹¹², *La Alianza Evangélica* consignó la celebración del 18 en iglesias de Santiago y Valparaíso, donde pese a la situación bélica, “los miembros de estas iglesias se sentían impulsados hacia el templo del Señor para tributarle gracias por haberles dado patria y libertad”¹¹³. Y en 1886, *El Heraldo* registró un servicio de Acción de Gracias en Constitución, donde se invitó al gobernador, que no pudo asistir pero envió la banda de música para colaborar en la celebración¹¹⁴.

La Guerra del Pacífico generó otra fiesta cívica importante en la República chilena, el 21 de mayo, aniversario del combate naval de Iquique. *El Heraldo* informó en 1886 acerca de la inauguración del monumento a los Héroes de Iquique en Valparaíso, ocasión en la

¹¹¹ *El Heraldo Evangélico*, XXVIII/1009 (13 de septiembre 1899), p. 1552 [6].

¹¹² Se desató entre Chile, Perú y Bolivia por el interés en apoderarse de los yacimientos salitreros de la zona.

¹¹³ *La Alianza Evangélica*, XI/113 (octubre 1879), p. 894.

¹¹⁴ *El Heraldo*, XV/557 (21 de octubre 1886), p. 5.

que se estrenó un “Himno a Prat (dedicado al héroe chileno Arturo Prat)” y se realizó una romería cívica donde participaron logias y sociedades¹¹⁵. En estas instituciones participaban varios miembros de iglesias presbiterianas. Cuatro años después, el mismo periódico daba cuenta de una reunión de la Logia Arturo Prat en Valparaíso con ocasión del 21 de mayo, donde Delfina María Hidalgo acompañó en piano el canto de la Canción Nacional y del Himno a Prat¹¹⁶. Y en 1898, en el contexto de la misma fiesta cívica, la misma dama cortejó en armonio el canto del Himno a Prat, esta vez entonado por un coro de profesoras de la Escuela Popular de Valparaíso¹¹⁷.

En todas estas ocasiones de fiesta cívica que se han mencionado, el canto de la Canción o Himno Nacional es un componente imprescindible hasta el día de hoy. Sin embargo, el 18 de septiembre y el 21 de mayo no son las únicas ocasiones en que los presbiterianos entonaron el himno patrio. En junio de 1885, con ocasión del tercer aniversario de la Logia Esmeralda e inauguración de la Logia Arturo Prat, se realizó una velada musical que incluyó el canto del Himno Nacional a cargo de la srta. Juana Brock¹¹⁸. En el programa de Navidad de 1889 de la Escuela Dominical de Valparaíso se incluyó la Canción Nacional a cargo de niñas y jóvenes con acompañamiento de piano¹¹⁹. Y con mayor razón aún, en los

115 *El Heraldo*, XV/547 (3 de junio 1886), p. 5.

116 *El Heraldo*, XIX/654 (29 de mayo 1890), p. 22.

117 *El Heraldo Evangélico*, XXVII/941 (25 de mayo 1898), p. 1008.

118 *El Heraldo*, XV/510 (19 de junio 1885), p. 3.

119 *El Heraldo*, XIX/642 (23 de enero 1890), p. 6

programas de cierre de la Escuela Popular de Valparaíso, en diciembre de cada año, y por lo tanto vinculados también con Navidad, el canto del Himno Nacional era un número fijo¹²⁰.

Es interesante consignar algunos aspectos adicionales respecto al Himno Nacional de Chile en este contexto. En 1884 el periódico *El Republicano* de Concepción informó acerca de la recepción del libro *El porvenir en Chile de los inmigrantes europeos* de Louis Durte, el cual incluía la partitura de la Canción Nacional, un gesto tácito de lealtad patriótica¹²¹. Sin embargo, tanto en éste como en los casos mencionados anteriormente, se abre la duda respecto a cuál “Canción Nacional” se entonaba. Esta duda brota de una información consignada en 1895 por *El Heraldó Evangélico*, según la cual un discurso del ministro anglicano William H. Lloyd, pronunciado en ocasión de la celebración del 18 de septiembre en la iglesia presbiteriana de Valparaíso, terminó con esta cita del Himno Nacional: “Ciudadanos, la gloria presida / De la Patria el destino feliz / Y podrán las edades futuras / A sus padres así bendecir”. Estos versos corresponden efectivamente al texto que escribió el argentino Bernardo Vera y Pintado a petición del Senado chileno en 1819, y al cual tiempo después se asoció con la música del chileno Manuel Robles.

120 *El Heraldó*, XX/675 (1 de enero 1891), p. 107 [3]; XXIII/753 (4 de enero 1894), p. 422 [4]; XXIV/779 (3 de enero 1895), p. 524 [2]; *El Heraldó Evangélico*, XXV/867 (23 de diciembre 1896), p. 417 [5].

121 *El Republicano*, V/12 (21 de marzo 1884), pp. 95-96.

Sin embargo, a partir de 1828 otra música compuesta por el catalán Ramón Carnicer comenzó a usarse para entonar el himno patrio, y en 1843 el poeta chileno Eusebio Lillo escribió un nuevo texto para este himno, conservando solamente el estribillo original de Vera, “Dulce patria recibe los votos”. La cita del discurso de Lloyd implica, por lo tanto, que en 1895 aún se entonaba, en algunos círculos y ocasiones, el Himno Nacional “viejo” con los versos de Vera y quizás con la música de Robles, la que habría sido rescatada del olvido en 1869 gracias a la labor del músico José Zapiola Cortés, gran amigo de Robles¹²².

Para terminar este punto, mencionemos un hecho registrado en 1899 por *El Heraldo Evangélico*: en la oficina salitrera de Buena Esperanza (provincia de Tocopilla, región de Antofagasta, norte de Chile) se realizó un culto patriótico con ocasión del 18 de septiembre y entonces se cantó el himno N°74 del *Himnario Evangélico* (“Qué me importan del mundo las penas”) con la melodía (¿de Carnicer?) de la Canción Nacional y el himno N°67 (“Iglesia de Cristo, reanima el amor”) con la “Canción de Yungay”, una pieza con música compuesta por Zapiola en homenaje al triunfo chileno sobre la Confederación Perú-Boliviana en la batalla de Yungay en 1839¹²³. No creo que se trate de una simple anécdota curiosa en este caso: una celebración del 18 de septiembre llevada a cabo en una localidad que antes de la Guerra del Pacífico, veinte años antes, había sido parte

122 Guerra Rojas, Cristián, “Entre el olvido y la ruina: En torno a la Canción Nacional Chilena de Manuel Robles”, *Resonancias*, 20, 2007, pp. 17-43. El gobierno chileno zanjó definitivamente la cuestión en 1910 al decretar oficialmente que la Canción Nacional de Chile corresponde al texto de Lillo, estribillo de Vera y música de Carnicer.

123 *El Heraldo Evangélico*, XXVIII/1012 (4 de octubre 1899), p. 1567 [3].

de Bolivia, donde se entonan himnos protestantes con música de los cantos emblemáticos del repertorio patriótico chileno, la Canción Nacional de Chile y la Canción de Yungay. Se trata más bien de una doble afirmación identitaria en la práctica musical: chilenos y protestantes, en un lugar que recientemente se había incorporado a la república y sobre el cual albergaban la esperanza que algún día se convirtiera a la fe protestante¹²⁴.

III. Consideraciones y perspectivas

La presencia de piezas bajo la categoría “patria” en himnarios protestantes, la entonación de cantos patrióticos en contextos eclesiásticos y no necesariamente celebraciones cívicas, así como el uso de melodías patrióticas, entre ellas aquellas asociadas con himnos nacionales, para acompañar textos del repertorio protestante, ciertamente no constituyen en sí mismas un aporte novedoso de los protestantes hispanoamericanos. En himnarios ingleses del siglo XIX aparecen himnos que pueden clasificarse bajo la categoría “patria” como “Sinners, the call obey” que tiene el título *For England* y aparece con el N°453 de *A Collection of Hymns for the use*

¹²⁴ Señalo otros dos hitos en la historia del uso de la melodía de la Canción Nacional de Chile con letras protestantes. En una “velada de temperancia” de la Iglesia Metodista de Antofagasta (ciudad relativamente cercana a la salitrera Buena Esperanza y también parte del territorio que Chile anexó tras vencer a Bolivia) en 1900, se cantó un himno de temperancia con la melodía del Himno Nacional (Snow, Florrie, *Historiografía Iglesia Metodista de Chile*, Concepción, Ediciones Metodistas, 1999, tomo II, p.792). Y en *El Nuevo Himnario Evangélico* de 1914, otra publicación de la Sociedad Americana de Tratados de Nueva York aparece el himno N°71, “De la muerte el imperio vencimos” con melodía adaptada del Himno Nacional chileno.

of the people called methodist (1820). Es también el caso del himnario inglés *Church Praise* (edición de 1883) donde aparecen “Praise to our God, whose bounteous hand” (Nº522, con el título *National Thanks giving*) y “Great King of Nations, hear our prayer” (Nº523, con el título *National Humiliation*). Por otra parte, en himnarios estadounidenses es frecuente encontrar la adaptación como tonadas himnicas de piezas como “Dios salve al Zar” del ruso Alexei Lvov (1799-1870), el “Himno al Emperador” de Franz Joseph Haydn (1732-1809) o *God save the King* para el canto de himnos, mismas tonadas que se han usado para textos en castellano. Sin embargo, no estoy seguro si en los países correspondientes, de los cuales procede cada una de las piezas indicadas se utilicen o hayan utilizado esas melodías para cantar textos religiosos.

En este sentido, la diferencia u originalidad en el canto de himnos bajo la categoría “patria” o el uso de los himnos nacionales para celebraciones cívicas, eclesiásticas, o la adaptación de sus melodías para textos del himnario, radica fundamentalmente en el contexto en que acontecieron estas prácticas y su significación concomitante. Los inmigrantes protestantes que se establecieron en los países hispanoamericanos debieron esperar varios años para lograr plenos derechos ciudadanos, pero más complejo aún fue el panorama de los primeros protestantes nativos de estas naciones, dada la supremacía socio-histórica y cultura de la Iglesia católica, consagrada en varios casos por las constituciones políticas de las nuevas repúblicas. De allí que estas estrategias que he identificado, adoptadas o adaptadas de prácticas similares en aquellos países de los cuales provenían los misioneros que difundieron la fe

protestante en el continente, adquieren una resonancia diferente. Al cantar himnos de intercesión por su nación, entonar la Canción Nacional en actos cívicos o eclesiásticos, o atreverse a usar la melodía de cantos patrióticos emblemáticos para cantar piezas del himnario, los protestantes de aquellos años proclamaban que eran tan patriotas como sus coterráneos católicos, comprometidos con el desarrollo y bienestar de su país.

El historiador chileno Bernardo Subercaseaux caracteriza la segunda mitad del siglo XIX en Chile (y en gran medida en América latina) como paso de un tiempo *fundacional* a un tiempo de *integración*. A partir de los planteamientos del filósofo Paul Ricoeur¹²⁵, Subercaseaux en su *Estudio sobre la historia de las ideas y de la cultura en Chile*, propone el concepto de *escenificación o vivencia colectiva del tiempo*, la que “se manifiesta en una trama de representaciones, narraciones e imágenes que tiene como eje semántico un conjunto de ideas-fuerza y una teatralización del tiempo histórico y de la memoria colectiva”¹²⁶. De este modo, Subercaseaux distingue, en el caso de Chile y América Latina, distintas escenificaciones colectivas del tiempo a través de la historia: el *tiempo precolombino* (marcado por “el signo de la incertidumbre y la fragilidad cósmica”), el *tiempo colonial* (no considerado “nacional” por la elite decimonónica), el *tiempo*

125 Paul Ricoeur (1913-2005), uno de los filósofos más destacados del siglo XX, tenía trasfondo protestante que él reconocía, aunque jamás aceptó que se lo calificara como “filósofo cristiano”.

126 Subercaseaux Sommerhoff, Bernardo, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: Nacionalismo y cultura*, Tomo IV, Santiago, Editorial Universitaria, 2007, p. 15.

fundacional (a principios del siglo XIX, la época de la Independencia), el *tiempo de integración* (hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX), el *tiempo de transformación* (entre las décadas del treinta y del setenta) y el *tiempo globalizado* (desde la década del ochenta hasta hoy).

Según Subercaseaux, el *nacionalismo* fue la fuerza cultural dominante, expresada en las más variadas prácticas y tramas discursivas durante este tiempo de integración en Chile¹²⁷. Por mi parte, sostengo que el protestantismo por un lado buscó la armonía con dicha fuerza cultural dominante al incorporar ciertos componentes o elementos socioculturales e ideacionales, y por otro lado, a partir de esos mismos elementos, intentó aminorar la influencia y arraigo de la Iglesia católica romana. Estos aspectos pueden notarse tanto en la dimensión discursiva como en la operativa que cruzan las prácticas musicales de las primeras iglesias protestantes chilenas. Los evangélicos chilenos, paradójicamente guiados por misioneros extranjeros buscaron armonizarse con la fuerza nacionalista dominante, mediante estrategias que permitieran configurar su identidad como chilenos, y prácticas musicales como las señaladas fueron parte de esas estrategias. Queda la interrogante abierta sobre lo que pudo haber ocurrido (o esté ocurriendo) en otros países hispanoamericanos en torno a este tema, lo que alguien tendrá que estudiar. Por ahora, cierro esta ponencia con este párrafo extraído de la *Carta a Diogneto* del siglo II, donde expone las mismas paradojas que enfrentaron los protestantes en Chile y Latinoamérica durante el siglo XIX:

127 Subercaseaux, *op.cit.*, p. 11.

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte delos demás [...] Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña¹²⁸.

128 Seboüé, Bernard, S.J., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. II, Salamanca, Koinonía, 1990.

El dilema del metodismo finisecular: entre el Progreso y las ciencias positivistas

DANIEL ADOLFO BRUNO

CENTRO DE ESTUDIOS WESLEYANOS / IGLESIA EVANGÉLICA METODISTA
ARGENTINA

danielbruno07@gmail.com

El metodismo argentino formó parte del bloque liberal que confrontaba al “oscurantismo” clerical, abrazando la causa del Progreso. Sin embargo esta alianza no fue en absoluto monolítica sino que presentó zonas de convivencia ríspida. La frontera más conflictiva quedó establecida cuando el liberalismo romántico comenzó a mostrar, hacia fines de siglo XIX, su nuevo rostro científico positivista.

El positivismo que impregnó todas las disciplinas, no sólo buscó la eliminación del error y la armonía del cosmos a través del impulso de las ciencias exactas y naturales, sino también en las ciencias sociales y filosóficas, eliminando toda explicación metafísica o mítica del mundo. El

impacto de esta cosmovisión en la teología y las ciencias bíblicas tradicionales fue determinante y obtuvo entre sus filas adeptos y detractores.

Los metodistas podían compartir con el bloque liberal la ética del Progreso y las campañas morales destinadas a cambiar los hábitos de las personas a través de las luchas anti-alcoholismo, anti-tabaquismo, esperantismo, etcétera. Podían luchar junto a los masones y en muchos casos hasta mimetizarse con ellos para lograr la separación de la Iglesia y el Estado, lo cual hicieron con gran vehemencia durante la década de 1880 para lograr la aprobación de las llamadas “leyes laicas”. Pero nunca se sentirían aliados de los positivistas, especialmente con el surgimiento de las ciencias aplicadas. En ese momento, ambos postulaban credos similares de dioses diferentes.

Mientras los positivistas podían afirmar el triunfo inexorable del dios Progreso a través de su mesías: la ciencia, el metodismo invertía la formulación afirmando que el Progreso era efectivamente la salvación para la humanidad pero éste era el resultado directo de la acción del Evangelio en el carácter de los individuos. De esta manera, para la línea oficial del metodismo, la ciencia sería un instrumento apto para el Progreso mientras la operaran manos moralmente aptas, y ese tipo de moralidad solamente podría lograrla el Evangelio. En este marco, se plantea en el metodismo finisecular un dilema entre su adhesión al relato liberal del Progreso por un lado y, por el otro, el rechazo temerario hacia su producto más representativo: las ciencias autónomas y liberadas de la tutela de cualquier dogma.

Este choque teórico, se historiza y convierte en conflicto abierto en la iglesia metodista del Río de la Plata a través de dos temas que irrumpen en su seno. El primero ocurre hacia finales del siglo XIX con el surgimiento de la llamada *alta crítica*, desde el campo de la lingüística y la crítica y exégesis de textos. Mientras que el segundo tema, el de la confrontación “evolucionismo-creacionismo”, se hace público en los primeros años de la década de 1920 y será testigo, en un contexto distinto y movilizado por una nueva generación, de una nueva faceta del mismo proceso. Veamos los términos de la confrontación.

La “alta crítica”

En el campo de las ciencias aplicadas al estudio de la Biblia, el mundo evangélico conservador se vio profundamente conmovido con el advenimiento de lo que se llamó la “alta crítica”. El punto de partida de esta confrontación fueron los estudios que Julius Wellhausen publicara hacia 1883 en su *Historia de Israel*¹²⁹. Esta obra abrió una brecha entre los partidarios de la lectura “literal” de la Biblia (inerrancia bíblica y la inspiración verbal de los textos sagrados) y los que, como Wellhausen, comenzaban a interpretar los textos bíblicos como una construcción histórica y cultural, conformados a su vez por una variedad de géneros literarios, incluyendo relatos míticos, metáforas, poesías, etcétera. La generación metodista de 1880 se acercaba a la lectura de la Biblia a través de la óptica de un evangelicalismo conservador, sin llegar a ser fundamentalismo pero

129 Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israel*, Berlín, G Reim, 1883.

estructurado por una teología bíblica-kerygmática basada mayormente en una lectura literal. Era de esperarse una confrontación con esta nueva ciencia de la interpretación.

Esta nueva herramienta exegética llegó a Buenos Aires a través de un misionero estadounidense, Francis D. Tubbs, quien vino al Río de la Plata para hacerse cargo del recién nacido Seminario Metodista en la ciudad de Mercedes, Provincia de Buenos Aires, hacia fines de 1894. Tubbs poseía una sólida preparación académica en el campo de las ciencias naturales. Además, se destacaba como exegeta bíblico. Antes de llegar a Buenos Aires se había desempeñado como rector del Seminario Metodista de Teología en la ciudad de México. En marzo de 1896, ofreció una conferencia para sus estudiantes de teología sobre el origen redaccional de los once primeros capítulos del libro del Génesis, donde subrayaba el carácter mítico de esos relatos. Esta conferencia detonó en el Río de la Plata la disputa que ya había estallado en los seminarios de Estados Unidos y Europa.

Como claro representante de un protestantismo progresista-positivista, Tubbs afirmaba que la *ciencia* de la interpretación de la Biblia estaba compuesta por *leyes* a través de las cuales era posible descubrir las circunstancias históricas *exactas* en las que los textos fueron contruidos. “La tarea del intérprete bíblico consiste en reproducir *clara y fielmente* el sentido de lo que los autores bíblicos trataron de expresar por medio de sus escritos [...] hacernos pensar

otra vez los pensamientos de los antiguos escritores sagrados”¹³⁰, afirmaba Tubbs.

Esta ciencia cuestionaba de raíz la inerrancia bíblica, al reconocer que

interpretar no significa atarse mecánicamente a la letra [...] es necesario que se reconozca que los escritores dicen a veces más y a veces menos de los que se proponen decir [...] además ellos no eran ajenos a las más sencillas y hermosas formas del lenguaje humano, haciendo así uso de la mayor parte de las figuras retóricas. [...]

Se le debe conceder a cada autor la libertad para el cambio de punto de vista y la evolución de sus ideas [...]. Por eso la Biblia debe ser interpretada por las mismas reglas literarias y críticas que se emplean para interpretar otros libros [...]. Porque si bien es cierto que la Biblia es sagrada, no debe olvidarse que es a la vez literatura humana [...] y [...] a no ser que primeramente uno conozca la Biblia gramaticalmente no puede interpretarla teológicamente¹³¹.

Tubbs planteaba que todo texto refleja el momento histórico en que se produce, por lo que es necesario conocer las bases históricas para poder comprender sus significados. A esto Tubbs lo llamó “la ley de las circunstancias históricas”, que en típico carácter positivista planteaba: “El intérprete deberá saber *todo* cuanto pueda acerca de ¿Quién dijo?, ¿A quién dijo?, ¿Por qué dijo?, ¿Cuándo y Dónde?”¹³². Para ello la ciencia de la interpretación debía echar mano de todas las ciencias auxiliares que fuesen necesarias para lograr ese objetivo, tales como la gramática, la arqueología, la retórica, la filosofía y la historia del pueblo de Israel. Por su parte, los

¹³⁰ Tubbs, Francis D. “Interpretación Bíblica”, *El Estandarte Evangélico*, 2 de Abril, 1896.

¹³¹ Tubbs, Francis D. Folleto, Seminario Evangélico de México, 1895. (Biblioteca ISEDET).

¹³² *Ibid.*

conservadores decían que esta corriente cuestionaba la fe en la hechura divina de los escritos bíblicos, y por lo tanto negaba su exactitud e inerrancia. Para mayor exacerbadón de estos, Tubbs llamaba a la Biblia “la palabra divina-humana”.

Frente a las críticas que acusaban a la ciencia de ser invención humana, que amenazaba a las verdades divinas, Tubbs afirmaba el carácter *sobrehumano* de la ciencia, dado que

[...] la verdad científica participa de aquella eternidad que caracteriza al ser supremo, pues en realidad la verdad es de Dios. Si la ciencia es realmente ciencia, *es una revelación divina*. Y el que tiene temor de un conflicto entre la religión y la ciencia debe cuidarse de que su religión no sea una nueva superstición¹³³.

Y continuaba desafiante: “y no vacilamos en calificar a la *ciencia como santa, es una revelación religiosa*. No queremos decir con esto que es suficiente por sí sola, pero afirmamos que es indispensable”¹³⁴.

La dirigencia local metodista no poseía el nivel académico adecuado como para discutir teoría, por lo que reaccionaba virulentamente sin demasiado vuelo intelectual, a través del formato de controversia que había usado décadas antes para confrontar al catolicismo romano. Ahora entendían que el enemigo se encontraba adentro:

Los enemigos temibles de la iglesia son sus ministros y miembros que en lugar de consagrarse al trabajo de salvar almas y predicar la verdad, se dedican al trabajo sucio de descubrir defectos en la religión, mientras llevan sus libreas y se declaran sus adictos¹³⁵.

¹³³ Tubbs, 1896, *op. cit.*, p. 111.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *El Estandarte Evangélico*, 11 de Junio, 1896, p. 179.

Este es el momento en que la visión conservadora comienza a abrir una brecha entre la Biblia y la teología, acusando a la segunda de traicionar a la primera:

[...] los profesores de teología que despedazan la Biblia [...] mientras el racionalismo primitivo y burdo ha sido derrotado y una teología creyente ha salido airosa del encuentro, ha aparecido una nueva escuela de incredulidad más profunda y astuta que la primera, y por lo tanto más peligrosa¹³⁶.

Para la discusión teórica echaban mano de la traducción de un escrito de C. H. Fowler, *La “Alta Crítica” de la Biblia*¹³⁷, donde el autor intentaba demostrar que de seguir investigando por los medios usados por la alta crítica, tarde o temprano llegarían a la conclusión de que lo que la Biblia dice es la verdad, sólo “hay que darles tiempo”. El escrito de Fowler carecía del lenguaje belicoso y confrontativo que caracterizaba a los apologetas locales. Sin embargo, al igual que éstos, desestimaba toda posibilidad de una interpretación de la Biblia que no fuera literal y llegaba a afirmar que la alta crítica debía ser tratada como el racionalismo alemán, como un enemigo.

Tal era la confusión de los líderes metodistas frente al avance de la hermenéutica crítica que algunos llegaron a cuestionar a la iglesia católica por no ser más autoritaria y severa, avalando con su silencio las “nuevas prácticas modernistas”¹³⁸.

¹³⁶ *El Estandarte Evangélico*, 5 de Noviembre, 1896, p. 337.

¹³⁷ Fowler, Charles Henry, *Alta Crítica*, Nebraska, Wesleyan University, 1880.

¹³⁸ John Froggatt en un largo artículo titulado “La Iglesia Católica Romana avala la Alta Crítica” es un exponente de esta actitud. Froggatt, John, “La Iglesia Católica Romana avala la Alta Crítica”, *El Estandarte Evangélico*, 16 de Diciembre, 1897, p. 4.

De esta manera, y paradójicamente, este enfrentamiento terminaba ubicando a los metodistas, aunque estos nunca lo hubiesen admitido, del lado del catolicismo conservador. Pero además con afirmaciones inexactas, ya que la iglesia católica jamás admitió, sino que por el contrario, combatió frontalmente al modernismo. Basta con ver la reacción del papa León XIII en 1893¹³⁹.

Sin embargo, el celo en la defensa de la religión amenazada no permitía discernir estas consecuencias. La oposición no transitaba, salvo contadísimas excepciones, un derrotero científico ni académico de confrontación de ideas, sino la defensa temerosa contra un presunto ataque a la esencia misma de la Biblia. Lo cierto es que la incipiente escuela crítica local se fue debilitando cuando Tubbs debió regresar a los Estados Unidos. Ése fue el momento oportuno para que sus detractores reafirmaran su muerte. Guillermo Tallon, uno de los directores de *El Estandarte* afirmaba que se debía “equipar a la juventud de nuestra iglesia en su lucha contra el racionalismo incrédulo que la ataca de afuera y al semi-incrédulo que hasta hace poco, dentro de ella se esforzaba por minar sus bases”¹⁴⁰. El tiempo pretérito usado en sus palabras demuestran la esperanza de volver a retomar un rumbo sin peligros y con seguridad después de pasada la tormenta. Sin embargo, la puerta estaba abierta, y la nueva hermenéutica daría lugar a confrontaciones con nuevas hipótesis científicas que, con el transcurso de las décadas, finalmente se impondrían dentro del metodismo.

139 El 18 de noviembre de 1893, León XIII expuso con claridad meridiana en la encíclica *Providentissimus Deus* la doctrina católica sobre la Sagrada Escritura, definiendo particularmente la naturaleza de la inspiración divina y su efecto directo: la inerrancia absoluta, de hecho y de derecho, de la Sagrada Escritura.

140 *El Estandarte Evangélico*, 10 de Marzo, 1898, p. 1.

Creacionismo vs. Evolucionismo

El segundo escenario de conflicto estaba directamente relacionado con el primero. Una lectura literal de la Biblia clausuraba cualquier idea que modificara esa literalidad. Por ese motivo, el así llamado modernismo fue llevando a los grupos religiosos conservadores a ser cada vez más refractarios y a robustecer sus temores frente a los avances científicos. Su respuesta a la crisis era encerrarse aún más y aferrarse a lo único que podía garantizarles un cabo atado al pasado sencillo y glorioso: la Biblia y su contenido inspirado letra por letra por Dios, era el ancla que podía aferrarlos nostálgicamente a aquella cosmovisión. De ahí que la lucha contra la alta crítica bíblica había sido la madre de todas las batallas. Y la postura conservadora no había salido victoriosa. Al someter al Génesis a una lectura no literal y al descubrir su estructura mítica y observar sus poemas junto a otros tantos mitos de creación de las antiguas civilizaciones, el relato bíblico de la creación ya no fue la única respuesta a la pregunta ¿cómo se inició todo? ¿cuál es el origen del ser humano? Lo que temían los conservadores había comenzado. Las bases de un relato teológico mantenido firme por siglos comenzaba a tambalear.

Un año antes del famoso caso Scopes o el llamado “juicio del mono”, llevado a cabo en Tennessee en 1925, ingresa en el metodismo argentino la discusión sobre la evolución darwiniana. Esta nueva teoría vino de la mano de un pastor argentino, Gabino Rodríguez, que estudió en la Ohio Wesleyan University en Delaware y luego obtuvo el bachillerato en Teología Sacra en la Boston

University School of Theology. Esas dos ciudades, especialmente Delaware, eran en esos tiempos algunos de los centros de mayor efervescencia de las teorías evolucionistas.

Debido a la controversia desatada en los Estados Unidos en torno a la teoría de la evolución, en 1923, la iglesia metodista decide tratar el tema mediante dos largos artículos titulados “La evolución” y “La creencia en Dios”. A pesar de utilizar terminología científica y pretender un lenguaje equilibrado, ambos artículos eran un claro intento de preparar un terreno adverso al evolucionismo. Éstos argumentaban desde una lectura literal de la Biblia, ya que la antigua discusión aún estaba viva y mientras que no se resolviera el problema central, que era la manera en que los textos bíblicos debían ser interpretados (la vieja aspiración de Tubbs), el tema de la evolución no tendría posibilidades de ser discutido en un plano aceptable.

Rodríguez escribe un artículo en respuesta a los apologetas. Ellos son, dice el autor,

escritores sobrecogidos por los temores que luchan con las zozobras de peligros que ya no existen y atacan a males aparentes que han sido desmenuzados años ha [...] están todavía en la época cuando el darwinismo apareció y parece que aún no se han repuesto del pánico que este causó en las filas de los defensores de la religión¹⁴¹.

Por lo tanto, las opiniones de los articulistas son “reliquias de un pasado añejo”, castigaba Rodríguez.

¹⁴¹ El Estandarte Evangélico, 9 de agosto, 1923, p. 457.

El antagonismo entre la ciencia y la religión o sea entre la evolución y el cristianismo no existe —continúa Rodríguez—, sino cuando personas que no están al tanto ni de las ideas teológicas modernas, ni de la ciencia aceptada insisten en desenterrar el muerto a fin de hacerle la autopsia y así promover nuevas discusiones [...] es el científico que no lo es y el teólogo que conoce poco de teología y nada de ciencia los que mantienen abierta la sima¹⁴².

El cuerpo del artículo consta de siete puntos que Rodríguez desarrolla sistemáticamente¹⁴³:

1. *Aceptación general de la hipótesis evolucionista*

[...] Es posible que las explicaciones que Darwin diera de los fenómenos que él descubrió fuesen inadecuados en nuestros días; pero eso no invalida ni abroga los principios generales que él proclamó [...].

2. *La hipótesis evolucionista es la que mejor cuadra con los hechos*

[...] La evolución no solo explica un número mayor de hechos sino que lo hace en forma más satisfactoria que ninguna otra teoría hasta ahora presentada [...].

3. *Actitud de mente abierta*

[...] La diferencia entre el verdadero científico y algunos teólogos es que aquel tiene como lema de su vida “la verdad a cualquier costo” proclamándola donde quiera que se halle. En cambio el teólogo se “aferra”, no a la Palabra de Dios porque ésta enseña la evolución, sino a ciertas doctrinas; a un conjunto de ideas que adolecen de los defectos que adolecía la ciencia del siglo XIX; de frescura y espontaneidad [...] ¿No será acaso que nuestras interpretaciones de la Biblia son erróneas? ¿Por qué no estudiarla a la luz de la ciencia, máxime cuando ésta en nada puede afectar su autoridad ni desmerecer su contenido? ¿Por qué tener miedo a la introducción de la ciencia moderna a la religión? [...].

¹⁴² *El Estandarte Evangélico*, 9 de Agosto, 1923, p. 458.

¹⁴³ La nota completa aparece en *El Estandarte Evangélico*, 16 de Agosto, 1923, p. 471.

4. *Revelaciones complementarias*

[...] Hay dos revelaciones de Dios: a) La Naturaleza y b) La Biblia. Dios no puede negarse ni contradecirse a sí mismo; no puede hacer que *su obra maestra* —la naturaleza— donde él se revela de cuerpo entero, contradiga su Palabra. ¿Por qué hemos de temer que la ciencia descubra algo nuevo que contradiga lo que, al fin de cuentas, no es más que nuestra interpretación, más o menos adecuada de la Biblia? [...].

5. *La Biblia y la creación del hombre*

[...] no veo la necesidad de aferrarse a la letra de la Biblia, para creer en una creación milagrosa, puesto que no es necesario, ni sabio el literalismo. La letra mata, es el espíritu del libro lo que debemos encarnar [...].

6. *El hombre es producto de la evolución*

[...] Todas las ciencias concurren a demostrar que el hombre es el producto de un desarrollo lento, gradual y progresista.

7. *La hipótesis evolucionista como auxiliar de la religión*

Si Dios hizo al hombre como lo narra el Génesis, ya está terminado y no hay progreso; pero si se admite la evolución y dentro de ella a Dios con un plan de progreso y de desarrollo gradual y sistemático, entonces no hay límite a nuestro progreso moral y espiritual [...].

Con la publicación de este artículo comienza, en realidad, la oposición más encarnizada. En los periódicos de la iglesia se abren secciones llamadas “Tribuna Libre” y estas comienzan a ser saturadas con quejas de miembros de las iglesias que se mostraban ofendidos porque este tipo de discusiones se realizaran en ese medio, “porque no lo comprendemos y, en nuestra sencillez, por la escasez de nuestros conocimientos, creemos pernicioso el permitir

que haya maestros en nuestros centros culturales cristianos que hagan ejercicios peligrosos sobre este tema”¹⁴⁴.

Aduciendo un eventual estado de cataclismo dentro de la iglesia, se argumentó la necesidad de pacificar a través del silencio. Eso significaba:

La Comisión de imprenta en su reunión del 1 de septiembre juzgó conveniente dar por terminada la discusión abierta en “Tribuna Libre” en las columnas de *El Estandarte* acerca de la “evolución” creyendo que no conviene a la índole del periódico y dadas las muchas protestas llegadas tanto de iglesias como de individuos delegando en el director la misión de dar las aclaraciones más amplias del caso¹⁴⁵.

De manera poco disimulada, el director de la publicación invita a los que así lo deseen iniciar un juicio eclesiástico al autor de la nota: “los que aún creen su deber manifestar su protesta contra determinadas doctrinas y formas de expresión, conocen el camino que deben seguir y adónde dirigirse, con solo consultar el art. 254 de nuestra ‘Disciplina’”¹⁴⁶.

De hecho hubo dos presentaciones de juicio eclesiástico contra el pastor Rodríguez poniéndolo en autos del proceso iniciado y recordándole que habiéndose solidarizado con esas afirmaciones,

¹⁴⁴ *El Estandarte Evangélico*, 1923, p. 501.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ “Si un miembro de la Conferencia Anual es acusado de difundir, pública o privadamente Doctrinas que están en oposición a los Artículos de Religión o de otros aspectos de la Doctrina, deberá seguir los pasos que se detallan en #252”. El artículo 252 es el que define las normativas para iniciar el juicio eclesiástico, comenzando con la formación de una Comisión investigadora formada por cinco miembros de la Conferencia para evaluar la pertinencia de las acusaciones y continuar con el procedimiento en caso que esta lo avale.

“abiertamente contrarias a la verdad revelada en la Biblia”, había incurrido en la falta prevista en el célebre párrafo 254 de la Disciplina.

El juicio no se realizó pero se circuló una carta pastoral cerrando el tema.

[...] Nuestros votos, ratificados ante la iglesia en el momento de nuestra ordenación nos obligan bajo las sanciones más solemnes a *rechazar y desterrar fiel y diligentemente toda doctrina errónea, extraña y contraria a la palabra de Dios*. Es nuestro firme propósito cumplir con toda fidelidad esta consigna [...] manteniendo siempre incólume *los sagrados e inviolables fueros de la libertad del pensamiento* (sic) [...] ¹⁴⁷.

Esta “carta pastoral” que finalmente fue aprobada y sugerida su publicación, fue la primera muestra de grave intolerancia que, bajo los argumentos de cuidar pastoralmente al rebaño de escándalos que dañan su fe, condenaba a la vacuidad conceptual al metodismo por varias décadas más.

La “armonización”, el camino elegido para resolver el dilema

Los que condenaban a Rodríguez y buscaron infructuosamente su excomunión se veían a sí mismos como modernos y progresistas y, por cierto, en otros campos lo eran. Uno de ellos, por ejemplo, fue entre los años 1916-1918 el líder de un movimiento de separación de la iglesia metodista argentina de la iglesia madre en los Estados Unidos, la cual era vista como parte de “un poder imperialista y sus

¹⁴⁷ El Estandarte Evangélico, 1923, p. 502.

agentes, los misioneros que venían a interferir en los asuntos locales”¹⁴⁸. Tal era la dicotomía que podía observarse entre posturas “progresistas” en el terreno político y conservadoras en lo teológico. En este sentido, los líderes metodistas, por conservar una apariencia moderna para no quedar relegados e identificados con pequeños grupos sectarios abiertamente fundamentalistas y conservadores, a los cuales rechazaban, vieron en la “armonización” un elegante camino de salida de la encrucijada.

La “armonización” entre fe y ciencia fue una de las respuestas más osadas a las que el metodismo adhería. Era el intento de “diálogo” entre la Biblia y la ciencia, uno de los recursos utilizados por los evangélicos amenazados por el avance de los descubrimientos científicos. Hubo muchos intentos de “armonización”¹⁴⁹, la mayoría con características fuertemente anti-científicas, que disfrazaban estas tendencias con hipótesis forzadas, cercanas al ridículo. Hubo excepciones. Uno de los intentos más serios dentro de este campo, con el cual el metodismo alimentó a sus miembros, fue el presentado por John William Dawson¹⁵⁰. Como paleontólogo reconocido y presbiteriano activo, Dawson elaboró la teoría de la “evolución teísta”, que buscaba llenar los baches a los

¹⁴⁸ Véase Bruno, Daniel, “Por una Iglesia con alma nacional”, *Revista Evangélica de Historia*, Vol I, 2003.

¹⁴⁹ El Instituto Moody fue pionero en este tipo de búsqueda durante el estallido fundamentalista a principios del siglo XX. Hoy son muchos los grupos cristianos fundamentalistas que creen encontrar un camino intermedio entre el creacionismo y la evolución.

¹⁵⁰ Dawson, escocés radicado en Canadá fue un paleontólogo reconocido en los ambientes científicos de su tiempo, pero que al mismo tiempo no renegaba de su fe presbiteriana. Escribió un folleto titulado *The Origin of the World According to Revelation and Science*, Nueva York, Harper & Brothers, 1877.

que la ciencia no podía dar solución. Dawson abrió así la posibilidad de un tipo de evolución no darwinista en la que Dios había creado los organismos originales de los cuales irán evolucionando algunas especies, mientras que otras habían sido creadas directamente. En este intento de síntesis llegó a afirmar que “el hombre es el miembro más reciente del reino animal”¹⁵¹. Su esfuerzo lo llevó a desestimar a los cristianos que se seguían moviendo por sendas paralelas sin buscar esos puntos de contacto: “son cristianos impresentables —decía— que descansan orgullosamente en la teología dogmática y tienen la más despreciable estima de la geología”¹⁵².

El metodismo también estaba en búsqueda de esos “puntos de contacto”. No tanto para entender los avances de la ciencia, sino más bien para defender las afirmaciones bíblicas comprometidas por esos avances. Una síntesis del libro de Dawson fue publicada en entregas mensuales durante el año 1896 en el *Estandarte Evangélico* en la sección llamada “Puntos de Contacto entre la Revelación y las Ciencias Naturales”¹⁵³. No obstante, el planteo de Dawson no siempre fue interpretado en su totalidad por el metodismo argentino, antes bien se recortaban y resaltaban los aspectos en los que algunos creían ver una estocada mortal contra sus oponentes.

¹⁵¹ Dawson, *op. cit.*, p. 234.

¹⁵² *Ibid.*, p. 323.

¹⁵³ *El Estandarte Evangélico*, meses de Febrero, Marzo, Abril, Mayo, Julio, Septiembre, Octubre, 1896.

Conclusión

Que el metodismo haya estado a un paso de convertirse en un movimiento *fundamentalista* en el sentido estricto del término es, como mínimo, una aseveración demasiado osada. Su conciencia social, su escatología postmilenarista y su historia teológica de equilibrio entre extremos, impedían que el metodismo pudiera concretar ese paso fatal. No todo literalismo conservador lleva necesariamente al fundamentalismo. Para ello es necesaria la confluencia de diversos factores teológicos, sociales, políticos y culturales ausentes en este caso en el metodismo. Antes bien, el resorte que disparó esta reacción intransigente frente a la ciencia y al brote modernista entre las propias filas metodistas debe entenderse en tres niveles: a) su teología apologética, b) su institucionalidad conservadora, c) su progresismo conservador.

- a. El diseño de su discurso fue un formato preparado tempranamente hacia 1866 para la controversia contra el catolicismo. Éste le brindó el andamiaje teológico conceptual basado en la apologética. Los núcleos esencialistas de la teología evangelical de reforma social demandaban verificación de verdades. Si bien era una teología que propiciaba la transformación de la cultura (y no su frontal rechazo como el fundamentalismo), los criterios de esa transformación debían provenir de las “verdades” del evangelio. El concepto de verdad, absolutizada dentro de parámetros propios de interpretación, es requisito indispensable en toda teología apologética, en este caso no sólo para sostener y hacer legítimo el mensaje de

demanda de reforma, sino también para detectar y desterrar doctrinas extrañas y erróneas que podrían venir de afuera y cuestionar y erosionar todo su armado ideológico. Cuando esas doctrinas erróneas o “falsas verdades” emergían en su propio seno, todo el aparato controversial utilizado contra el catolicismo se volvía contra una parte de sí mismo. Tal es el resultado de una estrategia basada en la defensa de ciertas verdades: sus círculos de desconfianza se cierran cada vez más en sí mismos y la intolerancia pasa a cuestionar su pretendida pertenencia liberal caracterizada por su lema por excelencia: “pensar y dejar pensar”. Recién en los años cincuenta el metodismo llegó a poder liberarse de toda esa estructura apologética. Fue entonces cuando fue capaz de dejar crecer el potencial teológico liberador parte de su herencia.

- b. El diseño conservador de su institucionalidad genera también verdades institucionales. Esta verdad que la estructura apologética defendía, no sólo era una supuesta *verdad* como concepto, sino una verdad institucionalizada. La verdad institucionalizada se consolida así como garantía de autopreservación para defenderse a sí misma ante el avance de nuevas generaciones cuestionadoras de sus prácticas, saberes y certezas.
- c. La enseñanza de un evangelicalismo individualista provocó una dicotomía en su teología en cuanto a la relación entre lo público y lo privado. Mientras que la religión pertenecía al ámbito privado y familiar, el accionar en el mundo era parte de lo público. Lo privado debía ser inmutable porque era la base

de la existencia, lo público podía cambiar. Es por esa razón que podemos encontrar incomprensibles contradicciones y dilemas en muchos cristianos de la época que, desplegando una actividad progresista y crítica en el campo social y político, se tornaban conservadores y legalistas cuando se trataba del campo religioso. Esta dicotomía explica el dilema de abrazar la causa del progresismo social y político de la época, rechazando al mismo tiempo la ciencia aplicada a una comprensión progresista de su fe.

Archivos y fuentes para una historia de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina (IELA)

ROXANA WEIGUM

IESH – UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

roxana.weigum@gmail.com

Introducción

La historia de los protestantismos históricos en nuestro país constituye un campo en expansión. Principalmente, las líneas de indagación se detuvieron en algunas iglesias resultantes de los procesos migratorios en los siglos XIX y XX, tales como la Anglicana, Presbiteriana Escocesa, Luterana Danesa, Valdense, Evangélica del Río de La Plata¹⁵⁴. Algunos trabajos también han trabajado sobre la Iglesia

¹⁵⁴ Mencionamos algunos trabajos que resultan representativos: Bjerg, María M. *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina. (1848-1930)*, Buenos Aires, Biblos, 2001; Seiguer, Paula, *La Iglesia Anglicana y la comunidad inglesa en la Argentina. Conformación de identidad y estrategias misionales. Argentina, 1890-1930*, tesis doctoral, inédita, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 6 de agosto de 2009; Seiguer,

Evangélica Luterana Argentina (IELA), ligada a los inmigrantes ruso-alemanes, aunque son escasos los producidos en el campo académico¹⁵⁵. La mayor parte de la bibliografía sobre este tema fue producida desde el ámbito confesional y es de carácter más bien institucional o biográfico¹⁵⁶. El presente trabajo centrará su atención sobre esta última denominación. En especial, ofrecerá una descripción de las fuentes disponibles para el desarrollo inicial de una historia de la IELA. En efecto, serán presentados los fondos

Paula, “Replantando el vínculo entre religión, colectividad y misión para el protestantismo histórico. El caso von Barchwitz”, En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N°74, 2013; Knoll, Hans, “Acerca de la relación entre el Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata y el Sínodo de Missouri tras la Primera Guerra Mundial”, En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N°74, 2013; Morales Schmuker, Eric, “Las misiones anglicanas y la colonización galesa en el sur argentino. Una aproximación a la situación socio-religiosa de los territorios patagónicos (ca. 1840-1883), En: Rodríguez, Ana María T. (Ed.), *Estudios de Historia Religiosa Argentina (Siglos XIX y XX)*, Santa Rosa-Rosario, EdUNLPam-Prohistoria Ediciones, 2013; Morales Schmuker, Eric, *Los valdenses y la Iglesia de Colonia Iris. El devenir de una comunidad protestante en la Pampa Central (1901 –ca. 1930)*, Tesis de Licenciatura, inédita, La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa, 2015.

155 Existen algunos trabajos referidos a la región pampeana en general: Rodríguez, Ana María T., Morales Schmuker, Eric y Weigum, Roxana, “La diversidad religiosa: judíos y protestantes”, en: Lluch, Andrea y Salomón Tarquini (comp.), *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)*, Santa Rosa, EdUNLAPam, 2014; otros específicos de la Parroquia Santa Rosa-Winifreda: Morales Schmuker, Eric y Weigum Roxana., “Aproximaciones al proceso constitutivo de la Congregación Luterana ‘San Juan’, Parroquia Santa Rosa-Winifreda, ca. 1930-1986”, IV *Jornadas de Historia Social de la Patagonia*, Santa Rosa, La Pampa, 19 y 20 de mayo de 2011; Weigum, Roxana, “Religión y etnicidad en la Iglesia Evangélica Luterana Argentina (IELA): La parroquia Santa Rosa-Winifreda (La Pampa), ca. 1930-1970”, VI *Jornadas de Historia de la Patagonia*, Cipolletti, Río Negro, 12 al 14 de noviembre de 2014; a nivel más general, podemos citar a Knoll, Hans, “Acerca de la relación entre el Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata y el Sínodo de Missouri tras la Primera Guerra Mundial”, En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N°74, 2013.

156 Los últimos libros de este carácter publicados en IELA son: Schimpf, Antonio (Dir.), *IELA - 90 Años de Historia*, José León Suárez, Buenos Aires, Seminario Concordia, 1995 y Weber, Omar (ed.). *Historia de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina. Edición conmemorativa a los 100 años de trabajo de la Iglesia Evangélica Luterana en Argentina, 1905-2005*, Buenos Aires, IELA Editorial, 2005.

correspondientes a los archivos particulares del Seminario “Concordia” de Buenos Aires y del Centro Administrativo. De modo paralelo, será expuesto el archivo de una de las parroquias de IELA, Santa Rosa-Winifreda (La Pampa), a los fines de triangular y complementar la documentación desde una escala analítica menor.

Asimismo serán expuestas algunas líneas de investigación sobre el tema, ligadas tanto a las particularidades presentes en la conformación de esta institución como a las relaciones (conflictivas o no) que mantuvo con otros cultos protestantes y con la Iglesia católica. A nivel micro, se presentarán líneas de indagación concernientes a las trayectorias y prácticas de los fieles.

Breves palabras sobre la conformación de la IELA

Esta organización eclesiástica comenzó a gestarse hacia el año 1905, con un grupo de inmigrantes alemanes de Rusia luteranos instalados en la provincia de Entre Ríos, en Aldea San Juan. En 1899, el Sínodo Luterano de Misuri de Estados Unidos, reunido en Convención General, resolvió iniciar el trabajo misional en Sudamérica, especialmente en Brasil y Argentina y con tal fin inauguraron un Distrito en Brasil en el año 1900.

De acuerdo a los documentos de la IELA, en noviembre de 1904, un pastor de la congregación de Aldea San Juan envió una carta al presidente del distrito brasileño del Sínodo de Misurí, en la que solicitaba el envío de un pastor luterano para que los atendieran. El presidente del Distrito, William Mahler, decidió viajar

a la Argentina a fin de verificar lo expresado en la carta. Así llegó a la Aldea San Juan y convocó a una asamblea en la que resolvieron afiliarse al Sínodo de Misuri, Distrito Brasil. A partir de esta visita se creó un Departamento de Misión, con sede en Brasil, encargado de velar por el desarrollo de las acciones en la Argentina.

Esta situación se mantuvo durante 15 años, hasta que, en enero de 1920, se creó una comisión del Departamento de Misión en la Argentina (aunque aún dependiente de Brasil) presidida por el pastor Alfredo T. Kramer, segundo vicepresidente del distrito brasileño. Dicha comisión tomó la denominación de “Corporación del Distrito Argentino del Sínodo Evangélico Luterano de Missouri” y debía informar de todas sus resoluciones al “Departamento de Misión para la América del Sur” con sede en Chicago, Illinois, Estados Unidos.

En 1956, la Corporación del Distrito Argentino pasó a denominarse “Iglesia Evangélica Luterana Argentina” (IELA), como se conoce actualmente, aunque continuó bajo la dirección del Sínodo. Por estos años, la comunidad luterana argentina transitó un proceso de nacionalización, formalizado en 1978 en un *Plan Maestro* tendiente a la autonomización —entendida como autogobierno, autopropagación y autofinanciación—. Con la implementación de dicho plan, la IELA se independizó del Sínodo y se declaró “Iglesia hermana” en 1986¹⁵⁷.

157 Morales Schmuker, Eric y Roxana Weigum, “Aproximaciones al proceso constitutivo de la Congregación Luterana “San Juan”, Parroquia Santa Rosa-Winifreda, ca. 1930-1986”, en: *IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia*, Santa Rosa, La Pampa, 19 y 20 de mayo de 2011.

Archivo del Centro Administrativo de IELA

Dada la legislación vigente en nuestro país, la IELA no es reconocida como iglesia frente al Estado Nacional, sino como Asociación Civil sin fines de lucro con personería jurídica. Esta condición legal implica una serie de obligaciones y responsabilidades, lo cual implica contar con una Comisión Directiva que dirija a la asociación, administre sus bienes y se asegure de su normal funcionamiento. El Centro Administrativo de IELA, ubicado en Ing. Silveyra 1639/55, Villa Adelina, Bs. As., es el espacio físico en donde esta Comisión Directiva, que incluye los cargos fundamentales de presidente, secretario y tesorero, desempeña sus funciones. En dicho edificio se conservan entonces a modo de archivo los documentos legales producidos a lo largo de la existencia de la institución, tales como los obligatorios libros de Actas, libros de inventario y balance y registro de asociados, así como otra documentación relacionada con el carácter más específico de su función.

A continuación intentaremos ofrecer una breve descripción de algunos de estos repositorios, aquellos que consideramos útiles o pertinentes para el desarrollo inicial de una historia de la IELA¹⁵⁸. Los fondos incluidos son: las Actas de Asambleas Generales

¹⁵⁸ En este trabajo exponemos aquellas fuentes a las que pudimos acceder efectivamente; el criterio de selección se ajusta a esta realidad y no a la posible utilidad de la documentación, dado que es el investigador el que define qué fuentes consultar a partir del problema que se plantea, tal como lo plantea Aróstegui (Aróstegui, Julio, *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 1995).

Ordinarias; las carpetas de convocatoria a Asambleas; las actas del Departamento de Misión y el archivo de cartas.

Actas de Asambleas Generales Ordinarias de IELA

En tanto que Asociación Civil, la IELA se rige a través de una Asamblea, la cual debe ser convocada anualmente para tratar el balance y la memoria anual, elegir autoridades de Comisión Directiva y Comisión Revisora de Cuentas en caso de que correspondiera y discutir o considerar cualquier otro tema que fuera propuesto¹⁵⁹. A dicha asamblea asisten todos los pastores de las Parroquias afiliadas junto a un miembro laico de cada una en calidad de delegado. Las memorias de las asambleas quedan registradas en el Libro de Actas debidamente legalizado, y deben ser presentadas junto con los balances anuales a las autoridades correspondientes¹⁶⁰.

El archivo histórico del Centro Administrativo de IELA conserva los Libros de Actas de Asambleas Ordinarias desde el año 1924. El más antiguo, escrito enteramente en alemán, comprende el período transcurrido entre 1924 y 1938 y consta de 35 páginas escritas (el resto fue dejado en blanco, por motivos que ignoramos). El segundo libro inicia en el año 1942 y concluye en 1993; está compuesto por 300 fojas, todas ellas escritas en castellano.

159 Al respecto, puede consultarse: Gobierno de la Provincia de Córdoba, Dirección de inspección de Personas Jurídicas, “Guía de nociones básicas para Asociaciones Civiles”, <http://www.cba.gov.ar/wp-content/4p96humuzp/2012/06/Guia-Nociones-Basicas-Asociaciones-Civiles-V1.1.pdf>, [consultado el 23/03/2015].

160 Consultar el Sitio Web de la Inspección General de Justicia de la Nación, Trámites correspondientes a Asociaciones Civiles y Fundaciones, Asambleas, <http://www.jus.gob.ar/igj/tramites/guia-de-tramites/asociaciones-civiles-y-fundaciones/asambleas.aspx> [consultado el 18/02/2015].

Las Actas de Asamblea deben registrar mínimamente el nombramiento de quienes presiden el acto, la nómina de participantes, la apertura del debate acerca de los temas propuestos en el orden del día y la votación en caso de que la hubiere¹⁶¹. Fuera de ello, es decir de las temáticas de rigor, presentamos una lista general de algunos de los temas habituales tratados en Asamblea:

- Memoria del Presidente;
- Informes de los distintos departamentos de IELA, el primero de los cuales fue el Departamento de Misión. En la actualidad son los siguientes: Departamento de Mayordomía y Finanza, Centro Educativo y Misional Concordia, Comité de Ayuda Solidaria, Comité de Comunicaciones, Supervisor para las Misiones, Comité de Asuntos Teológicos y Junta de Apelaciones.
- Informes sobre instalación de pastores
- Informes de colegios de IELA
- Compras de terrenos o vehículos
- Solicitud de ayuda financiera al Sínodo para solventar distintos proyectos

Carpetas de asambleas

De acuerdo a la legislación vigente, cada Asamblea debe ser convocada con anticipación y el orden del día debe ser debidamente

¹⁶¹ *Ibid.*

informado a cada uno de los miembros votantes. A fin de que cada Parroquia afiliada de IELA tenga conocimiento de los temas a discutir en la Asamblea anual, la Comisión Directiva envía una carpeta en donde se incluye el orden del día propuesto, la memoria del Presidente, el balance anual, los informes de cada uno de los departamentos de trabajo y de las actividades de cada Distrito. En caso de que hubiera un tema específico para someter a consideración de la Asamblea, se hace público, también el o los memoriales en cuestión. En el archivo histórico del Centro Administrativo de IELA se conservan algunas de estas carpetas, lamentablemente en forma discontinua. La más antigua data del año 1973; a ésta siguen algunos ejemplares de la década de 1980, mientras que las carpetas de las últimas décadas (2000 a 2014) están completas.

Si bien cada asamblea trata cuestiones específicas diferentes cada año, existen temáticas constantes. Entre ellas, los informes del presidente y de cada uno de los grupos de trabajo de la IELA. Algunos de estos grupos son: Comité de Jubilaciones, Pensiones y Mutuales; Departamento de Activación Parroquial; Departamento de Misión; Seminario Concordia e instituto; Departamento de Comunicaciones; Departamento de Enseñanza, entre otros. A partir de los informes presentados por estos equipos de trabajo es posible hacerse una idea de las actividades desarrolladas durante el año y las preocupaciones que inquietaban a cada uno en particular. A modo de ejemplo, transcribimos el orden del día y de la 41° Asamblea de IELA, celebrada en Gualaguaychú, Entre Ríos, en Febrero de 1973:

Orden del día:

1. Alocución del Presidente de la I.E.L.A.
2. Voto de la mujer en la Iglesia: F. Höhn – J. Evin
3. Discurso de los representantes del Presidente del Sínodo
4. Memoria del Presidente
5. Afiliación y extinción
6. Ratificación de compras y ventas
7. Balance del Tesorero
8. Informe de la Comisión examinadora de cuentas
9. Fecha de la Asamblea de 1974
10. Elección de dos miembros para firmar el acta.

Informes:

1. Propiedad ex-colegio Crespo
2. Comité de Jubilación y pensión de la I.E.L.A.
3. Departamento administrativo Parroquial
4. Seminario e Instituto Concordia
5. Revistas de la I.E.L.A.
6. Departamento de Misión
7. Departamento de Educación Superior
8. Hora Luterana

9. Colegio Concordia Oberá, Misiones
10. Ratificación compra y venta de propiedades
11. Sociedad Bíblica
12. Presupuesto 1973
13. Consejo Luterano Rioplatense
14. Comité Lectura Actas

En resumidas cuentas, estas carpetas constituyen una interesante y rica fuente de información acerca de las actividades desarrolladas por IELA a lo largo de los años; lamentablemente su disponibilidad se restringe a las últimas décadas de su historia.

Actas del Departamento de Misión

El Departamento de Misión (*Missionkommision*, en alemán) constituyó el organismo clave en la propagación de la Iglesia Luterana en Argentina. Hasta el 7 de enero de 1920, fecha en que se efectuó la primera reunión de este Departamento en Argentina, su sede funcionó en territorio brasileño, dado que allí se encontraba el Distrito de Sínodo Misuri más cercano. Este organismo funcionó como coordinador de la obra eclesiástica en el país hasta la creación del distrito sinodal argentino, e incluso después de ello continuó siendo un eje central de la institución. Quienes estaban al frente del *Missionkommision* debían realizar reuniones periódicas e informar de sus actividades al Sínodo. Como consecuencia de ello, sus principales discusiones y resoluciones quedaron registradas en actas, la mayoría de las cuales se conserva en el archivo histórico de

IELA. Según lo registrado por el pastor Samuel H. Beckmann en ocasión del 55° Aniversario de IELA¹⁶², las actas comenzaron a registrarse desde la primera reunión, es decir el 7 de enero de 1920. Sin embargo, en el repositorio mencionado la más antigua data ya del año 1929 e ignoramos lo sucedido con las anteriores.

Las Actas del Departamento de Misión están registradas en dos libros foliados y varias carpetas. El primero de estos libros abarca el período comprendido entre el 30 de abril de 1929 hasta el 18 de noviembre de 1937 y el segundo retoma desde esa fecha hasta el 24 de enero de 1940. Todas las actas de estos libros están escritas en alemán. En cuanto a las actas archivadas en carpetas, la más antigua data del 27 de febrero de 1945 y la más reciente del 5 de febrero de 1981. Entre 1954 y 1969 no hay actas registradas. Las primeras actas en castellano datan del año 1969.

Archivo de cartas

Al ser IELA un organismo dependiente de la “Iglesia madre” de Estados Unidos, el Sínodo Misuri, los presidentes y otras autoridades administrativas de la organización mantenían un intenso intercambio epistolar con sus referentes norteamericanos. Como resultado de ello, se conserva un amplio archivo de cartas, ordenadas según los destinatarios de la correspondencia y en orden cronológico. El registro, que comienza en la década de 1940, constituye una rica fuente de información acerca de las

162 Schimpf, Antonio (Dir.), *90 Años de Historia*, José León Suárez, Buenos Aires, Seminario Concordia, 1995.

preocupaciones, consultas, decisiones y vínculos de los presidentes de IELA con las autoridades del Sínodo.

Biblioteca del Seminario Concordia

El Seminario Concordia, creado en la década de 1940, es el centro de formación teológica de los pastores de IELA. Al ser el único instituto teológico latinoamericano de habla hispana (el otro seminario se encuentra en San Pablo, Brasil), recibe también estudiantes provenientes de diversos países del continente.

La biblioteca del Seminario, nombrada “Prof. A. Lehenbauer” en honor a quien fuera el principal responsable de organizar esta institución educativa, alberga una gran cantidad de material documental. En esta oportunidad nos restringiremos a los archivos de testimonios escritos y prensa.

Testimonios escritos

Son pocos los testimonios escritos acerca de los primeros años de la obra llevada a cabo por el Sínodo Misuri en Argentina. Podemos dividirlos, según la mirada desde la cual fueron escritos, entre los “personales” y los “institucionales”.

Los primeros se refieren a los testimonios escritos desde la experiencia personal, como un recuento de anécdotas y reflexiones propias sobre la tarea pastoral y misional. En este caso se conserva únicamente el testimonio de Henry Wittrock, el primer pastor del Sínodo en llegar a Argentina en 1905.

Los segundos incluyen, por otro lado, los informes históricos elaborados por pastores y otros miembros de IELA en ocasión de aniversarios importantes. Fueron publicados cuatro libros de esta índole, los tres primeros en alemán y el cuarto en castellano:

- *25 Jahre seggenreichen wirkens der Treulutherischen Kirche in Argentinien* (25 años de exitosa labor de la Iglesia Luterana en Argentina), Casa Publicadora Concordia, P. Alegre, Brasil, s/fecha. Responsable de redacción: Carl Friedrich Truenow.
- *40 Jahre in der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde in Aldea San Juan, 1905-1945* (40 años de la Comunidad Evangélica Alemana en Aldea San Juan, 1905-1945), compilada por el pastor Adolf Dilley y publicada por la Imprenta Gutenberg de Gualeguaychu, Entre Ríos, en 1946.
- *50 Jahre Evangelisch – Luterische Kirche in Argentinien* (50 años – Iglesia Evangélica Luterana en Argentina), Buenos Aires, Distrito Argentino del Sínodo Evangélico Luterano de Misuri. Comité de redacción: Alfred Theodore Kramer, Samuel Helmuth Beckmann y Jakob Fehlauser.
- *IELA – 90 años de historia*, José León Suárez, Buenos Aires, Seminario Concordia, 1995. Director: Antonio Schimpf.

El último de estos libros consiste en gran parte en una recopilación y traducción de los textos más antiguos, la mayoría de los cuales provienen del libro publicado por el 50º Aniversario y son los siguientes:

- *Eben-Ezer*: Piedra de ayuda – A. Lehenbauer
- El Departamento de Misión (*Missionkommision*) y su área de actividades – S. H. Beckmann
- El Seminario Teológico de nuestra iglesia – F. Lange
- La propagación del evangelio mediante la palabra impresa – A. A. Kroeger
- Consolidación del trabajo mediante edificaciones bien planeadas – E. Glaser
- Mirada retrospectiva a la labor de nuestra iglesia en Entre Ríos – B. H. Ergang
- Los primeros años de nuestra iglesia en Buenos Aires – A. T. Kramer
- Exitosa labor de nuestra iglesia en el sur del país – G.O. Kramer
- Trabajo fructífero de nuestra iglesia en Misiones – J. Fehlauer
- Trabajo exitoso de nuestra iglesia en la dispersión – S. H. Beckmann
- Nuestra iglesia en el exterior – S. H. Beckmann
- Nuestra iglesia en el gran Buenos Aires y Rosario – S. H. Beckmann
- Cincuenta años de formación cristiana en nuestras congregaciones – S. H. Beckmann
- Beneficiosas relaciones exteriores – S. H. Beckmann

- Año del 50° Aniversario de la IELA – S. H. Beckmann
- In Memoriam – S. H. Beckmann

Fueron incluidos también algunos fragmentos traducidos del libro del 25° aniversario de IELA y del 40° aniversario de Aldea San Juan, bajo el título de *Anotaciones al margen*.

Revista Kirchenbote y suplemento Hogar Cristiano

Esta publicación comenzó a circular en 1918 bajo el título *Evangelisch-Luterische Bote* (Mensajero Evangélico Luterano); posteriormente sería el *Evangelisch – Luterische Kirchenbote* (Mensajero de la Iglesia Evangélica Luterana). Era impresa en Buenos Aires, aunque por razones económicas durante un largo período de tiempo (1924-1940) debió serlo en Brasil, Casa Publicadora Concordia. La revista estaba redactada enteramente en alemán gótico, hasta que en el año 1942, con el fin de introducir el idioma castellano en las publicaciones escritas, se adosó un suplemento titulado *El Hogar Cristiano*, el cual se convertiría en la revista *El Luterano* unos años más tarde. Por espacio de algunas décadas continuaron publicándose ambas revistas por separado, aunque no contamos con suficiente información como para afirmar en qué año dejó de imprimirse el *Kirchenbote*.

Debido a nuestro desconocimiento del idioma alemán, no nos es posible por el momento ofrecer una descripción general acerca del contenido de la revista; sin embargo no dudamos en que fuera similar en lo esencial a la publicación mensual *El Luterano*, que comenzó a imprimirse en 1946. El suplemento en castellano, por

otra parte, estaba compuesto de cuatro páginas con pequeños artículos de diversa índole: sermones, oraciones, breves noticias de la iglesia y pequeñas reflexiones.

Revista *El Luterano*

A partir del año 1946, el suplemento en castellano del *Kirchenbote* (*El Hogar Cristiano*) fue reemplazado por *El Luterano*, como revista independiente redactada íntegramente en ese idioma. La biblioteca del Seminario Concordia conserva también un archivo completo de esta revista, desde 1946 hasta la actualidad (puesto que sigue siendo publicada bajo el nombre *El nuevo Luterano*).

El número de páginas de la publicación mensual fue variando a lo largo del tiempo; hasta 1963 constaba de 8 páginas y a partir de ese año se agregaron cuatro más, y así sucesivamente hasta llegar a las 40 páginas en la actualidad.

Tomando como ejemplo los números publicados en la década de 1940, y considerando que la publicación no sufrió modificaciones significativas al menos hasta 1970, presentaremos una lista que intenta representar el contenido básico de la revista. En términos generales, cada número incluía:

- Una (o más) reflexión basada en un texto bíblico
- Una sección para el repaso de la doctrina cristiana y luterana, por ejemplo el catecismo menor de Lutero y su explicación.
- Pequeñas reflexiones o anécdotas;

- Artículos de carácter exhortativo, por ejemplo para asistir más frecuentemente a los servicios divinos o para ser más generosos con las ofrendas;
- Artículos (o fragmentos) procedentes de otras revistas; normalmente se extraían de las publicaciones de Estados Unidos, como el *Lutheran Witness* o el *Concordia Theological Monthly*, ambos pertenecientes al Sínodo Misuri.
- Noticias de la iglesia; esto incluye confirmaciones, visitas del presidente de IELA a las parroquias, reuniones, asambleas, necrológicas, dedicación de un edificio, entre otras.
- Himnos, usualmente al inicio de algún número;
- Conmemoración de fechas especiales, propias del calendario eclesiástico (pascua, navidad) o históricas (Día de la Reforma protestante);
- Noticias de la Iglesia luterana en el resto del mundo

Archivo de la Parroquia Santa Rosa- Winifreda (La Pampa)

Para abordar la historia de IELA desde una escala analítica menor, resultan de particular interés los registros de las Parroquias que constituyen la IELA. La triangulación entre esta documentación parroquial y la de carácter general conservada en los archivos del Centro Administrativo y el Seminario, sin dudas resultará en una visión mucho más clara y compleja acerca de la expansión de este culto protestante en nuestro país. A modo de ejemplo,

presentaremos una breve descripción de los documentos con que cuenta la Parroquia de Santa Rosa-Winifreda, de la Provincia de La Pampa.

Antes de comenzar con la descripción de las fuentes, haremos un breve repaso por la historia de la Parroquia¹⁶³. Sus inicios se remontan a la década de 1910 en la colonia agrícola “Espiga de Oro”, cercana a la actual localidad de Winifreda. Por aquel entonces, un grupo de familias de inmigrantes ruso-alemanes de confesión luterana comenzó a reunirse para la celebración de cultos. En 1912 construyeron su primera capilla, ya entonces animados por las visitas de los pastores itinerantes enviados por el Sínodo Misuri, el primero de los cuales fue Wilhelm Ruesch. En 1918 el Departamento de Misión del Sínodo envió a Carl H. Wolf para que trabajara como pastor residente en la zona; para ese entonces la comunidad sumaba alrededor de 20 familias. Espiga de Oro no era la única colonia visitada por estos pastores, sino que todos ellos tuvieron un amplio radio de trabajo que incluyó a diversas colonias y localidades: Campo Anguil, Cereales, Quemú-Quemú, Colonia Barón, Campo Torello, Médanos Blancos, San Juan, Campo Perdido, Doblas, Rivera, Ataliva Roca, Uriburu Santa Rosa y Winifreda. Poco a poco estos centros de predicación fueron disminuyendo y la Parroquia se redujo finalmente, ya en la década de 1960, a las congregaciones de Santa Rosa y Winifreda.

163 En un trabajo previo se ha tratado el proceso de construcción de esta Parroquia, desde sus inicios hasta 1975, Morales Schmuker, Eric y Weigum, Roxana, *op. cit.*

En 1942 la sede parroquial, que hasta entonces había cambiado varias veces de lugar (Espiga de Oro, Médanos Blancos, Rivera) se trasladó a la localidad de Winifreda. Allí se construyó una casa para residencia del pastor (en ese entonces Berthold H. Ergang) y un pequeño salón para la celebración de cultos. Más tarde, en 1959, se unificaron las congregaciones de Espiga de Oro y Winifreda y en 1964 se construyó un nuevo templo. En 1965 la Parroquia, animada por el pastor Ernesto Weigandt, decidió afiliarse a la IELA como miembro con derecho a voto, dado que hasta ese entonces era considerada como misión, lo cual limitaba su participación en las Asambleas generales.

En forma paralela, la congregación de Santa Rosa fue adquiriendo cada vez mayor solvencia y organización; su número iba en aumento al ser receptora de la población que migraba paulatinamente del campo a la ciudad. En 1966 los feligreses, guiados por el entonces candidato a pastor Pablo Wahler, redactaron sus estatutos y eligieron a la primer Comisión Directiva. La creciente importancia de esta congregación y las ventajas que ofrecía su localización, llevaron a que en 1975 la sede parroquial se trasladase nuevamente, esta vez a la ciudad capital.

Su condición de punto misional del Sínodo Misuri en un principio y de Parroquia de IELA más tarde, implicaba que se debía ejercer cierto control sobre sus actividades y miembros. Como resultado de ello se conservan registros de distinto tipo que pueden resultar útiles para la tarea del investigador. El historiador René

Krüger¹⁶⁴ presentó recientemente un artículo en el cual desarrolla la utilidad de este tipo de documentación. En esta Parroquia en particular se conservan libros de Registros parroquiales, copias de los informes estadísticos semestrales que los pastores debían enviar al Sínodo y los libros de actas de Asambleas y reuniones de Comisión Directiva de las congregaciones de Santa Rosa y Winifreda.

Registro Parroquial

Este registro se divide en tres libros foliados; I, IIa y IIb y en una carpeta de hojas cuadriculadas tamaño oficio. Los datos se anotan en espacios horizontales subdivididos en columnas verticales, a manera de tabla de doble entrada, lo cual permite una mayor facilidad para la búsqueda de datos.

El Libro I abarca el período comprendido entre 1947 y 1970 aproximadamente. En él se registra la siguiente información:

- Registro de personas: consiste en una lista detallada de los miembros de la parroquia en el año 1947. El listado se divide a su vez en cada uno de los puntos de predicación o congregaciones visitadas por el pastor en esa zona, los cuales eran (en ese año) Espiga de Oro, Winifreda, Santa Rosa, Uriburu, Legua XII, Médanos Blancos y Campo Torello. Además del apellido y nombre de cada uno, ofrece también los datos sobre el lugar y fecha de nacimiento y

¹⁶⁴ Krüger, René, “Los registros de actos pastorales evangélicos como fuentes historiográficas”, En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N°74, 2013.

bautismo y el nombre y apellido de los padres. Contempla también la fecha y el motivo de ingreso y egreso a la Parroquia, aunque esos espacios por lo general fueron dejados en blanco. Por último incluye fecha, lugar y causa de fallecimiento de la persona.

- Registro de bautismos: Informa sobre el apellido y nombre del bautizado y de sus padres, fecha y lugar de nacimiento y de bautismo; el nombre de los padrinos; y la firma del pastor oficiante.
- Registro de confirmandos: Informa sobre el apellido y nombre del confirmando y de su padre; su fecha y lugar de nacimiento; fecha de la confirmación; el texto bíblico que debían aprender de memoria; la fecha y lugar de su bautismo; y la firma del pastor.
- Registro de casamientos: Al igual que el listado de miembros, este registro se divide en cada una de las congregaciones que conformaban la Parroquia en ese entonces. Informa sobre el apellido y nombre de los contrayentes; su domicilio; su fecha de nacimiento; la fecha de la proclama; el lugar y fecha del acto civil y del religioso; el nombre de los testigos y la firma del pastor oficiante.
- Registro de defunciones: Este listado también se divide de acuerdo al lugar de residencia de los miembros, en este caso fallecidos. Informa sobre el apellido y nombre del difunto; la fecha y lugar del fallecimiento y del entierro y la causa del fallecimiento.

- Registro de comuniones: consiste en el registro de la asistencia mensual de todos los miembros que participaron en la comunión (Santa cena).

El Libro IIa inicia en el año 1969 se extiende hasta la actualidad. Consiste básicamente, junto con el IIb, una continuación del libro I y ofrece básicamente la misma información que el anterior. En él se incluyen:

- Registro de Bautismos: Los datos incluidos son básicamente los mismos, aunque en este libro contempla la iglesia a la que pertenecen padres y padrinos.
- Registro de Confirmaciones
- Registro de matrimonios: A los datos que incluye el registro anterior, se suman el domicilio de los contrayentes, su edad y la iglesia a la cual pertenecen. Respecto del acto civil, contempla registro, sección y número del acta donde fue asentado.
- Registro de defunciones
- Registro Ministerial: En este libro se agrega una página para anotar en un listado a los pastores de la parroquia, informando sobre su fecha de instalación y ministro oficiante de la misma.

El libro IIb, como anexo del IIa, contiene:

- Registro de comuniones; que concluye en el año 1972.

- Registro de Miembros: Al igual que en el libro I, presenta una lista detallada y actualizada de todos los miembros de la parroquia. No incluye en este caso los datos referentes al lugar y fecha de nacimiento y bautismo. Fue actualizado por última vez en el año 2007.

El registro más antiguo fue confeccionado por el pastor oficiante en esos años (1933-1939). La información que brinda no difiere de los anteriores; de cada congregación registra los bautismos, matrimonios, confirmaciones, participación en la comunión y defunciones. Vale aclarar cuáles eran los lugares de predicación en esos años: Ataliva Roca, Campo Perdido, Doblas, Espiga de Oro, Médanos Blancos, San Juan y Winifreda.

Crónica de la congregación

Dentro de los libros de registros I y IIa se encuentra también una breve crónica de la historia parroquial. La primera de ellas fue redactada en 1960 por el pastor Victor Dorsch en ocasión de la colocación de la piedra fundamental del templo de Winifreda. Más tarde, en 1985, este relato fue continuado por el pastor Pablo Wahler. Intentan resumir los principales acontecimientos en la vida de la Parroquia, tales como la llegada y partida de sus pastores, o la organización del trabajo para la construcción de los templos en cada congregación. Constituyen el único relato histórico que la congregación tiene de sí, y fue escrita desde la mirada de dos de sus pastores.

Informes estadísticos de la Parroquia

Como mencionamos anteriormente, la Parroquia estaba supeditada a una organización eclesiástica que la excedía y a la cual debía informar mínimamente sobre sus actividades. Dicha tarea recaía normalmente sobre el pastor, quien sobre todo en las primeras décadas, acumulaba una gran variedad de funciones. El formato de los informes era preestablecido por las autoridades correspondientes del Sínodo (probablemente el Departamento de Misión, al cual estaban dirigidos), consistía en una planilla que el pastor debía completar de la forma más meticulosa posible.

La Parroquia de Santa Rosa – Winifreda ha conservado las copias de los informes elevados al Sínodo. Éstos están archivados en dos carpetas separadas; la primera de ellas comprende el período de 1933 a 1961 y la segunda de 1963 a 1989. Hasta el año 1947 inclusive, eran escritos en alemán tanto las planillas como la información completada por el pastor.

Las planillas de los informes constaban de una sección tabulada para completar con datos numéricos y debajo de ello se agregaban una serie de preguntas. En términos generales, la información tabulada se dividía en tres grandes sectores: estadístico, historial y financiero. El primero refería a la cantidad de miembros de la Parroquia; contaba por separado a las familias, a los individuos, a los niños en edad escolar, y a los miembros comulgantes y votantes. El segundo llevaba la cuenta de la cantidad de cultos celebrados, los bautismos, matrimonios, confirmaciones, etc; es decir, todos los actos religiosos realizados durante el período. El

tercero, por último, consistía en un breve balance económico de la Parroquia, las entradas y salidas de bienes y dinero. Algunos incluían también un sector educacional, aunque en esta Parroquia en particular dicho espacio no era completado debido a que no existía ninguna institución educativa propia de la iglesia.

En cuanto a las preguntas que se añadían al final o en el reverso de la hoja, transcribiremos, a modo de ejemplo, las incluidas en una planilla del año 1948, elegida por ser la más antigua en idioma castellano:

- ¿Cuántos años ha sido subvencionada la congregación?
- ¿Cuáles son los propósitos definitivos de la congregación para alcanzar su sostén propio?
- ¿Cuáles son las oportunidades para el mejor desarrollo de la obra misionera en los alrededores de la congregación o parroquia?
- ¿Qué métodos emplea la congregación y el pastor para aprovechar las oportunidades misioneras existentes?

El formato de las planillas fue modificado a lo largo del tiempo, aunque la información requerida era básicamente la misma en todos los períodos.

Libros de Actas de Asambleas Generales y Comisión Directiva

Las congregaciones, por lo general, adoptaron eventualmente el modo de organización de IELA, esto es, la conformación de una Comisión Directiva elegida en Asamblea y compuesta básicamente

por los cargos de presidente, secretario y tesorero. Ello implicaba la celebración periódica de reuniones para la toma de decisiones y la planificación del trabajo congregacional y su asiento en un libro de actas. En la Parroquia de Santa Rosa-Winifreda se conservan dos libros de Actas, uno en Santa Rosa y otro en Winifreda, que funcionaron como registros tanto de las reuniones de Comisión Directiva como de las Asambleas generales.

El primer Libro de Actas de la Congregación de Santa Rosa, de 100 hojas, fue iniciado en mayo de 1966 y finalizado en octubre de 1984. Existen otros dos libros, uno de reuniones de Comisión Directiva y otro de Asambleas Generales, pero ambos están aún en uso. Por otra parte, la congregación de Winifreda cuenta con un único libro de 300 hojas, de las cuales fueron utilizadas sólo 183. La primer acta data del año 1951 y la última del año 2003; hasta el año 1959 eran aún escritas en alemán.

El contenido de las actas es similar en ambos libros, en tanto reflejan las decisiones y los temas puestos a consideración de las asambleas, que suelen referirse a cuestiones económicas y de organización de eventos. Para evitar repeticiones, referiremos algunos temas que se encuentran en ambos libros:

- Estatutos de la congregación: fueron redactados tardíamente, si se considera que la Parroquia comenzó a organizarse a principios del siglo. Los estatutos de Winifreda datan del año 1963 y los de Santa Rosa de 1966.

- Elección de autoridades para la Comisión Directiva: En cada oportunidad quedaron registrados los nombres de los candidatos, los cargos y el resultado de la votación.
- Informes de tesorería: en cada asamblea o reunión el tesorero presentaba el resumen de entradas y salidas de caja.
- Construcciones edilicias: durante la década de 1960 ambas congregaciones estuvieron abocadas a la construcción de sus respectivos templos, lo cual llevaba a considerar cuestiones presupuestarias y organizar eventos y ventas para recaudar dinero, entre otras cosas.

Más allá de esto, detallar el contenido de cada libro equivaldría prácticamente a copiar cada una de sus actas, por lo cual nos detendremos aquí.

Posibles líneas de investigación

Presentaremos aquí algunos lineamientos generales a partir de los cuales creemos que es posible comenzar a pensar y problematizar la historia de la IELA a partir de la triangulación entre las fuentes procedentes de los archivos generales y particulares. Por último haremos referencia al estado actual de nuestra investigación sobre el tema, centrado en la Parroquia de Santa Rosa – Winifreda.

Uno de los ejes que resultan de mayor interés, dada la particularidad compartida por la mayoría de los protestantismos históricos en Argentina, es la relación entre la religión y la identidad

étnica o nacional. Ya un estudio previo realizado por Hans Knoll¹⁶⁵ nos ilustra acerca de la postura “oficial” de los pastores del Sínodo Misuri, pero creemos que sería interesante explorar la existencia o no de posturas diferenciadas. Las autoridades del Sínodo, así como los pastores misioneros enviados a la Argentina, tenían en claro sus prioridades en cuanto a las identidades nacionales y religiosas; sin embargo, es posible que los fieles tuvieran concepciones diferentes acerca de su religión y su filiación cultural. Los registros parroquiales pueden ofrecernos algunas pistas al respecto, aunque no todos por igual, dado que en cada Parroquia la documentación conservada puede variar en calidad y cantidad. Consideramos, por ejemplo, que los registros de matrimonios y bautismos reflejan el grado de integración de los miembros de la Parroquia a la sociedad circundante y pueden darnos una idea de la importancia que para ellos tenía la conservación del vínculo étnico en la creación de lazos de parentesco.

Lo mismo puede decirse acerca de la forma en que IELA buscó diferenciarse de otras confesiones religiosas, tanto del catolicismo como dentro del mundo protestante. La documentación y testimonios escritos por las autoridades del Sínodo, tales como los relatos históricos o la prensa confesional, nos dará una idea acerca de cuál era la postura, si se quiere, “oficial” al respecto. En este sentido resulta ilustrador el aporte de Hans Knoll acerca del enfrentamiento entre el Sínodo Misuri y el Sínodo Evangélico del

¹⁶⁵ Knoll, Hans, *op. cit.*

Río de La Plata a mediados de la década de 1920¹⁶⁶. Sin embargo, más allá de que dicha postura se haya modificado o no a lo largo del tiempo, al interior de las parroquias quizás sucedían cosas distintas de lo proclamado públicamente. Los registros de matrimonios y bautismos, otra vez, así como los libros de actas, pueden darnos alguna idea de cuál era el nivel de interacción entre luteranos y miembros de otras iglesias. A estos registros podría sumarse documentación proveniente de otros archivos, tales como la prensa local (no confesional), o registros de otros cultos religiosos existentes en la región.

Su carácter de institución religiosa protestante, ligada a inmigrantes ruso-germanos, sin duda generó conflictos de diversa índole con el Estado en sus diferentes niveles. Una vía posible de investigación podría intentar definir cuáles fueron las situaciones que enfrentaron a IELA con las autoridades estatales nacionales en las distintas etapas de su desarrollo y cuáles fueron las estrategias desplegadas para saldar las diferencias. Estimamos que, desde el ámbito confesional, dichas cuestiones han quedado plasmadas en las actas de Asambleas, en los relatos y testimonios históricos y quizás también en las cartas intercambiadas entre los pastores de Argentina y Estados Unidos. A su vez, los registros parroquiales podrían plantear problemas y soluciones distintas a nivel provincial y municipal en cada Parroquia; en este caso las fuentes de información ofrecidas por la iglesia son más restringidas puesto que

¹⁶⁶ Ídem.

se limitarían a los libros de Actas, aunque esto puede depender también de cada sede parroquial.

Otra vía de análisis puede centrarse en los propios actores involucrados en la creación y desarrollo de IELA. En este sentido, un análisis prosopográfico de los pastores del Sínodo Misuri enviados a Latinoamérica, por ejemplo, podría arrojar nuevas luces sobre dicho proceso; aunque para ello sería necesario rastrear otras fuentes posibles de información. Los resultados podrían ser contrastados con un estudio paralelo a nivel parroquial, de indagación biográfica de algunos de sus integrantes más destacados. Los archivos parroquiales suelen conservar registros del lugar de procedencia de los miembros más antiguos, información que puede ser complementada con testimonios orales de los descendientes directos de dichas personas. Este tipo de examen podría ofrecer respuestas acerca del papel que tuvieron los fieles en la organización de la comunidad, en contraste con el trabajo desarrollado por los pastores. El análisis de las trayectorias individuales de los pastores misioneros fue propuesto también para un intercambio comparativo con otros cultos protestantes¹⁶⁷.

En cuanto a los avances logrados en nuestra investigación a nivel parroquial, hemos abordado y pretendemos desarrollar a futuro algunos de estos aspectos en el período comprendido entre ca. 1930 (década a la que se remiten los registros más antiguos) y 1975, el año en que la sede parroquial se mudó a la ciudad de Santa Rosa. En primer lugar, respecto de la relación entre religión e

167 Nos referimos a lo sugerido por Seiguer, Paula, 2013, *op. cit.*

identidad nacional, buscamos dilucidar el lugar que ocupó la Iglesia en el proceso de integración de los inmigrantes ruso-alemanes a la sociedad pampeana. Para ello consideramos pertinente indagar acerca de las cuestiones idiomáticas que involucraron a la institución y las pautas matrimoniales dentro la comunidad, así como las actividades desarrolladas por los miembros en el ámbito de la misma. Los resultados obtenidos hasta el momento en cuanto a pautas matrimoniales y conservación del idioma en los servicios religiosos indican un progresivo desprendimiento del vínculo entre las identidades étnica y religiosa por parte de los fieles, aunque la investigación se encuentra aún en su fase inicial.

En el futuro pretendemos indagar también el carácter de la relación entre la Iglesia y el Estado a nivel provincial y municipal, para lo cual nos veremos en la necesidad de consultar otro tipo de fuentes, puesto que los registros de la Parroquia poco pueden decirnos al respecto. Por el momento pareciera que el único conflicto que llegó a manifestarse fue el referido al idioma en torno a la década de 1940, en que la enseñanza del alemán era prohibida por las autoridades estatales. Otro interrogante que guía nuestra investigación es el referido al desarrollo de la Parroquia y su adaptación, a lo largo de su historia, a los contextos rural y urbano. El trabajo en cada uno de ellos implicó estrategias diferentes, así como formas distintas de relacionarse. En este caso consideramos que nos resultará de utilidad un estudio comparado de las pautas matrimoniales de la comunidad en diferentes etapas, así como la exploración de los proyectos de trabajo que la propia Parroquia se proponía desarrollar.

Finalmente, resta agregar como objetivo a realizar posteriormente la posibilidad de comparar los resultados y conclusiones extraídos del estudio de esta Parroquia en particular con análisis similares aplicados a otras parroquias de la región pampeana, para más tarde sumar trabajos comparativos con otras regiones del país, como por ejemplo las provincias de Entre Ríos y Misiones, en donde la cantidad de miembros es mucho mayor en proporción y las experiencias de colonización fueron significativamente distintas.

El protestantismo histórico: principios, migraciones y resignificaciones

Humanismo y reformismo en Castilla. El caso de Pedro Martínez de Osma (1410-1480)

JAVIER CHIMONDEGUY

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA – UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL CENTRO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES

jchimondeguy@hotmail.com

Introducción

Este trabajo busca reflexionar algunas cuestiones básicas que giran en torno al reformismo religioso y la influencia del humanismo en Castilla en el siglo XV. Haremos un estudio de caso, analizando la figura de Pedro Martínez de Osma, intelectual que vivió entre 1410 y 1480 dando clases en la Universidad de Salamanca. Su relevancia histórica reside en su papel como crítico temprano de la Iglesia romana, siendo condenado como hereje¹. Su obra no ha llegado completa a la actualidad, sobre todo

¹ Iannuzzi, Isabella, “La condena a Pedro Martínez de Osma: Ensayo general del control

la considerada herética (*De Confessione*, 1470) que fue quemada por orden del juez inquisidor Juan de Epila. Sin embargo, con lo que otros autores refieren acerca del teólogo, como Juan López de Salamanca², el juicio al que fue sometido, algunas obras que sí han sido conservadas y su testamento se pueden llegar a comprender las nociones teológicas que lo distinguen como un pensador original y contestatario.

Se busca hacer en el trabajo una comparación con otros autores que, aunque anteceden al período, son considerados en otras regiones europeas como predecesores de los movimientos reformistas y exponentes de la heterodoxia anterior a la reforma, cuyas líneas maestras en el espacio de las representaciones pueden ser rastreadas hasta el siglo XVI y en adelante, y son muchos los estudiosos que los consideran reformistas³.

Esta comparación resulta interesante ya que la hipótesis de la que partimos es que, en términos de crisis de la cristiandad, España no estaba aislada y diferenciada del resto de Europa como se cree comúnmente, ya que transitaba por situaciones de reformas significativas como muestra el caso de Pedro de Osma pero también

ideológico inquisitorial” en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007.

2 Los artículos de Juan López de Salamanca en disputa con Pedro Martínez de Osma fueron analizados por Hernández, Ramón O. P., *La confesión y las indulgencias. Prereforma y tradición, presentación y edición crítica de dos documentos inéditos*. San Esteban, Editorial Salamanca, 1978.

3 Por reformistas consideramos a todos aquellos intelectuales y grupos que tienen ideas filosóficas y teológicas en consonancia con las ideas del protestantismo antes del hecho histórico de inicio de la Reforma, tal como lo hizo Marcelino Menéndez y Pelayo en su obra *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Librería Católica de San José, 1882.

el de Durango de 1444, estudiado por Juan de Mata Carriazo a principios del siglo XX⁴, y recientemente por Iñaki Díaz Bazán⁵.

La hipótesis supone además que aquellas eran expresiones de la relación entre la Iglesia y la sociedad española propias y particulares y no “importaciones culturales”, como ha sido propuesto por algunas corrientes historiográficas que llegaron a considerarlas como expresiones locales de los valdenses. Esto no nos debe engañar, ya que los que han repetido ésta hipótesis cometen el mismo error que los que les dieron origen. Vale decir, los acusadores de estos primeros heterodoxos, alegando que el problema no podía provenir de las entrañas de la Iglesia española si no que venían de otras regiones alejadas. Un ejemplo de estos son los grupos luteranos en Valladolid, liderados por la familia Cazalla y grupos calvinistas en Sevilla.

Se busca también dejar abierto el camino para nuevas preguntas y planteos acerca de por qué la reforma, común a gran parte de Europa, se complejiza y desarrolla a lo largo de todo el siglo XVI, aunque en España no se constata una tradición protestante de importancia. Frente a este problema, historiadores como Joseph Pérez sugieren que este proceso se ve truncado por la fuerte represión de la Inquisición⁶. Esta explicación parece simplista y merece ser revisada.

4 Carriazo, Juan de Mata, “Precursores españoles de la Reforma. Los herejes de Durango”, en *Actas y memorias de la sociedad española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, Madrid, Museo Nacional de Antropología, 1925, pp. 35-69.

5 Díaz Bazán, Iñaki, “Formas de disidencia frente a la iglesia medieval: los herejes de Durango”, *Norba. Revista de historia*, No. 20, 2007, pp. 31-51.

6 Pérez, Joseph, *Breve historia de la inquisición española*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 59-93.

Por último, la hipótesis de base es que con la centralización política y religiosa en cada monarquía, las visiones teológicas tomaron rumbos diferenciados a partir de fines del siglo XV y a lo largo del XVI; aunque esta visión es apriorística y serán necesarios numerosos estudios para comprobarla.

Entendemos que el tema es importante ya que revisar este personaje llevará a revisar la visión que se tiene de la heterodoxia española, y repensar una historia de las ideas con más actores y voces disonantes.

Repensando cuestiones de la religiosidad en la España del siglo XV

Para abordar el tema de la religiosidad nos interesa específicamente lo que estos autores reformistas españoles escribieron y cómo pensaron la realidad del todo religioso, el lugar del hombre en el mundo, de la libertad y de Dios. Sin embargo, consideramos a la religiosidad, junto con Julio Caro Baroja, no sólo como una cuestión dogmática de carácter estático e inmanente, sino como una “praxis o vivencia, en su dimensiones humana, psicológica y social, con sus peculiaridades individuales, clasistas y estamentales, culturales y económicas”⁷.

7 Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter de la España de los siglos XVI y XVIII*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 11-23.

Abordar cuestiones tocantes a la religiosidad en España no es tarea sencilla. Para comprenderla es necesario tener en cuenta una serie de variables diversas. En primer lugar, como señalamos anteriormente, muchas prácticas y creencias esotéricas anteriores al cristianismo reaparecen a lo largo del tiempo, sobre todo del mundo celta y del mundo visigodo. Muchas tradiciones, prácticas religiosas y creencias van a amalgamar las diversas tradiciones culturales, que van a verse manifestadas desde el universo de lo ideológico-religioso en la baja edad media. Estas prácticas fueron muy estudiadas por los historiadores y son nociones escapan a los intereses de este trabajo, pero ello no niega que para futuras interpretaciones, las cuestiones de la larga duración y de las representaciones mentales deban ser tenidas en cuenta.

En segundo lugar, es vital para entender la historia religiosa de España la importancia que siempre tuvieron los obispos ibéricos y su fuerte capacidad de organización y de negociación frente a la construcción de la hegemonía por parte de Roma como centro de poder dentro del mundo cristiano entre los siglos V-X. Un claro ejemplo de esto son los diversos concilios de Toledo, llevados a cabo por los obispos más importantes de la iglesia visigoda. Estos decidían acerca de cuestiones teológicas pero incidían también en las cuestiones políticas⁸.

En tercer lugar, y no por ello menos importante, debemos considerar la importancia que tuvo para España erigirse, en un largo

8 Mondragón, Silvina, "Los visigodos en Hispania. Evangelización y expansión monástica", *Revista Claseshistoria*, No. 6, Junio 2011.

y complejo proceso simbólico y cultural, como la monarquía católica de Europa. Aunque no fue la única, guardaba para sí la idea de ser la gran defensora del cristianismo frente al paganismo primero y al infiel musulmán después⁹. En el siglo XVI sería también considerada como un bastión que no apoyaba la reforma. Esta es la presunción sobre la que discutiremos en la ponencia. Aunque es probable que desde la jerarquía eclesiástica en la que se apoyaba la monarquía así lo fuera, no faltaron voces disonantes y movimientos que acompañaron a los reformadores del resto de Europa. Como veremos más adelante, desde las grandes discusiones teológicas pero a la vez políticas, hubo una tradición intelectual que acompañó y otorgó herramientas conceptuales a la monarquía para lograr en este largo proceso consolidarse como monarquía católica y defensora del papado.

España se caracteriza también por tener un gran desarrollo de la vida monástica y de órdenes mendicantes sobre todo hasta el siglo XIV. Pero en los siglos que nosotros estamos interesados en analizar, del XIV al XVI, la península ibérica, junto con gran parte del mediterráneo occidental, fue testigo de un gran crecimiento de las universidades, del mundo intelectual y un gran florecimiento de los tratados teológicos más importantes y de teólogos a lo largo de toda la península, pero sobre todo en la región de Castilla.

Encontramos diferentes modelos de universidades, las hay conventuales, municipales y colegiales. Este tema resulta de gran

9 Nieto Soria, Juan M, "Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales*, Vol. 27, No. 1, 1994.

importancia ya que en este contexto histórico y con las universidades como escenario se dan las grandes discusiones y dinámicas que llevarán a escribir a los primeros “protestantes españoles”.

España en el concierto teológico europeo

En una mirada del contexto europeo, es importante para entender el caso español tener una nueva visión de los procesos de resistencias, reinterpretaciones bíblicas y reformas que tuvieron lugar entre los siglos XIV y XVI en casi todas las áreas de la Europa cristiana, entendiéndolas como un largo proceso que incluye a una serie de personajes y movimientos que comienzan a fines del siglo XIV con la aparición de John Wycliff y sus seguidores y con Jan Hus en Bohemia, y concluye con Lutero, Calvino y Melanchthon en el siglo XVI. El proceso incluye el Gran Cisma de Occidente y la creación de las iglesias protestantes. Esta es una interpretación ya conocida y no se pretende hacer modificación o crítica alguna a la lectura de conjunto. Lo que nos interesa es el análisis del caso español en este proceso.

En el resto de las regiones de Europa abundan, a lo largo de estos siglos, grupos de religiosos que plantean una vuelta a valores evangélicos y a la vida comunitaria, resaltando su antagonismo con una iglesia corrompida, marcando los gérmenes de la soberanía popular y la importancia de la relación personal con Dios y negando la necesidad de un clérigo para obrar de mediador entre el hombre y

Dios. Todos estos grupos fueron condenados por las iglesias dentro de las que quedaban inmersos, con el aval de Roma y el papado, ya que la inquisición era una institución que respondía a la centralidad de la iglesia. Para nombrar algunos de estos casos aparecieron los Adamitas, Hussitas, Orebites y Taboritas en Austria, Bohemia y Flandes en los siglos XIV y XV, Wyclifianos en Gran Bretaña, siglos XIV y XV, Flagelantes y Valdenses, en Francia, Alemania y Sur de Italia.

El caso español es llamativo en torno a este problema ya que ninguna de estas herejías, ni ninguna de orden similar se da en la península ibérica. La mayor cantidad de casos de herejías condenados por la inquisición es contra judíos y moriscos, contra religiosidades populares tratadas como herejías, y las herejías relacionadas con teologías como las arriba mencionadas se encuentran recién en gran número en el siglo XVI pero en un contexto europeo de gran importancia de iglesias protestantes.

La tesis más importante es aquella que sostiene, entre otros, Joseph Pérez, según la cual la ausencia de un movimiento similar a estos movimientos reformadores fue por la fuerte represión que ejercía la inquisición española¹⁰. Por otra parte hay visiones que sugieren que la represión de la inquisición no era tal.

Por todo lo dicho, proponemos pensar el proceso de la historia de las ideas no como una esfera aislada y encriptada en una lógica propia de las cuestiones teológicas, sino en relación con las

¹⁰ Pérez, *op. cit.*

estructuras económicas, la coyuntura política, así como alianzas entre sectores hegemónicos y las resistencias y negociaciones frente a ellos. Este enfoque, nos permite proponer en lugar de que el protestantismo se pierde por la fuerza de la inquisición, que fue el resultado de la derrota ideológica de una facción de la élite intelectual religiosa.

El caso de Pedro de Osma que nos proponemos analizar a continuación pone de manifiesto que en España hay una tradición teológica que rescata al cristianismo primitivo y una búsqueda del reformismo, pero que hacia el siglo XVI se ve truncada y no vuelve a aparecer hasta que lleguen del extranjero¹¹.

Lo analizaremos desde una perspectiva en la que, siguiendo a Roger Chartier, pondremos de relieve las reinterpretaciones y resignificaciones simbólicas que Pedro de Osma y sus contrincantes realizaron de las Escrituras, así como de la idea de Iglesia y Estado que presente en los escritos del teólogo que fueron utilizados para juzgarlo.

El caso de Pedro Martínez de Osma

Las ideas protestantes después del siglo XVI fueron tomadas por familias y religiosos de la península como ideas extranjeras pero, como hemos señalado, en realidad nociones teológicas reformistas ya habían surgido en España en el siglo XV. Sin

¹¹ Boeglin, Michel, "Luteranos franceses en la España de los Austrias. Aspectos culturales de un conflicto religioso" en Bruña Cuevas, Manuel et al (coords.), *La cultura del otro: español en Francia, francés en España*, Sevilla, Universidad del Sevilla, 2006.

embargo, fueron silenciadas por otra tradición que si perduró después de una fuerte tensión¹².

El estudio de estas diversas tradiciones teológicas españolas permite descubrir ideas de largo aliento que hacen de la de Pedro de Osma una de esas tradiciones derrotadas. En el plano ideológico, su condena implica que todas estas ideas se verán sepultadas en el canon teológico de los pensadores españoles que se impusieron¹³.

Todos estos grandes pensadores se formaron en la escuela de Salamanca, en la cual encontramos las dos tradiciones. Una es la de Alfonso Carrillo y de la renovación teológica escolástica. Un sucesor de ésta es Melchor Cano, quién influirá fuertemente a Felipe II.

Sin embargo, como señalamos anteriormente, nos enfocaremos en la tradición humanista de Pedro de Osma y su maestro y compañero El Tostado, Alonso Fernández de Madrigal. Tradición que, creemos, es finalmente silenciada en España.

En ese sentido, coincidimos con Walsham, quien plantea que el luteranismo es parte de un proceso europeo de laicización y avance del estado sobre la religiosidad¹⁴. Consideramos que el mismo puede ser ampliado para incluir al humanismo y al reformismo religioso y político, del cual forma parte el caso

12 Cuál es esta tradición y con qué sectores políticos y eclesiásticos se relaciona será parte de la futura investigación en la que se inserta el presente estudio, a la vez que rastrear si ésta tensión fue implícita o explicitada, más allá de la condena a Pedro Martínez de Osma.

13 Iannuzzi, *op. cit.*

14 Walsham, Alexandra, "The Reformation and the Disenchantment of the World Reassessed", *The Historical Journal*, Vol. 51, No. 2, 2008, pp. 497-528.

estudiado, adscribiendo a la idea de que las dos corrientes —una en Europa septentrional y la otra en Europa meridional— avanzan en el mismo sentido. El humanismo, y más tarde el erasmismo y el luteranismo, son corrientes que problematizan conjuntamente la cuestión de la autoridad en la Iglesia y su rol o función en la sociedad, sin duda corriéndola de lugares que le eran propios desde su consolidación en torno al siglo VIII¹⁵. Es por esto que las diversas corrientes reformistas de estos siglos transicionales optan por distintas formas políticas y religiosas dependiendo de la realidad local en la que se implantan (local, que devendrá gracias a este proceso en nacional), y en lo específico del humanismo, una vertiente cívica y republicana en el norte de Italia, y una más autocrática, centralista y en una fuerte alianza con la Iglesia para el caso español.

Por otro lado, consideramos útil la concepción de Roger Chartier, y el concepto de reinterpretación. Entendiendo que la forma en la que los autores, teólogos interpretaban el mundo que los rodeaba es lo que da forma a la sociedad que interpretan, discuten y crean.

Pedro de Osma fue poco tenido en cuenta por la historiografía y los estudios teológicos durante mucho tiempo, lo que respalda nuestra hipótesis del “personaje intencionalmente olvidado”. Recién

15 Rojas Donat, Luis, “El poder de los Papas medievales. Cambios y permanencias”, en Rodríguez, Gerardo (dir.), *Cuestiones de Historia Medieval*, vol. 1, Buenos Aires, Selectus / UCA, 2011.

comenzó a ser rescatado a partir de la celebración del 500º aniversario de su muerte en 1980¹⁶.

Su obra fue vastísima y escribió en torno a muchos temas. Incluso llegó a rescatar la obra de Aristóteles y comentar muchas de sus obras, cuestión ya estudiada por José Labajos Alonso¹⁷. Martínez de Osma fue descrito por Marcelino Menéndez Pelayo como la “voz perdida de los wiclefitas y husitas en España”¹⁸.

Como señala José Luis Fuertes Herreros, Martínez de Osma fue un férreo defensor del humanismo, y de muchas de sus aristas, como la gramática y la retórica que reemplaza a la dialéctica de la escolástica medieval¹⁹. Comentó y enseñó numerosas obras de Aristóteles como *Ética*, *Política* y *Metafísica*. También retomó a Tomás de Aquino y fue un defensor del tomismo. Su intención era retomar la organización del cristianismo primitivo.

Fue condenado por su obra *De Confessione*, en la cual cuestionaba el significado que la Iglesia le daba a los pecados y al perdón, sobre todo, aquellas prácticas instaladas en toda la cristiandad desde el Concilio de Letrán en 1216. Como señalamos en

16 Pedro Martínez de Osma, *Homenaje en el V centenario de su muerte*, Madrid, Centro de Estudios Sorianos, 1980.

17 Labajos Alonso, José, “Pedro de Osma y su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, edición crítica latina”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Pontificia Universidad Pontificia de Salamanca: Servicio de Publicaciones, 1992 y “Pedro de Osma. Comentario a la *Ética* de Aristóteles, edición crítica latina”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca: Servicio de Publicaciones, 1996.

18 Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Libro III, Barcelona, Red ediciones, 2017, p. 244.

19 Fuertes Herreros, José Luis, “Contra el nominalismo. Humanismo y renovación de la filosofía y teología en Pedro Martínez de Osma (1424-1480)”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, No. 11, Ediciones Universidad de Zaragoza, 2004.

la introducción, esta obra del maestro de Osma no se ha conservado en su totalidad ya que la eficacia del tribunal de Alcalá de Henares para eliminarla fue casi perfecta. Sólo se preservó una corrección, comentario y ampliación del mismo que es el *Quod Libitum*.

Asimismo, como señala Manuel de León de la Vega en su obra *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*, haciendo referencia a la religiosidad en el siglo XVI, “esto marcaba además de la praxis de la Iglesia en su conjunto, el gran miedo a la muerte en pecado mortal y a la condición de ser un alma en pena”²⁰. La hegemonía que tenía la Iglesia a la hora de otorgar las respuestas a esta gran problemática del conjunto de la sociedad, empieza a ser cuestionada.

Lo importante de estas ideas es que, al igual que los herejes de Durango de 1444²¹, plantean a la confesión como una imposición humana y no como un sacramento de origen divino. Son las concepciones de la salvación las que están de fondo.

20 León de la Vega, Manuel de, *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*, Sevilla, Publidisa, 2011, pp. 155-165.

21 Los herejes de Durango (Bazán Díaz, *op. cit.*) es una obra de en la que relata y analiza la condena a un grupo de religioso en Durango 1444. En condena se sentenció a un grupo de frailes franciscanos entre los que figuran Alfonso de Mella, fray Guillermo de Alvisia y fray Ángel Tovar por movilizar bases conformadas por nobles, artesanos, comerciantes, habitantes de la villa, jornaleros y campesinos. Todos ellos los seguían por sus ideas como criticar a la jerarquía eclesiástica, que defendían el ideal de pobreza, que rechazaban la riqueza y la propiedad privada. Según Bazán Díaz, la falta de preparación doctrinal, el monolingüismo a favor de la lengua vasca, la creencia en lo mágico y lo supersticioso, la presión de la crisis bajomedieval, la necesidad de superar muchas situaciones de sometimiento hicieron que muchos de los seguidores adecuaran las ideas de los franciscanos para sus propios intereses. Véase Díaz Bazán, *op. cit.*

Otra fuerte propuesta de Pedro de Osma era poner en duda la autoridad del papa, sin negar su legitimidad o importancia pero sí sus facultades. El teólogo afirmaba que el papa podía errar y que muchos papas en la historia habían cometido equivocaciones. En respuesta a esto, en la condena se establece que no son verdad algunas declaraciones del teólogo, entre las cuales se enumera la de postular que el romano pontífice no puede perdonar la pena del purgatorio ni dispensar sobre lo que instituye la Iglesia universal²².

En la misma condena se lee como aquello que la Iglesia de Roma establece en su lugar: “Que la indulgencia se funda en el privilegio de Pedro [el apóstol, quien es para la Iglesia católica el primer papa] *quos absolveris super terram, absoluti sunt in caelo*”. Lo interesante frente a este tema es que éste es el mismo versículo evangélico citado por el condenado por herejía, interpretado de manera totalmente distinta. Para Pedro de Osma implica que la contrición es algo personal y que el perdón no necesita de alguien que lo confiera. Asimismo, la penitencia es de carácter personal y fruto de la experiencia personal con Dios. Para los obispos que redactan la condena, esta frase significa que como éste es un privilegio de Pedro, sólo el papa puede en última instancia conferir el perdón, y establecer la penitencia.

Estas críticas son coincidentes en el tiempo con el proceso de consolidación de la noción de infalibilidad papal que empieza a ser nombrada como tal en el siglo XIV por Guido Terrero, aunque formalmente se oficializará en el siglo XIX.

22 Menéndez Pelayo, 2017, *op. cit.*, p. 225-226.

También es importante resaltar que algunos autores, como Emilio Mitre Fernández, hacen referencia al hecho de que De Osma no tuvo seguidores por una cuestión personal, y no tanto porque sus ideas no fueran bien recibidas o leídas por mucha gente²³. En ese aspecto señala que no ejerció como otros teólogos de la época, una predicación de carácter proselitista.

Estrechamente relacionado con lo recién mencionado, cabe rescatar también que el teólogo de Osma, como resaltan las fuentes, pero también todos los historiadores, teólogos y eruditos que lo han interpretado, no era un improvisado y las cosas que escribía y decía tenían un gran fundamento teológico y una gran retórica. Es por esto que en 1497 fueron llamados cincuenta y ocho doctores y eruditos para “combatir al hereje” como señala el ya mencionado Menéndez y Pelayo²⁴. Cabe aclarar que Pedro de Osma había muerto en el año 1480, vale decir, diecisiete años antes. Pero sus ideas habían sido muy profundas, y más allá de no haber dejado seguidores, realmente preocupaban a los obispos de la región.

Todas sus críticas van relacionadas con su forma de concebir la Iglesia como una verdadera *ecclesia*²⁵. Sus propuestas son en realidad para ejercer un cambio posible de renovación al interior de la institución. Es además pionero en el gran debate que inicia, y los temas que propone son de fondo el lugar en el que radica el poder

23 Mitre Fernández, Emilio, “Las herejías medievales”, en Teja, Ramón Teja y Acerbi, Silvia (dirs.), *Historia de los heterodoxos españoles: estudios*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2012.

24 Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, capítulo VIII.

25 “Asamblea”: la concibe como una convivencia comunitaria de fieles.

(o quién tiene la legitimidad para ejercerlo). Con estas propuestas está poniendo en vilo toda la fundamentación del poder propia del occidente medieval, que supone que la justicia y el perdón son propios de los monarcas y los papas. Esto es lo que lo lleva a ser condenado.

Su condena es también digna de ser analizada, ya que en ella, como hicimos previamente con el debate acerca papa y sus facultades, descubrimos realmente qué era lo que perjudicaba desde lo ideológico-político a la Iglesia de Roma. En ese sentido, se encuentran las claves de por qué se buscó la censura del pensamiento de Pedro de Osma.

En primer lugar, su condena marca un hito, ya que muestra que había un gran cambio, como hemos expuesto, y que las percepciones, nociones y relaciones de poder en el mundo religioso y teológico se estaban modificando.

En 1478, Alfonso Carrillo inició el proceso en su contra, con una autorización del papa Sixto IV. En el mismo, un grupo de obispos discutieron y condenaron las ideas ya expuestas por Pedro de Osma. Al año siguiente se reunieron cerca de sesenta prelados para debatir cómo combatir estas ideas.

El tribunal dictó que se debía quemar la obra herética (*De Confessione*) y que debía dejar su cátedra en Salamanca por el lapso de un año, en caso de rectificarse de sus “errores” doctrinales. Antes de que este año de castigo terminara, el teólogo falleció.

El sociólogo francés Francois-André Isambert sostiene que para interpretar los fenómenos religiosos es necesario diferenciar en

lo simbólico tres especificidades y componentes: significativo, objeto y consenso²⁶. Sin duda el caso de Pedro de Osma es una disputa por nominar y controlar simbólicamente significantes, consenso y objeto.

Hay diversas cuestiones relevantes, algunas aquí planteadas y otras muchas de la historia española del siglo XV que van a permitir entender por qué la tradición que juzgó, condenó y borró todo rastro de la escuela de Pedro de Osma se impuso²⁷. Estas son: la importancia de la escuela de Salamanca y de Alcalá de Henares (sucesores de quienes juzgaron al teólogo), como el ya mencionado Melchor Cano²⁸, Bartolomé de Carranza y Fray Luis de Granada; y su impronta en el asesoramiento de Carlos V y su hijo Felipe II para que la Corona pudiera erigirse como defensora de la Iglesia Católica y convertirla en Iglesia nacional, proceso que se adelanta al de las iglesias nacionales de raíz protestante propias del siglo XVI.

El caso de Pedro de Osma demuestra que en España hubo una tradición teológica que rescató al cristianismo primitivo y una búsqueda del reformismo, pero que hacia el siglo XVI se vio truncada y no volvería a aparecer hasta que llegara del extranjero. .

Pedro de Osma fue condenado por sus escritos. La pena a la que fue sometido no fue tan grave como lo que eran las condenas y

26 Isambert, Francois-André, *Le sens du sacré. Fete et religion populaire*, París, Editions du Minut, 1982.

27 Melquíades, Andrés Martín, *Historia de la teología en España. (1450-1570)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962, pp. 91-161.

28 Véase Cano, Melchor, *Parecer del Maestro fr. Melchor Cano*, Madrid, 1736. Disponible en línea: <http://bib.cervantesvirtual.com/historia/CarlosV/melchor.shtml>

persecuciones en otras regiones. Se le ordenó que dejara su cátedra en Salamanca por el período de un año, murió al año siguiente y no dejó un movimiento de seguidores.

Conclusiones

Este trabajo se inserta dentro de una investigación mayor que pretende avanzar en el tema de los humanistas en España y su relación con el resto de Europa y con las diversas reformas políticas y religiosas a escala local y continental.

Se postularon las nociones que hacen que pensemos al teólogo como un antecesor de ideas reformistas. No sólo por lo que de él dijeron los contemporáneos y la historiografía, si no analizando la obra del osmiata. En ella se comprobó que las observaciones eran acertadas. Evidentemente, sus postulados eran reformistas, críticas de importantes dogmas, renovadores en torno a la institucionalidad de la Iglesia y su jerarquía, al cuestionar su forma de tomar decisiones.

Cuando señalamos que hay una tensión entre humanismo y renovación escolástica, y que la tradición humanista de Pedro Martínez de Osma no fue apoyada, ni legitimó a la monarquía, no desconocemos que sí hubo humanistas en el siglo XVI reforzando ideológicamente el control social monárquico²⁹.

Después de reflexionar en torno al autor, surge el interrogante de por qué Pedro de Osma, un humanista, fue condenado en el siglo

29 Dos ejemplos son Pedro Martir de Anglería y el marqués de Gattinara.

XV, mientras que los humanistas del siglo XVI son férreos defensores de la monarquía. ¿Eran acaso los humanistas del período de Osma cívicos y los de algunos decenios más tarde, monárquicos?

Como hemos visto en la ponencia, sobran indicios y fuentes para pensar a Pedro de Osma y sus más cercanos intelectuales como Antonio de Nebrija y El Tostado como verdaderos reformistas en el siglo XV. Aunque esboza diferencias en la práctica de sus ideas —ya que no desarrolla ningún gran movimiento en vida ni *post-mortem*—, en el aspecto teológico guarda muchos puntos de contacto con los movimientos típicos de los siglos XIV y XV en Europa, sobre todo oriental y septentrional; todos los cuales habían sido considerados como heréticos por parte de la Iglesia de Roma.

Todo lo planteado nos lleva a reflexionar en torno a la especificidad del caso español. La influencia del humanismo en la teología y la política de los siglos de formación de la gran monarquía imperial, así como su heterogeneidad que no está dada tanto por la geografía de la proveniencia de las ideas, sino más bien por los proyectos políticos y religiosos que admiran sus autores.

Otra de las ideas principales que proponemos es pensar en clave de humanismos y reformismos, pues hay diversos matices, ya que aunque es un fenómeno europeo, hay grandes diferencias regionales. Sin embargo, existe una gran dificultad en este sentido ya que la formación y los recorridos de vida de los teólogos y filósofos de los siglos tardo-medievales y temprano-modernos se dan en un espacio geográfico ampliado a lo largo de toda Europa. En ese sentido, se vuelve más complejo.

Finalmente, planteamos la posibilidad de discutir y revisar la línea divisoria entre estos grupos que fueron perseguidos y aquellos otros que fueron aceptados al interior de la Iglesia y que consiguieron que algunos aspectos institucionales y/o dogmáticos cambiaran. Sería interesante ver desde el aspecto teológico cuán diferentes eran estos movimientos de las órdenes mendicantes, por ejemplo. Vale decir, si lo que los diferencia son realmente cuestiones teológicas o si en verdad hay otros aspectos — políticos, de negociaciones— que permiten que algunos permanezcan dentro del dogma y otros sean expulsados, perseguidos y condenados.

Con todo, queda mucho camino por recorrer, y múltiples líneas de investigación a seguir en temáticas como el humanismo, previo y posterior al proceso de reformas en la Iglesia, su influencia en el plano de las ideas laico religiosas y el esoterismo, para todo el plano europeo, y en el caso particular de este estudio para las iglesias, universidades y cortes en la península ibérica.

***“Sorrowful and very heavy”*: una aproximación al problema de la melancolía en el primer metodismo**

ANDRÉS GATTINONI

CONICET / UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

andres.gattinoni@unsam.edu.ar

I

As I walked through the wilderness of this world, I lighted on a certain place where was a Den, and I laid me down in that place to sleep: and, as I slept, I dreamed a dream. I dreamed, and behold, I saw a man clothed with rags, standing in a certain place with his face from his own house, a book in his hand, and a great burden upon his back. I looked, and saw him open the book, and read therein; and, as he read, he wept, and trembled; and, not being able longer to contain, he brake out with lamentable cry, saying, What shall I do?³⁰

30 Bunyan, John, *The Pilgrim's Progress*, Chatham, Wordsworth, 1996 [1^{era} ed. 1678], p. 9.

Con estas palabras, John Bunyan comenzaba en 1678 su célebre *The Pilgrim's Progress*, una alegoría que representa a la vida cristiana como el recorrido de un peregrino desde la Ciudad de la Destrucción hasta la Ciudad Celestial. El inicio del relato muestra al protagonista, llamado Cristiano, en un profundo estado de angustia y desesperación. En seguida, aprendemos que ha descubierto en su Libro que la ciudad donde vive será devorada por el fuego, y teme que la carga que lleva en su espalda lo hunda más allá de la tumba. Su familia piensa que ha sido afectado por un trastorno frenético (“frenzy distemper”) y no le cree. Esto conduce al protagonista a recluirse cada vez más, lamentándose de su miseria, hasta que un encuentro con otro personaje, Evangelista, lo convence de iniciar un solitario peregrinaje a la Ciudad Celestial.

El punto de partida del camino de Cristiano, y también de mi trabajo, es un estado emocional al que podríamos calificar, según el lenguaje de la época, como melancólico. Por entonces, la melancolía era un tema muy presente en la cultura inglesa. Podría decirse que era un *objeto polémico*: un objeto discursivo que era al mismo tiempo escenario de disputas —pues las definiciones y los sentidos atribuidos a la melancolía eran múltiples y contradictorios— y arma retórica —en la medida en que esa ambigüedad semántica habilitaba su uso tanto para elogiar como para denostar a los sujetos a quienes se les adjudicaba—³¹. En este trabajo me interesa observar el modo en que algunos cristianos ingleses del siglo XVIII conceptualizaban

31 Para mayor detalle, véase: Gattinoni, Andrés, “Vientos de cambio: melancolía y modernidad en la obra de Jonathan Swift”, *Eadem Utraque Europa*, Año 12, No 17, Agosto 2016, pp. 109-140.

la melancolía en relación con la experiencia religiosa. Concretamente me enfocaré en el caso del movimiento metodista a partir de algunos textos de su fundador, John Wesley.

Comenzar por el *Pilgrim's Progress*, escrito en el siglo anterior, es útil pues se trata de una obra que sintetizó un modo de comprender la vida cristiana que era compartido por numerosos ingleses en su época. En cuanto fue publicado, el libro se convirtió en un éxito entre los grupos evangélicos, y con el tiempo llegó a ser un texto de cabecera en la educación cristiana anglosajona, a tal punto que los misioneros en África lo traducirían a las lenguas vernáculas incluso antes que la Biblia³². Por otro lado, de la mano de escritores como Daniel Defoe, diversos rasgos del texto de Bunyan se incorporaron al género más secular de la novela³³.

John Bunyan era un joven soldado del ejército parlamentario en la revolución inglesa que se convirtió en predicador bautista. En 1660, con el advenimiento de la Restauración, fue enviado a prisión por doce años. Allí comenzó a escribir *The Pilgrim's Progress*, que publicaría algunos años más tarde. El peregrinaje de Cristiano

32 Dixon, David N., “The Second Text: Missionary Publishing and Bunyan’s *Pilgrim’s Progress*”, *International Bulletin of Missionary Research*, N° 2, Vol. 36, 2012, pp. 86-90.

33 Véase Starr, George A, *Defoe and Spiritual Autobiography*, Princeton University Press, Princeton, 1965. Sobre la incorporación de ciertos tópicos de la literatura puritana acerca de la melancolía en la obra de Defoe, véanse: Sim, Stuart, “Despair, Melancholy and the Novel”, en Ingram, Allan et al, *Melancholy Experience in the Literature of the Long Eighteenth Century. Before Depression, 1660-1800*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011 y Gattinoni, Andrés, “Melancolía, modernidad e individuo en la obra de Daniel Defoe”, en Ardesi de Tarantuviez, Beatriz et al, *XIII Jornadas Interescuelas: Departamento de Historia*, Catamarca, Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca, 2013.

describe en términos alegóricos lo que para entonces se había convertido en un esquema estereotipado de la experiencia de fe cristiana; un derrotero que incluía momentos de profundo abatimiento —en los cuales el sujeto reconoce el alcance de su condición de pecador—, que se alternan con instancias de alegría precaria, hasta llegar a la felicidad plena que deriva de la certidumbre de la salvación. Esta estructura narrativa está arraigada en una forma de concebir la conversión cuyos orígenes pueden encontrarse en las epístolas paulinas. En tiempos de Bunyan, ésta constituía la matriz principal de las autobiografías espirituales, un género literario extremadamente popular al que el propio autor contribuyó con su *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666)³⁴. En ellas, las vicisitudes concretas de la vida individual adquirirían sentido en función de su conformidad con un patrón universal, en la medida en que “el drama de la vida interior, de pecado y regeneración, es atravesado esencialmente de la misma forma por todas las almas cristianas”³⁵.

Por lo tanto, el *Pilgrim's Progress* constituye un testimonio representativo del modo en que una buena parte de los evangélicos ingleses del siglo XVII concebían su vida y su fe. Allí, la melancolía aparece como una prueba enviada por la divinidad para mover al fiel al arrepentimiento y encaminarlo en la senda del Señor³⁶. De este

34 Véase Hindmarsh, Bruce D., *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

35 Hodgkin, Katharine, *Madness in Seventeenth-Century Autobiography*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 25. Todas las traducciones son mías.

36 Si bien Bunyan no utiliza la palabra melancolía para describir la condición de su

modo, pese a ser una experiencia desagradable es vista también como un signo del progreso del alma, que se purifica a través de la contemplación de sus faltas.

John Bunyan falleció en 1688 y su cuerpo fue enterrado en Bunhill Fields, un cementerio para disidentes religiosos en el norte de la ciudad de Londres. Medio siglo más tarde, a pocos metros de él sería inhumada Susanna Wesley, esposa del reverendo Samuel Wesley y madre de diecinueve hijos, de los cuales los más célebres fueron John y Charles, fundadores del movimiento metodista. Frente al cementerio, cruzando la City Road, en 1778 John construyó una capilla y la que sería su última casa, donde también fue sepultado. Un siglo y una calle separan a los homónimos Bunyan y Wesley. Es un hecho anecdótico, claro, pero ambos fueron figuras relevantes de dos períodos de efervescencia religiosa en Inglaterra e influyeron en el modo en que miles de fieles interpretaron sus experiencias de fe. También los separa, y esta es la hipótesis general de mi investigación, un período de cambio en los esquemas conceptuales para comprender a la melancolía. A continuación explicaré un poco más en detalle este proceso, para luego analizar algunos textos de John Wesley que me permitan reflexionar sobre las distancias entre él y Bunyan.

protagonista, “hay buenas razones para concluir que Cristiano no sólo es un melancólico sino también un compendio vivo de todos los síntomas que denotaban melancolía en el siglo XVII”, Dunan-Page, Anne, *Grace Overwhelming: John Bunyan, The Pilgrim’s Progress and the Extremes of the Baptist Mind*, Berna, Peter Lang, 2006, p. 163.

II

La melancolía era una cuestión de gran interés en la cultura inglesa de la modernidad temprana. Desde fines del siglo XVI comienza a advertirse una creciente presencia del tema en un heterogéneo conjunto de textos que circulaban entre distintos estratos sociales: tratados médicos y teológicos, obras literarias — especialmente teatrales—, e incluso colecciones de chistes, canciones e historias populares que se vendían como curas para la enfermedad³⁷. En la corte isabelina, la melancolía se había puesto de moda. Se la asociaba a Italia —donde la noción renacentista del genio saturnino impulsada por Marsilio Ficino en el siglo XV había tenido amplia acogida³⁸— y a los viajeros ingleses que regresaban de esas tierras imitando sus costumbres³⁹.

Contemporáneamente, la melancolía también era objeto de interés para los teólogos. En parte porque se trataba de un mal del espíritu que requería del acompañamiento pastoral. Pero además, fundamentalmente, por la necesidad imperiosa, en tiempos de caza de brujas, de discernir si su origen era natural, preternatural o sobrenatural. Los demonólogos consideraban a la melancolía como

37 Gowland, Angus, “The Problem of Early Modern Melancholy”, *Past & Present*, N° 191, 2006, pp. 84-85.

38 Sobre la noción renacentista del genio melancólico, véase Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin y Saxl, Fritz, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nendeln, Kraus-Thomson, 1979 y Wittkower, Margot y Wittkower, Rudolf, *Born Under Saturn. The Character and Conduct of Artists*, Nueva York, The New York Review of Books, 2007.

39 Véase Babb, Lawrence, *The Elizabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, East Lansing, Michigan-State University Press, 1965.

el *balneum diaboli* (“el baño del diablo”)⁴⁰. En este sentido, principalmente los católicos y los puritanos la veían como signo de la intervención del maligno en el mundo, fuera para probar la fe de los justos o para sumar acólitos a su conspiración. Por su parte, entre los anglicanos había una mayor tendencia a destacar las causas naturales de la enfermedad⁴¹.

En 1621 se publicó la mayor y más célebre obra acerca de la melancolía jamás escrita: la *Anatomy of Melancholy* de Robert Burton. Este humanista y clérigo anglicano de Oxford quería reunir en un libro todo lo que se había escrito acerca de la enfermedad desde la Antigüedad. En la última sección de la obra, Burton acuñó el concepto de “melancolía religiosa”, a la cual concebía como un subtipo de la melancolía amorosa, que se caracterizaba por un exceso o un déficit de amor a la divinidad. Esto le permitía al oxoniense arremeter contra puritanos, católicos y ateos. Tras el laberinto insondable de citas heterogéneas y a menudo contradictorias que constituyen la *Anatomy*, en esta sección puede advertirse una perspectiva que, aún reconociendo al demonio como *primum mobile* de la superstición y la melancolía, enfatiza las causas naturales a través de las cuales éste actúa⁴².

40 El término *balneum diaboli* fue acuñado por Catalina de Génova y fue recuperado luego por Robert Burton. Véase: Lawlor, Clark, *From Melancholia to Prozac: A History of Depression*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 54-55 y Burton, Robert, *The Anatomy of Melancholy*, Nueva York, The New York Review of Books, 2001 [1^{era} ed. 1621], I, p. 200.

41 Véase Simonazzi, Mauro, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bolonia, Il Mulino, 2004, p. 125.

42 Burton, *op. cit.*, Part. III, Sec. IV. Sobre el diablo como *primum mobile*, véase *Ibid.*, III, p. 325. Sobre el énfasis de Burton en las causas naturales, véase: Heyd, Michael, “Be Sober and Reasonable”. *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995, pp. 64-71.

Este argumento sería especialmente relevante para una generación siguiente de teólogos anglicanos quienes, al fragor de la guerra civil, recurrirían a él para criticar y ridiculizar el “entusiasmo”. Este término, en su etimología griega, hace referencia a la inspiración o posesión por una deidad. En tiempos de la Reforma, se lo comenzó a utilizar para referirse de forma despectiva a aquellos grupos radicales que afirmaban establecer un contacto directo con la divinidad, contradiciendo la autoridad eclesiástica.

En Inglaterra el discurso anti-entusiasta desarrolló dos características particulares. Por un lado, teólogos como Meric Casaubon y Henry More, basándose en Burton, argumentaron que aquellos fenómenos como las visiones, los desmayos, las convulsiones o la glosolalia que algunos grupos disidentes atribuían a la inspiración divina, no eran otra cosa que efectos naturales de la melancolía. Por otro lado, el término “entusiasta” fue ampliando su alcance. Si en las polémicas religiosas podía aplicarse indistintamente a puritanos, católicos, ateos, deístas u ocultistas, pronto su uso se extendió a otras controversias donde el problema del acceso a la verdad y las fuentes de autoridad se asociaba a la preocupación por el consenso y la conservación del orden. Así, el término ingresó en los debates sobre la nueva filosofía natural, y también dio expresión a las sospechas crecientes contra los estilos retóricos ornamentados de quienes abogaban por un lenguaje más simple y transparente⁴³.

43 Sobre la crítica al entusiasmo religioso, véase: Heyd, *op. cit.*. Sobre su correlato en los debates científicos, véase: Shapin, Steven. y Schaffer, Simon, *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

Los avatares del discurso anti-entusiasta resultan relevantes en este caso pues en el siglo XVIII los metodistas recibirían el mismo apelativo y se les atribuirían muchas de las características que durante los años de la Revolución se le imputaban a los puritanos subversivos. Así, por ejemplo, el obispo de Exeter, George Lavington, citaría a Burton y a Casaubon en su polémica comparación del entusiasmo de metodistas y papistas⁴⁴.

A partir del último tercio del siglo XVII se detecta una serie de cambios significativos en la forma de hablar sobre la melancolía en Inglaterra. En primer lugar, hay modificaciones en el *vocabulario*: la palabra *melancholy* como sustantivo⁴⁵ empieza a perder lugar con respecto a otros términos como *spleen*, *hypochondria*, *hysteria* o *vapours*,⁴⁶ derivados de lo que desde la antigüedad se conocía como un subtipo de melancolía, la hipocondríaca o flatulenta⁴⁷.

Esta proliferación de términos se debe a desarrollos en el campo de la medicina, tanto en el plano teórico-científico como en el social. Respecto del primero, la lenta declinación de la tradición galénica fue acelerada con la revolución científica, abriendo paso a nuevas formas de conocimiento del cuerpo, y a la formulación de

44 Lavington, George, *The Enthusiasm of Methodists and Papists Compared*, 2º ed., Londres, J. y P. Knapton, 1749. Sobre Burton, p. 199. Sobre Casaubon, pp. 113, 189 y 268. Para una bibliografía de publicaciones anti-metodistas, véase: Field, Clive D., “Anti-Methodist Publications in the Eighteenth Century: A Revised Bibliography”, *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 73, N° 2, 1991, pp. 93-107.

45 El término inglés *melancholy* puede ser empleado indistintamente como sustantivo o adjetivo.

46 Gowland, *op. cit.*, p. 113.

47 Véase Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades*, Madrid, Gredos, 1997, p. 251 y Burton, *op. cit.*, I, 175.

nuevas teorías explicativas. De este modo, la patología melancólica dejaba de ser pensada como el resultado del predominio relativo de la bilis negra sobre los otros humores. En cambio, la influencia de la filosofía mecánica condujo a la formulación de la noción de un sistema nervioso a través del cual circulaban los espíritus animales, cuya corrupción podía causar síntomas depresivos⁴⁸. Más tarde estas ideas se verían afectadas por los descubrimientos sobre la electricidad, a partir de los cuales los nervios serían vistos como transmisores de impulsos, cuya sensibilidad (*sensibility*) podía ser al mismo tiempo causa de tribulaciones y signo de refinamiento⁴⁹. En cuanto al lugar social de la disciplina, observadores críticos contemporáneos como el diplomático sir William Temple atribuían estos nuevos términos al afán de los doctores por clasificar las dolencias más ínfimas de sus pacientes y poder cobrarles sus servicios⁵⁰. Se advierten aquí los contornos de un contexto donde la autoridad médica estaba en ciernes. De hecho, Wesley reproduciría en 1747 argumentos muy similares a los de Temple, criticando las ra-

48 En la medicina galénica, el concepto de *spiritus* o *pneuma* hacía referencia a una materia muy sutil esencial para el funcionamiento de los órganos. Se distinguen tres tipos de espíritus: los vitales (asociados con el corazón y las facultades vitales), los animales (de *anima*, asociados con el cerebro y las actividades nerviosas), y los naturales (asociados con el hígado y la nutrición). A fines del siglo XVII, Thomas Willis consideraba que era la fermentación de estos fluidos, y no de los humores en el sentido tradicional, lo que producía la melancolía (Lawlor, *op. cit.*, p. 75).

49 En la noción de *sensibility*, tan significativa para la literatura inglesa a partir de entonces, puede leerse una continuidad de la figura del genio melancólico del renacimiento. Véase Lawlor, 2012, *op. cit.* cap. III.

50 Temple, William "On Health and Long Life" en *The Works of Sir William Temple, Bart.*, Vol. III., Londres, Brotherton, 1770 [1^{era} ed. 1681], p. 290. Al respecto, véase Schmidt, Jeremy, *Melancholy and the Care of the Soul. Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Hampshire, Ashgate, 2007, pp. 164-165.

zones de los doctores “for keeping the bulk of mankind at a distance, that they might not pry into the mysteries of the profession”⁵¹.

En segundo lugar, con el surgimiento de nuevos espacios de sociabilidad urbana como las casas de café, los clubes y las asociaciones, se desarrolla una cultura de la civilidad que viene acompañada de una mayor preocupación por la imagen propia y la autorepresentación⁵². En este contexto, la *expresión* de la melancolía se ve modificada por nuevas pautas de refinamiento que afectan el modo en que los que la sufren exponen su enfermedad a sus interlocutores⁵³.

En tercer lugar, vinculado con los nuevos desarrollos científicos y con la formación de un cierto consenso en torno de posturas teológicas más racionalistas de los Latitudinarios, las reflexiones acerca de la enfermedad se vuelven más seculares. Esto quiere decir, en rigor, que ya no se interpreta a la melancolía como una manifestación de la intervención cotidiana de la divinidad en el mundo. No obstante, sí se la continúa considerando un mal del espíritu, en cuyo tratamiento deben participar los pastores⁵⁴.

51 Wesley, John, *Primitive Physic: Or, An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*, Bristol, New Rooms, 2013 [1^{era} ed. 1747], p. vii. Sobre las relaciones médico-paciente en la época, véase Porter, Roy, “The patient in England, c. 1660 – c. 1800”, en Wear, Andrew, *Medicine in Society. Historical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 91-118.

52 Véase Klein, Lawrence, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

53 Véase Schmidt, *op. cit.*, pp. 139-150 y Withey, Alun, *Physick and the family: Health, Medicine and Care in Wales, 1600-1750*, Manchester, Manchester University Press, 2011, pp. 132-135.

54 Schmidt, *op. cit.*, pp. 85 y 136.

Por último, pero no menos importante, hacia fines del siglo XVII comienza advertirse una tendencia a identificar al *spleen* como un mal propio de Inglaterra. Un ejemplo temprano de ello se encuentra en las *Observations Upon the United Provinces of the Netherlands* de 1673 de sir William Temple, donde el autor señala que esta afección, propia de gente ociosa como la de su país, no era común entre los industriosos holandeses⁵⁵. Durante el siglo XVIII se multiplican testimonios similares dentro y fuera de la isla⁵⁶. En 1733, el reconocido médico escocés George Cheyne publicó un tratado titulado *The English Malady* (“el mal inglés”), que según decía era el nombre que, con escarnio, utilizaban los extranjeros para referirse a las “nervous diseases of all kinds, as spleen, vapours, lowness of spirits, hypochondriacal, and hysterical distempers, etc.”. Esto se debía, según explicaba, a las características climáticas y alimenticias de Inglaterra, pero también a la riqueza de sus habitantes —resultante del comercio—, a las ocupaciones sedentarias y a la insalubridad de las ciudades grandes y populosas⁵⁷.



55 Temple, William, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, Londres, J. Tonson, 1705 [1^{era} ed. 1673], pp. 186-188.

56 Véase: Doughty, Oswald: “The English Malady of the Eighteenth Century”, *The Review of English Studies*, Vol. 2, No. 7, Julio, 1926.

57 Cheyne, George: *The English Malady: or, A Treatise of Nervous Diseases of All Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers, &c.*, Londres, Strahan, 1733, pp. i-ii.

Cuando Bunyan escribía *The Pilgrim's Progress* lo hacía para un público melancólico. “Wouldst thou divert thyself from melancholy?”⁵⁸, preguntaba al lector en la apología en verso de la obra. Su libro, como el de Burton medio siglo antes, debía ser una cura —o al menos una mitigación temporal— de la enfermedad⁵⁹. Sin embargo, para entonces el lenguaje de la melancolía ya estaba comenzando a cambiar en ciertos ámbitos. El análisis de algunos textos de John Wesley dará cuenta de la forma en que el nuevo lenguaje de la melancolía permeaba un discurso religioso que, en otros aspectos, es comparable con el de Bunyan.

III

El metodismo es a menudo denominado “la iglesia del corazón ardiente”. Esta expresión tiene su origen en el pasaje más conocido del *Journal* de John Wesley, aquel donde narra su experiencia de fe. En la entrada del miércoles 24 de mayo de 1738, escribe:

In the evening I went very unwillingly to a society in Aldersgate-Street, where one was reading Luther's preface to the Epistle to the Romans. About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I

58 Bunyan, *op. cit.*, p. 7.

59 “And as that great captain Zisca would have a drum made of his skin when he was dead, because he thought the very noise of it would put his enemies to flight, I doubt not but that these following lines, when they shall be recited, or hereafter read, will drive away melancholy (though I be gone) as much as Zisca's drum could terrify his foes.”, Burton, *op. cit.*, I, p. 38. El tema de la *Anatomy* como cura ha sido analizado recientemente por Lund, Mary Ann, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England. Reading The Anatomy of Melancholy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.

did trust in Christ, Christ alone for salvation: And an assurance was given me, that he had taken away my sins, even mine, and save me from the law of sin and death.⁶⁰

Esta imagen del corazón ardiente se contrapone a aquella que el autor da para caracterizar a los momentos inmediatamente anteriores: “*Monday, Tuesday, and Wednesday, I had continual sorrow and heaviness in my heart*”⁶¹. A partir de este contraste, es posible identificar algunos rasgos en común entre este texto y la tradición evangélica del siglo XVII, así como también algunas diferencias significativas.

En primer lugar, el *Journal* de Wesley puede ser considerado una forma de autobiografía espiritual, que recuperaba algunos de los rasgos de la tradición puritana y pietista de narraciones de conversión⁶². Si bien sus características formales no se ajustan a las del género autobiográfico, es preciso aclarar que el *Journal* es una producción editorial orientada a su distribución masiva. Es decir, no se trata del diario privado de Wesley —el *Diary*, que también se conserva, donde llevaba un registro abreviado y cifrado de sus actividades día por día— sino de una obra confeccionada a partir de diversos materiales (entradas del diario privado, recuerdos, cartas y memorias) que su autor comenzó a publicar en 1740 con el objetivo de difundir sus ideas y, sobre todo, defender al metodismo de sus

60 Wesley, John, *The Works of John Wesley*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1872, p. 103.

61 *Ibid.*, p. 97. La frase recuerda a la de Mateo 26:37, empleada en el título de este trabajo: “And he took with him Peter and the two sons of Zebedee, and began to be sorrowful and very heavy”.

62 Hindmarsh, *op. cit.*, p. 89.

acusadores⁶³. Por lo tanto, se debe descartar de plano cualquier intención de ver en él las impresiones espontáneas de Wesley en el momento de los hechos, y se lo debe considerar como un discurso producido en función de intereses específicos, es decir, como un *acto de habla* con una dimensión pragmática destinada a intervenir en la realidad⁶⁴.

En segundo lugar, respecto de la descripción de la experiencia religiosa también puede verse una similitud con respecto a la tradición anterior. La primera parte del *Journal* corresponde a la angustiante búsqueda espiritual de Wesley: un camino de incertidumbre, marcado por esa tristeza y esa pesadumbre recurrentes. Esto se transforma radicalmente a partir de una experiencia espiritual con un fuerte contenido emocional, después de la cual avanza con una renovada seguridad en su misión. “De un hombre con hondísimo sentido de inseguridad, pasa a ser un hombre que sabe a dónde va y a dónde quiere llegar. De un espíritu derrotado pasa a ser un espíritu vencedor”⁶⁵. Sin embargo, en seguida se observa en el texto la necesidad de establecer matices y debatir con otros modos de entender la experiencia religiosa. La sensación del “corazón ardiente” supuso para Wesley una calidez reconfortante, un fervor espiritual, pero no gozo, alegría ni éxtasis. El autor aclara esto introduciendo otras voces en su discurso: “But it

63 Véase Heitzenrater, Richard P., *Wesley and the People Called Methodists*, Nashville, Abingdon Press, 1995, p. 117.

64 Véase Skinner, Quentin, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

65 Gattinoni, Carlos, *Principios del Movimiento Metodista (Históricos y Doctrinarios)*, Buenos Aires, Servir, 1982, p. 90.

was not long before the enemy suggested: ‘This cannot be faith; for where is thy joy?’”⁶⁶, frente a lo cual su respuesta es que depende de la voluntad divina acompañar o no a esa experiencia con gozo.

En un análisis teológico de este pasaje, Carlos Gattinoni explica del siguiente modo esta relativización del componente emocional de la experiencia de Wesley:

Muchos avivamientos religiosos en el curso de la historia cristiana fueron a perderse en las playas de la superficialidad, del fanatismo o de la superstición, precisamente por buscar la emoción en sí. La emoción, el calor afectivo no es más que el efecto, el acompañamiento psicológico de una realidad moral y espiritual: la realidad de que Dios toque y redima nuestra personalidad. Es esta realidad que ha de ser anhelada con ardor⁶⁷.

En otros términos, Wesley intenta en su relato diferenciarse de los entusiastas. Además, escribe en contra de los patrones estereotipados de renacimiento espiritual que, como he mencionado, eran un aspecto característico de las autobiografías espirituales. “Lejos está del ánimo de Wesley convertir en normativa para otros su propia experiencia”⁶⁸.

Para comprender mejor el sentido de ese “*continual sorrow and heaviness*” descripto por Wesley y cómo entendía él la relación entre melancolía y experiencia de fe, será útil analizar dos sermones: *The Wilderness State* y *Heaviness Through Manifold Temptations*⁶⁹.

66 Wesley, 1872, *op. cit.*, p. 103.

67 *Ibid.*, p. 82.

68 *Ibid.*, p. 90. Esto no quita que el testimonio autobiográfico de Wesley pudiera generar un efecto “mimético” y producir también una “comunidad narrativa” (Hindmarsh, *op. cit.*, pp. 127-128).

69 Sermones 46 y 47 respectivamente de la numeración estándar de Thomas Jackson.

Compuestos originalmente con varios años de distancia —uno en 1751 y el otro en 1754— fueron luego incorporados en orden consecutivo en las ediciones de sermones. De hecho, el segundo alude explícitamente al primero, por lo que es importante leerlos en conjunto.

The Wilderness State se ocupa del abatimiento en el que a menudo entran los creyentes poco tiempo después de haber aceptado a Cristo en sus vidas. Es preciso destacar que Wesley no llama melancolía a esta “enfermedad mala y dolorosa”⁷⁰, sino que se refiere a ella como “oscuridad” (*darkness*). El sermón parte de una analogía entre el pueblo de Israel —que luego de ser liberado de la esclavitud debió deambular por el desierto (*wilderness*) antes de llegar a la tierra prometida— y el hombre que, luego de ser justificado por la gloria de Cristo, no accede inmediatamente al “reposo que queda para el pueblo de Dios”⁷¹. Por este motivo, este estado de “oscuridad” es también llamado “la condición de desierto” (*wilderness state*)⁷².

El sermón tiene un objetivo pastoral y uno polémico. Por un lado, pretende reflexionar sobre la naturaleza, las causas y las curas de esta condición. Por el otro, critica a distintos autores místicos

70 Wesley, John, *Wesley's Standard Sermons*, Vol. II, Nashville, Publishing House M. E. Church, South, 1920, p. 246.

71 *Ibid.*, p. 245. Referencia a He. 4:9.

72 Para las traducciones de conceptos sigo la edición española coordinada por Justo L. González, basada en la Bicentennial Edition de las obras de Wesley: Wesley, John, *Obras de Wesley*, 14 tomos, Henrico, Wesley Heritage Foundation, 1996. Allí se aclara que este concepto también ha sido traducido como “estado de incertidumbre”, pero “condición de desierto” permite preservar la analogía establecida por Wesley (Tomo 3, p. 123, n. 6).

que atribuyeron un valor positivo a estos períodos de oscuridad, entendiéndolos como instancias donde el alma se purifica y se eleva, para vivir una “fe desnuda”, despojada de los “consuelos perceptibles” (*sensible comforts*) del Espíritu Santo⁷³. Entre estos autores había algunos de siglos anteriores como San Juan de la Cruz, pero también otros contemporáneos como William Law, un clérigo no-juramentado a quien Wesley conoció personalmente y con quien intercambió bibliografía⁷⁴.

La estrategia de Wesley consiste, primero, en definir a esa oscuridad como la pérdida de la fe, el amor, el gozo, la paz y el poder sobre el pecado. Estas carencias conducen, respectivamente, a la debilidad, la ira, la desesperanza, la duda y la recaída en el pecado. Luego, identifica sus tres causas: el pecado de uno u otro tipo (externo de comisión u omisión, o interno), la ignorancia, y la tentación. La segunda de ellas es explicada en estos términos:

If men know not the Scriptures, if they imagine there are passages either in the Old or New Testament which assert, that all believers without exception, must sometimes be in darkness; this ignorance will naturally bring upon them the darkness which they expect⁷⁵.

73 Wesley, *op. cit.*, 1920, p. 253. La preocupación de Wesley de diferenciar a la aflicción espiritual genuina de las condiciones patológicas como la melancolía no es novedosa. Esta ya estaba presente en obras como el *Treatise on Melancholie* (1586) de Timothy Bright. También Lutero había advertido acerca de los peligros espirituales de abandonarse a la melancolía. Véanse Hodgkin, *op. cit.*, pp. 64-66; Gowland, *op. cit.*, p. 104; Midelfort, Erik, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 83-108.

74 Véase Heitzenrater, *op. cit.*, p. 52.

75 Wesley, *op. cit.*, 1920, p. 253.

En este sentido, la crítica a los místicos es doble: por un lado, al igual que en su *Journal*, rechaza a quienes postulan un único tipo de experiencia religiosa posible; por el otro, ataca a quienes ven a la oscuridad como un estado necesario y positivo en el desarrollo espiritual del cristiano. Asumiendo la voz de sus interlocutores pregunta: “Is not the believer more swiftly and thoroughly purified by sorrow than by joy —by anguish, and pain, and distress, and spiritual martyrdoms, than by continual peace?”⁷⁶. Eso es lo que enseñan los místicos, dice, pero sin fundamento bíblico. Por lo tanto, propone:

Away then with the idle conceit, that the kingdom of God is divided against itself; that the peace of God, and joy in the Holy Ghost, are obstructive of righteousness; and that we are saved, not by faith, but by unbelief; not by hope, but by despair!⁷⁷

Esta reducción al absurdo del argumento de los místicos parte de la premisa de que la oscuridad de la que ellos hablan implica, como dice Wesley, falta de fe. En estos casos, la cura no puede consistir simplemente en dar consuelo: “Now this is quackery indeed, and that of the worst sort, as it tends [...] ‘to destroy both their bodies and souls in hell’”⁷⁸. Si hay pecado o ignorancia éstos deben ser removidos antes que nada. Quienes intentan curar la oscuridad sólo con palabras suaves sobre el amor de Dios al pecador o la

⁷⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 261-262.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 255-256. Mt. 10:28.

eficacia de la sangre de Cristo son “charlatanes espirituales” (*spiritual mountebanks*)⁷⁹.

El sermón se cierra mencionando que el consuelo pastoral sí puede ser fructífero cuando la causa de la oscuridad son las múltiples tentaciones a las que está expuesto el cristiano. En el largo proceso de la santificación, es normal atravesar tormentas que generan pesar, pero que sólo en algunos casos, cuando el fiel se deja vencer, pueden conducir a la oscuridad. Este es precisamente el tema del siguiente sermón, *Heaviness Through Manifold Temptations*.

El punto de partida del texto es un pasaje de la primera epístola de Pedro que, a simple vista, podría considerarse fundamento de los alegatos místicos acerca de la necesidad de un tiempo de aflicción para purificar la fe:

Wherein ye greatly rejoice, though now for a season, if need be, ye are in heaviness through manifold temptations: That the trial of your faith, being much more precious than of gold that perisheth, though it be tried with fire, might be found unto praise and honour and glory at the appearing of Jesus Christ⁸⁰.

La clave del argumento de Wesley reside en diferenciar “oscuridad” (*darkness*) de “pesadumbre” (*heaviness*)⁸¹. Si la primera, según el sermón anterior, era entendida como una condición patológica, una “enfermedad mala y dolorosa”, de raíz eminentemente espiritual —causada por el pecado, la ignorancia o la

79 *Ibid.*, p. 256. Vale la pena mencionar que los términos despectivos *quack* y *mountebank* eran también aplicados a los metodistas, por ejemplo por Lavington, *op. cit.*, p. 147.

80 1 P 6:7.

81 En la versión Reina Valera 1995, *to be in heaviness* se traduce como “estar afligido”. Aquí utilizo “pesadumbre” porque es más afín al análisis que hace Wesley.

tentación—, la segunda aparece aquí como un estado de aspecto similar, pero diferente en esencia: no implica una pérdida de la fe, y por lo tanto no es patológico; además, puede derivar de causas naturales⁸².

Wesley procede con un minucioso análisis del texto bíblico para sostener, primero, que aquellos de quienes el apóstol dice que están en estado de pesadumbre no han perdido su fe, su paz, su esperanza, su gozo, su amor a Dios ni el poder sobre el pecado. Luego, recurre al original en griego para señalar que el término empleado es *λυπηθεντες* (*lyphthentes*), que traduce como "apenados" (*made sorry*), "afligidos" (*grieved*) o "tristes" (*sorrowful*), y especula que el uso de *heaviness* en la versión inglesa puede querer connotar, por un lado, un grado profundo de tristeza en el que el alma se hunde, y por otro, una duración prolongada de ese sentimiento.

La pesadumbre, entonces, constituye un “fuego de prueba” (*fiery trial*)⁸³, causado por tentaciones múltiples y de diverso tipo. Entre ellas, la primera que destaca y en la que me interesa concentrarme son las afecciones del cuerpo⁸⁴. Por un lado, las que producen dolores violentos, y allí parafrasea a Milton: “Pain is

82 El lector moderno puede sentirse tentado de ver en estos dos términos equivalentes de “depresión” y “angustia”. Sin embargo, prefiero preservar el vocabulario empleado por Wesley para no inducir relaciones entre ambos que serían propias del sistema conceptual de la psicología y la psiquiatría desarrollado a partir del siglo XIX.

83 Wesley, *op. cit.*, 1920, p. 268.

84 Otras causas de pesadumbre mencionadas por Wesley son: la pobreza, la muerte de seres queridos, la “muerte en vida” por el pecado de las personas cercanas, y la inducción por parte del maligno de pensamientos escépticos o blasfemos. Por otro lado, rechaza terminantemente que Dios pueda alejarse del alma de los fieles de *motu proprio* o por placer y el alegato de los místicos de que el autoconocimiento por sí mismo produzca pesadumbre.

perfect misery, and extreme / Quite overturns all patience”⁸⁵. Por el otro, las enfermedades prolongadas, como la tisis o la fiebre, que causan tristeza en el corazón. Y continúa:

This is eminently the case with regard to all those which are termed nervous disorders. And faith does not overturn the course of nature: Natural causes still produce natural effects. Faith no more hinders the sinking of the spirits (as it is called) in a hysteric illness than the rising of the pulse in a fever⁸⁶.

Este pasaje es particularmente relevante porque introduce a los trastornos nerviosos, *lowness of spirits* o histeria que, como mencioné anteriormente, eran algunos de los nombres con que se designaba al “mal inglés”. Por otro lado, más allá de que el argumento del sermón es que este tipo de afecciones generan una pesadumbre espiritual con la cual Dios prueba al fiel, remarca muy fuertemente los límites entre el régimen de causalidad natural y el sobrenatural. Si la pesadumbre y la oscuridad son malestares de orden espiritual que remiten a la relación del hombre con la divinidad, los desórdenes nerviosos responden a causas naturales y la fe no puede ponerle más trabas que a una fiebre.

Wesley era un hombre preocupado por su salud física y la de sus feligreses. Esto lo había llevado a crear dispensarios para los miembros más pobres de las congregaciones metodistas y a publicar uno de los manuales de medicina práctica más populares en la Inglaterra de su época, el *Primitive Physic*⁸⁷. De modo que no es

85 *Ibid.*, p. 269. Cfr. Milton, John, *Paradise Lost*, VI: 462-464.

86 *Ibid.*

87 Wesley, 2013 [1^{era}. ed. 1747], *op. cit.*. La obra tuvo veintitrés ediciones en vida de Wesley y otras catorce hasta 1859. Véase Madden, Deborah, “A Cheap, Safe and Natural Medicine”.

extraño que se ocupara también de lo que ya entonces se conocía como el mal inglés. De hecho, Wesley era un asiduo lector de George Cheyne, de cuyo *Essay On Health and Long Life*⁸⁸ había adoptado una serie de hábitos cotidianos de salud que transcribió también en el prefacio de su propio manual⁸⁹.

En enero de 1786, Wesley publicó un artículo en la *Arminian Magazine*, titulado “Thoughts on Nervous Disorders”⁹⁰. Allí volvía a aludir a Cheyne —probablemente refiriéndose a *The English Malady*⁹¹— y a William Cadogan, un médico más conocido por sus ideas sobre la lactancia y el cuidado de los bebés⁹². El texto comienza

Religion, Medicine and Culture in John Wesley's Primitive Physic, Amsterdam-Nueva York, Rodopi, 2007 y Maddox, Randy L., “John Wesley on holistic health and healing”, *Methodist History*, Octubre, 2007.

88 Cheyne, George, *An Essay On Health and Long Life*, Londres, Strahan, 1724. Sobre Cheyne, véase: Guerrini, Anita, *Obesity and Depression in the Enlightenment. The Life and Times of George Cheyne*, Norman, The University of Oklahoma Press, 1999.

89 Wesley, 2013 [1^{era}. ed. 1747], *op. cit.*, pp. xii-xv. Véase también: Malony, H. Newton, *The Amazing John Wesley. An Unusual Look at an Uncommon Life*, Colorado Springs, Biblica Publishing, 2010, pp. 65-67.

90 Wesley, John, “Thoughts on Nervous Disorders; Particularly that which is usually termed Lowness of Spirits”, en *The Works of Rev. John Wesley*, Vol. XV, Londres, Conference-Office, 1812. Originalmente publicado en *The Arminian Magazine*, Vol. IX, Enero de 1786. El texto aparece firmado el 20 de mayo de 1784. Según Heitzenrater, ya en la Conferencia de 1778, Wesley se había preguntado por qué muchos de sus predicadores eran afectados por trastornos nerviosos, y había respondido que se debía a la indolencia y la intemperancia, citando a William Cadogan al igual que haría luego en 1786 (ver nota 62). Heitzenrater, *op. cit.*, p. 272. Por lo tanto, es probable que haya habido varias versiones del mismo texto.

91 Maddox, *op. cit.*, p. 16 ha señalado que Wesley probablemente leyó el libro en 1734 y donó un ejemplar para la biblioteca de la escuela de Kingswood.

92 La alusión a Cadogan es en referencia a la indolencia y la intemperancia como causas de las afecciones nerviosas, por lo tanto probablemente se refiera a su libro sobre la gota: *A Dissertation on the Gout and on All Chronic Diseases* (1771). Sobre el médico véase: Rendle-Short, John, “William Cadogan, Eighteenth-Century Physician”, *Medical History*, Vol. 4, N° 4, 1960, pp. 288–309 y Norman Moore, “Cadogan, William (1711–1797)”, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004, <http://www.oxforddnb.com/view/article/4311> [consultado el 8 de abril de 2015].

reproduciendo un lugar común de la época: que cuando los médicos encuentran trastornos que no entienden los suelen llamar desórdenes nerviosos⁹³. En muchos casos, indica, estas no son aflicciones del cuerpo, sino del alma, que señalan la falta de Dios o la convicción del pecado.

Sin embargo, existen afecciones nerviosas que sí son puramente naturales, que en sus grados más altos parecen una forma de locura, y que son llamadas también *spleen*, *vapours* o *lowness of spirits*. Este último nombre, a pesar de su vaguedad, parece el más adecuado para describir a una condición tan ininteligible, cuyos síntomas se caracterizan por un tipo de debilidad, cansancio y apatía que afectan a todo el cuerpo y a la mente, previniendo el movimiento, el deseo y la capacidad de disfrutar de las cosas.

Las causas que Wesley atribuye a este mal son naturales pero con amplias implicaciones morales. En primer lugar, el consumo de bebidas espirituosas: “This is one of the horrid effects, which naturally follow the swallowing that fashionable poison”⁹⁴. El metodismo históricamente mantuvo una posición en contra del alcohol⁹⁵, pero lo interesante aquí es que se destaca su rol como consumo de moda. El argumento se alinea con el de aquellos críticos que asociaban al *spleen* con los hábitos hedonistas de las élites urbanas⁹⁶.

93 Véase por ejemplo Temple, 1770 [1^{era} ed. 1681], *op. cit.*, p. 290.

94 Wesley, 1812, *op. cit.*, p. 381.

95 Wesley habló en contra del alcohol en el sermón “The Use of Money” y en su “Letter to an Alcoholic”.

96 Acaso el ejemplo más incisivo de este tipo de crítica sea un panfleto atribuido a Jonathan Swift (aunque esta atribución ha sido cuestionada): “The Benefit of Farting Explain’d”, en Pope, Alexander y Swift, Jonathan, *Mr. Pope’s Literary Correspondence with Miscellanies written by Jonathan Swift*, vol. III, Londres, E. Curll, 1735. Véase también

Esto queda de manifiesto al plantear la segunda de las causas de los desórdenes nerviosos: el consumo de té. Esta infusión —hoy asociada estrechamente con la identidad inglesa— comenzó a ponerse de moda junto con el café en la segunda mitad del siglo XVII, con el auge del comercio colonial. Si bien Wesley no condenaba esta bebida, tampoco la apreciaba, y la consideraba una de las causas del mal inglés: “Why are these complaints so general now, which were scarcely heard of two or three centuries ago?’ For this plain reason, Two or three centuries ago, no tea was drank in either Britain or Ireland”⁹⁷.

Sin embargo, Wesley indica, siguiendo a Cadogan, que las causas principales del *spleen*, especialmente entre quienes no trabajan para vivir, son la indolencia, la intemperancia y las pasiones intensas, todas las cuales debilitan el cuerpo de distintos modos. La primera se vincula con la falta de ejercicio. La segunda incluye los excesos en la comida y la bebida, pero también en el sueño: “the sleeping longer than nature requires. This alone will account for the weak nerves of most of our nobility and gentry”⁹⁸. Las afecciones nerviosas son particularmente frecuentes entre las élites porque no trabajan y duermen más de las seis o siete horas recomendables. Además, los cambios en los hábitos de sueño en las ciudades explican la amplia extensión actual del *spleen*:

Gattinoni, 2016, *op. cit.*. Sobre el concepto de *fashionable melancholy*, véase Lawlor, *op. cit.*, pp. 88-94.

97 Wesley, 1812, *op. cit.*, p. 382.

98 *Ibid.*, p. 383.

“Why are we more Nervous than our Forefathers?” Because we lie longer in bed: they, rich and poor, slept about eight, when they heard the Curfew-bell, and rose at four; the bell ringing at that hour, (as well as at eight) in every parish in England. We rise (if not obliged to work for a living) at ten, eleven, or twelve. Is it any wonder then, were there no other cause, that we complain of *Lowness of Spirits*?⁹⁹

Por último, el gozo, el miedo, la desesperanza o el deseo, fuera de su justa medida, generan fuertes depresiones de los espíritus. El texto se cierra con una serie de recomendaciones para curar la enfermedad atacando las causas, no sin antes clarar que ello no puede ser logrado por propia voluntad, sino que sólo es posible con la ayuda de Dios¹⁰⁰.

IV

“I had continual sorrow and heaviness in my heart”, decía Wesley sobre los días anteriores a su experiencia de Aldersgate. El análisis de los textos que he presentado permite precisar un poco mejor el sentido específico del vocabulario empleado por el “caballero del corazón ardiente”.

99 *Ibid.*, p. 384.

100 Es llamativo que en la lista de recomendaciones no se incluya aquella que Wesley consideraba la cura más efectiva contra los desórdenes nerviosos: la máquina de electricidad (Wesley, 2013 [1^{era} ed. 1747], *op. cit.*, p. 83). No hay espacio para desarrollar el tema en profundidad, pero baste mencionar que Wesley no sólo construyó una máquina de electricidad estática con fines terapéuticos, para tratarse a sí mismo y a sus feligreses, sino que publicó un libro sobre sus indagaciones al respecto: Wesley, John, *The Desideratum: or, Electricity Made Plain and Useful. By a Lover of Mankind and of Common Sense*, Londres, Ballière, Tindall, and Cox, 1759. Véase: Malony, H. Newton, *op. cit.*, pp. 83-102 y Malony, H. Newton: “John Wesley and the Eighteenth Century Therapeutic Uses of Electricity”, en *Perspectives on Science and Christian Faith*, Diciembre, 1995.

Wesley utiliza tres términos distintos para hablar de condiciones que otros hubieran llamado *melancholy*. Por un lado, *darkness* alude a una *enfermedad del espíritu* caracterizada por los mismos síntomas que los de la melancolía. *Heaviness*, por otro lado, describe un *estado* más natural y transitorio, que se condice con la acepción más lábil de melancolía —como cuando se la utiliza como adjetivo— como simple tristeza o angustia. Por último, *nervous disorders* se introduce como un concepto propio del vocabulario médico de la época y refiere a una *enfermedad del cuerpo* con causas eminentemente naturales.

Los motivos para el uso de este vocabulario pueden ser múltiples. He señalado que el lenguaje de la melancolía comenzó a transformarse por distintos procesos sociales desde fines del siglo XVII. Sin embargo quisiera destacar un aspecto que creo particularmente relevante en este caso: el contexto polémico. Todos los textos de Wesley están atravesados por la controversia. Incluso si sus objetivos principales son la evangelización, la enseñanza doctrinaria o el consejo pastoral, esto lo lleva adelante a través de la discusión explícita con posiciones adversas de las cuales pretende diferenciarse. Como he argumentado, la melancolía era un objeto polémico en la época, con implicancias que trascendían las fronteras de los discursos teológico, médico y filosófico-moral. En este sentido, los textos analizados suponen una intervención en esa controversia.

Para Wesley, entender la diferencia entre *darkness*, *heaviness* y *nervous disorders* era indispensable para saber cómo lidiar con los casos de melancolía. Quienes no lo hacían eran “charlatanes espirituales”. Esto no es menor si se recuerda que los adversarios del metodismo, como el obispo Lavington, los acusaban a ellos de charlatanes, melancólicos y entusiastas. Por lo tanto, establecer límites claros entre los conceptos era un modo de defenderse de esas acusaciones que los vinculaban directamente con la subversión y el desorden.

En este esquema wesleyano, el lugar de la melancolía en la experiencia religiosa también cambia con respecto a tradiciones anteriores, vinculado a la propia concepción de Wesley de la *via salutis*¹⁰¹. Ya no aparece como una instancia necesaria ni como un signo positivo del progreso en la fe. La oscuridad, de hecho, implica un retroceso. Cada peregrino hace su camino sin un mapa predeterminado y sólo algunos encontrarán pesadumbre, así como sus excesos podrán alterar sus nervios, pero eso no lo acercará más a la salvación.



¹⁰¹ Para una síntesis de la soteriología wesleyana, véase el sermón 43, “The Scripture Way Of Salvation” (Wesley, 1812, *op. cit.*, pp. 442-460).

Mientras el narrador de Bunyan caminaba por el desierto del mundo soñaba con un melancólico Cristiano que se preparaba para iniciar un peregrinaje a la Ciudad Celestial. Un siglo más tarde, los metodistas se dirigían al mismo destino, quizás con la misma melancolía¹⁰², pero con un lenguaje nuevo. El desierto ya no era un lugar para detenerse a reflexionar sino una enfermedad que debían curar.

102 Las alusiones a que los metodistas eran efectivamente melancólicos son múltiples y más difíciles de indagar. Además de la mención de Wesley sobre los trastornos nerviosos de sus predicadores (ver nota 60), están las acusaciones de sus adversarios (como Lavington, *op. cit.*) y la alusión del historiador Glyn Penrhyn Jones acerca de los prominentes metodistas galeses que sufrían de *fashionable melancholy* (Jones, Glyn Penrhyn, *A History of Medicine in Wales in the Eighteenth Century*, Tesis de maestría sin publicar, Liverpool University, 1957 citada por Withey, *op. cit.*).

El movimiento pietista del conde Zinzendorf como causa de la migración de alemanes protestantes desde Wetterau a Pennsylvania y a Rusia

durante el siglo XVIII y la posterior influencia de la Herrnhuter Brüdergemeine en la vida religiosa de estos grupos pietistas en el área de las riberas del Volga

JORGE FABIAN ZUBIA SCHULTHEIS

ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA / BIBLIOTECA NACIONAL "MARIANO MORENO" / IGLESIA EVANGÉLICA DEL RÍO DE LA PLATA

fabianzubia@hotmail.com

El propósito de esta investigación es presentar un nuevo enfoque sobre las causas de la emigración de protestantes alemanes entre 1740 y 1772. Esta migración se realizó hacia dos direcciones contrapuestas. En

un primer momento, entre 1740 y 1758, se produjo un importante movimiento migratorio hacia el oeste, al continente americano, puntualmente hacia Pennsylvania. En la década siguiente, entre 1766 y 1772, la migración se dirigió hacia el este, a las riberas meridionales del río Volga, a un área conquistada por los zares de Rusia a los kazakos y mongoles doscientos años antes pero que no había sido colonizada hasta ese momento.

Hasta ahora estas migraciones se han analizado solamente desde una óptica socio-económica sin tener en cuenta el aspecto religioso como factor desencadenante para que un grupo de personas se decida a migrar. En este sentido el enfoque de este trabajo significa debatir con un planteo historiográfico ampliamente difundido y hasta este momento no cuestionado pero tampoco fehacientemente demostrado.

Los investigadores que se han ocupado en las últimas décadas sobre esta migración alemana —como Iris Barbara Graefe, Fred Koch, Karl Stump, Michael Schippan, Inge Auerbach, Edmund Imherr, Igor Pleve, Klaus-Peter Decker y Ulrich Mertens¹⁰³— sola-

103 Graefe, Iris Barbara, *Zur Volkskunde der Russlanddeutschen in Argentinien*, Viena, Verlag A. Schendl, 1971; Koch, Fred, *The Volga Germans in Russia and the Americas, from 1763 to the present*, Londres, The Pennsylvania State University Press, 1991; Stump, Karl, *Die Auswanderung aus Deutschland nach Rußland in den Jahren 1763 bis 1862*, Stuttgart, Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, 1991; Schippan, Michael, *Wolgadeutsche. Geschichte und Gegenwart*, Berlín, Dietz Verlag, 1992; Schippan, Michael, *Wolgadeutsche. Geschichte und Gegenwart*, Berlín, Dietz Verlag, 1992; Auerbach, Inge, *Auswanderung aus Kurhessen. Nach Osten oder Westen?*, Marburgo, Schriften des Hessischen Staatsarchivs Marburg, 1993; Imherr, Edmund, *Verschollene Heimat an der Wolga*, Stuttgart, Landsmannschaft der Deutschen aus Rußland, 1994; Pleve, Igor, *Einwanderung in das Wolgagebiet 1764-1767*, Gotinga, Mecke Druck und Verlag, 1999-2008; Decker, Klaus-Peter, *Büdingen als Sammelplatz der Auswanderung an die Wolga 1766*, Büdingen, Geschichtswerkstatt Büdingen, 2009; Mertens, Ulrich, *German-Russian Handbook*. A

mente lo han abordado desde la perspectiva socioeconómica y afirmaron en sus trabajos que, debido al desequilibrio económico producido por las guerras del siglo XVIII en el territorio de lo que actualmente es Alemania, un grupo de aproximadamente 30.000 alemanes, campesinos y artesanos, migró hacia Rusia como parte del proyecto de colonización anunciado en el manifiesto del 29 de julio de 1763 en el que la zarina Catalina II convocaba inmigrantes para que ocupasen las tierras de la región media del río Volga que sus ejércitos habían conquistado a tártaros y mongoles. Estos investigadores repiten el argumento expuesto en las primeras décadas del siglo XX en los trabajos realizados por Gerhard Bonwetsch, Fritz Hans Reimesch, Gottlieb Beratz y Jakob Riffel¹⁰⁴.

Este argumento vuelve a ser repetido por Beatriz Bosch, María Rosa Labastíe y María Amalia Duarte que escribieron sobre esta migración con motivo del centenario de la inmigración de este grupo a Argentina en 1977¹⁰⁵. Lo mismo hizo Olga Weyne en su libro *El últi-*

Reference Book for Russian German and German Russian History and Culture, traducido por Brigitte von Budde y Alex Herzog, Fargo, North Dakota State University Libraries, 2010.

104 Bonwetsch, Gerhard, *Geschichte der deutschen Kolonien an der Wolga*, Stuttgart, Verlag Engelhorn Nachf., 1919; Reimesch, Fritz Hans, *Die Deutschen Wolgakolonien*, Berlín, Verein der Wolgadeutschen, 1922; Riffel, Jakob, *Die Russlanddeutschen, insbesondere die Wolgadeutschen am La Plata (Argentinien, Uruguay und Paraguay). Festschrift zum 50 jährigen Jubileum ihrer Einwanderung (1878-1928)*, Buenos Aires, Imprenta Mercuri, 1928. Traducido por Luisa Margarita Riffel y publicado con el título *Los alemanes de Rusia : En particular los alemanes del Volga en la Cuenca del Plata (Argentina, Uruguay y Paraguay)*, ed. a cargo de René Krüger, Buenos Aires, Lidia Maria Riffel Editora, 2008; Beratz, Gottlieb, *Die deutschen Kolonien an der unteren Wolga in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung: Gedenkblätter zur Hundertfünfzigsten Jahreswende der Ankunft der ersten deutschen Ansiedler an der Wolga 29. Juni 1764-29. Juni 1914*, Berlín, Verband der Wolgadeutschen Bauern, Druck von H. Schellhorn, 1923.

105 Bosch, Beatriz, "La colonización de los alemanes del Volga en Entre Ríos (1878-1888)", en *Investigaciones y Ensayos* n. 23, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1977, p.

mo puerto, del Rhin al Volga y del Volga al Plata publicado diez años después¹⁰⁶.

Lo que este argumento no ha contemplado es que la mayor parte de los emigrados eran protestantes y que provenían de una misma área del Sacro Imperio Romano Germánico, denominada Wetterau, en el antiguo condado de Ysenburg-Büdingen, en el actual Estado de Hessen, y que esta área no se vio afectado por la Guerra de los Siete años (1756-1763) y que es poco probable que los habitantes de esa área hayan migrado entre 1740 y 1766 por la Guerra de los Treinta años que había finalizado un siglo antes en 1648.

Solamente Klaus-Peter Decker hace mención de la coincidencia de que la mayor parte de los colonos provengan de la misma área donde se encontraba la Brüdergemeine Herrnhaag, una comunidad pietista fundada por el conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf en 1738¹⁰⁷. Por su parte Roger P. Bartlett menciona el interés de la zarina Catalina II, dentro del programa de colonización de esa área iniciado por ella el año anterior, para que este movimiento fundase en 1765 a orillas del río Volga una comunidad similar que fue denominada *Brüderkolonie Sarepta*¹⁰⁸.

295-310; Labastié, María Rosa, "Las colonias ruso-alemanas en la provincia de Entre Ríos (1878-1900)" en *3º Congreso de Historia Argentina y Regional*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1977, p. 237-248; Duarte, María Amalia, "El establecimiento de los rusos alemanes en la Argentina (1877-1878)", en *3º Congreso de Historia Argentina y Regional*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1977, pp. 185-198.

106 Weyne, Olga Ester, *El último puerto. Del Rhin al Volga y del Volga al Plata*, Buenos Aires, Instituto Torcuato Di Tella, 1987.

107 Decker, Klaus-Peter, *Büdingen als Sammelplatz der Auswanderung an die Wolga 1766*, Büdingen, Geschichtswerkstatt Büdingen, 2009.

108 Bartlett, *op. cit.*

Tampoco ningún investigador ha tomado en cuenta que al momento de la fundación de esta comunidad zinzendorfiana solamente se habían fundado 4 aldeas alemanas a orillas del río Volga pero después de la fundación de Sarepta surgieron unas 25 aldeas protestantes fundadas entre 1766 y 1767 con colonos provenientes del área de Wetterau. Tampoco los investigadores han explicado por qué entre ese grupo de inmigrantes alemanes protestantes llegados entre 1766 y 1767 encontramos a las 604 familias que habían migrado a Schleswig en 1759 como lo refiere Otto Clausen en *Chronik der Heide- und Moorkolonisation im Herzogtum Schleswig, 1760-1765*¹⁰⁹ y que vuelven a migrar a las riberas del Volga en 1765 como lo describe Alexander Eichhorn en su libro *Die Einwanderung deutscher Kolonisten nach Dänemark und deren weitere Auswanderung nach Russland in den Jahren 1759-1766*¹¹⁰.

Si bien nadie se ha referido hasta ahora al vínculo de los alemanes protestantes que migraron a la región meridional del río Volga con el movimiento de Zinzendorf, el hecho —como afirma Igor Plevé en su libro *The German Colonies on the Volga*¹¹¹— de que fuesen tan rápidamente atendidos por pastores de la *Herrnhuter Brüdergemeine* nos permite sospechar que la migración de 1766 fue fomentada por este movimiento pietista. Lo que se ve reforzado por el hecho de que estas aldeas continuaron siendo asistidas

109 Clausen, Otto, *Chronik der Heide- und Moorkolonisation im Herzogtum Schleswig, 1760-1765*, Husum, Husum Druck- und Verlagsgesellschaft, 1981.

110 Eichhorn, Alexander, *Die Einwanderung deutscher Kolonisten nach Dänemark und deren weitere Auswanderung nach Russland in den Jahren 1759-1766*, Bonn, Eichhorn, 2012.

111 Plevé, Igor, *The German Colonies on the Volga. The Second Half of the Eighteenth Century*, Lincoln, American Historical Society of Germans from Russia, 2001.

religiosamente hasta 1867 por la *Herrnhuter Brüdergemeine* como lo afirman Holger Finze-Michaelsen en su libro sobre el pastor Johannes Baptista Cattaneo¹¹² y Erik Amburger en su libro *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands*¹¹³.

Los trabajos de investigación que se han ocupado de la *Herrnhuter Brüdergemeine* tampoco han profundizado en este tema. En *Community of the cross* de Craig D. Atwood¹¹⁴ y en *Jesus is female* de Aaron Spencer Fogleman¹¹⁵ se realiza un análisis de las ideas religiosas de la comunidad fundada por Zinzendorf pero no se hace referencia a la comunidad de la *Brüderkolonie Sarepta*. En *Serving Two Masters*¹¹⁶, su autora, Elisabeth Sommer, se expone sobre la expansión de este movimiento entre 1727 y 1760 en Alemania y entre 1740 y 1867 en Pennsylvania pero no hay referencias a las comunidades zinzendorfianas en Rusia. Solamente en *Die Herrnhuter in Russland* de Otto Teigeler¹¹⁷, que se centra en el desarrollo de este movimiento en Rusia entre 1765 y 1867, hay una referencia a la atención pastoral de las aldeas alemanas del Volga por hermanos pertenecientes a la *Herrnhuter Brüdergemeine*. El trabajo de estos pastores en esa área es

112 Finze-Michaelsen, Holger, *Von Graubünden an die Wolga: Das Leben des Bündner Pfarrers Johannes Baptista Cattaneo (1745-1831) und seine Zeit*, Coira, Bündner Monatsblatt Verlag Desertina, 1992.

113 Amburger, Erik, *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands*, Erlangen, Martin-Luther-Verlag, 1998.

114 Atwood, Craig D., *Community of the Cross. Moravian Piety in Colonial Bethlehem*, Filadelfia, Pennsylvania State University Press, 2004.

115 Fogleman, Aaron Spencer, *Jesus is Female. Moravians and Radical Religion in Early America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2007.

116 Sommer, Elisabeth, *Serving Two Masters. Moravian Brethren in Germany and North Carolina, 1727-1801*, Lexington, University Press of Kentucky, 2000.

117 Teigeler, Otto, *Die Herrnhuter in Russland: Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

analizado en los libros *Human Capital. The Settlement of Foreigners in Russia 1762-1804* de Roger P. Bartlett¹¹⁸, *Von Graubünden an die Wolga* de Holger Finze-Michaelsen¹¹⁹, *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands* de Erik Amburger¹²⁰ sin mencionar como se produjo el contacto entre la Brüderkolonie Sarepta y las aldeas alemanas del Volga meridional.

Por lo tanto la idea de este trabajo de investigación es desde una nueva lectura relacionar los trabajos que se han escrito puntualmente sobre el proceso migratorio de alemanes protestantes a Pennsylvania y a las riberas meridionales del río Volga y los que se refieren al movimiento pietista del conde Zinzendorf que se originó en Alemania y luego se extendió a esos mismos lugares. También analizar los textos escritos por personas contemporáneas a ambos procesos.

La mayoría de los emigrados eran protestantes del condado de Isenburg-Büdingen (actual Wetteraukreis, Hesse) por lo que esta investigación intentará describir el panorama político y religioso de esa área que fue uno de los centros de desarrollo del pietismo alemán en el siglo XVIII y conocer la cosmovisión planteada por este movimiento que fue visto como un nuevo estadio del proceso iniciado con la reforma religiosa cristiana planteada por Lutero en 1517 y luego por Calvino en 1536.

118 Bartlett, Roger P., *Human Capital. The Settlement of Foreigners in Russia 1762-1804*, Bristol, Cambridge University Press, 1979.

119 Finze-Michaelsen, *op. cit.*

120 Amburger, *op. cit.*

Para conocer el panorama político del territorio que formaba parte del condado de Isenburg-Büdingen se utilizarán textos del siglo XVIII como *Historisch-statistische Topographie der Grafschaft Oberisenburg*¹²¹ (publicado en 1790), del siglo XIX como *Die Geschichte Des Reichsständischen Hauses Ysenburg und Büdingen*¹²² (publicado en 1865), y más recientes como *Territorialgeschichte der Grafschaft Büdingen*¹²³ (publicado en 1954) y *Historisches Lexikon der Deutschen Länder: die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*¹²⁴ (publicado en 2007).

Para el panorama religioso se analizarán las obras del pietismo alemán y principalmente las de su fundador Philipp Jakob Spener que expresó sus ideas en el libro *Pia Desideria*¹²⁵ publicado en 1675. Dentro de estos movimientos, el que fue liderado por el conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) tuvo especial relevancia porque propiciaba la creación de colonias pietistas con vida comunal sin propiedad privada ni familiar donde nobles, burgueses y campesinos habitaban agrupados por género y edad dedicados a la producción artesanal. Este movimiento recibió el nombre de *Herrnhuter Brüdergemeine* (Unión de Hermanos de Herrnhut) y para profundizar sobre sus ideas se consultarán las obras escritas por el mismo

121 Höck, Johann Daniel Albrecht, *Historisch-statistische Topographie der Grafschaft Oberisenburg*, Fráncfort del Meno, Jägerischen Buchhandlung, 1790.

122 Simon, G., *Die Geschichte Des Reichsständischen Hauses Ysenburg und Büdingen*, Fráncfort del Meno, Heinrich Ludwig Brönner's Verlag, 1865.

123 Philippi, Hans, *Territorialgeschichte der Grafschaft Büdingen*, Marburgo, N. G. Elwert-Verlag, 1954.

124 Köbler, Gerhard, *Historisches Lexikon der Deutschen Länder: die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Múnich, Verlag C. H. Beck, 2007.

125 Spener, Philipp Jakob, *Pia Desideria*, traducido por René Krüger y Daniel Beros, Buenos Aires, ISEDET, 2007.

Zinzendorf y por sus sucesores en el liderazgo del movimiento, especialmente el texto *Kurze Nachricht von der Kirche Unitas Fratrum* publicado en 1762¹²⁶. En este texto se indagará sobre las ideas religiosas y especialmente sobre su concepción de la comunidad, de la aplicación del pietismo en la vida cotidiana, de la vida celestial y su paliativo terrenal de una vida en comunidades apartadas dedicados a la devoción y el estudio teológico.

El desarrollo del movimiento zinzendorfiano en el condado de Isenburg-Büdingen está registrado en textos como *Historische Nachricht von den Mährischen Brüdern zu Herrnhaag in der Grafschaft Büdingen*¹²⁷ y *Herrnhuter in Hessen: Der Herrnhaag in der Grafschaft Büdingen*¹²⁸. Para conocer sobre la expansión y el desarrollo de este movimiento fuera de Alemania en el siglo XVIII se recurrirá a textos como el libro *Eine Reise durch Deutschland und Russland* escrito por el pastor Johannes Baptista Cattaneo¹²⁹ y publicado en 1787.

Para rastrear los contactos entre la población de las aldeas alemanas del Volga y la *Brüderkolonie Sarepta* contamos con las listas de movimientos de individuos y familias de una a otra colonia que se han registrado en el censo realizado en 1798¹³⁰. En este censo se

126 Cranz, David, *Kurze, zuverlässige Nachricht von der, unter dem Namen der Böhmisch-Mährischen Brüder bekanten, Kirche Unitas Fratrum*, 1762.

127 Brauer, Christoph Friedrich, *Historische Nachricht von den Mährischen Brüdern zu Herrnhaag in der Grafschaft Büdingen*, Brönner Verlag, 1751.

128 Graf, Matthias, *Herrnhuter in Hessen: Der Herrnhaag in der Grafschaft Büdingen*, Frankfurt, Peter Lang, 2006.

129 Cattaneo, Johannes Baptista, *Eine Reise durch Deutschland und Russland, seinen Freunden beschrieben von J.B. Cattaneo aus Bünden, gegenwaertigen Pfarrer einer reformierten deutschen Colonie zu Norka an der Saratofischen Statthalterschaft an der Wolga in der russischen Tartarei in Asien*, Chur, 1787.

130 Mai, Brent Alan, *1798 Census of the German Colonies along the Volga*, Lincoln, American

pueden observar las personas que se han trasladado a la *Brüderkolonie Sarepta* desde las distintas aldeas entre los años 1789 y 1798.

El aporte significativo de este trabajo es brindar un nuevo enfoque a un tema que ha sido tratado durante todo el siglo XX desde una perspectiva netamente económica sin contemplar otras motivaciones como la religiosa.

El pietismo alemán. Su origen y desarrollo

El pietismo fue un movimiento religioso protestante que se inició a mediados del siglo XVII y que se desarrolló hasta mediados del siglo XVIII ejerciendo una importante influencia en la vida eclesiástica, espiritual y social de su tiempo. Comenzó como una renovación religiosa en el ámbito del luteranismo alemán bajo la influencia del pastor y teólogo Philipp Jakob Spener (1635-1705). Luego de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) los teólogos luteranos alemanes se dedicaron de una manera escolástica y apologetica a discutir distintos asuntos teológicos para confrontar adecuadamente a los teólogos católico-romanos y a los calvinistas. Este tipo de argumentaciones hicieron que se perdiese en los sermones la idea de inspirar una vida cristiana que se aplicase a la vida cotidiana. Como reacción a esto Philipp Jakob Spener fundó sus *Collegia Pietatis*. Estos pequeños grupos que estaban formados

principalmente de personas laicas se encontraban periódicamente para discutir sobre distintos temas bíblicos, para compartir sus experiencias espirituales en la vida cotidiana y para animarse mutuamente a una vida de fe más entusiasta y comprometida. Los que se reunían en estos *Collegia Pietatis* fueron llamados pietistas, por lo que este nuevo movimiento religioso que se desarrolló tanto en la Iglesia Luterana como en la Iglesia Reformada tomó el nombre de movimiento pietista¹³¹. Esta idea de un grupo de mayor devoción dentro de un cuerpo que es la iglesia ya había sido desarrollado en 1529 por Martín Lutero bajo el concepto de *Ecclesiola in Ecclesia*. Se refería con esta expresión al grupo que buscaba un mayor conocimiento de la Biblia a través de su lectura y a un mayor contacto con Dios a través de esa lectura y momentos de oración privada.

El principio que guía al pietismo es que el cristianismo es una cuestión emocional más que intelectual y que el amor es más importante que la ortodoxia¹³². Philipp Jakob Spener publicó sus *Pia Desideria* en 1675 y ofreció seis propuestas para la renovación de la iglesia que se convirtieron en un breve resumen del pietismo alemán:

- 1) La Biblia debe ser el principal instrumento para una reforma por lo que debe haber una utilización más amplia de la Palabra de Dios entre nosotros.

¹³¹ Shantz, Douglas H., *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013.

¹³² *Ibid.*

- 2) Llama a la renovación del sacerdocio espiritual, el sacerdocio de todos los creyentes citando el ejemplo de Lutero para instar a todos los cristianos a ser activos en el trabajo general de ministerio cristiano.
- 3) Argumenta que el cristianismo es más que una cuestión de simple conocimiento e hizo un llamamiento para una vida cristiana práctica.
- 4) Pide a sus lectores amar y orar por los no creyentes y extraviados, así como a adoptar un tono moderado en las disputas teológicas.
- 5) Solicita una reforma en la educación de los ministros haciendo hincapié en la necesidad de una mayor formación centrada en la piedad y en la devoción, así como en las materias teológicas académicas.
- 6) Por último pide a los ministros que predique sermones edificantes, comprensibles para el pueblo, en lugar de discursos técnicos en los que pocos estaban interesados y que no eran entendibles por los miembros de la congregación sin formación teológica¹³³.

Estas propuestas que constituyen un programa de renovación de la vida religiosa plantearon desde el inicio dos dificultades. Por un lado, muchos clérigos y teólogos profesionales se opusieron a ellas, unos por el interés de preservar su estatus tradicional, otros por el miedo real de que estas propuestas pudieran dar lugar a

¹³³ Spener, *op. cit.*, pp. 70-92.

movimientos religiosos subjetivos y anti-intelectuales. Por otro lado, algunos laicos tomaron las propuestas de Philipp Jakob Spener como la justificación intelectual para apartarse de las iglesias establecidas, a pesar de que el propio Spener rechazó las conclusiones extraídas por los separatistas de sus ideas.

En 1686 en Dresde Philipp Jakob Spener conoció a August Hermann Francke (1663-1727) en quien delegó en 1692 la dirección de la Universidad de Halle que había sido fundada el año anterior. Bajo la orientación de Francke la Universidad de Halle mostró lo que podía significar el pietismo una vez puesto en práctica. En rápida sucesión Francke abrió su propia casa como una escuela para niños pobres, fundó un orfanato, un instituto para la formación de profesores, una editorial y una clínica médica. Francke había experimentado una conversión dramática en 1687 y la fuente de su preocupación permanente era el evangelismo y las misiones a los pueblos en los que el cristianismo todavía no había sido predicado. Bajo su liderazgo la Universidad de Halle se convirtió en el centro de los esfuerzos misioneros del protestantismo más ambicioso para ese momento. La universidad estableció un centro de lenguas orientales y también alentó los esfuerzos para traducir la Biblia a nuevos idiomas.

El movimiento zinzendorfiano

El conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) era nieto de la baronesa Henriette Catharina von Gersdorff –que fue una de las impulsoras del pietismo en la aristocracia alemán–,

ahijado de Spener, discípulo de Franke y alumno de la Universidad de Halle. El conde Von Zinzendorf organizó en Herrnhut, en sus dominios en el Reino de Sajonia, un *Collegium Pietatis* dentro del luteranismo con refugiados alemanes provenientes de Moravia. Pero luego se convirtió en el líder de un movimiento ecuménico protestante que bajo el lema *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* terminó creando un nuevo grupo religioso: la Hermandad Morava Renovada denominada en alemán *Herrnhuter Brüdergemeine* y en latín *Unitas Fratrum*. Por su iniciativa se inició la migración de pietistas alemanes que desde el Sacro Imperio Romano Germánico se radicaron en Gran Bretaña, Dinamarca, Pennsylvania y Rusia, donde fundaron comunidades pietistas que utilizaron el idioma alemán como lengua religiosa.

El conde von Zinzendorf debió abandonar Herrnhut por sus ideas religiosas en 1736 y fundó en 1738 una nueva comunidad en Herrnhag, a 4 km de Büdingen, en terrenos que le fueron concedidos para ese fin por el conde Ernst Casimir von Isenburg-Büdingen (1708–1749), cuya suegra la condesa Christina zu Stolberg-Gedern pertenecía al círculo pietista de Spener. Bajo la influencia del pietismo este conde había proclamado un *Toleranzedikt* (Edito de Tolerancia Religiosa) para su condado el 29 de marzo de 1712 y numerosos refugiados habían llegado a Büdingen y a la vecina Wächtersbach provenientes de los estados católicos del sur de Alemania, personas que buscaban un lugar donde practicar sus ideas religiosas sin ser perseguidos. Cuando el nuevo conde Gustav Friedrich von Isenburg-Büdingen (1749–1768) decidió expulsar a la Hermandad morava de sus dominios en 1753 comenzaron a dudar

sobre la futura tolerancia religiosa en el condado¹³⁴. Recién el 13 de octubre de 1781 el emperador José II proclamó una *Toleranzpatent* (Patente de Tolerancia religiosa) para todo el Sacro Imperio Romano Germánico.

Frente a la puerta de la ciudad amurallada de Büdingen, en el denominado *Vorstadt* (barrio exterior), se habían radicado artesanos provenientes del sur del imperio, del ducado de Wüttemberg y del Frankenland controlado por el ducado de Baviera, que fueron visitados por el conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf y que rápidamente adhirieron a sus ideas. Algunos se radicaron en Herrnhaag como el ebanista Abraham Röntgen (1711-1793) convirtiéndose en hermanos (*Brüder*) y otros permanecieron en Büdingen como amigos (*Freunde*) de la Comunidad (*Gemeine*) de Herrnhaag. Abraham Röntgen se casó en 1739 con Susanna Maria Bausch e iba a trasladarse a Pennsylvania pero decidió volver a Herrnhaag porque el barco en el que viajaba naufragó en las costas de Irlanda. Luego de la expulsión de la *Herrnhuter Brüdergemeine* del condado de Isenburg se radicó en la *Brüdergemeine* de Neuwied. Su hijo David nació en Herrnhaag en 1743 y fue ebanista de la reina María Antonieta.

La *Herrnhuter Brüdergemeine* inició la fundación de nuevas comunidades. Primero en la isla de St. Thomas (1732) y al año siguiente en la isla de Groenlandia, donde se fundaron las comunidades de Neu-Herrnhut (1733-1747), Lichtenfels (1748),

134 Demandt, Karl, *Nikolaus Graf von Zinzendorf von Herrnhut zum Herrnhaag, 1700 – 1760*, Altenstädter Gesellschaft für Geschichte und Kultur, Büdingen, 2007, pp. 42-45.

Friedrichsthal (1768) y Lichtenau (1774). En 1741 fue fundada la primera comunidad en Pennsylvania que fue llamada Bethlehem y que fue seguida por Nazareth en 1744. La comunidad expulsada de Herrnhaag fundó Bethabara (1753) y Bethania (1759) en Carolina del Norte que posteriormente dieron origen a la *Brüdergemeine* Salem (1766)¹³⁵.

En estas comunidades donde la propiedad comunal desplazó al dominio privado convivieron nobles y burgueses en igualdad de condiciones, lo que fue un fenómeno nuevo y polémico para la sociedad del siglo XVIII. En 30 años estas comunidades se extendieron rápidamente por Europa, Pennsylvania, Carolina del Norte y Rusia, como lo afirma Craig D. Atwood en su libro *Community of the cross*¹³⁶:

The success of the Moravians in the eighteenth century was indeed remarkable. In a thirty-year span missionaries went to North America, St Thomas, Surinam, South Africa, the Gold Coast, Greenland, Algeria, Russia, Ceylon, Persia, Egypt, Labrador and Jamaica. In addition to missions to non-Christian peoples, the Brüdergemeine set up less formal groups of believers within the official churches in the Baltic region, Poland, England, the Netherlands, Switzerland, Germany, France, and Scandinavia. Tens of thousands were influenced through this 'diaspora' ministry.

The Moravians also established several carefully regulated Christian communities (called Ortsgemeinen) in Europe and America. In these communities European noble joined their voices with Moravian peasants, German students, English artisans, African slaves, and American natives in singing about the glories and blessings of Christ... Bethlehem was probably the closest approximation to egalitarian ideal in the Moravian Church, perhaps in the eighteenth-century Atlantic world.

¹³⁵ Sommer, *op. cit.*, pp. 34-41.

¹³⁶ Atwood, *op. cit.*, pp. 4-5.

De todas maneras se manifestaron tensiones dentro de la *Brüdergemeine* en diferentes ocasiones. El primer cuestionamiento fue el segundo matrimonio del propio conde de Zinzendorf con Anna Caritas Nitschmann en 1757 porque ella no era noble. El segundo fue a la muerte de Zinzendorf (1760) frente a la elección de su sucesor ya que un grupo siguió a su yerno, el barón Johannes von Watteville (1718-1788), casado en 1746 con Benigna von Zinzendorf (1725-1789), y otro a August Gottlieb Spangenberg (1704-1792) considerado el líder más importante del movimiento después de Zinzendorf y que fue quien la transformó en una iglesia más ortodoxa dentro de la cosmovisión luterana y reformada eliminando la vida comunal y restituyendo la vida familiar y la propiedad privada de los miembros de la *Brudergemeine*.

La Guerra de los Siete años (1759-1763) que se desarrolló en el territorio occidental de las colonias británicas fue obstáculo para nuevas migraciones a Pennsylvania y entonces la *Brüdergemeine* decidió la fundación de la *Brüderkolonie Sarepta* a orillas del río Volga el 23 de agosto / 3 de septiembre de 1765 dentro del programa de colonización de esa área iniciado por la zarina Catalina II el año anterior.

La *Brüderkolonie* Sarepta y su *hinterland* alemán en las riberas meridionales del Volga

Para aprovisionar a la *Brüderkolonie* Sarepta era necesario un *hinterland* de habla alemana y de esta manera surgen después de la fundación de Sarepta unas 25 aldeas protestantes fundadas entre 1766 y 1767¹³⁷ con colonos (*Kolonisten*) provenientes del área denominada Wetterau, en el condado de Isenburg, donde se encontraba Hernhaag, la segunda de las comunidades fundada por Zinzendorf.

Inmediatamente las nuevas colonias estuvieron bajo la influencia religiosa de la *Herrnhuter Brüdergemeine*, como lo afirma Igor Plevé en su libro *The German Colonies on the Volga*¹³⁸:

The first Reform preacher was Swiss pastor Johannes Janett, who arrived on the Volga from Herrnhut in 1765. Supported at that time by aid from Sarepta, he, his assistants and followers made trips about the colonies.

Luego llegaron otros predicadores de la *Herrnhuter Brüdergemeine* provenientes de Suiza y Alemania como lo prueba la lista de ellos que nos brinda Erik Amburger en su libro *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands*¹³⁹:

137 Eichhorn, *op. cit.*, pp. 216-217.

138 Plevé, *op. cit.*, 2001, pp. 227.

139 Amburger, *op. cit.*, pp. 44-45.

1779	H. v. Moos nach Katharinenstadt
1784	J.B. Cattaneo nach Norka
1786	Seyffarth nach Grimm
1790	Blüher nach Astrachan
1793	Otto nach Beideck Buck nach Dietel
1796	Hiemer nach Galka
1798	Jauch nach Sebastianovka Günther nach Stephan
1803	Kohltreiff nach Bettinger

Especial mención merecen los pastores Johannes Janett (1729-1803) y Johannes Baptista Cattaneo (1746-1831) que lideraron el trabajo pastoral en las aldeas alemanas del Volga durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Johannes Janett arribó a Sarepta en 1765 y desde allí comenzó la atención de las comunidades protestantes de la Wolga-Bergseite (ribera montañosa occidental del río Volga en su curso inferior). En Sarepta se casó en 1767 con Anna Catharina Reuter (1732-1815) y junto a su esposa se radicó en Messer donde fue pastor hasta 1798, falleciendo en esta aldea en 1803¹⁴⁰.

Johannes Baptista Cattaneo dejó escritas sus vivencias en el libro *Eine Reise durch Deutschland und Russland, seinen Freunden*

¹⁴⁰ Ibid., pp. 365-366.

beschrieben von J.B. Cattaneo aus Bünden, gegenwaertigen Pfarrer einer reformierten deutschen Colonie zu Norka an der Saratofischen Statthalterschaft an der Wolga in der russischen Tartarei in Asien que fue publicado en 1787. Este texto nos permite conocer la vida espiritual de la parroquia compuesta por las congregaciones de Norka y Huck. Su vida ha sido estudiada por el pastor Holger Finze-Michaelsen que publicó el libro *Von Graubünden an die Wolga: Das Leben des Bündner Pfarrers Johannes Baptista Cattaneo (1745-1831) und seine Zeit* describiendo las vivencias y el trabajo pastoral de Johannes Baptista Cattaneo en la parroquia suiza de St Antönien, donde se desempeñó entre 1772 y 1784, y en la parroquia compuesta por las congregaciones de Norka y de Huck, a la que arribó en 1784 y donde falleció en 1831 luego de 45 años de servicio en esas dos aldeas alemanas del Volga. La aldea de Norka, que fue fundada el 15 de agosto de 1767, tenía 772 habitantes en 1769 (fecha en que se realizó el primer censo de las aldeas alemanas del Volga) mientras que la aldea de Huck, que fue fundada el 1 de julio de 1767, tenía una población de 319 personas¹⁴¹.

Según el censo realizado en 1798 la aldea de Norka tenía 1660 habitantes y la población de Huck era de 643 personas; por lo que cuando Johannes Baptista Cattaneo arribó la parroquia tenía unos 2300 miembros¹⁴². En el censo de 1816 Norka contaba con una población de 2509 habitantes mientras que Huck tenía 1209 por lo que la parroquia sumaba unos 3700 miembros¹⁴³. La familia de

¹⁴¹ Pleve, 1999-2008, *op. cit.*

¹⁴² Mai, 1999, *op. cit.*

¹⁴³ Mai, Brent Alan, 1816 & 1834 *Census of the German Colonies along the Volga*, Portland,

Johannes Baptista Cattaneo pertenecía a la *Herrnhuter Brüdergemeine*. Su esposa Barbara Johanna Thomas, con quien se había casado en 1768, falleció en Sarepta en 1808 y sus hijas Ursula, Magdalena y Catharina fueron hermanas (*Schwestern*) mientras que sus hijos Johannes (1773-1835) y Thomas (1777-1831) fueron hermanos (*Brüder*) de la Comunidad (*Gemeine*) de la *Brüderkolonie* Sarepta¹⁴⁴. La hija de Thomas, Augusta Carolina Cattaneo (1814-1872) se casó en Sarepta en 1841 con Emmanuel Grunauer (1794-1850) que se desempeñaba como pastor de Messer, donde ambos se radicaron hasta la muerte de pastor Grunauer volviendo su esposa a Sarepta donde murió¹⁴⁵.

En el censo de las colonias alemanas del Volga realizado por el zar Pablo I en 1798 se dejó constancia de los movimientos de todos los colonos en los diez años anteriores a dicho censo. Entre esos movimientos podemos ver a mujeres solteras, a varones solteros e incluso a familias enteras trasladarse a la *Brüderkolonie* Sarepta. Todas estas personas provienen de familias que han emigrado del condado de Ysenburg-Büdingen en 1766.

Entre los movimientos de Balzer encontramos en 1792 a Jakob Borell y su familia, en 1796 a Eva Elisabeth Grasmück (hija de Johannes Grasmück), a Heinrich Wukert y su esposa trasladándose a Sarepta¹⁴⁶.

Concordia University, 2008.

¹⁴⁴ Finze-Michaelsen, *op. cit.*

¹⁴⁵ Amburger, *op. cit.*, p. 332.

¹⁴⁶ Mai, *op. cit.*, 1999, p. 1066.

Entre los movimientos de Dietel encontramos en 1795 a Elisabeth Simon (hija de Nikolaus Simon) y en 1796 Friedrich Knobloch y su familia trasladándose a Sarepta¹⁴⁷.

Entre los movimientos de Hussenbach encontramos en 1788 a Johannes Pfeifer y a su familia y en 1791 a Nikolaus Hornung trasladándose a Sarepta¹⁴⁸.

Entre los movimientos de Kutter encontramos en 1793 a Stephan Huck y su familia y en 1794 a las hermanas Anna Katharina y Margaretha Reifschneider (hijas de Andreas Reifschneider) que se trasladan a Sarepta¹⁴⁹.

Entre los movimientos de Norka encontramos a Katharina Pauly (hija de Peter Pauly) que se muda a Sarepta en 1794¹⁵⁰.

Entre los movimientos de Scherbakovka encontramos a Friedrich Arn y a su esposa Elisabeth Dorothea Steinert que se mudan a Sarepta en 1796¹⁵¹.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 1078.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 1099.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 1113.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 1131.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 1157-1158.

Influencia religiosa de la *Herrnhuter Brüdergemeine* hasta 1867

La asistencia religiosa a comunidades alemanas luteranas y reformadas por pastores provenientes de la *Herrnhuter Brüdergemeine* también se había realizado en Pennsylvania como lo expresa Aaron Spencer Fogleman en su libro *Jesus is female, Moravians and Radical Religion in Early America*¹⁵²:

During this period 148 Moravian (111 men and 37 women) worked in 171 communities in the "Pennsylvania field" (from New York to Virginia), and they heavily influenced the German Reformed and Lutheran congregations that were then expanding dramatically due to record levels of immigration. In 1742 there were 68 pastors working in 52-63 German Lutheran and Reformed congregations, and 46 of them (68%) were Moravian. By 1748, when the Moravians reached the peak of their influence among European colonists, 73 of the 112 pastors working in 108 German Lutheran and Reformed congregations were Moravian. Although their influence was waning by 1754, there were nevertheless 122 Moravians working in the Pennsylvania field. They also opened or worked in at least 22 schools for German children. And, in addition to German, the Moravians wielded significant influence in the small number of Swedish Lutheran communities in the Delaware Valley during the 1740s, and they worked in 27 ethnically English communities there and in New England.

Esta situación de asistencia religiosa por pastores provenientes de la Hermandad morava¹⁵³ continuó hasta mediados del siglo XIX como se puede apreciar en las listas de los pastores de las parroquias del área alemana del Volga donde vemos que en unas (Beideck, Rosenheim, Frank y Hussenbach,) la mitad de los pastores

¹⁵² Fogleman, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵³ Teigeler, *op. cit.*, pp. 463-469.

y en otras (Dietel, Grimm, Katharinenstadt, Messer, Norka y Huck) la totalidad o casi la totalidad de ellos tenían conexión con la *Herrnhuter Brüdergemeine*¹⁵⁴:

Beideck

1767-1770	Georg Seiher/Seyer	figura en la Lista de desembarco en St. Petersburg de 1766
1771-1778	Laurentius Ahlbaum	
1793-1820	Johann Martin Otto	
1821-1828	Lukas Cattaneo	Propst der Wolga-Bergseite (1823-1827)
1828-1828	Heinrich Köpke	
1830-1836	Alexander Haken	
1836-1850	Christian Gottlieb Hegele	(atendió las congregaciones de Norka y Huck entre 1841 y 1845)

Dietel

1772-1774	Gottlieb May
1780-1782	Laurentius Ahlbaum
1793-1798	Johann Heinrich Buck
1801-1815	Karl Jakob Früauf

¹⁵⁴ Amburger, *op. cit.*, pp. 133-141.

Frank y Hussenbach

1768-1770	Johann Friedrich Mittelstädt
1771-1778	Johann Friedrich Heitzig
1778-1782	Laurentius Ahlbaum
1782-1788	Samuel Büttner
1788-1820	Franz August Flittner
1820-1837	Franz Bernhard Hölz
1831-1833	Franz Karl Hölz
1838-1866	Jakob Würthner

Galka

1771-1778	Johann Kaspar Brauns
1782-1788	Michael Toppelius
1792-1794	Johann Dorn
1796-1804	Philipp Jakob Hiemer
1807-1825	Friedrich Wilhelm Schmieder
1826-1847	Johann Hasthofer
1849-1856	Eugen Friedrich Georg Hinsch

Grimm

1767-1781	Christian August Tornow
1782-1786	Laurentius Ahlbaum
1786-1804	Johann Kaspar Seyffarth
1804-1814	Philipp Jakob Hiemer

1815-1819	Karl Jakob Früauf	
1820-1857	Karl Friedrich Conrady	Propst der Wolga-Bergseite (1827-1857)

Katharinenstadt

1768-1769	Johann Georg Herwig	figura en la Lista de desembarco en St. Petersburg de 1766
1779-1803	Hartmann v. Moos	
1807-1820	Johann Samuel Huber	Propst der Wolga-Bergseite (1820-1823)
1820-1823	Emmanuel Grunauer	
1827-1848	Abraham Haag	
1851-1860	Heinrich Thomas	

Messer

1765-1798	Johannes Janett	
1798-1804	Aloysius Xaverius Jauch	
1804-1818	Joshua Graf	
1820-1822	Johann Samuel Huber	Propst der Wolga-Bergseite (1820-1823)
1823-1850	Emmanuel Grunauer	

Norka y Huck

1767-1769	Johann Heinrich Fuchs	figura en la Lista de desembarco en St. Petersburg de 1766
1769-1782	Johann Georg Herwig	figura en la Lista de desembarco en St. Petersburg de 1766
1784-1830	Johannes Baptista Cattaneo	
1817-1821/1828	Lukas Cattaneo (pastor adjunto de su padre)	Propst der Wolga-Bergseite (1823-27)
1828-1830	Emmanuel Grunauer (pastor adjunto)	casado con la nieta de Joh. Baptista Cattaneo
1830-1841	Friedrich Berner	
1841-1845	Christian Gottlieb Hegele	(también atendía la congregación de Beideck)

Rosenheim

1767-1785	Gottlieb May
1786-1788	Laurentius Ahlbaum
1788-1792	Cläs Peter Lunberg
1792-1815	Christian Friedrich Jäger
1816-1820	Franz Hölz
1820-1831	Johann Heinrich Buck

Stephan

1771-1778	Johann Kaspar Brauns
1779-1782	Michael Toppelius
1782-1798	Johann Dorn
1798-1811	Karl Adolph Günther
1812-1834	Ludwig Heinrich Gottlieb Dietrich
1835-1838	Theodor Hellmann
1839-1861	Robert Collins

En 1867 el zar Alejandro II de Rusia decide, dentro de su plan de rusificación, expulsar a la *Herrnhuter Brüdergemeine* de sus dominios¹⁵⁵ lo que dio inició en 1871 a la emigración de estos alemanes protestantes desde sus aldeas del Volga al continente americano radicándose en Argentina, Canadá y Estados Unidos.

¹⁵⁵ Teigeler, *op. cit.*, p. 470.

La influencia de los protestantes evangélicos esclavos en la formación de la provincia de Misiones, Argentina

PABLO LEWCZUK

SEMINARIO INTERNACIONAL TEOLÓGICO BAUTISTA

lewczuk.pablo@gmail.com

1. Introducción

La presencia de los primeros inmigrantes protestantes evangélicos esclavos en la región de Misiones se remonta, primero, a antecedentes inéditos con una representación mínima de este grupo étnico¹⁵⁶. Sin

¹⁵⁶ Respecto al uso de los conceptos, las Misiones, Territorio Nacional de Misiones y provincia de Misiones, por razones prácticas, estará relacionado a tres etapas cronológicas de esta región. La primera es el período de las misiones jesuíticas, la segunda el período de pertenencia a la Nación, y la tercera corresponde al tiempo de la provincialización, es decir de la provincia como tal (Sanción definitiva por medio de la Ley N° 14.294, promulgada el 22 de Diciembre de 1953). Por otro lado, cabe lugar a destacar que, el uso de las tres etapas cronológicas, no hacen justicia respecto a las diferentes culturas que antecedieron a nuestro tiempo. Según las perspectivas antropológicas, sociológicas y culturales más recientes, la región de Misiones

embargo, fue a principios del año 1925 donde se puede notar la presencia de evangélicos eslavos en la esfera de la masa inmigratoria.

En primer lugar, el propósito de este trabajo escrito es buscar, a través de las diferentes fuentes de información documental e histórica, a los inmigrantes protestantes evangélicos eslavos y relacionarlos al Primer Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico, del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en Argentina: Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Para este trabajo escrito se reflexionará cómo las diferentes comunidades eslavas se enfrentaron con diferentes adversidades que fueron resistidas mediante las variadas formas de superación e integración al contexto general. Entre estas formas de resistencias, las más relevantes fueron su virtud de transportar el espíritu de sus sueños, la esperanza cristiana y la fe desempeñada en un marco de comunidad. Estos calificativos no solamente constituyeron un paliativo de supervivencia, sino un incentivo de lucha, contención, desarrollo e influencia en el contexto. De este modo, la ponencia busca demostrar que en todo movimiento migratorio el factor

merece un capítulo extensivamente particular. Amable, María Angélica, Dohmann, Karina y Rojas, Liliana Mirta, *Historia misionera: Una perspectiva integradora*, Posadas, Ediciones Montoya, 2012, pp. 5-34; desarrollan una secuencia cronológica basada en los estudios arqueológicos de la década de 1950 de Osvaldo Menghin y la corroboración de Antonia Rizzo y Lafón Bórmida (unos años más tarde). Según este estudio la cronología de Misiones se remonta a las diferentes etapas culturales, tales como: el poblamiento pre-colombino, post-colombino, los Altoparanaenses, los Umbú, los Eldoradenses y finalmente los Tupíguaraní.

religioso está presente: con el testimonio integral de todo hombre y mujer, la acción de la Iglesia como comunidad y la obra soberana de Dios en todo contexto real.

Si bien, en la actual provincia de Misiones, las diferentes expresiones de la fe cristiana fueron factores representativos de cada asentamiento poblacional, los protestantes evangélicos eslavos fueron una minoría que forjó sus improntas sobre la arena de la realidad de cada colonia y región provincial¹⁵⁷.

Por último, el presente trabajo es el producto de una larga investigación de campo: lectura y traducción de documentos primarios inéditos (crónicas de vida, diarios de vida, actas de bautismos, manuscritos personales y escritos en sus idiomas originales), entrevistas a informantes claves, interpretación de fotografías, revistas mensuales en idiomas ruso y ucraniano, libros testimoniales y libros de fuentes secundarias. El método utilizado son los estudios exploratorios y correlacionales. En el exploratorio se enfatizarán los tópicos desconocidos o poco estudiados. En el correlacional se pretende observar cómo el grupo étnico eslavo se relacionó con las diversas etnias a través del fenómeno religioso.¹⁵⁸

¹⁵⁷ El rol de la religión y el credo fueron los factores que caracterizaron a cada uno de los asentamientos demográfica, cultural y religiosamente. Los inmigrantes eslavos ortodoxos se establecieron en la colonia Tres Capones; los católico-romanos y los del rito greco-latino en Apóstoles; la corriente protestante evangélica cristiana-bautistas y pentecostales en el centro-sur; los protestantes Luteranos y Católicos en el Oeste. Cada uno de las comunidades tuvieron su influencia directa e indirecta en el desarrollo provincial.

¹⁵⁸ Los métodos de investigación se ajustan a las teorías propuestas por Hernández Sampieri, Roberto, Fernández Collado, Carlos y Baptista Lucio, Pilar, *Metodología de la investigación*, México, McGraw – Hill Interamericana, 2004.

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo determinar académica y sistemáticamente: influencias, valores, roles y principios sostenidos por los protestantes evangélicos eslavos en el marco de un contexto histórico y social del sur este de la provincia de Misiones.

Previo al desarrollo de cada uno de los contenidos, cabe lugar a considerar la definición de dos conceptos que merecen su aclaración y definición: eslavo y protestantismo evangélico.

En el caso de los pueblos eslavos, eslavónicos o eslavicos pueden referirse a diferentes conceptos y sinónimos. El término califica a las lenguas eslavas, a los pueblos eslavos que ocupan toda Europa, a la mitología eslava y a la variante litúrgica (su antigua forma). En este trabajo escrito el énfasis estará sobre la segunda variable: pueblos eslavos de Europa. Sin embargo, en algunos asuntos específicos se hará uso de las salvedades del uso de la lengua y liturgia eslavas.

La palabra eslavo se refiere al nombre común de todos los pueblos relacionados con la raíz “slav.” Su significado es gloria o fama y pertenece a la gran familia indoeuropea. Se dividen en tres grupos: los eslavos meridionales (búlgaros, eslovenios, servio-croatas y macedonios), los eslavos orientales (rusos, bielorusos y ucranianos), y los eslavos occidentales (checo, eslovaco y polacos)¹⁵⁹. En la actualidad se utiliza otra categoría de clasificación donde

¹⁵⁹ Zub Kurylowicz, Roberto. *Tierra, trabajo y religión: Memoria de los inmigrantes eslavos en el Paraguay*, Asunción: El Lector, 2004, p. 17.

aparece una tercera acepción formada por los tres grupos de eslavos occidentales, orientales y meridionales con diferentes acepciones¹⁶⁰.

En cuanto al segundo término una definición conceptual del protestantismo evangélico es compleja puesto que no existe una organización eclesial que pueda en solitario representar a todo el espectro de las iglesias protestantes. En este sentido, se sugiere referirse a un movimiento eclesial y doctrinal que surgió a partir de la Reforma protestante en el siglo XVI.

En América Latina el término es genérico y casi siempre se utiliza por los miembros de las iglesias evangélicas. El ser evangélico a menudo es sinónimo de protestante. Sin embargo, existen diferentes sectores que se pueden distinguir por su origen, sus expresiones teológicas y su realidad sociológica¹⁶¹.

160 El grupo de los occidentales incluye a los checos, croatas, moravos, casubios, eslovacos, sorbios, liutiches, pomeranios, mazovianos, vistulianos, polacos y silesios se trasladó hacia occidente, instalándose en la zona que ocupaba el río Danubio al sur, el río Vístula al este, el río Elba y el mar Báltico al oeste el actual límite con la frontera de Lituania al norte. Empezando en el siglo VII han formado varios reinos, entre los más antiguos contamos la Gran Moravia, basada sobre el río Morava en la presente República Checa. Más tarde “los países de la Corona Checa” o Polonia cuentan entre los reinos más poderosos en esta región. El grupo de los orientales incluye a los checos, croatas, moravos, casubios, eslovacos, sorbios, liutiches, pomeranios, mazovianos, vistulianos, polacos y silesios se trasladó hacia occidente, instalándose en la zona que ocupaba el río Danubio al sur, el río Vístula al este, el río Elba y el mar Báltico al oeste el actual límite con la frontera de Lituania al norte. Empezando en el siglo VII han formado varios reinos, entre los más antiguos contamos la Gran Moravia, basada sobre el río Morava en la presente República Checa. Más tarde “los países de la Corona Checa” o Polonia cuentan entre los reinos más poderosos en esta región. El tercer grupo, los eslavos meridionales, se establecieron en la zona de los Balcanes: serbios, eslovenos, croatas y los eslavos de Albania y Bulgaria. Aquí se encontrarían con los protobúlgaros con quienes se mezclaron parcialmente. De ellos nacerían los estados de Bulgaria, Serbia, Eslovenia, Croacia, Bosnia, y los montenegrinos.

161 Deiros, Pablo A., *Diccionario hispanoamericano de la misión*, Miami, Unilit y Comibam Internacional, 1997), p. 175.

En este sentido, el movimiento evangélico ya estaba presente en la sucesión de la reforma luterana y el pietismo europeo. Además, desde el siglo XVII en adelante, en Inglaterra, aquellos que se retiraban de la Iglesia Oficial (Anglicana), puritanos, se les denominaba despectivamente como no conformistas, disidentes y también evangélicos. Más tarde, en las colonias americanas, durante el Primer y Segundo Gran Despertar, los evangélicos eran quienes apoyaban el revivalismo y la búsqueda de una experiencia para marcar el punto inicial de la vida cristiana¹⁶².

De allí es que, el protestantismo evangélico es una construcción muy amplia y compleja. El verdadero sentido del concepto puede variar dependiendo del contexto, lugar o momento en que se viva. En la actualidad el evangelicalismo es un gran híbrido donde coexisten el énfasis calvinista en la doctrina, el pietismo en el corazón y la liturgia puede ser una variedad de estilos y aproximaciones ministeriales. Pero, aunque existan una variedad de estilos y modalidades, no obstante hay algunas características comunes que forman el basamento de todo el movimiento evangélico histórico y contemporáneo. Entre ellos: la Biblia como fuente de toda la salvación y práctica (*sola scriptura*), la fe (*sola fide*) en Cristo como medio de salvación y la conversión personal a Dios por medio de su gracia (*sola gratia*).

En la actualidad, en la provincia de Misiones, los evangélicos siguen siendo muy variados. Algunos trabajan estrictamente en su denominación y muchos prefieren el servicio independiente a

162 Scott Moreau, A. (ed), *Evangelical Dictionary of Word Missions*, Grand Rapids, Baker Books, 2000, pp. 337-338.

cualquier estructura u organización formal. Sin embargo, en el momento de clasificar, podemos aproximarnos desde cuatro variantes bien definidas. Aunque esta perspectiva no puede ser exhaustiva, nos ayuda a sistematizar toda esta variedad según sus categorías o énfasis sociológico de cada una de las comunidades eclesiales¹⁶³.

En una primera categoría, generalmente está representada por las iglesias establecidas, episcopales, reformadas (en algunos casos) y nacionales¹⁶⁴. De esta variante, en Misiones, los primeros cultos protestantes surgieron de los inmigrantes suecos y alemanes de confesión luterana y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata.

En una segunda categoría, se agrupan las llamadas Iglesias libres o evangélicas¹⁶⁵. Específicamente en América Latina se utiliza la diferenciación de lo que son las Iglesias protestantes históricas y el cristianismo evangélico. Desde una perspectiva sociológica, a ésta variante también se la denomina misional, ya que la influencia de las

163 Esta clasificación bien coincide en las perspectivas sociológicas evangélicas, realizadas por Wynarczik, Hilario H., Seman, Pablo y de Majo, Mercedes, *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*, Buenos Aires, Facultad Evangélica de Estudios Teológicos -FIET, 1995, pp. 6-10.

164 Las iglesias históricas de carácter nacional o establecidas, pueden referirse a la Iglesia de Inglaterra (Anglicanismo) en el Reino Unido y el ámbito de sus excolonias; las Iglesias Luteranas en Alemania y países escandinavos; y las Iglesias Calvinistas (reformadas y en menor medida los presbiterianos) en Suiza, Holanda y Escocia. Existen también algunas Iglesias Metodistas y Bautistas que pueden representar esta nomenclatura, aunque sin carácter nacional, solamente son agrupadas en este primer tipo.

165 Las iglesias evangélicas libres son aquellas que nacieron desde la Reforma Radical o el anabaptismo. Se trataba de grupos voluntarios sin reconocimiento ni responsabilidad o poder social, que pretendían basarse en las enseñanzas del Nuevo Testamento, y que exigían la libertad religiosa y la separación de la iglesia y el Estado. Este movimiento se originó en el siglo XVI y XVII y se expandió en los siglos que siguieron en las Colonias Norteamericanas y Europa.

misiones foráneas, en su mayoría provenientes de Estados Unidos, fue una marca distintiva. En este protestantismo los misioneros traían el Evangelio a un continente oscurecido por la fe católica. Por lo general orientaban sus metas a la expansión evangelista y no se regían por los criterios de nacionalidad. Ante estas definiciones, es importante hacer una salvedad para las diferentes confesiones cristianas en los orígenes de la provincia de Misiones. En las bajas Misiones, es decir en el sur este del territorio, entre la presencia de inmigrantes polacos y ucranianos siempre predominaban las relaciones hostiles ya que los polacos eran católicos romanos del ritual latino, mientras que la mayoría de los ucranianos eran uniats, es decir, miembros del ritual ucraniano oriental de la Iglesia Católica Romana¹⁶⁶. Además, en algunas regiones también predominaban los inmigrantes rusos, su confesión era la Iglesia Ortodoxa Rusa. En el valle del Alto Paraná, el fundador de las colonias alemanas, Carlos Culmey, pobló esta región dividiendo a las comunidades por medio del factor del credo religioso: protestantes y católicos. Según Rolando Kegler apenas iniciada su gestión, a pedido de los colonos alemanes, provenientes del sur de Brasil y de Europa, por su experiencia con las diferencias entre católicos y protestantes decidió ubicar a los primeros en (la colonia) Puerto Rico y a los segundos buscó y encontró otro destino al norte, en Montecarlo¹⁶⁷. En este sentido, ambos pueblos fueron fundados por Carlos Culmey sobre las bases confesionales: en Puerto Rico se instalaron los católicos y en Montecarlo los protestantes luteranos. Este hecho es conocido por la separación de

166 Bartolomé, Leopoldo, *Los colonos de Apóstoles: Estrategias adaptativas e identidad eslava en Misiones*, Posadas, Editorial Universitaria de Misiones, 2000, p. 102.

167 Kegler, Rolando, *Los alemanes en Misiones: Desde el siglo XVI al XXI*, Posadas, Junta de Estudios de la Historia de Misiones, 2005, p. 132.

credos aconsejada por el Padre Max von Lassberg quien pronunció el histórico dicho: “Puerto Rico para los católicos y Montecarlo para los protestantes”¹⁶⁸. Sobre este escenario preventivo, la convivencia entre las dos formas de cristianismo fue caracterizada por una actitud de tolerancia. El culto no era el motivo de diferencias, las diferencias se demostraron en el sentimiento de comunidad exclusiva germánica, una distancia cultural con el nativo o con minorías étnicas como las eslavas.

La tercera categoría del protestantismo evangélico le corresponde al pentecostalismo. Aunque este movimiento es muy amplio y variado, las comunidades pentecostales eslavas compartían muchos aspectos en común con las Iglesias Evangélicas Libres, de la segunda variante. Sin embargo, el énfasis en el Espíritu Santo y las evidencias del don de lenguas, las sanidades milagrosas, las profecías y las liberaciones demoníacas eran motivos de separación. El pentecostalismo evangélico eslavo llegó al Territorio Nacional de Misiones al mismo tiempo que los cristianos evangélicos y bautistas; no obstante su expansión fue más tardía, ya que no contó con una organización formal en sus inicios.

La cuarta categoría del protestantismo evangélico en Misiones fueron los movimientos carismáticos y neopentecostales, que surgieron en otras regiones. Pero esta variante no influyó directamente en el pentecostalismo de esta región. Fueron necesarias otras generaciones, con una identidad diferenciada, más

¹⁶⁸ Gallero de Urfer, María Cecilia, “Católicos y protestantes, la división de colonos por credos y la influencia del Padre Max von Lassberg” en *IV Jornadas de Poblamiento, Colonización e Inmigración en Misiones*, Posadas, Ediciones Montoya, 2005, p. 61.

mestiza, para aceptar la influencia de una nueva perspectiva morfológica, teológica y misionológica. Aunque, los líderes más conservadores son renuentes a esta transformación, por lo tanto comparten sus principios con los evangélicos clásicos, es decir, la variante misional.

2. Los antecedentes del protestantismo evangélico en el Territorio Nacional de Misiones

La presencia del protestantismo en el Territorio Nacional de Misiones se remonta a la presencia de inmigrantes alemanes de las colonias en la región sur de las sierras centrales. Actualmente esta área geográfica le corresponde al departamento de Leandro N. Alem y parte de Oberá. Este protestantismo evangélico llegó de la mano de las diferentes olas de inmigrantes que provenían de las diferentes regiones de Europa occidental (vía directa del viejo continente o por medio del Brasil). Aunque en este antecedente la presencia masiva de los evangélicos eslavos era casi nula, se pueden encontrar una trama de factores que contribuyeron en la formación y expansión de las comunidades protestantes evangélicas eslavas.

2.1 La Congregación Evangélica del Río de la Plata

La Congregación Evangélica del Río de la Plata fue la primera que se constituyó como culto y fundación. En primera instancia los colonos recibieron la visita del pastor itinerante proveniente de Brasil, Otto Arnold. Fue él quien celebró el primer culto en la

colonia que se denominaba Colonia Mecking, actual Alem. Posteriormente el 16 de abril de 1911 se fundó oficialmente la congregación y el 25 de diciembre de 1915 se inauguró el primer templo construido en madera, ubicado en un predio donado por el señor Guillermo Tshcirsch. El 1 de abril de 1921 llegó a la colonia el primer pastor permanente, Boris Krause¹⁶⁹.

2.2 Los inmigrantes suecos y finlandeses

Un segundo antecedente evangélico se remonta a los inmigrantes suecos en la fundación del actual departamento de Oberá, antes Yermal Viejo, Picada Sueca o Villa Svea. Aunque la mayoría de las comunidades suecas fueron de extracción luterana, en los relatos históricos se registran nombres de pastores bautistas suecos, cuyas influencias directas e indirectas alcanzaron a los futuros inmigrantes eslavos, alemanes, finlandeses y otros grupos étnicos. Según Evald Guillermo Olsson muchos de los inmigrantes suecos que provenían del sur de Brasil fueron atendidos por misioneros de Suecia. El pastor Frederik Fransson de la Alianza Misionera Sueca realizó un viaje en el año 1907 a Sudamérica para ver la situación de los inmigrantes. Fransson, más allá de su labor entre los inmigrantes, dejó un documento importante y conmovedor sobre la situación de las comunidades evangélicas.

169 “Cien años de la Congregación Evangélica del Río de la Plata: En la provincia, la primera congregación se constituyó en Leandro N. Alem” *Diario el Territorio*, 27 de Junio de 2011 en <http://www.territorioidigital.com/notaimpresa.aspx?c=6537554506286683> [consultado el 17/02/2015].

2.3 Baptisthengemeinde “Bethania” (La Comunidad Bautista Betania)

Un tercer y destacado antecedente evangélico bautista fue la congregación multiétnica europea (*Baptisthengemeinde* Bethania) que existió entre los años 1919 hasta 1925 en la colonia picada Guaraní (antes villa Somer o Picada Sueca), localidad cercana a la ciudad de Oberá. Es escasa la información disponible sobre esta comunidad evangélica tan singular¹⁷⁰. Esta comunidad estaba integrada por inmigrantes europeos de diferentes regiones y nacionalidades: alemanes, finlandeses, suecos y eslavos. Todos se reunían sin hablar un idioma en común. Cada cual hablaba su propio dialecto o lenguaje. Se comprendían mediante tres elementos que tenían en común a todos: la procedencia europea, la lectura de la Biblia sobre temas que les eran conocidos y la liturgia melódica de los himnos que aprendieron en sus lugares de origen. La fotografía del templo y la concurrencia de individuos del momento reflejan esta unidad en la diversidad de usos y costumbres.

Los principales líderes que influyeron en esta comunidad orgánica fueron los pastores itinerantes provenientes del Brasil y de

170 Las fuentes de información sobre esta comunidad de origen bautista están limitadas a escasos documentos primarios, secundarios y testimonios de hijos de inmigrantes fundacionales. Se debe destacar los registros escritos para la conmemoración del 25° Aniversario de la Baptisthengemeinde “Bethania” (Comunidad Bautista Betania), escrita por el pastor Leimann, Federico R., *FünfundzwanzigJährige Jubiläum Der Baptisthengemeinde “Bethania”, Senwedens trasce*, Misiones, manuscrito inédito, 1950. Además, cobra un alto valor de las crónicas históricas recopiladas en el libro del pastor Nicolás Wall auspiciado por la Asociación de iglesias bautistas germano-argentinas, *El fuego se expandió: Historia de nuestra nueva asociación germano- argentina*, Oberá, Editorial Venus, 1994.

la provincia de Entre Ríos. Entre los primeros protagonistas figuran David Wutzke, un colono inmigrante de Brasil (1919), fue quien realizaba reuniones en su casa¹⁷¹. Sin embargo, la organización de la comunidad Bethania (1920), fue gracias a la colaboración del pastor itinerante de Ramírez (Entre Ríos). El surgimiento y desarrollo de esta comunidad evangélica coincidió con las repercusiones de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). A partir de este hecho, muchos inmigrantes de todas partes de Europa llegaron a Misiones. Al mismo tiempo, otros europeos también llegaron a la región de bosques provenientes del sur de Brasil. Según los testimonios de los informantes claves, los que llegaban en su gran mayoría compraron chacras.

La influencia del pastor itinerante Federico Leiman contribuyó a la unidad de los diferentes grupos étnicos. Quienes también influyeron en búsqueda del desarrollo y unidad de los sectores fueron los pastores Johann Petrasz, uno de los dos misioneros de la Asociación de los Bautistas Alemanes del Río de la Plata, y Christoph Wanag enviado en 1923 por la *Richmond-Mission* de los Estados Unidos.¹⁷²

Lo más notable de Petrasz fue su trabajo con las comunidades eslavas. Aunque sus raíces e inicios misionales fueron germanos, no obstante su vocación y talentos (dominio del idioma eslavo, empatía cultural y profesión divina) lo involucraron con el pueblo eslavo. Según algunos informantes claves,

¹⁷¹ Wall, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷² Leimann, *op. cit.*, p. 1.

Petrasz tuvo una formación teológica bautista alemana e hizo sus estudios en Alemania. Pero desde épocas muy remotas se involucró con las diferentes comunidades eslavas. En una primera instancia su trabajo fue la evangelización en Galitzia, Ucrania. Era un hombre ecléctico en el manejo de idiomas y pensamiento. Sus influencias a las comunidades eslavas permanecen hasta hoy. Además realizó otros trabajos pioneros en la Colonia Wanda (Lanusse, 1930) del Territorio Nacional de Misiones¹⁷³.

En conclusión, se puede sostener que los antecedentes evangélicos eslavos, previos a la llegada sistemática de las olas inmigratorias provenientes de Europa Occidental y Oriental, contribuyeron a la expansión de sus ideales religiosos en la región de las Misiones.

3. Los orígenes y desarrollos de las comunidades evangélicas eslavas en Misiones

Luego de recorrer los diferentes antecedentes de la presencia de evangélicos en la actual provincia de Misiones, podemos adentrarnos hacia el efecto religioso en las grandes masas de inmigrantes eslavos en la región sur este de la provincia.

Según los registros de Mykola Soltis, los primeros nombres que aparecen son Damián Semeszczuk y Juan Tabaschuk con sus respectivas familias. Estos pertenecían al grupo de inmigrantes que venían de Ucrania, de la región de Volinh hacia la colonia Yapeyú, a

¹⁷³ Entrevista a Juan Kulak y Ricardo Oneschuc. Los entrevistados pertenecen a la segunda generación de líderes de las Iglesias Cristianas Evangélicas y Bautistas eslavos de la República Argentina. Olmos-Buenos Aires, 2 de Julio de 2011.

unos 18 kilómetros de la Picada Sueca (actual ciudad de Oberá)¹⁷⁴. Los reportes en el diario de vida de Damián Semeszczuk datan a la fiesta de Pascua de Resurrección del año 1925 como el período de la llegada de 55 familias a la ciudad de Posadas. Todas estas familias fueron recibidas por el gobernador del Territorio Nacional de Misiones, el Dr. Héctor Barreiro. Entre estos inmigrantes existían algunas familias evangélicas¹⁷⁵. Cabe lugar a destacar que estas familias no representaban a un grupo protestante evangélico, sino que pertenecían a las diferentes corrientes denominacionales, tales como: Cristianos Evangélicos, Bautistas y Pentecostales.

3.1 Una frágil unidad evangélica

En este contexto la presencia de una conciencia viva de Dios siempre estaba presente. Tanto en los momentos del periplo inmigratorio como en la instalación dentro de las nuevas tierras, la perspectiva divina cobraba gran relevancia. Las evidencias del diario personal de Semeszczuk, no solamente forman parte de una crónica de vida inédita, sino un registro de la providencia sobrenatural de los primeros movimientos poblacionales. Muchas de sus descripciones son memorias conmovedoras:

Nuestro viaje duró 23 días, muchas veces era denominado el viaje hasta el cielo. Las movidas del barco hasta la enfermedad fueron las características

174 Soltys, Mykola, *Український Евангелізм в пралісах Місіонесуу: З нагоди 40- річчя приїзду до Місіонесу перших українських віруючих* (El movimiento evangélico ucraniano en las selvas de Misiones: En el 40° aniversario de la llegada de los primeros ucranianos creyentes a Misiones), Winnipeg – Chicago, El Sendero de la Verdad, 1972, pp. 24-25.

175 Kozak, Natividad, *Pioneros marcando huellas en la tierra colorada*, Oberá, Asociación de Iglesias Evangélicas Bautistas Eslavas de Misiones, 2007, p. 8.

comunes. Llegamos a Buenos Aires (Argentina). En el Departamento de Inmigraciones nos encontramos con Mateo, Teodoro Unizoni y Jorge Hropot. Las posibilidades eran Misiones, Chaco o Mendoza. Decidimos por Misiones. En dos días llegamos a Misiones. Fuimos 54 familias las que llegamos a Posadas. Mientras estuvimos reunidos allí, llegó a nuestro encuentro el gobernador Barreiro. Nos dijo que en Misiones hay mucha selva y buena tierra, vayan 100 kilómetros, hacia la selva. De la estación nos llevaron a la plaza. Nos encontramos con una densa lluvia (nunca conocida en Europa), nos mojamos todos y también nuestros equipajes. Pero, entre los creyentes estuvimos agradecidos por la gracia de Dios que nos permitía un lugar donde vivir¹⁷⁶.

Durante la primera etapa de asentamiento y adaptación al nuevo lugar, las adversidades fueron innumerables: las nuevas enfermedades locales, la densidad selvática, el clima húmedo, los nuevos idiomas regionales (predominio del portugués, guaraní, ruso- alemán y otros), los animales salvajes y los insectos tropicales. Sin embargo, la providencia, el cuidado y el progreso humano estaban presentes a través de la misión de Dios, quien allanaba el terreno del presente y del futuro. En este contexto cobraba gran valor el factor religioso, el bien común y el cooperativismo. Este último es característico de la provincia hasta la actualidad, específicamente entre las comunidades alemanas, suizas y eslavas.

El factor religioso para estos inmigrantes era prioritario en el orden de la vida, el trabajo y la proyección del futuro en las nuevas tierras. Las primeras familias evangélicas eslavas mantenían, entre sus proyectos de supervivencia, la colonización y el progreso, la

¹⁷⁶ Semezczuk, Damian, *Запис журналу – написано на імміграцію* (Notas sobre inmigraciones – Diario personal), Pogorivoca, Rivno (Ucrania) y Territorio Nacional de la provincia de Misiones (Argentina), Febrero de 1925 a Diciembre de 1932. Traducción del ucraniano por José Semezczuk y Pablo Lewczuk, 1 de Abril de 2010, p. 5.

prioridad de la comunión de la fe cristiana. Según los testimonios familiares y documentos primarios, las actividades litúrgicas fueron celebradas en el mismo orden de su llegada y asentamiento. Cuando las familias Tabaschuk y Semezczuk compraron sus tierras de “trabajo de mejoras”, a un costo de U\$D 400 o U\$D 1.000, en sus negocios y razones estaba presente el lugar para las reuniones fraternales¹⁷⁷. En las memorias escritas por Semezczuk estos asuntos estaban condimentados con un alto valor de la vida religiosa:

Había una hectárea de maíz y un galpón techado con tablitas de madera. Alrededor era selva. Comprábamos a estos nuevos lugares con vistas a recibir nuevos inmigrantes. No existían caminos, solamente senderos, llevábamos todo a cuestras, más de 10 kilómetros. El galpón que adquirimos tenía el techo a dos aguas: la primera fue destinada a la familia Tabaschuk y la segunda para la nuestra, pero en el medio era el lugar consagrado para la iglesia. Preparamos cepos de madera para la primera reunión en el día de Pentecostés. Los presentes fueron Juan Tabachuk, Damián Semczuk, Agustían Tjoruk, Petro Vereschuk (solo), Jorge Chropot y familia, Mateo Unizoni (familia), Basilo Unizoni solo y Sanifon Unizoni (solo). Entre todos éramos 24 personas. Era el primer culto: cantamos, oramos y leímos la Palabra, hablamos y participamos la comunión extrañando a las familias que dejamos en Europa¹⁷⁸.

Este mismo año y esta actividad fue considerada como el inicio orgánico de la historia del movimiento cristiano evangélico eslavo del territorio de Misiones. A este grupo inicial se sumaron otros inmigrantes posteriores. En 1926 llegaron algunos grupos de evangélicos provenientes de la región (o provincia) de Volynh. Muchos de estos fueron los líderes pioneros en el territorio de la

¹⁷⁷ Los trabajos de mejora significan la venta de las plantaciones, construcciones y otras innovaciones. No la venta del terreno, ya que eran fiscales.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 6.

futura provincia de Misiones. Entre los destacados son: Basilio Zubczuk, Trifón Korostinski, Pedro Stepaniuk, Simón Kusyk, Semen Dereza, Gregorio Chamula, Esteban Melnik y Sava Zubuk¹⁷⁹.

Estas actividades religiosas se celebraban en los diferentes idiomas eslavos (polaco, ruso y ucraniano) y con diferentes énfasis, que dependían de las diferentes perspectivas doctrinales que cada grupo o individuo sostenía. La mayoría de los participantes eran semi-analfabetos. Muchos aprendieron a leer con la Biblia, mientras que otros solamente se limitaban a sus experiencias de fe personal. El grupo creció en número, aunque las diferencias también pronto se incrementaron. “En el año 1927 se produjo una división entre los integrantes con tendencias pentecostales y los que representaban otra tendencia protestante evangélica más conservadora”¹⁸⁰. Esta división marcó un hito histórico y tuvo varias interpretaciones. El grupo más conservador lo recuerda como la gran decepción (vulgarmente chasco) mientras que los más carismáticos consideran a estos orígenes con gran vehemencia. Desde una perspectiva religiosa, este contexto merece una consideración específica. En primer lugar, se debe admitir la carencia de registros con opiniones objetivas al respecto. En segundo lugar, se debe admitir la necesidad existente de una pastoral con perspectivas más amplias de la misión cristiana, cosa que fue imposible imaginar en este tiempo y contexto. En la actualidad, en muchos casos, los diferentes grupos comparten su ortodoxia frente a las nuevas transformaciones litúrgicas y eclesiológicas.

179 Soltys, *op. cit.*, p. 25.

180 Semeczuk, *op. cit.*, p. 6.

A partir de estas dificultades y desencuentros, las comunidades evangélicas eslavas trabajaron cada una por su parte. La Iglesia Evangélica Bautista tuvo el comienzo de su organización el 9 de abril de 1929, contó con la presencia y dirección de los misioneros Lantén y Winderlich, de la Misión Sueca del Brasil. Ambos misioneros dominaban el idioma eslavo¹⁸¹. Mientras los grupos de inmigrantes se acrecentaban, también fueron expandiéndose los nuevos poblados y colonias. Estos nuevos poblados y colonias (Florentino Ameghino, Los Helechos, Gobernador López, Alberdi, Oberá y Yapeyú) fueron los caminos para la expansión de las comunidades evangélicas y sus actividades eclesíásticas.

Muy pronto estas iglesias se organizaron en uniones y asociaciones para una estrategia de trabajo mancomunada. El 1 de diciembre de 1935 se dio origen a la Unión de Iglesias Evangélicas Bautistas Eslavas de Misiones. Posteriormente esta unión cobró formas asociacionales con otras regiones del país y de los países limítrofes (Paraguay y Uruguay). Por su parte, las Iglesias Pentecostales también fueron expandiéndose hacia las regiones de poblaciones eslavas de la provincia y otras regiones del país. En la actualidad muchas de estas diferencias son toleradas y aceptadas en el crisol étnico y religioso de la provincia. Aún más, existen muchos puntos en común que pueden ser celebrados tanto en los enfoques de espiritualidad, la liturgia y el pensamiento.

Para la mayoría de los protestantes evangélicos eslavos que llegaron de Europa, la espiritualidad estaba asociada con la separación de la Iglesia Ortodoxa. Principalmente en lo ético, moral

¹⁸¹ Kozak, *op. cit.*, p. 8.

y cultural: se vestían distinto, no bailaban, no fumaban, no participaban en los juegos de azar, no tomaban bebidas alcohólicas. Sus únicas reuniones sociales eran los cultos y las visitas a los hermanos en la fe¹⁸². Estas caracterizaciones anti-lúdicas se deben, en buena medida, al trasfondo histórico de los pueblos eslavos. Su cosmovisión fue la consecuencia de la opresión y el sometimiento que el pueblo eslavo vivió en las diferentes etapas de su historia. Según Enrique Gualdoni Vigo, a pesar de la ruptura con la Iglesia Ortodoxa muchos eslavos mantuvieron en su inconsciente espiritual esta forma de pensar y expresar su espiritualidad contemporánea.¹⁸³

3.2 Los grandes referentes ideológicos y los dilemas extranjeros

En primer lugar debemos admitir que todas las comunidades evangélicas eslavas de Misiones no estuvieron exentas de influencias ideológicas. Muchas de estas ideologías provenían con las corrientes inmigratorias europeas, otras de las diferentes ideologías fundamentalistas de los misioneros norteamericanos y algunas fueron el producto de la adaptación a la nueva vida del inmigrante en el contexto de la tierra prometida.

Si bien no se pueden dejar de mencionar los aspectos críticos de las cosmovisiones de cada uno de los grupos, tampoco podemos idealizarlos. Sin embargo, se puede sostener que las diferentes corrientes de inmigraciones eslavas formaron parte del crecimiento y desarrollo integral de la actual provincia de Misiones.

182 Entrevista a Ricardo Andrés Onenschuc. Olmos, provincia de Buenos Aires, 14 de Diciembre de 2008.

183 Gualdoni Vigo, Enrique, *Golondrinas sin regreso: Historia oficial de la Fiesta Nacional del Inmigrante*, Oberá, Federación de colectividades, 2004, p. 17.

3.2.1 La influencia ideológica europea

Más allá de las diversas cosmovisiones, es importante destacar la influencia que recibió el cristianismo evangélico eslavo argentino de su trasfondo histórico ruso-ucraniano. Desde fines del siglo XIX, alrededor del año 1882, el trabajo de Lord Radstock, un inglés, quien obtuvo los primeros bautismos de las princesas, condes y coroneles rusos, fue de gran inspiración para los forjadores de una comunidad de creyentes en un contexto tan exótico, como eran las tierras misioneras. Este gran líder tuvo sus conexiones con el famoso predicador alemán George Müller (de los hermanos libres). Su fama también se debió por la tarea que realizaba entre los asilos de niños en Inglaterra. Como era un hombre de acción y organización, la literatura sobre él fue un aliciente para muchos de los líderes de las nuevas colonias.

Por otro lado, la sabiduría del campesino eslavo contiene una sabiduría innata y una filosofía con gran influencia de la Iglesia Ortodoxa y de la vida común. Líderes como el coronel V. A. Paschov (1831-1902), un discípulo de diferentes ministros y énfasis teológico (Lord Radstock, George Müller y el Dr. Baedeker), fue quien promovió un contexto para el surgimiento de un eminente ministro evangélico: Ivan Stepanovich Prokhanov. Según las investigaciones de Miriam R. Kuznetsova, aún en medio de la persecución comunista y tiempos de guerra, Prokhanov pudo aprovechar algunos espacios de libertad para el trabajo filantrópico y la evangelización de los pueblos eslavos. Los bautistas y los evangélicos cristianos fueron los buenos samaritanos que en muchos sentidos sostuvieron

hospitales, asistieron a las familias que perdieron sus padres e imprimieron Biblias y otras literaturas¹⁸⁴.

En Rusia, Prokhanov simpatizaba con las ideas y luchas a favor de la libertad. En sus escritos poéticos compuso y tradujo más de mil quinientos himnos. En sus orígenes utilizó la misma imprenta del gobierno para estos fines.

En muchas ocasiones tuvo un rol activo con sus escritos que solicitaban al gobierno un llamado para la tolerancia a los evangélicos. Fue la máxima figura evangélica en este tiempo. En muchas ocasiones sus posturas políticas fueron controversiales. Fue un reformista, organizador, teólogo, maestro y líder¹⁸⁵.

Sin embargo, un tiempo más tarde su trabajo cayó bajo la mira del Ministro del Interior. Esto hizo que en 1901 debiera abandonar Rusia. Este exilio lo ayudó a desarrollar otras capacidades como el dominio de nuevos idiomas. Además, estudió en Francia, Alemania e Inglaterra. Asimismo, tuvo un gran dominio de los idiomas bíblicos hebreo y el griego. Este hizo un aporte descomunal a los evangélicos eslavos¹⁸⁶.

El trabajo y la influencia de los diferentes líderes en la Gran Rusia determinaban las tendencias en el nuevo mundo de los inmigrantes. Tanto en Buenos Aires, Mendoza, Uruguay, Paraguay y por ende en el Territorio Nacional de Misiones, las ideas de estos líderes influyeron en las prácticas y normas eclesiásticas existentes.

184 Kuznetsova, Miriam R., *Early Russian Evangelicals (1874-1929): Historial Background & and Hermeneutical Tendencies based in Kargel's Written Heritage*, Pretoria, Tesis doctoral, Universidad de Pretoria, 2009, p. 245.

185 *Ibid.*, pp. 245-246.

186 Oneschuc, entrevista del autor.

3.2.2 Los resultados de los sucesos europeos

En 1905, luego de la pérdida de la guerra con Japón, el Zar dio una tolerancia a los evangélicos. En este lapso de tiempo, con la influencia de Prokhanov (quien representaba a los Evangélicos Cristianos y los Hermanos Libres) y de Pavlov (quien representaba a la influencia Bautista) se dio lugar a dos corrientes evangélicas: los evangélicos cristianos y bautistas. A causa de los personalismos cada grupo se formó por su parte.

3.2.3 El surgimiento de asociaciones: Un legado singular

En cuanto a los dilemas sobre las divisiones de las asociaciones, el caso de los inmigrantes eslavos del Territorio Nacional de Misiones merece una salvedad. Las primeras comunidades se asociaron en forma muy particular. Según la Comisión de Historia Eslava de Misiones, como la obra evangélica se extendía en diferentes lugares y se incrementaban los nuevos grupos, en la Asamblea Extraordinaria (denominada Conferencia en aquellos tiempos) del día 1 de diciembre de 1935, en la localidad de Yapeyú, se dio origen a una organización denominada: Unión de Iglesias Evangélicas Bautistas Eslavas de Misiones. Si bien, cada Iglesia en particular fue autónoma, no obstante esa unión las nucleaba y organizaba hacia la misión¹⁸⁷.

Esta organización fue precursora de la idea de una agrupación más amplia, con mayor alcance de la misión. En ocasión de la

¹⁸⁷ La Unión estaba integrada por los siguientes hermanos de las diferentes congregaciones. Presidente: Basilio Zubczuk; secretario: José Bolbín; y tesorero Nicolás Janzuk.

organización de las Iglesias nació la idea de formar una Convención de Iglesias de las Repúblicas del Plata: Argentina, Uruguay y Paraguay. Todos los informantes coinciden que esta idea se desarrolló en los siguientes doce años, a partir del día 9 de marzo de 1947¹⁸⁸.

Las comunidades evangélicas del Territorio Nacional de Misiones tomaron la fórmula evangélica cristiana y bautista sin influencias de los dilemas de Buenos Aires. Por su sencillez adoptaron unirse, pero esta unidad contrajo otros problemas, todos relacionados con los apoyos económicos y financieros que las organizaciones de misiones foráneas y extranjeras otorgaban. Según Oneschuc, a partir de la escasa comunicación entre los creyentes eslavos de Estados Unidos y los de la Unión Soviética, a las organizaciones formadas por Prokhanov hasta el año 1927, conocidas como los evangélicos (EC) se fomentaba la ayuda a Rusia. A diferencia, los Bautistas que se concentraban en el este de Estados Unidos y Canadá (Filadelfia y Danforth), pronto se organizaron en asociaciones misioneras¹⁸⁹.

3.2.4 *La influencia norteamericana*

El ideólogo de una de las estrategias misioneras foráneas fue Ivan Neprasz, aunque el presidente era Platón Davidiuk. Desde los Estados Unidos, Neprasz atendía la asociación misionera en Ashford (Connecticut) y su idea era expandir la visión hacia una perspectiva de Iglesias con un liderazgo local donde se conocían los

188 Oneschuc, 2008, José Semesczuk, 2010, entrevista del autor, 2010, Kozak, *op. cit.*, p. 9.

189 Oneschuc, entrevista del autor.

problemas, el idioma, las situaciones económicas con el fin de brindar apoyo financiero y económico. Este programa comenzó con una revista informal, que pronto se convirtió en un clásico periódico conocido como *El Sembrador de Verdad*. Con la ayuda y contribución de Neprasz esto fue posible. Luego, en Estados Unidos, en 1919, se creó la Convención Ruso Ucraniana Evangélica Bautista. En la actualidad ésta convención tiene su sede en Ashford (Conecticut). Neprasz promovió la obra misionera con el fin de alcanzar a la ex Unión Soviética, recién creada. Para ello logro enviar más de 40 misioneros, hasta que en 1927 tuvieron que emigrar. Quienes no lo hicieron murieron en los campos de concentración a causa de la persecución comunista.

Frente a este episodio, las dos convenciones eslavas en Norte América pusieron sus miradas en América del Sur y en Europa Occidental (Bélgica). En 1940, ambas organizaciones fueron lideradas por los prominentes líderes Peter Deyneka e Ivan Neprasz. Deyneka se distinguía por sus fervientes mensajes y capacidad de organización. Su *leit motive* era, “mucha oración, mucho poder. Poca oración, poco poder. Sin oración, sin poder. Sus ponderosas predicaciones le dieron su apodo: Peter Dynamita”¹⁹⁰.

190 <https://www.sga.org/> [consultado el 15/12/2014]. Peter Deyneka nació en Storlolemya, Rusia, en 1898. En 1914 emigró a EEUU. Fue enviado por su familia para encontrar un mejor sostén de vida. Aunque fue un devoto de la Iglesia Ortodoxa Rusa, se convirtió en Chicago en la Iglesia de Moody, que fue pastoreada por Paul Rader. Cursó en el Instituto Bíblico Moody a través de la modalidad por correspondencia. En 1925 se graduó en el Colegio Bíblico San Pablo. Luego de un encuentro con Ivan Stepanovich Prokhanov, en Nueva York, lideró como representante de la Unión Evangélica Cristiana de toda Rusia (*All-Russian Evangelical Christian Union*) en Estados Unidos y Canadá. En 1934, junto a Paul Rood, fundaron una de las mayores asociaciones eslavas de aquellos años: *Russian Gospel Asociation*, que más tarde pasó ser *Slavic Gospel Asociation* (SGA). En

Neprasz y Deyneka influyeron grandemente entre las diferentes comunidades eslavas en toda América Latina y por ende en las colonias emergentes en el Territorio Nacional de Misiones. Eran grandes colaboradores en sus visitas. Sin embargo, el contexto mundial y local se prestaba en las ideologías inherentes al contexto. En muchas ocasiones, la ayuda financiera formaba parte de las críticas. Específicamente quienes tenían tendencias socialistas acusaban a esta filantropía como una propaganda norteamericana. Algunos decían “que los pastores y misioneros se vendieron por los dólares americanos”¹⁹¹.

Los apoyos financieros eran montos mínimos, que llegaban a las colonias y ciudades, y se distribuían según las asociaciones de origen en Norteamérica. La colonia Florentino Ameghino era apoyada por la SGA (*Slavic Gospel Asociation*) de Deyneka, con sede en Chicago y luego en Wheaton. Los primeros en recibir este beneficio fueron Basilio Zubczuk e Ignacio Daczuk (líder fundacional de la Iglesia en la calle Saavedra, Buenos Aires). También el primer misionero de Concepción de la Sierra fue el hermano Pauluka y luego Basilio Stimbalisti, y otros líderes como Sotniczuk, y su esposa Sonia Stecziuk. Con el apoyo de Deyneka se solucionaba algunos problemas y los aventajaba frente a otros métodos de trabajo misionero más informal y con menos dependencias foráneas.

esta asociación sirvió por cuarenta años, hasta 1974, cuando se retiró como director general. La SGA contribuyó en la distribución de biblias, programas radiales, apoyo financiero a misioneros, envíos misioneros, etc., en diferentes regiones del mundo: Australia, Asia, Canadá, Europa y América del Sur, en Billy Graham Association, *Record of Slavic Gospel Association. Collection 237*. Archive Home Page, 2001, en: <http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/237.htm#301> [consultado el 21/10/2013].

¹⁹¹ Oneschuc, entrevista del autor.

3.2.5 La consolidación nacional eslava: fortalezas y debilidades

En diciembre de 1947 se llevó a cabo la Convención de Iglesias Eslavas, un hecho que tiene un precedente en la iniciativa de la Asociación Evangélica Cristiana y Bautista de Misiones. En este particular se convocó a una Asamblea Unida invitando a las cuatro organizaciones existentes: Asociación Cristiana del Paraguay, Asociación Evangélica y Bautista de Buenos Aires, e inclusive de Uruguay, la Asociación Evangélica Cristiana (potencial Chaco y Buenos Aires y otras provincias de Argentina). Sobre las conclusiones de estas tres asociaciones se decidió la constitución de la Asociación Cristiana Evangélica y Bautista del Río de la Plata, que abarcaba a Misiones, Paraguay, Uruguay, la Convención de Buenos Aires y alrededores.

Por otro lado, muchas diferencias que se producían en el hemisferio norte se reflejaban entre los inmigrantes en la región sur. Según Oneschuc, “la falta de relación entre Neprasz y Projanov fueron sus personalismos y fidelidad a sus ideas”. Las obras de ambos fueron monumentales. Pero la influencia de los nacionalismos también estaba presente. Según algunas correspondencias de Neprasz, en 1919 apoyaba a la facción Rusa con US\$ 5.000 de ofrendas para el trabajo. Mientras que para la facción ucraniana se otorgaba solamente US\$ 1.000¹⁹².

La integración de la dispersión de ambas asociaciones se dio mediante una forma inverosímil. En 1941 la Unión Soviética recibió

¹⁹² Ibid.

ayuda armamentística de Inglaterra y Estados Unidos. Aunque la decisión fue tomada en 1944 ambos países impusieron una condición a Stalin a fin de rescatar a algunos pastores, exiliar a algunos líderes a Occidente y por ende otorgar cierta libertad al pueblo evangélico. Si bien los beneficios no fueron los pactados, no obstante el régimen soviético unificó a los evangélicos mediante la agrupación bajo un gran paraguas denominado Cristianos Evangélicos y Bautistas. Esta fórmula fue tomada finalmente en las Iglesias de la Convención de Iglesias Cristianas Evangélicas y Bautistas del Plata, aunque el antecedente de esta práctica fue utilizada entre las Iglesias eslavas del Territorio Nacional de Misiones.

Tiempo más tarde, en la Argentina surgió otro movimiento interno denominado como la Convención Evangélica Bautista Ucraniana (1953/4). Funcionaba en Argentina, Brasil y Estados Unidos, como *Ukrainian Evangelical Movement*. Recibieron a los refugiados de la Segunda Guerra y donde se buscaba asilo político comunista. Estos fueron los que traían la información sobre la realidad de los Evangélicos en la Unión Soviética¹⁹³.

Otro factor importante fue la literatura cristiana. La Biblia existente fue la traducción en un dialecto de Galitzia (Ucrania). La misma no llegaba al grueso de la población ucraniana (ya que se vivía un momento de analfabetismo). Por otra parte, la traducción rusa (la

193 Este movimiento puede considerarse endógeno, en el sentido que los integrantes del mismo estuvieron en las primeras líneas fundacionales de las Iglesias y las colonias. La historia de los primeros inmigrantes e Iglesias, narrada por Nicolás Sóltyz, *op. cit.*, mantiene esta perspectiva.

única) era aceptada por todos. Los primeros campesinos la leían y oraban en ruso, pero en la casa hablaban el ucraniano. Para dirimir estas diferencias fueron necesarias otras traducciones. Las primeras traducciones que llegaron fueron antes de la Segunda Guerra Mundial. Era la traducción Ogienko (Ucrania). Este fue un patriota ucraniano, de creencia ortodoxa. Los ucranianos disidentes formaron su propia Iglesia Ortodoxa denominanda *Ucrainzca Autoquifalnia Prajoslavna Chercva* (Iglesia Ucraniana Autocéfala y Ortodoxa). Ogienko llegó a ser un metropolitano exiliado en Canadá. Es allí cuando termina la traducción completa de la Biblia. Esta traducción tenía un sesgo de la Ucrania del oeste. De tal manera que después de la caída de la Unión Soviética, la Convención Bautista Ucraniana hizo una nueva traducción acomodada al lenguaje actual. Hoy esta traducción ha sido reemplazada y se utiliza también la anterior.

Estas anomalías y el nacionalismo ucraniano fueron factores que determinaron una liturgia bilingüe (ruso-ucraniano) y luego se sumó el español. En este sentido, muchos de los antiguos himnarios para la liturgia estaban divididos en dos partes: el idioma ruso y ucraniano. En todos los actos litúrgicos se podían utilizar ambos idiomas. A diferencia, en el caso de los evangélicos pentecostales eslavos, quienes optaron por el idioma ruso con traducción simultánea al español en todas sus reuniones litúrgicas.

3.3 Los evangélicos cristianos pentecostales eslavos

La Iglesia Evangélica Cristiana Pentecostal Eslava fue el resultado de la llegada de muchos inmigrantes provenientes de Ucrania, Polonia y Rusia. Desde sus inicios estas comunidades se

caracterizaron por su espontaneidad, fervor espiritual y dinamismo de expansión hacia otras colonias.

La historia de sus orígenes y su presencia en la provincia actual es casi inédita. Los motivos de éste déficit se deben a varias razones. En primer lugar, por mucho tiempo, este pentecostalismo creció en las esferas marginales y muchas veces fue considerado, por los mismos evangélicos, como extraños por sus formas exageradas y caracterizados por: las promesas de sus pastores, los simples voluntarios, asiduamente atareados en la misión de anunciar la curación inmediata de enfermedades terminales, la solución de graves problemas familiares, el proselitismo tosco, etc. En segundo lugar, muchos de sus líderes fundadores no tuvieron una formación teológica o académica. Para llegar a ser pastor no existía ninguna formación específica y tampoco ninguna instrucción en particular. Para fundar y constituir una iglesia eran suficientes unas decenas de firmas. De este modo, se desarrollaron muchísimas Iglesias independientes que, con sus peculiaridades y singularidades, contribuyeron a hacer aún más ecléctico este movimiento religioso. En tercer lugar, su fundamentalismo, siempre les llevó a una particular interpretación de todo lo que ocurre en el mundo, tanto en los roles sociales y un estilo de vida muy disciplinado y puritano. Es decir, estas comunidades representaban una religiosidad muy “emotiva”, basada en un contacto directo con Dios por medio de la revelación del Espíritu Santo. Además, siempre contaba con un liderazgo muy fuerte y carismático. Y el imperativo categórico de evangelizar a toda la humanidad, con su tradicional eslogan “la salvación de almas”. En la actualidad, se puede sostener que todas

estas comunidades fueron transformadas hacia una teología, morfología y misión más moderada. En muchos sentidos mantienen una estrecha comunión con las demás ramas evangélicas clásicas. Según un sondeo, el énfasis en las Escrituras Sagradas es el nexo cardinal con todas las confesiones evangélicas existentes en la región¹⁹⁴.

En cuanto a la historia de esta minoría, según los informantes claves, la Iglesia Evangélica Pentecostal Eslava se estableció en la actual localidad de Los Helechos, Misiones. Geográficamente, las primeras comunidades se establecieron en las tierras según las siguientes nomenclaturas: sección 1 Colonia Los Helechos, sección 2 Colonia Bayo Troncho y sección 3 al fondo, Colonia Acaragua. Las chacras mensuradas eran de 25 hectáreas y la cantidad de familias integradas a la iglesia en sus inicios fueron más de cincuenta comunidades de inmigrantes eslavos (polacos, rusos y ucranianos)¹⁹⁵.

Las primeras reuniones pentecostales eslavas en el Territorio Nacional de Misiones se remontan al año 1931:

La iglesia comenzó en la chacra de Isidoro Baraz, con un templo pequeño, 1931, se reunían por los hogares pero comenzaron en un lugar con la llegada de otros inmigrantes. El liderazgo fue de Jacobo Martyniuk, y sus ayudantes fueron Capitón Ferendiuk, el hermano Baraz y Mazon. De allí, la iglesia troncal pasó a denominarse “la Iglesia de Bayo Troncho”¹⁹⁶ y se expandió hacia diferentes localidades de la provincia¹⁹⁷. La comunidad eclesiástica de

194 Rubén Jacobo Martyniuk (h.), Jacobo Slusarczuk y Jacobo Leonchick. Andresito y Oberá Misiones: Enero de 2015, diálogo y entrevista del autor.

195 Rubén Martyniuk (h.). 4 de Enero de 2015, entrevista del autor.

196 Bayo Troncho: Regionalismo utilizado para describir un caballo rengu de una pata, o de tres patas.

197 La primera iglesia que surgió como un anexo de Bayo Troncho fue la comunidad de la

Oberá fue tardía, debido a que el mayor flujo de miembros vivía en las colonias y no contaban con personas idóneas, con dominio de los idiomas ruso, ucraniano y español para fundar una nueva congregación en las regiones más urbanas. El surgimiento de una nueva comunidad fue gracias a la sesión de un terreno por parte de la familia Prozapas y la tarea de Simón Kusik, un reconocido líder evangélico entre las comunidades eslavas de Buenos Aires. Kisik era de profesión comerciante, y su vocación fue la hospitalidad de todos los conocidos provenientes de las colonias¹⁹⁸.

La liturgia de los pentecostales eslavos se caracterizaba por su gran fervor espiritual y rápida expansión cuantitativa.

El desarrollo de los cultos era en el idioma ruso con traducción al castellano. El orden de los cánticos se extraía de un himnario de novecientos himnos selectos, denominado *Svornik Evangeliskij Pecei* (Himnos Selectos Evangélicos), editado por I.C. Zub-Zolotarev¹⁹⁹. Los inmigrantes frecuentaban a dichas reuniones, hubo conversos y bautismos en masas. Eran frecuentes las visitas de misioneros pentecostales provenientes de Canadá. Uno de los más distinguidos fue Alejandro Mojalenko, un evangelista ruso-canadiense, con quien las reuniones duraban hasta las tres de la madrugada²⁰⁰.

Esta corriente de protestantismo evangélico fue beneficiada por otra facción del pentecostalismo en la provincia de Misiones: Las Asambleas de Dios. La influencia del liderazgo del pastor misionero sueco, Esture Anderson, concedió un impulso a esta

Colonia de Yapeyú. El segundo anexo fue la iglesia de la localidad de Campo Ramón, siguiendo la localidad de Campo Viera y otras regiones. Las fuentes primarias que registran esta expansión son los manuscritos personales y de las comunidades redactadas por el pastor Jacobo Martyniuk, 1950.

198 Rubén Martyniuk (h.). 4 de Enero de 2015, entrevista del autor.

199 Entre las iglesias pentecostales eslavas el ruso traducido al español eran los idiomas utilizados; a diferencia, entre las iglesias cristianas evangélicas y bautistas coexistieron el ruso y el ucraniano. En partes por razones ideológicas, en búsqueda de un nacionalismo ucraniano, en otras por la mera aceptación de las comunidades, quienes sostenían al ucranio como la lengua del corazón.

200 Rubén Martyniuk (h.). 4 de Enero de 2015, entrevista del autor.

comunidad²⁰¹. Específicamente los talentos docentes de Anderson y el espíritu fraterno entre las diferentes congregaciones mestizas y europeas promovieron un contexto favorable para estas minorías cristianas evangélicas. En la actualidad, si bien, las Iglesias Cristianas Evangélicas Eslavas son conservadoras en su doctrina y práctica, muchos descendientes migran hacia las comunidades más carismáticas. No obstante, su historia, legado y presencia en el lugar, llaman la atención a estudiosos en las ciencias de la religión y otras disciplinas e invitan a reflexionar sobre este fenómeno que trascendió la historia de una comunidad evangélica.

4. Las contribuciones de las comunidades eslavas en los orígenes fundacionales del Territorio Nacional de Misiones

La perspectiva de las contribuciones de las comunidades eslavas en los orígenes fundacionales del actual contexto provincial merece un análisis en particular. Si bien, la inmigración fue formadora de un nuevo paisaje en el contexto, la realidad de los hechos es más compleja. En este sentido, “no hay comprensión de la realidad latinoamericana sin conocimiento de la historia de la

201 El único documento histórico que conserva los inicios de las Asambleas de Dios en Misiones son las crónicas de vida y trabajo del misionero Esture Anderson, narrado por Anderson de González, Sara y Hallberg, Daniel, *Don Esture: Pionero de la Misión en la Argentina*, Rosario, Editorial Amalevi. 1984.

inmigración europea”²⁰². Específicamente en la región del Cono Sur (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay) fueron receptores de grandes masas de inmigrantes y esto merece nuestra especial reflexión para las comunidades eslavas.

4.1 La formación de un nuevo paisaje demográfico

Un aspecto poco estudiado de la inmigración es la colonización agrícola europea en regiones de frontera. Según SEMPLOWSKI, surge, pues, el problema básico de las relaciones entre la inmigración y el cambio social en territorios fronterizos. Además de estas anomalías, existen también otros problemas, como por ejemplo, la inmigración europea y el desarrollo de la agricultura y la ganadería, la colonización agrícola, los cambios ecológicos, la explotación familiar de tierra y el desarrollo capitalista, la multietnicidad y el proceso de la formación nacional, la política inmigratoria y las relaciones internacionales, etc.²⁰³.

En primer lugar, se debe destacar que el contexto provincial, desde sus orígenes más remotos fue un caldo de cultivo para la aculturación. En la actualidad este proceso se puede ver en la representación de los inmigrantes de las más variadas zonas del mundo. Cada uno de los grupos de inmigrantes aportó algo de su cultura a la autóctona, dependiendo de la influencia de sus proporciones, del condicionamiento geográfico y el momento histórico para la integra-

202 Stemplowski, Ryszard, “Los colonos eslavos del nordeste argentino (1897-1938): Problemáticas, fuentes e investigaciones en Polonia”, *Estudios Latinoamericanos*, N° 10, 1985, p. 1.

203 *Ibid.*

ción demográfica. Desde la perspectiva cronológica, las comunidades eslavas pueden distinguirse por dos grandes momentos o corrientes inmigratorias: la primera fue entre los años 1897-1922, que coincide con la caída del sistema feudal ruso, la polonización de ciertas regiones de Ucrania, el surgimiento del comunismo y la Primer Guerra Mundial. La segunda coincide con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial y otras crisis de varias regiones europeas (como las leyes de herencia, la crisis política y económica de Europa 1918 – 1938). Cada una de estas etapas forjó en la vida individual y comunitaria una impronta. Tanto la supervivencia como la búsqueda del establecimiento de un lugar de paz fueron los objetivos más buscados en el corto plazo. Mientras que ambos aspectos fueron cumpliéndose, pronto se hicieron ver otros resultados de la vida común, como el ahorro de recursos materiales, económicos, la previsión, el trabajo manual, etc.

Desde la perspectiva geográfica, cada región suponía un bagaje social, cultural, político y religioso. Cada una de estas caracterizaciones fue vertida en la arena de la realidad provincial. A grandes rasgos podemos distinguir por lo menos cuatro regiones representadas por diferentes contextos. La primera corriente inmigratoria representaba a los eslavos de Galitzia ucraniana. Fueron representantes de la era Austro-Húngara en la ocupación de Polonia. La segunda representaba a los eslavos-ucranianos de las regiones de Volyn, Rovno y Bieolorusia. La tercera corriente representaba a los eslavos de la ex Unión Soviética.

De este mismo modo, otros grupos de inmigrantes que llegaron a Misiones, tales como alemanes (provenientes de Brasil, África y del Reich), suizos, suecos, franceses, italianos sembraron con sus bagajes diferentes semillas, que en el contexto provincial, resultaron en una identidad diferenciada muy particular. Según Rolando Kegler, la actual provincia de Misiones se caracteriza por ser una diferenciadora entre todas las provincias de la República Argentina. Según su análisis histórico:

Se puede percibir la incidencia de los grupos étnicos migrantes, lo que indica que la población misionera supo integrar y asimilar a sus inmigrantes. Es esta influencia la que ha dado a esta provincia una identidad muy diferente a la de las demás provincias argentinas. Se la conoce como crisol de razas²⁰⁴.

En cuanto a los esclavos, debemos destacar que no siempre fueron bien recibidos. En los primeros pasos, su influencia estaba envuelta en el fracaso. Sin embargo, con el correr de los tiempos, cada una de las diferentes variantes esclavas que poblaron la región de Misiones, fue integrándose, dejando así sus influencias y recibieron otras para su integración. En la actualidad, se puede hablar de varias generaciones étnicas y mezclas con la diversidad, formando así una identidad diferenciada.

4.2 La promoción del desarrollo provincial

La colonización esclava en el contexto del ex Territorio Nacional de Misiones puede caracterizarse como un éxito. Stemplowski sostiene las siguientes premisas que demuestran el logro de la

204 Kegler, *op. cit.*, p. 70.

colonización: la influencia extranjera, la adaptación de la forma de las chacras a las condiciones naturales del terreno, la formación de chacras de un mínimo dado de extensión, el estado de salud de los colonos, el nivel de la educación y de las experiencias agrícolas de los colonos, el establecimiento de colonos con familias enteras. Otros factores que favorecían a la colonización fueron: la inclinación hacia el ahorro, el paternalismo familiar y la actitud positiva de los colonos hacia el desarrollo de la enseñanza y las instituciones religiosas. Por último, también los esclavos jugaron un rol importante en el cooperativismo y la acertada política de las autoridades argentinas tanto en la colonización fiscal y la privada²⁰⁵.

Sin embargo esta promoción no siempre tuvo sus signos optimistas. Específicamente en este período, tanto la República Argentina, como otros estados latinoamericanos estaban buscando consolidarse como nación. Para eso era necesario homogeneizar culturalmente la población. El mejor método para ello era la educación. Se sostenía que con la educación unánime se conseguiría, “prevenir el crimen, consolidar la paz interior, promover el bienestar general y asegurar los beneficios de la libertad”²⁰⁶. Estos supuestos de orden y progreso (de corte positivista) buscaban educar a los nativos existentes y a su vez incluir a los extranjeros. Esta iniciativa, bien intencionada y promovida por los mismos gobiernos que alentaban a la inmigración, iba de contramano con la

205 Stemplowski, *op. cit.*, p. 172.

206 Estas palabras hacen referencias al preámbulo de la Constitución Nacional y fueron pronunciadas por el orador José María Torres, Director de la Escuela Normal de Paraná en la 5ª Sesión Ordinaria del 15 de abril de 1882 del Congreso Pedagógico.

visión de los eslavos recién llegados. En su cosmovisión la religión, la educación y la nación (ucraniana o polaca) formaban un enclave íntegro y no se podía disociar.

Claudia Stefanetti Kojrowicz sostiene que los polacos y rutenos de Azara y alrededores, generalmente de profesión católica romana, bizantina y ortodoxa rusa, crearon academias, escuelas parroquiales, bibliotecas, asociaciones culturales, periódicos, ballets para desarrollar sus idiomas e identidades. Es así que en el Territorio Nacional de Misiones los inmigrantes galicianos intentaron reproducir su imaginario nacional. Todo era transportado y trasplantado en las nuevas tierras. Quizás no todos los colonos tuvieron este equipaje, pero seguramente los sacerdotes y maestros lo tuvieron²⁰⁷. A diferencia de esto, la institución escolar argentina, con sus directores, maestros y personal eran vistos como detentadores del poder del Gobierno. Además, mientras que en las escuelas parroquiales se fomentaba la cultura y la lengua de los inmigrantes, en la escuela pública se inculcaba al alumno la vergüenza hacia estas prácticas.

Estas escuelas no eran reconocidas como privadas, sino como “escuelas suplementarias”. Esta fue la razón por la cual muchos niños, hijos de los inmigrantes, debían asistir a las escuelas públicas donde no se contemplaba la diversidad e integración cultural. Por lo contrario, se promovían programas con rigidez en su método y filosofía. Muchas veces estos programas contemplaban la realidad de

207 Stefanetti Kojrowicz, Claudia, *Las banderas y las cruces: Colonia Azara, religión y nacionalismo a principios del siglo XX*, en <http://www.eláguilablanca.com.ar> [consultado el 10/10/ 2009], p. 15.

Buenos Aires y estaban lejos de los diferentes choques transculturales en las colonias. En un principio los enfrentamientos se hicieron sentir entre el cura párroco y las escuelas; pero más adelante los enfrentamientos se dieron entre el Inspector de Educación y las comunidades galicianas del rito greco-latino. Estas brechas solamente pudieron cerrarse con el auge del nacionalismo del país, cuando en 1930 todas estas confrontaciones fueron reprimidas con un sistema rígido de educación. Por el contrario, las Iglesias Evangélicas en su etapa de origen, no tuvieron este alcance social. Generalmente se limitaron a las iglesias particulares y a sus feligreses. La educación era una cuestión externa.

En conclusión podemos decir, que, aunque el Estado tuvo una valoración por la cultura del inmigrante, no obstante podemos sostener que a partir de la segunda década del siglo XX su actitud fue cautelosa y vigilante. Muchas veces se observaban con atención las manifestaciones culturales de los polacos y ucranianos. En este sentido, la influencia y patrimonio cultural del sudoeste misionero fue producto de las confrontaciones ideológicas, que en muchos puntos religiosos, culturales y sociales todavía buscan una solución.

Por otro lado, existen factores del orden del desarrollo demográfico que fueron afectados directamente por la contribución de los inmigrantes europeos. Tanto los eslavos como individuos de otras etnias interactuaron en la construcción de las comunicaciones a través de todo el territorio regional. Se debe destacar que Misiones, desde sus orígenes, estaba rezagada en todos los rubros, en comparación con cualquier otra región de la República Argentina.

Estos atrasos fueron superados con la inclusión de hombres y mujeres que supieron enfrentar la adversidad en todas sus formas: audacia, sabiduría empírica, esfuerzo humano y extremo sacrificio.

Según las investigaciones de Aníbal Cambas, desde una época muy temprana el gobierno de la República Argentina daba cuentas de la adversidad humana frente al agreste contexto selvático en Misiones. En 1881 el presidente Julio Argentino Roca se refería a Misiones como:

Una naturaleza bruta que impera allí en todo su esplendor... en aquella vasta extensión no hay templos y escuelas... no se encuentra el más pequeño núcleo de población estable que pueda afirmarse y multiplicarse sobre la tierra que ocupa²⁰⁸.

La superación de estas adversidades de comunicación, de motorización (transporte), de electrificación y otras actividades económicas, culturales, religiosas y turísticas, sólo pudieron superarse gracias al trabajo de hombres duros y sacrificados, que en muchos casos dejaron su vida en obrajes, yerbales y otras plantaciones a cambio de un jornal miserable. En este sentido, “los colonos inmigrantes arrancaron su sustento a la tierra con un gran sacrificio, y su asentamiento en Misiones puede ser calificado como una verdadera epopeya”²⁰⁹.

208 Cambas, Aníbal, “Historia de la provincia de Misiones y sus pueblos (1862 – 1930)” en *Historia Argentina Contemporánea, Academia Nacional de Historia*, Buenos Aires, El Ateneo, t. 4, v. 2, 1967, p. 291.

209 Khatchikian, Miguel, *Historia del turismo en la Provincia de Misiones*, Buenos Aires, Librerías Turísticas, 1991, p. 33.

Esta superación fue un modelo inverso a todo sistema de colonización en la Argentina. Según las investigaciones de Stefanetti Kojrowicz el proceso de colonización agrícola fue realizado sobre la base de una infraestructura de servicios que cumplían una función de soporte del proyecto colonizador. En los casos de los polacos-ucranianos la experiencia se produjo en un sentido inverso. La infraestructura fue surgiendo luego del asentamiento de los colonos y en la mayoría fue por iniciativa de los colonizadores. Fue el impulso de despegue de las fuerzas productivas y como exigencias de estos que la estructura comenzó a generarse²¹⁰.

Lo más común de este proceso se puede ver en la transformación del cultivo de la yerba mate, que pasó de un producto de explotación natural decadente a una implantación masiva gracias al descubrimiento de la germinación. Por mucho tiempo la yerba mate fue un producto explotado por los nativos guaraníes, luego por las reducciones jesuíticas. No obstante para fines del siglo XIX y principios del XX este sistema estaba en decadencia y no podía abastecer la demanda del mercado. Su resurgimiento en un nuevo sistema de plantación y comercialización fue consecuencia del ingenio de los inmigrantes²¹¹.

210 Stefanetti Kojrowicz, Claudia y Prutch, Ursula, *Apóstoles y Azara: Los colonos polaco-rutenos en Argentina vistas por las autoridades argentinas y autro-húngaras*, en <http://www.eláguilablanca.com.ar> [consultado el 21/02/2010], p. 8.

211 La germinación y el resurgimiento de la yerba mate mediante la implantación masiva fue gracias a ciertos descubridores, cuya exclusividad es motivo de discusión. Los datos más certeros se atribuyen a J. Martín de nacionalidad alemana (1820-1980). Otros sostienen que fue un francés suizo, dueño de la empresa Martín y Cía., con asiento en Rosario y Asunción. Esta empresa contaba con los aportes de un trabajador Federico Neumann, quien tuvo el secreto de un proceso de temperatura requerida y fermentación para la germinación de la semilla y por ende su crecimiento (Kegler, op.

La evolución de este sistema fue una promoción de muchos inmigrantes. Un claro ejemplo de ello constituye la vida y el trabajo de Don Juan Szychowski y su familia. El Comisario de Migraciones, Juan Alsina, lo calificaba de inmigración exótica y no los quería cerca de la gran ciudad. Se decía de ellos que:

De las regiones de Europa, el campesino trae sus prácticas agrícolas y porfía en su aplicación, trata de bárbaros y salvajes a los que hacen diferentemente. Gasta sus energías en tareas ímprobos, malgasta sus pequeñas economías y finalmente atribuye la falta del éxito al clima sabandija, a los bosques. Se cuida mucho de confesar que él nomás tiene la culpa por no adaptarse a las circunstancias que lo rodean²¹².

No obstante, Don Szychowski, luego de un viaje con su padre a Buenos Aires (1914), con miras a encontrar nuevos rumbos hacia Canadá o volver a su Polonia natal tuvo que regresar a Misiones a causa del estallido de la Primera Guerra Mundial. Con los escasos recursos y conocimientos instaló el primer torno en madera y punta de metal en Apóstoles. “En 1919 concluyó el primer torno de precisión construido en la Argentina y luego de la muerte de su padre Julián, emprendió la tarea que tuvo uno de los aportes más grandes a la Provincia: Su molino de yerba La Cachuera”²¹³.

Este emprendimiento cambió el paradigma de trabajo y desarrollo de la región. De un sistema denominado “mensú” (una

cit.). En la Colonia “Nueva Germania” en el Paraguay, Neumann logró obtener la germinación de semillas de yerba mate en 1896, obteniendo por primera vez en 1901, después del esplendor de la época jesuítica, un producto elaborado con yerba mate de cultivo. La colaboración de Carlos Thays (del Jardín Botánico de Buenos Aires) mejoró y transmitió el sistema implantación (Kojrowicz y Prutch, op. cit., p. 9).

212 Bolsi, Alfredo, *Geografía y dinámica de la población: Distribución y composición*, Buenos Aires, SENOC, 1986, p. 93.

213 Kojrowicz y Prutch, op. cit., p. 9.

especie de servilismo autóctono) incorporó un modelo de trabajo en serie, con la inclusión de mano de obra pagado, y por ende un adelanto de la región sin precedentes.

Su influencia no solamente modeló a los orígenes del Territorio de Misiones sino que trascendió más allá de sus propias fronteras. Fue reconocido por la *National Geographic* en los Estados Unidos. Su método y filantropía también fue emulada en Canadá, Filipinas y otras regiones del mundo.

4.3 La promoción de un cristianismo diverso

Actualmente en Misiones se convive en una pluralidad de credos como consecuencia de las importantes corrientes migratorias que arribaron al país en diversas épocas. Este fenómeno originó el surgimiento de una multiplicidad de fiestas religiosas, creencias y devociones populares en todo el territorio, muchas de las cuales se han convertido en estos últimos años en un fenómeno turístico, en el orden nacional e internacional.

En la ciudad de Oberá se levantan más de un centenar de iglesias que representan una diversidad de credos y cultos. Entre ellos, ocho de los cuarenta y cinco registrados en Misiones. Esta es una característica que identifica a esta ciudad y está directamente ligada al crisol de etnias que conforman cada comunidad. En el centro de la Capital del Monte se pueden apreciar templos con distintos modelos arquitectónicos, que constituyen un atractivo para los visitantes.²¹⁴

²¹⁴ "Oberá se caracteriza por la diversidad religiosa" en *Diario Primera Edición*, 6 de Abril de 2009, p. 3. En: <http://www.primeraedicionweb.com.ar/nota/impreso/16423/632/obera-se-caracteriza-por-la-diversidad-religiosa.html>

El ecumenismo alcanza también una acabada representación en el parque de las naciones de la localidad de Oberá, donde durante todo el año se realizan eventos, se ofrecen comidas típicas preparadas por descendientes de los primeros inmigrantes en casas ambientadas con las características constructivas y decorativas propias de cada país de origen de las colectividades.

Las colectividades eslavas constituyen una diversidad muy amplia en cuanto a las diferentes corrientes del cristianismo: católicos romanos, ucranianos del rito bizantino, ucranianos del rito latino, rusos ortodoxos, protestantes evangélicos (bautistas, pentecostales, independientes, otros). Según las investigaciones teológicas y misiológicas los rusos y ucranianos son más proclives a las cuestiones espirituales que otras naciones europeas. Esto se debe a dos factores: el trasfondo místico de las enseñanzas ortodoxas rusas y las sucesivas revoluciones, y por ende las persecuciones²¹⁵.

El historiador Franz Georg Maier describe el “carácter bizantino” como una *coincidentia oppositorum*, que integra curiosidad intelectual, placer por la discusión vivaz y el argumento sutil, refinamiento, elegancia, placer en el lujo, impresionabilidad, junto a

215 La interpretación de la revista *The Bratsii Vesnik, The Theology of the Evangelical Christian-Baptists in USSR*. (Moscow: The All-Union of Evangelical Christian Baptist Publication, 1947, N° 5), nos permite sostener esta hipótesis, ya que el cristianismo evangélico en otras regiones más latinas, no experimentó este crecimiento expansivo. Se debe destacar el valioso trabajo comparativo entre la espiritualidad ruso-ucraniano con otras regiones en el trabajo editado por: Alexander Karev, Vasilevich, Iakov Ivanovichi Zhidkov, Alexei Michaelovich Bichkov and Klimenko, Andrei (eds.), *The Theology of Evangelical Christian-Baptists in USSR, as reflected in the Bratskii Vestnik*, Estrasburgo, Universidad de las Ciencias Humanas de Estrasburgo, 1878.

mezquindad, corruptibilidad, crueldad implacable y odios, pero también exaltación mística y religiosidad contemplativa²¹⁶.

Las raíces y los tributarios de esta espiritualidad son muy complejas y se esconden a lo largo de la historia del cristianismo en las diferentes regiones euroasiáticas. La continua amenaza de las invasiones bárbaras y de las arbitrariedades de los funcionarios públicos generaron dos tipos de reacciones de defensa: la desconfianza y el disimulo; la religiosidad y la esperanza sobrenatural. En este sentido la fe cobra una particularidad en todas las variantes cristianas eslavas. La fe se pronuncia más allá de los dogmas, y aún más allá del ritual. Para Maier:

La fe es la responsable de la original particularidad de la concepción del mundo Bizancio, no son los dogmas y los debates teológicos, sino las formas especiales de espiritualidad que nacieron de la convicción de que la vida provenía de un único espíritu creador divino y que se redimía por la obra del único Hijo de Dios. La existencia universal e inalterable de Dios constituye el contenido y significado de toda idea de trascendencia bizantina, y los caminos hacia ella no son el análisis dialéctico y racional de la fe a través de la teología, sino la vida ascética, mística y contemplativa²¹⁷.

En la actualidad, en el centro de la provincia de Misiones proliferan los diversos credos cristianos que hacen de la región un verdadero circuito turístico histórico religioso y cultural. Este circuito incluye la oferta conjunta de un recorrido caracterizado por visitas a distintos tipos de iglesias que tienen como base constructiva cimientos jesuíticos y se completan con características típicas del rito al que pertenecen: católico apostólico romano, ucraniano-bizantino, ortodoxo ruso, y protestantes.

216 Maier, Franz Georg, *Bizancio*, México, siglo XXI, 1991, p. 31.

217 *Ibid.*, p. 32.

4.4 La incorporación del cooperativismo

El trabajo en comunidad o cooperación es un aspecto que siempre distinguió a la provincia de Misiones. En este sentido, se puede sostener la hipótesis que es la provincia en donde el sistema cooperativo (sociedades cooperativas, industrias yerbateras, intercambio de trabajo, etc.) todavía permanece vigente. De hecho, se deben presumir algunas anomalías que son propias del contexto en que vivimos.

El sistema cooperativo estuvo presente en todas las colectividades desde sus orígenes, estando directamente relacionado con la inmigración y la agricultura. Su sistema fue creado con el objetivo de obtener mejores precios para el productor. Según el Centro de Investigación Histórica de Misiones, con el tiempo se incorporaron bienes y servicios para los asociados y se convirtieron en verdaderas industrias. Diversos factores influyeron en el origen y desarrollo de las cooperativas agrícolas. Entre ellos la variedad de grupos étnicos, la lejanía de los mercados, las vías de transporte, la necesidad de intercambiar experiencias y afrontar los riesgos en común²¹⁸.

La investigación de Rafael Carbonell de Masy relaciona directamente la inmigración con el sistema de cooperativismo. Según este investigador, el sistema de asentamiento y el origen de los colonos fueron factores que influyeron en la proliferación de

²¹⁸ Amable, María Angélica Dohgmann, Karina y Rojas, Liliana Mirta, *Historia de la Provincia de Misiones siglo XX*, Posadas, Centro de Investigaciones Históricas “Guillermo Furlong”, Ediciones Montoya, 2008, p. 111.

secaderos de yerba y otras agroindustrias, en la actividad originaria y en el grado de vinculación del socio²¹⁹. Por otro lado, para Leopoldo Bartolomé, el “estilo cultural colono” logró configurar un espacio cultural y social muy particular. Su pasado europeo y su adaptación con las nuevas estrategias que tuvieron que desplazar al llegar a la tierra colorada, resultó un contexto donde la economía doméstica como la introducción de la tecnología le dio un sesgo de índole capitalista, aunque esto puede variar en los diferentes contextos²²⁰.

Además, los inmigrantes pioneros, esclavos y otros, se desarrollaron en un modo de concebir el trabajo y la economía distintos al de los originarios. Lograron cristalizar, a través del tiempo, un estilo de vida con características que le son muy particulares a la provincia. Según Gabriela Schiavoni en el comportamiento económico del colono misionero, además de los elementos derivados de su origen y la experiencia histórica de los mismos, coincidieron su manera de insertarse en la sociedad y en la economía regional²²¹.

En el caso de las comunidades esclavas, ellas fueron la segunda fuerza de promoción cooperativista. En primer lugar, se postulan los alemanes quienes introdujeron esta doctrina socioeconómica que promovía la solidaridad y organización a fin de satisfacer las

219 Carbonell de Masy, Rafael, *Grupos étnicos y cooperativas agrícolas*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones, 1985, p. 15.

220 Bartolomé, *op. cit.*, p. 170.

221 Schiavoni, Gabriela, *Colonos y ocupantes: Parentesco, reciprocidad y diferenciación social en la frontera agraria de Misiones*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones, Editorial Universitaria, 1998, p. 52.

necesidades humanas sin la intervención o ayuda del Estado. Frente la ausencia del Estado Nacional, “el trabajo solidario, regido por los valores éticos como la honestidad, transparencia, responsabilidad y respeto al prójimo, fue un instrumento efectivo para enfrentar la voracidad privada sobre los bienes naturales y el trabajo productivo”²²². De hecho, la cultura cooperativa, introducida por los inmigrantes fue deprimiéndose en los últimos años. Las causales son muchas y variadas, no obstante en los tiempos fundacionales fueron instituciones pujantes, donde sus actividades llevaban la riqueza directamente desde el productor al consumidor. Se evitaba la intermediación y las especulaciones de terceros. Todo quedaba en el grupo familiar.

Según Kegler, la historia del cooperativismo en Misiones comenzó a principios del siglo XX con los eslavos quienes llegaron a la zona de Azara, Tres Capones y Apóstoles donde se realizaron los primeros esfuerzos para organizarse. Los sacerdotes fueron sus propiciadores a fin de obtener mayor satisfacción de las necesidades de los asociados en su carácter de consumidores²²³. También por esta región, los emprendimientos de Juan Szychowski se originaron y desarrollaron en un contexto de cooperación familiar.

En los primeros pasos de la industria provincial la cooperación fue indispensable. Stefanetti Kojrowicz en su tesis de la vida de Szychowski sostiene que la solidaridad estaba muy arraigada entre los vecinos. La supervivencia dependía en gran parte de la

²²² Kegler, *op. cit.*, p. 243.

²²³ *Ibid.*, p. 244.

colaboración mutua, especialmente durante las cosechas. Se disponían cuadrillas de trabajo, donde se trabajaba en forma rotativa en las respectivas chacras. Estos encuentros, denominados “pucherones” o “ayutorios” (palabra que deriva del portugués que significa ayuda), facilitaba la recolección de los productos, ya que era imposible que cada colono pudiera hacerlo por su cuenta. Las mujeres preparaban abundante comida para todos, realizaban tareas menores y cuidaban de los niños²²⁴.

En el caso de los primeros evangélicos, también en sus orígenes practicaban la comunidad de bienes y el cooperativismo. Las primeras familias que llegaron a la colonia Yapeyú, centro de la provincia, sus primeros pasos en la vida económica, familiar y por ende religiosa giraba en torno de la cooperación mutua. El diario de vida de Damián Semeszczuk es un rico filón de relatos sobre la vida en comunidad. En uno de sus registros, en su diario de vida, describe un hecho accidental en el cual se enumera y pondera el trabajo de colaboración mutua. En su diario de 1926 dice:

La tala de montes se hacía en cooperativa, unos ayudaban a otros. Una vez entre tres talábamos el monte, yo talaba y los otros dos cortaban con la sierra. Cuando cayó un árbol y una rama cayó sobre Juan Tabachuk, Jorge no sabía qué hacer, Semeszczuk trajo agua con el sombrero y revivieron a Juan²²⁵.

224 Stefanetti Kojrowiczi, Claudia, *Don Juan Szychowski, un pionero polaco, un modelo de trabajo para la Argentina*. (S.F.) en: <http://www.elaguilablanca.com.ar/Descargas/Juan%20Szychowski.pdf> [consultado el 06/12/2013], p. 9.

225 Semeszczuk, D. *op. cit.*, p. 5.

En este particular, la conciencia comunitaria actuó como coyuntura en todos los momentos de la vida (enfermedades, catástrofes, crisis económica y financiera, etc.).

En conclusión, podemos sostener más allá de una hipótesis, nuestra tesis comprueba que los cimientos de los inicios y desarrollos de la provincia de Misiones tuvieron a la fe y el credo cristiano como un agente de promoción de valores, fortalezas, capacidades y propósitos que trascendieron el hecho de ser una mera sociedad histórica. La fe actuó como una fuerza inherente, más allá de los límites humanos, la divina providencia tuvo su singularidad.

Más allá de las coincidencias y diferencias de cada una de las expresiones cristianas, dejó impreso una identidad muy particular de ser provincial. La histórica tarea de las órdenes jesuitas marcó muy temprano un modelo y precedente único en la región. Los primeros esclavos en el sur este provincial, ya sean del rito católico latino, bizantino ruteno u ortodoxo ruso buscaron mantener viva su fe, al punto de dejarnos de dejarnos su legado. Las colonias alemanas del Alto Paraná, algunas fundadas sobre el credo protestante luterano (Puerto Rico), otras sobre el credo católico romano (Montecarlo). Sobre este escenario preventivo, la convivencia entre las dos formas de cristianismo fue caracterizada por una actitud de tolerancia. El culto no era el motivo de diferencias. Por su parte, las colonias centrales tienen sus huellas del protestantismo evangélico en todas sus expresiones: suecos, dinamarqueses, finlandeses, alemanes, suizos, polacos, ucranianos, rusos y otros. Todos, supieron mantener viva la fe cristiana que resultó ser una fuerza de resiliencia para adaptarse a una nueva tierra de bendición.

Espacios resignificados de espiritualidad en África contemporánea

EUGENIA ARDUINO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES / UNIVERSIDAD NACIONAL DE LUJÁN

arduinoeugenia@gmail.com

El mundo actual disfruta de más libertad y educación que en ningún otro momento de la historia y, en ese marco, nuevos tipos de espiritualidad han resultado ser aptos para reelaborar, a través de procesos dinámicos, cosmovisiones que sintetizan ideas y prácticas que incluyen valores del pasado junto con elementos del presente.

La dilución de instancias de fe, por su parte, que había sido prevista por los académicos europeos como una manifestación de la modernidad, resultó no tener la incidencia esperada. Así, en el siglo XXI, se asiste a una creciente variedad de movimientos de renovación, entre los que la fe pentecostal alcanza un espacio destacado.

África no fue excepción en tal proceso, y en ella, dicha creencia, con sus componentes mesiánicos y contestatarios, incursionó lenta pero sostenidamente desde principios del siglo XX. La multiplicación de iglesias y de pastores, unida a singulares discursos locales garantizó su exitosa presencia en numerosas comunidades.

En el caso de la nigeriana, recurrentes situaciones históricas de desorden político –institucional y de deterioro socioeconómico facilitaron la percepción de la necesidad de una reconstrucción posconflicto por medio de una espiritualidad que postulara un nuevo tránsito hacia lo trascendente, de modo inclusivo y contextual.

El presente trabajo propone, por medio de un recorrido histórico y relacional, describir el surgimiento y la difusión de la fe pentecostal en regiones urbanas del sur de Nigeria contemporánea en las cuales se habrían producido procesos de fusión y pragmática convivencia entre diferentes expresiones religiosas.

Aquellas habrían propiciado en los nuevos fieles una transformación simbólica tendiente a la recomposición socio-étnica local dentro de un diversificado espacio cultural, en el que se sustentarían renovadas instancias de estabilidad e inserción tanto económica como política.

La pertinencia de esta temática, en el marco de la intensificación de estudios multiculturales y sobre áreas extra-europeas, se ubica en relación con la construcción de conocimiento sobre el cual son escasos los trabajos éditos sistematizados que particularicen en el caso nigeriano.

La situación problemática se comenzó a construir a partir de la detección del rápido incremento de adhesión a esa forma de religiosidad, redimensionada desde mediados del siglo XX, divulgada por los *mass media* y adoptada por parte de la población local, con características diferenciales y como producto de sucesivas adaptaciones.

Para avanzar en su comprensión, se relacionó el contexto sociocultural, las posibles causas y el modo a través del cual se produjo una significativa y constante adhesión de un sector de nigerianos a movimientos religiosos particulares desde principios del siglo XX hasta el presente en áreas específicas de dicho país.

Fue considerado un recorte temporal que respondió a la delimitación del tópico en un lapso para el cual el fenómeno comenzó, se desarrolló y continuó su profundización hasta el presente. En cuanto al contexto espacial, fue circunscripto a áreas urbanas y periurbanas del sur del país por la accesibilidad a la bibliografía y a las unidades informantes.

Entre los interrogantes que se buscó responder fueron enunciados los siguientes: ¿Qué características socioculturales favorecieron la adhesión a las convicciones Cristinas Protestantes pentecostales en Nigeria?; ¿se produjo una fusión o una pragmática convivencia de diferentes expresiones religiosas?; ¿qué impacto produjo la práctica de esa religiosidad en dicha sociedad?

Para responder a aquéllos, los objetivos formulados fueron: explorar las creencias religiosas de tipo protestante pentecostal difundidas en regiones urbanas del sur de Nigeria desde mediados del siglo XX hasta el presente, y describir las causas por las cuales se ex-

pandió dicha forma de religiosidad, el modo en que se integró al medio local, la particular expresión que adoptó y la manera por la que continúa su propagación en el presente.

La hipótesis sustentada propone que la expansión del pentecostalismo habría estimulado a la población local hacia una transformación simbólica particularmente expresada en la ampliación del universo religioso de las comunidades nigerianas; hacia una apertura a otras creencias que habrían brindado espacio y seguridad a los individuos; y hacia un proceso de recomposición socio-étnica de la propia cosmovisión, con la que se buscaría propiciar la inserción socioeconómica.

A su vez, como consecuencia de dicho cambio, la adhesión a las renovadas expresiones de fe podría haber condicionado la activación de sectores sociales urbanos en aspectos relacionados con la participación política y la lucha por el logro de reivindicaciones en el campo sociocultural.

Desde el punto de vista metodológico, se procedió a relevar bibliografía para su examen hipotético – deductivo, y luego se la integró a los testimonios obtenidos de unidades informantes relacionadas con los servicios religiosos y los fieles, a los efectos de llegar al enunciado de consideraciones conclusivas.

En síntesis, el presente trabajo explora las causas de la adhesión a expresiones de religiosidad protestante pentecostal en áreas urbanas del sur de Nigeria en siglo XX y hasta el presente. El tema será relevante para el estudio de otros contextos similares, dado que se considera a Nigeria una especie de “laboratorio de expresión religiosa”.

Fe en expansión

Desde diferentes miradas conceptuales se ha descrito de modo muy diverso a la expansión mundial del pentecostalismo. En algunos casos, su recepción e inserción fue vista como resultado de la anomia presente entre migrantes y / o poblaciones relocalizadas, y en otros, como una huelga social contra una institucionalidad injusta.

También fue identificada como un nuevo formato místico amenazante de religiosidades históricas, y como la manifestación de utopías locales fundadas en creencias proféticas y milenaristas funcionales al sostén de activos procesos de resistencia étnica que en ocasiones también se configuraban como movimientos sociales.

Distintos teóricos, por su parte, han postulado la explicación de una expansión pentecostal como producto de su inherente multidiscursividad, la cual conduciría a la reconfiguración de la mismidad. Así, se la podría explicar como un proceso de dignificación tendiente al logro de una postergada inserción social.

En el mismo sentido, aquella también tendería al reforzamiento de la identidad étnica, hecho que potenciaría la movilización de sectores sociales bajos en una sociedad clasista y multiétnica. Finalmente, hubo autores que realizaron una percepción del nuevo movimiento religioso en términos de una contralectura de dominación.

En líneas generales, entonces, la mayoría de los trabajos publicados sobre el tema puede ser agrupada diferencialmente entre los que realizan un enfoque histórico–estructural–cultural; quienes de-

sarrollan uno económico–político, y aquellos que profundizan el tema desde una perspectiva ontológica.

En el primero, fue valorado el interjuego de factores culturales preexistentes y las circunstancias externas que habrían llevado a la emergencia de movimientos sociorreligiosos²²⁶, y en el segundo, se priorizaron factores estructurales para tal surgimiento, que fue urbano en sus inicios²²⁷.

En el tercero, se tendió a explicitar la constitución ontológica del mundo nativo, partiendo de las categorías de los actores en relación con las nuevas prácticas místicas²²⁸. Fuera de la anterior agrupación, parte de la bibliografía reciente buscó las causas del rápido y numérico incremento del pentecostalismo²²⁹.

Otros autores indagaron sobre variantes poco tratadas, y brindaron un panorama de las transformaciones y continuidades de la religiosidad contemporánea, poniendo énfasis en la aparición de neosincretismos y neofundamentalismos²³⁰. Desde una perspectiva

226 Damen, Franz, “El Pentecostalismo: ruptura y continuidad”, *Fe y pueblo. Boletín ecuménico de reflexión teológica*, N° 14, año III, 1986; Rivière, Gilles, “Cambios sociales y Pentecostalismo en una comunidad”, *Fe y pueblo. Boletín ecuménico de reflexión teológica*, N° 14, año III, 1986; Willaime, Jean Paul, “Le Pentecôtisme: contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel”, *Archives de Sciences Sociales des religions*, N° 105, año 44, 1999.

227 Codina, Víctor, “Iglesia y Sectas. Aproximación sociológica”, *Fe y pueblo. Boletín ecuménico de reflexión teológica*, N° 14, año III, 1986; Gouvêa Mendonça, Antonio, “Apuntes acerca de las sectas. Algunas reflexiones teóricas”, *Fe y pueblo. Boletín ecuménico de reflexión teológica*, N° 14, año III, 1986.

228 Bastian, Jean Pierre, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

229 Burity, Joanildo, *Identidade e política no campo religioso: Estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*, Recife, Editora Universitaria UFPE, 1997.

230 Pace, Enzo, *Credere nel relativo: Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*, Turín, Utet, 1997.

sociológica, se incursionó en la teoría de la conversión, incluyendo la controvertida idea del lavado de cerebro²³¹.

Así entonces, a partir de mediados de la década de 1920 tanto el surgimiento de nuevas religiones como etapas consecutivas de expansión de otras ya establecidas hacia diferentes áreas geográficas, incluyó al pentecostalismo, que concretó su propagación desde Estados Unidos hacia Sudamérica y ciudades de Europa y África.

Para explicarla se partió de la idea de que no había similitudes religiosas en África²³² como para que aquél se difundiera e instalara rápidamente, y que tal fenómeno se produjo propiciado como una derivación colateral de las experiencias fallidas de gobiernos democráticos²³³.

También hubo descripciones del pentecostalismo como el movimiento religioso contemporáneo de más rápida expansión, unido a cuestiones teológicas que favorecieron la formación de una espiritualidad característica por su modo de relacionarse con los diferentes pueblos y sus culturas²³⁴.

231 Saliba, John, *Perspectives on New Religious Movements*, Londres, Geoffrey Chapman, 1995.

232 La presencia de misioneros cristianos tanto protestantes como católicos fue temprana en África, y en el siglo XIX, los respectivos dominios coloniales europeos en dicho continente también propiciaron la llegada de denominaciones diversas como la reformada, la metodista, la anglicana, etc. No obstante, el pentecostalismo ingresó desde el último tercio del siglo XX, con un discurso diferenciado y cercano a la religiosidad local.

233 Preston, Paul, *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin América*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

234 Anderson, Allan, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Para el caso nigeriano, resultó esclarecedor el aporte etnográfico que reconstruyó algunas religiones locales y las interrelacionó con las expresiones transformadas en Nigeria actual, demostrando cómo distintas prácticas y signos lograron ser reconfigurados en el proceso de cambio social²³⁵.

Por lo antedicho, y dado que como todas las religiones el cristianismo pentecostal proporcionó respuestas a las demandas espirituales locales, pudo constituir una importante fuente de “sanación y reconciliación” para un pueblo que, como el nigeriano, obtuvo con su intermediación una especie de manera de “hacer las paces con su pasado”.

El fervor religioso que despertó, con el tiempo, generó controversias, ya que ampliaba el papel asignado tradicionalmente a la religión en la sociedad local. Ahora incursionaba en ámbitos privados como los hogares, y de ese modo comenzó a actuar como grupo terapéutico, de contención social y de orientación política. Por su parte, sus líderes religiosos apoyaron el presupuesto de mantener bajos niveles de tensión social con todos los sectores, a pesar de la provocación producida por las intensas campañas de proselitismo, reclutamiento y conversión.

Así, el pentecostalismo constituyó un conjunto de ejercicios de piedad comunitaria en el que “el Espíritu Santo habría creado un clima apto para el trance y la espiritualidad”, sosteniendo ideas de mi-

235 Matory, Lorand, *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

lenarismo, mesianismo, conversión, congregacionalismo, de bautismo en el espíritu santo y de individualismo.

En cuanto a los contenidos y al discurso que caracterizó a sus enseñanzas, fue notable la reelaboración de las mismas en el marco de la cosmovisión local, en la que se aprehendió la nueva adscripción a través de estructuras de significación, símbolos y modos de categorizar autóctonos²³⁶.

Tal apropiación religiosa fue selectiva, dado que cada practicante pudo procesar los valores que le fueron transmitidos en función de las necesidades emocionales y espirituales que lo llevaron a una reconfiguración de “la palabra de Dios” propia, como fuente para el triunfo sobre los infortunios de la vida terrenal.

La espiritualidad resultó enriquecida por la incorporación de contenidos como el don de profecías, el bautismo, la facultad de hablar en lenguas o glosolalia, la sanación, entre otros. Los temas bíblicos, apocalípticos y proféticos actuaron reforzando las creencias y como modelo conductual.

Las ventajas de la conversión, considerada un renacimiento, fueron múltiples para aquellos que, provenientes de experiencias de estigmatización, marginalidad, etc., lograrían una reconfiguración de la mismidad, “ahora soy alguien”, “ahora soy querido”, como medio de dignificación tendiente al logro de la inserción social, “ahora pertenezco a la Iglesia”, “ahora tengo trabajo”, o bien, a la redefinición de la identidad cultural, “soy pentecostal”, que al ser reafirmada in-

236 Kivuitu, Samuel, “Give Peace a Chance”, *The Nation*, November 21, 2005.

tegró a sectores sociales postergados como grupo en una sociedad clasista y multicultural.

Así, el pentecostalismo, con sus ingredientes mesiánicos y contestatarios, supuso una estrategia de adaptación a una sociedad en crisis; recompuso a la vez el orden tradicional y la presión deculturante global; redefinió la identidad mediante un nuevo culto como el cristiano que en sus manifestaciones simbólicas se reencontraba con la religiosidad histórica; constituyó un punto intermedio como forma dinámica de fusión y a la vez colaboró con su flexibilidad dogmática a toda estrategia de adaptación²³⁷.

La multiplicación de iglesias y pastores, la singularidad local del discurso y un permanente clima de exaltación optimista garantizó su expansión en la sociedad nigeriana, condicionada al escepticismo por sus circunstancias sociopolíticas. La orientación de los contenidos pastorales tendió hacia un predominio de resolución de aspectos estructuralmente sociales, como la integración, la educación, la pertenencia y la inserción política.

Por otro lado, la rapidez y el alcance de la expansión pudieron ser explicados como una consecuencia de la multidiscursividad expuesta a través de estrategias comunicacionales. El uso de todos los recursos provistos por los *mass media* vehiculizó hacia múltiples sitios distantes el mensaje religioso, captando y reteniendo fieles a lo largo del tiempo y el espacio.

237 Anderson, Allan, *African Reformation: African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton, Africa World Press, 2001.

Las escisiones y el surgimiento de nuevas confesiones, por su parte, derivaron de cuestiones de dogma: disidencias en la interpretación bíblica, en la modalidad de expresividad en el culto, etc. aunque también predominaron elementos de personalismo, cuando la figura del líder espiritual trascendía el mero objetivo pastoral.

Fe relocalizada

Las instituciones religiosas son también organizaciones sociales que generan y transmiten conocimiento que, cambiante en el tiempo, refleja valores e ideas del contexto vigente. En el siglo XXI, África está protagonizando una rápida mutación religiosa, hecho que llevaría a transformaciones en la naturaleza y en los procesos de la producción de su religiosidad en todo el continente.

Nigeria, por su parte, constituye un escenario en el que se puede ser examinado el modo en que se están llevando a cabo esos cambios, dado que la religión, sus ideas y prácticas se unen con demandas, sobre todo destinadas a combatir situaciones socioeconómicas y políticas adversas²³⁸.

Durante las tres últimas décadas del siglo XX, hubo un resurgimiento de la conciencia religiosa y una proliferación de grupos y lugares de culto en todas las manifestaciones espirituales del país. A raíz de su popularidad y su capacidad de interpenetración de aspectos de la vida social, la religión devino en el “estado por defecto” del discurso político, económico y social local.

238 Falola, Toyin y Heaton, Matthew, *A History of Nigeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

El caso del suroccidente urbano de Nigeria ilustró de manera elocuente el escenario de la expansión de esa nueva cultura de Dios y su renovada forma de hacer religión, intensificada y con mayor visibilidad social, dado que contuvo diversas actividades, instituciones, redes y estructuras de los grupos e instituciones religiosas²³⁹.

Tal instancia, se caracterizó además por la pluralidad, la competencia y la lucha por el poder y los recursos, por las redes de lealtades y alianzas dentro de ese campo y por la devoción que dio lugar a nuevas constelaciones de conocimiento y prácticas devenidas en una nueva configuración de las formas de hacer religión.

En ese marco, el “desorden” que imperaba fue descripto como símbolo y consecuencia de una “falta de conocimiento adecuado sobre Dios y sobre sus planes para la nación”. De ahí que las nuevas enseñanzas hayan sido elaboradas con una variedad de ingredientes locales y translocales, y diseminadas a través de un amplio abanico de medios electrónicos, mecánicos y de boca en boca²⁴⁰.

La producción de conocimiento entre los creyentes y sus redes de transmisión, circulación y consumo fueron importantes para la autoperpetuación de las instituciones religiosas, y aunque el contenido pudo ser interpretado como el conocimiento sobre Dios y de los asuntos divinos, las prácticas sociales y su aplicación mostraron que aquel iba más allá de las fronteras religiosas, económicas y polí-

239 Ukah, Asonzeh F.K, “Pentecostalism. Religious and expansion and the city. Lessons from the Nigerian Bible Belt”, en Probst, P y Spittler, Gerd, *Between Resistance and expansion: explorations of local vitality in Africa*, Berlín-Hamburgo-Münster, Verlag, 2002.

240 Stout, D. y Buddenbaum, J., *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations*, California, Sage Publications, 1996.

ticas. En la mayoría de los casos se buscaba resolver o reconciliar las situaciones diversas, como por ejemplo, la lucha de trabajadores frente a los continuos ataques a su forma de ganarse la vida y la aparente impotencia de las organizaciones sindicales para protegerlos.

Así, el renovado interés por la religión expresaba la descomposición de las relaciones políticas y económicas locales, al igual que una creciente inestabilidad social, hechos que obligaban a muchos individuos a buscar una teodicea o una visión religiosa renovada del mundo para poner en orden el universo cotidiano que se expresaba de modo caótico.

La compleja realidad de la segunda mitad del siglo veinte, que impactó en Nigeria, tanto en el pensamiento como en la forma de vida de millones de personas, reemplazó a la antigua seguridad por una sensación omnipresente de inestabilidad económica, incertidumbre e incluso pánico, al igual que una falta de esperanza de poder controlar el entorno y futuro propios.

Ante ello, una nueva “clase social religiosa”, conformada principalmente por pastores con educación universitaria e integrantes de sectores medios urbanos proclamaban haber tenido un llamado divino por el cual su “misión” era asumir compromiso con la situación e iniciar la tarea de producir tipos de conocimiento apropiados para imponer control en los procesos sociales, económicos y políticos del presente: algo así como una nueva cultura religiosa para Nigeria²⁴¹.

241 Ojo, Matthews A., *The Growth of Campus Christianity and Charismatic Movements in Western Nigeria*, Tesis Doctoral, Londres, University of London, 1986.

Los intentos de generar un “nuevo orden mundial” basado en un “conocimiento religioso” no estarían limitados a un escenario específico, sino que, siguiendo los patrones de fe, las nuevas tecnologías y los múltiples escenarios podrían llegar al “público sediento de espiritualidad”²⁴².

Así, la multiplicación de ministerios en la nueva economía religiosa de Nigeria ha intensificado en las últimas décadas el papel del conocimiento de Dios. Según argumentaron los nuevos expertos en religión, dicho saber, y no el emanado de la ciencia y tecnología, sería lo que resolvería los problemas de la nación, que a su vez, sería la proveedora privilegiada de auxilio divino.

No fue casual que se produjera tal evolución en un país en el cual la religión estuvo históricamente omnipresente tanto en la vida privada como en la pública, en casi todas las ciudades principales del país y particularmente en el sur, donde predominó el cristianismo. Así, la fe y el vínculo con Dios evolucionaron dentro de un contexto de carencia y penuria: la pobreza masiva de la mayoría frente a la sofocante riqueza de unos pocos.

En las calles proliferaron edificios religiosos, afiches propagandísticos, tiendas de artículos relacionados y grupos de difusión, propagandas radiotelevisivas, periódicos, etc. a través de los cuales se detalla la naturaleza de los servicios y mercancías, principalmente

²⁴² Comaroff, Jean y Comaroff, John, *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte – Sur*, Buenos Aires, Katz, 2009.

relacionados con la salud–sanación, el enriquecimiento y la protección contra el mal, convocando a la asistencia y a la participación²⁴³.

Entre las formas de revitalización religiosa, el pentecostalismo cobró auge en las últimas tres décadas del siglo XX, coincidentemente con la postguerra civil, momento decisivo en la reconstrucción de la Nigeria contemporánea en términos políticos, económicos, sociales y religioso. Algunos predicadores interpretaron la guerra y sus horrores como el castigo a una sociedad decadente, por lo cual, la redimensión de la fe era vital²⁴⁴.

La variable económica fue decisiva, dado que el fuerte repunte del país como exportador de petróleo generó un clima de euforia y bonanza que se extendió hasta 1983. En esos años, la inversión en educación en todos los niveles, especialmente universitario, fue fuerte, al igual que el contacto con Gran Bretaña y Estados Unidos. Desde esos países los nigerianos recibieron mucho material que colaboró con la renovación religiosa²⁴⁵.

Pero cuando los precios del petróleo colapsaron en 1983, y comenzó una oleada de dictaduras militares que produjo saqueos irra-

243 Muchos líderes del Nuevo Pentecostalismo hacían publicidad diciendo que eran consultores financieros que enseñan las “estrategias del Reino” para alcanzar el camino del éxito. Difundían diarios, revistas, cintas de audio y video, panfletos y libros para aportar “las más grandes armas para alcanzar el éxito”.

244 La Guerra Civil Nigeriana se produjo entre el 29 de julio de 1967 (luego de que el Coronel Ojukwu fundara la República de Biafra el 30 de mayo de 1967) y el 15 de enero de 1970, tras la rendición oficial del Ejército Separatista de Biafra. El gobierno federal, bajo el mando del General Yakubu Gowon, inició la etapa de las Tres Erres: Reconciliación, Reconstrucción y Remutación.

245 Gifford, Paul, *The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

cionales de la economía, el panorama cambió: se sucedieron devaluaciones monetarias, medidas restrictivas sobre las importaciones de materia prima para las industrias y fábricas, disminución de los salarios y de puestos de trabajo, altos índices de inflación, violencia y crímenes.

Con ese presente de desorden social, la religión se convirtió en un instrumento apto para su manejo y para la reconstrucción. Desde los sectores ilustrados comenzó a surgir una reacción de “naciente cristiandad de campus universitario”, y lo ocurrido hasta ese momento fue interpretado como “el fin de los tiempos” previo a “iluminación final que estaba por venir”.

La década de 1980 fue así un período de consolidación de esta espiritualidad de nueva generación, y la siguiente, que trajo la intensificación del proceso de decadencia, fue etapa de expansión²⁴⁶. En ese escenario, Dios, a través de líderes carismáticos individuales, se convirtió en la respuesta a los problemas de escasez frente a los cuales se encontraba la sociedad: hambre, enfermedades, inseguridad, pobreza, subdesarrollo, deterioro de la educación, falta de agua y electricidad, etc.

Específicamente, el desempleo y la inflación agobiantes fueron afrontados de varias formas: emigración, trabajo informal tanto legal como ilegal, alistamiento en alguna de las distintas milicias étnicas que abundan en el sur de Nigeria, o bien, incorporación a una Igle-

²⁴⁶ Los regímenes consecutivos de Muhammed Buhari, Ibrahim Babangida y Sanni Abacha entre 1999 y 2006, cada uno peor que el antecesor, constituyeron una (des)administración civil y etapa antidemocrática, proceso más doloroso que los regímenes militares de los ochenta y los noventa juntos.

sia de nueva generación que les prometía dinero fácil, ascenso económico y milagros en un día, junto con la posibilidad de convertirse en pastor y / o instituir una Iglesia / ministerio por un llamado divino a evangelizar.

Fe resignificada

En la década de los noventa, una inmensa industria religiosa estructurada sobre nuevas formas de conocer, creer y pertenecer proliferó en el sur de Nigeria, con el objetivo de llevar a cabo el mandato divino de “rescatar a un estado decadente, iniciar una regeneración moral y traer auxilio económico a una sociedad civil perdida y frustrada en los dolores y dificultades de un cambio”. Así, el país produjo su versión del cristianismo a partir de su propia historia y experiencias sociales²⁴⁷.

La *Redeemed Christian Church of God*, por ejemplo, prometía riquezas, salud y prosperidad, aseguradas por Dios desde una nueva perspectiva que hizo énfasis en la realización instantánea del enriquecimiento adoptando la práctica de dar bienes o servicios para superarse, recibir y contrarrestar los males socioeconómicos²⁴⁸.

Su fundador había sido el reverendo Josiah Olufemi Akindayomi, nacido en 1909 en el actual estado de Ondo, en el sudoeste de Nigeria, donde fue curandero y babalawo / padre de los secretos y

²⁴⁷ Falola, Toyin, *Religion and Reproductive Health in Nigeria*, Lagos, African Heritage Publications, 2005.

²⁴⁸ Se tomó como ejemplo esta Iglesia debido a su exponencial crecimiento y su presencia actual en más de 100 países del planeta y 15.000 templos en Nigeria, *The Redeemed Christian Church of God*, <https://www.rccg.org>, [consultado el 07/07/2014].

conocimientos escondidos, hasta que en 1927 ingresó como miembro de la *Church Missionary Society*.

En 1940 emigró por “instrucciones divinas” a Lagos, pasando por Ile-Ife, la ciudad sagrada de la comunidad yoruba, donde fue formalmente nombrado predicador y profeta de la *Eternal Sacred Order of Cherubim & Seraphim*, una de las iglesias Aladura²⁴⁹ que surgió a mediados de la década de 1920.

Ya en Lagos, se estableció en un suburbio donde era muy popular por sus conocimientos sobre el futuro y sus dones especiales para sanar y hacer milagros. Ascendió al rango de Apóstol en la jerarquía de la Iglesia y formó un pequeño grupo de seguidores²⁵⁰. Su fama creciente lo animó a convertir a su grupo en una Iglesia con el nombre de Ijo Ogo Oluwa y en 1952 la redenominó como *Redeemed Christian Church of God*, nombre que decía haber recibido por revelación divina, al igual que las directivas para darle una nueva identidad pentecostal. Murió en 1980, momento en el que lideraba 39 templos en Lagos y sus alrededores con unos mil adeptos.

Como sucesor, Josiah había nombrado al profesor universitario doctorado en matemática Enoch Adejare Adeboye, quien había sido miembro de esa Iglesia desde hacía siete años y contaba con 39 cuando tomó a su cargo el ministerio en enero de 1981.

249 Dichas iglesias se expandieron en Nigeria desde que en 1918, en Ijebu-Ode, dos integrantes de la Iglesia Anglicana San Salvador se separaron de ella e iniciaron un movimiento de renovación en busca de la verdadera espiritualidad, que se reforzó cuando ante una epidemia de influenza, fue usada la oración o *egbe aladura*, en procura de salvar vidas. Esta línea pentecostal se basó en el poder de la oración y en todos los efectos / manifestaciones del bautismo del Espíritu Santo.

250 Schoffeleers, Matthew, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.

El conjunto de elementos que transmitía la Iglesia con Josiah incluía: desprecio por la modernidad y la riqueza, separación espacial de sexos en el encuentro religioso, momento en el que también se prohibía el uso de instrumentos musicales, de pantalones en las mujeres, del uso de motos y bicicletas, del arreglo del cabello y del uso de adornos faciales artificiales, de desempeñar empleos en manufacturas, distribución y venta de alcohol o tabaco, y en los sectores militares o paramilitares.

La explicación de tales prohibiciones se basaba en que no eran actividades que estuviesen en consonancia con las doctrinas de la Iglesia. Los miembros del templo que incurrían en alguna falta eran azotados en público, y los fieles se caracterizaban por llorar mucho en cada oficio religioso de manera tal que la Iglesia se hizo conocida entre la gente de los alrededores como la *Ijo Elekun*, "la Iglesia de los que lloran".

Adeboye introdujo modificaciones desde que asumió el liderazgo, que aún hoy mantiene en el ministerio. Nacido en una familia anglicana, "renació" el 29 de julio de 1973, meses después de comenzar a ir al templo para encontrar la sanación de su hija enferma. Fue un estudiante regular de teología de la prosperidad, y adquirió las capacidades organizacionales para sus encuentros con los tele-evangélicos americanos.

Durante sus primeros diez años de tarea pastoral, reposicionó a la Iglesia en términos sociales y doctrinales de modo gradual. Tal transformación respondía a un proceso más amplio de cambio dentro mismo de la sociedad nigeriana. Adoptó el *ethos* de la santidad,

propició una nueva doctrina de la prosperidad, y estimuló la creencia en el poder de la mente humana para manifestar la fe en Dios y lograr resultados positivos de riqueza y salud. Esas ideas fueron revolucionarias, teniendo en cuenta las antiguas imposiciones, y constituyeron una refundación institucional. En tal sentido, decía:

Fuerzas ocultas, lideradas por el Espíritu de la pobreza pueden estar bloqueando tu camino hacia la riqueza. Espíritus seductores te obligan a despilfarrar tu dinero en cosméticos, perfumes y otras tonterías, mientras que la brujería y los espíritus de los antepasados tienen el poder de impedir que prograses en esta vida. Por eso, la promesa de enriquecimiento que el Evangelio de la Prosperidad contiene, depende de que seas liberado de todos ellos, de que los expulses de tu vida para siempre por medio de un exorcismo para expulsar a todas las fuerzas del mal y permitir la entrada del Espíritu Santo en una sincera conversión. También debes romper con todos los lazos de sangre, con la parentela porque representa una carga constantemente hay que satisfacer peticiones para ritos funerarios, sacrificios a los antepasados, enfermedades de paisanos [...]²⁵¹.

El nuevo paradigma religioso incluyó el permiso para obtener lo mejor del mundo material y la difusión de esa posibilidad con el uso de los medios masivos de comunicación: audiovisuales, satelitales y virtuales. También introdujo una amplia gama de nuevos productos religiosos, como programas de milagros, sanación transcongregacional, y cadenas de oración que atraieron a miles de devotos.

A través de los años, Adeboye ha ascendido dentro de la esfera pública pentecostal para convertirse en su más importante empresario religioso, con un fuerte reconocimiento público, al tener acceso a un tipo de conocimiento único, inimitable, que incidía en el comportamiento político y económico en Nigeria.

251 Enoch Adejare Adeboye, <https://eaadeboye.com/>, [consultado el 07/12/2016].

Para los pentecostales de ese país, el conocimiento religioso emana de la mente de Dios, quien transmite su infalible palabra en un territorio sagrado como el nigeriano con la misión de cambiar el curso de la vida. La grandeza del país surgiría cuando la nación le proveyera a los otros grupos de personas de la comunidad global el conocimiento divino. En tal sentido, Adeboye realizó profecías públicas cada año con respecto al curso de los acontecimientos de individuos, de la nación y del mundo en general.

Éstas constituyen lo que él llama el “conocimiento de las revelaciones”, pronunciamientos proféticos hechos desde el púlpito, un lugar donde se concentraría el poder sagrado. Tal conocimiento del famoso pastor con frecuencia ha tenido un papel importante en el ámbito político local, con el cual favorece, por lo general, al partido en el poder²⁵². Así, el poder religioso se relaciona con el político, reforzando a cada uno.

Según lo antedicho, el conocimiento religioso obtenido conllevó incluso un valor de mercado en tanto que hasta hubo organizaciones multinacionales (Procter & Gamble, Coca-Cola, Unilever, etc.) que han hecho alianzas con las megaiglesias y comercializaron juntas sus respectivos productos.

Fuera de las actividades religiosas propiamente dichas, la Iglesia ha establecido una estructura compleja para institucionalizar ese conocimiento y transmitirlo a futuras generaciones. Fundó y sostu-

252 Entre los partidos políticos que actualmente están en actividad en Nigeria, los que son de base religiosa pentecostal y que poseen vínculos con el gobierno son: Peoples Redemption Party or PRP, Peoples Salvation Party or PSP, United Nigeria Peoples Party or UNPP, Alliance for Democracy or AD, All Nigeria Peoples' Party or ANPP.

vo escuelas y guarderías de nivel inicial y medio, de informática, vocacionales, de administración, academias de profesionales, de misioneros, y universidades. Así, a todos los espacios llegó la presencia y producción de la cultura de materiales religiosos²⁵³.

La tecnología, por su parte, fue vital para la transmisión de ideas, imágenes y sonidos: audiovisuales y discos compactos digitales de los sermones y las otras actividades fueron reproducidos para ser comercializados dentro y fuera del país. Cada una de las más de 7.000 ramas de la Iglesia en más de cien países constituyó un punto de difusión de tales materiales, complementados por un sitio web, una radio por internet y un canal de televisión satelital²⁵⁴.

Este nuevo pentecostalismo de Nigeria, segundo producto de exportación después del petróleo crudo, recluta cada año miles de misioneros que han sido entrenados para llevar la palabra de Dios y el Espíritu Santo al mundo. Miembros laicos, por otro lado, son enviados a las distintas regiones para hacer apostolado y difundir el mensaje de Adeboye.

En conclusión, Nigeria ha vivido y vive momentos de resignificación religiosa, devenida de un contexto de prolongadas dislocaciones locales. En el marco de ellas, la religión se convirtió en un recurso, entre otros, apto para promover una transformación rápida y reparadora. Así, un nuevo sector religioso, que se adjudica poderes y conocimiento especiales, ha surgido para llevar a las masas hacia una intensificación espiritual que desafía a un estado que ha fallado.

253 Maxwell, David, "African Gifts of the Spirit: Fundamentalism and the Rise of the Born-Again Movement in Africa", en Martyn Percy (eds.), *Fundamentalism, Church and Society*, Londres, SPCK, 2000.

254 Luhmann, Niklas, *La realidad de los medios de masas*, Barcelona, Anthropos, 2000.

La contribución más importante de la este ministerio se puede ver en que el saber religioso ha contribuido con la una relativa regeneración social, económica y política. A su vez, las destrezas comunicacionales de la Iglesia y sus alianzas económicas han constituido una eficaz estrategia de recuperación que evidencia el impacto social de lo religioso, particularmente en un estado que cada día enfrenta complejas realidades.

Consideraciones finales

Las iglesias pentecostales en Nigeria constituyen un tema de innegable interés para quien se interese por la dinámica de las interacciones sociorreligiosas. Son verdaderos laboratorios donde se expresa la fuerza de los sistemas de pensamiento y de las lógicas tradicionales, la capacidad de resistencia, integración y reinterpretación de los diferentes sectores socio – etno – económicos confrontados a nuevas ideologías y prácticas.

Así, dicho Cristianismo contribuyó, desde la primera década del siglo XX, con su mensaje fuertemente mesiánico, a que los sectores surnigerianos de más bajos recursos, urbanos y suburbanos, resignificaran su espiritualidad. El norte, por su parte, permaneció bajo la tutela musulmana, hecho conflictivo hasta el presente.

Dicha fe, impulsada por una agenda de dolor social junto con la reducción de calidad de la vida, introdujo una nueva forma de practicar la religión, una manera reelaborada de creer y de pertenecer. Sus defensores basan su convicción en un renovado tipo de conocimiento, y la *Redeemed Christian Church of God*, de Lagos, liderada

por el Pastor Enoch A. Abedoye es la principal Iglesia a través de las cuales dicho conocimiento se manifiesta.

En sus ceremonias, los fieles relatan que “es palpable el calor fraternal, la bienvenida y la participación, y que la iglesia representa una verdadera comunidad”. El sentido de inclusión, pertenencia e identidad es constante y las denominaciones de “nosotros” y “hermano” tienen un importante significado en la mayoría de los asistentes.

Esa búsqueda de inclusión es uno de los elementos más importantes en el proceso de la conversión. La solidaridad del grupo se presenta como una oportunidad para desarrollar la propia personalidad al experimentar la plenitud de “ser alguien”. Se trata de una reacción contra la anomia en que la que estaba viviendo, sentimiento clave para su integración y continuidad como miembro activo de la Iglesia.

La idea de un Dios protector, bondadoso y todopoderoso parece no haber existido en el horizonte mitológico local, y la aceptación de los contenidos del cristianismo se relacionaría también con su contención ante temibles teofanías emanadas del mundo intraétnico. En ese sentido, la amplia difusión de aquél, enfatizando la práctica de la sanación a través de la oración, propiciaría la restauración del equilibrio socioemocional

Luego de haber descripto, tal como se propuso en los objetivos, algunos de los antecedentes historiográficos generales y específicos de la fe pentecostal, parte de las interpretaciones explicativas de su constante y amplia expansión durante el siglo XX, los elemen-

tos socioculturales que fueron necesarios para su surgimiento y adhesión en el caso nigeriano, resta destacar la importancia de los procesos de fusión y pragmática convivencia entre diferentes expresiones místicas, el impacto que produce en la sociedad esta forma de religiosidad, y el fuerte papel que desempeñan los medios masivos de comunicación en la captación y retención de fieles.

Así, resultan confirmadas las hipótesis propuestas para el presente trabajo, afirmándose que la expansión de las renovadas creencias religiosas habría estimulado a la población urbana del sur del actual territorio nigeriano durante el siglo XX hacia una clara transformación simbólica en tres sentidos principales: hacia una ampliación del universo religioso de las comunidades surnigerianas; hacia una apertura a otras creencias que brindaron contención a los individuos; y hacia un proceso de recomposición socioétnica, hecho que habría devenido en una nueva expresión espiritual optimista.

Como consecuencia de dicha transformación, la adhesión al pentecostalismo condicionó la activación de sectores sociales urbanos surnigerianos en aspectos relacionados con la participación política y la lucha por el logro de reivindicaciones en el campo socio-cultural. Finalmente, queda destacado el papel de la religión en contextos en que sus dirigentes pueden guiar procesos de estabilización y recomposición.

1^o EIPH) *Actas del* Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico

Instituto de Historia Argentina y Americana
"Dr. Emilio Ravignani" | 25 de abril de 2015

El 23 de abril de 2015 se llevó adelante el primer Encuentro de Investigadores del Protestantismo Histórico (EIPH), organizado por el Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina (GIEPRA) en la sede del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Este volumen reúne las versiones corregidas de algunas de las comunicaciones leídas en esa ocasión por estudiantes e investigadores de distintas procedencias geográficas y disciplinarias acerca de la historia del protestantismo.

El GIEPRA está constituido por investigadores y estudiantes de distintas universidades nacionales e internacionales comprometidos con el estudio de temas de religiosidad y del fenómeno religioso contemporáneo. Para mayor información acerca de las actividades del GIEPRA, consultar su sitio web www.giepra.com.ar.

