

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO WESLEYANO EN EL RÍO DE LA PLATA, (1870-1900)

Norman Rubén Amestoy*

RESUMEN: En este artículo el autor rastrea la recepción del pensamiento wesleyano en el contexto rioplatense prestando atención a la idea cristológica, las nociones acerca de la santificación y la concepción de la iglesia. Como hipótesis de trabajo se afirma que el metodismo busco insertarse en el debate nacional con otras usinas del pensamiento y con esa la apertura al diálogo se abrió la posibilidad de perfilar un pietismo periférico que no necesariamente reprodujo el modelo de origen. Sin embargo, esta posibilidad se vio limitada por el hecho de que una vez colocados en el debate -al cual habían accedido realzando el optimismo en la razón y el desarrollo científico como dinamizadores privilegiados del progreso-, sacaron a relucir una cristología reduccionista que al no encuadrarse en una conceptualización trinitaria, terminó perdiendo de vista una buena parte de la realidad social de su producción teológica. Esta limitación cristológica redundó en la reducción de las posibilidades de realizar una crítica más audaz y significativa que la efectuada a la racionalidad burguesa. En este aspecto, el metodismo en particular no fue capaz de intentar otras respuestas que las recibidas de su pietismo clásico.

Palabras clave: teología - Wesley - cristología - santificación - Río de la Plata

ABSTRACT: *Wesleyan Theological Thought in the "Río de la Plata" region (1870-1900)*
In this paper, the author traces back the way in which Wesleyan thought was viewed in the "Río de la Plata" region, focusing on christology, sanctification and the notion of Church. The hypothesis of the study is that Methodism looked to place itself at the heart of the national debate among different currents of thought and that, by being open to dialogue; it enabled the development of a peripheral Pietism that not necessarily reproduced the original model. However, once at the heart of the debate, these same Methodists who had trusted in reason and scientific development as privileged progress adopted a reductionist Christology that did not agree with the Trinitarian concept and, thus, lost sight of a large part of the social reality of its theological production. This Christological limitation hindered the possibilities of rendering a bolder and more significant critical production than that directed against Bourgeois rationality. In that sense, Methodism failed to try answers different from those proposed by traditional Pietism.

Keywords: theology - Wesley - christology - sanctification - "Río de la Plata"

Introducción

En este ensayo nos proponemos analizar la recepción del pensamiento wesleyano ya que resulta una tarea impostergable debido a que una de las mayores lagunas de la historiografía protestante rioplatense es la carencia de investigaciones abocadas al estudio de la historia de las ideas y el pensamiento teológico.

* *Rubén Amestoy* es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Es profesor invitado de la Cátedra de Historia de la Iglesia en el *Instituto Bíblico Buenos Aires*. Sus áreas de Especialización son: Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). E-mail: rubenamestoy@yahoo.com.ar

En este sentido entendemos que al examinar y evaluar la difusión y el proyecto de reforma social y religioso impulsado por las sociedades metodistas, es necesario no perder de vista que una tarea ineludible es la de comprender las características fundamentales de la cosmovisión básica que portaban los dirigentes y militantes del movimiento. En esta dirección, no alcanza con analizar al metodismo sólo en su inserción social para determinar su significación en cuanto movimiento y forma de organización, sino que también es menester comprenderlo como ideología y práctica piadosa disidente, porque es en este terreno donde se encuentra la base de sustentación de la ética social¹.

El enfoque elegido no se agota en la pregunta acerca de las ideas y la conformación de una estructura de pensamiento, por el contrario, buscamos abarcar una esfera más amplia superando el cómo de la configuración ideológica, para preguntarnos por el porqué de las mismas y sus consecuencias. En esta dirección, nos proponemos entender las ideas teológicas del metodismo en diálogo con la modernidad, analizar las presiones contextuales sobre la producción y las experiencias, las respuestas ensayadas con sus continuidades y modificaciones y el significado del ideario disidente en el contexto global.

Al preguntarnos en qué medida la cosmovisión básica del metodismo pudo dinamizar o retardar la participación social de los creyentes, y a la vez investigar sobre la inserción real en la sociedad, intentamos abandonar un andamiaje estrecho para encaminarnos en dirección de un paradigma que vincule los sistemas de ideas y las vivencias cotidianas con las condiciones de producción.

Más allá de estas precisiones conviene aclarar que para descubrir el ideario seguido por el metodismo será necesario además de un análisis estricto del discurso ideológico-teológico, avanzar en otras indagaciones más propensas a comprender las “*mentalidades*” del hombre común protestante. Sólo así estaremos en condiciones de poder comprender la verdadera dimensión del proyecto de reforma, y evaluar el aporte de las ideas y las formas piadosas a la vida cotidiana rioplatense desde la segunda mitad del s. XIX.

Es un lugar común afirmar que gran parte del protestantismo rioplatense estuvo influido por el pensamiento teológico pietista². Este movimiento religioso de los siglos XVII y XVIII, además de colocar su énfasis en la necesidad de “*conversión*”, se mantuvo indiferente de toda disquisición teológica con corrientes opuestas a su línea argumental. Marcado por esta característica, se abstuvo por lo general de polemizar frente a los temas planteados por el racionalismo y la religión natural³. En este sentido resulta interesante que el metodismo rioplatense, inscripto en esta corriente de pensamiento, si bien mantuvo el llamamiento a la “*conversión*” como uno de sus acápites fundamentales, por otra parte dejó de lado el abstencionismo para entrar en el debate con el racionalismo diferenciándose, al menos en este aspecto de su tradición teológica⁴.

Este punto de fuga con la tradición nos permite plantear la hipótesis de que con la apertura al diálogo, se abrió la posibilidad de perfilar un pietismo periférico que no necesariamente reprodujo el modelo de origen. Sin embargo, esta posibilidad se vio limitada por el hecho de que una vez colocados en el debate -al cual habían accedido realzando el optimismo en la razón y el desarrollo científico como dinamizadores privilegiados del progreso-, sacaron a relucir una cristología reduccionista que al no encuadrarse en una conceptualización trinitaria, terminó perdiendo de vista una buena parte de la realidad social de su producción teológica. Esta limitación cristológica redundó en la reducción de las posi-

bilidades de realizar una crítica más audaz y significativa que la efectuada a la racionalidad burguesa. En este aspecto, el protestantismo en general y el metodismo en particular no fue capaz de intentar otras respuestas que las recibidas de su pietismo clásico.

En cuanto a nuestra hipótesis durante el ensayo iremos desgranando los elementos que nos ayuden a su verificación; sin embargo es pertinente decir que existen suficientes hechos que confirman que el metodismo rioplatense tuvo una distintiva apertura al diálogo con otras usinas intelectuales del racionalismo y el liberalismo. A la vez se mantuvo racionalmente abierto y buscó delinear estrategias culturales comunes -especialmente anticatólicas- con dichas corrientes. Estas características ausentes en el pietismo de origen, favorecieron en el Río de la Plata una actitud participativa en el ámbito de la sociedad y la cultura.

Esta afirmación tiene a su vez en el desarrollo cristológico su correspondiente contracara, pues resulta difícil argumentar a partir de una cristología reduccionista en favor de una valoración positiva de “*lo creado*” y como consecuencia, considerar válida la intervención del creyente en la vida pública. Esta doble realidad nos muestra la complejidad del asunto y la necesidad de profundizar sobre otros elementos de análisis. De este modo debemos preguntarnos, si acaso existieron otros temas teológicos que pudieran haber contribuido a la participación social. Por ejemplo, qué papel jugaron doctrinas como la de la santificación o la concepción de la iglesia.

Por otra parte, si nuestra sospecha inicial apunta a que estamos frente a una teología no demasiado proclive a favorecer relaciones ajustadas con lo social, conviene adelantarnos y preguntarnos si no será necesario referir el pietismo periférico a razones que tienen más que ver con la conformación social del metodismo rioplatense, que a los elementos propios de su teología. En otros términos: ¿Cuáles fueron las presiones y los reajustes que debió soportar el sistema teológico de creyentes mayoritariamente captados de una inmigración española anticlerical y en el caso italiano, con simpatías mazzinianas y garibaldinas? En el caso de la doctrina de la iglesia creemos que estas procedencias combinadas al liberalismo militante debieron jugar un rol relevante⁵.

La centralidad de la cristología

Como ha señalado Míguez Bonino, el protestantismo latinoamericano ha sido portador de una “*cristología soteriológica*” legada tanto por sus tradiciones teológicas, como por el énfasis evangelizador en que su pensamiento se fue configurando⁶. El protestantismo rioplatense al mantener la evangelización como una de las tareas misioneras prioritarias retomó esta teología que ensalzaba lo cristológico en el marco de la doctrina de la salvación. Por ello, al analizar los elementos constitutivos de la cosmovisión básica, debemos prestar especial atención a esta cristología que se nos aparece como el centro estructurador del pensamiento teológico.

En la teología protestante, Jesucristo y la cruz se transformaron en el eje a partir del cual se conformó el pensamiento y la experiencia. Según esta representación, con la muerte en la cruz, Cristo asumió el pecado cometido por el individuo en toda su gravedad y asumió la responsabilidad total en su lugar. Por ello para el pastor Juan Robles:

Creer en la Cruz, es creer que Jesucristo ha muerto sobre una cruz. El Justo, por nosotros injustos; es creer que, por su muerte expiatoria, ha borrado realmente nuestros pecados, pagado toda nuestra deuda con Dios; en una palabra: es creer que nos ha salvado, perfectamente salvado, y salvado para siempre...⁷.

Esto mismo afirmaba el redactor de *El Evangelista*, cuando resaltaba la remisión del pecado.

Dios viene a ti aunque seas su enemigo, y te ruega que te reconcilies con él por la muerte de su amado hijo. El, el mismo Dios, viene a tu encuentro en tu estado de pecado, diciéndote que ha hecho pecado por nosotros a aquel que no conocía pecado, para que nosotros fuésemos hecho justicia de Dios en él, en su amantísimo hijo⁸.

Esta era una acción positiva, ya que en su muerte el crucificado hacía propio todo el pecado de la humanidad, y al hacerlo la perdonaba. El perdón de los pecados tenía su núcleo en Cristo y su muerte redentora. Es más, sólo a través de él, el perdón se convertía en un hecho capital para el establecimiento de una nueva relación con Dios. La fe habilitaba la certidumbre del perdón y una vida en la seguridad de la salvación, porque si bien “no puedo comprender, ni tener, por el razonamiento, una plena certidumbre que Dios me haya recibido en gracia por causa de Cristo”, por otro lado el hombre de fe “entiende la declaración que se (le) hace en el evangelio, y (se) apega a ella por la fe”, después de todo “una seguridad positiva de la misericordia de Dios debe siempre acompañar esta fe. Ahora, esta seguridad implica la certitud del perdón de los pecados”⁹.

El acceso a esta renovada relación con Dios exigía el llamado al arrepentimiento, la confesión de los pecados y la fe; paso seguido, la experiencia de la conversión y el reconocimiento de Jesús como salvador personal eran los signos que aseguraban la pertenencia a la sociedad religiosa¹⁰. En un contexto predominantemente católico, el metodismo se encargaba de resaltar que la salvación no se alcanzaba por la observancia externa de ningún tipo, como tampoco podía ser administrada por sistema eclesiástico alguno. En esta dirección, el metodismo asumió un anticatolicismo militante pues sus ministros entendían que:

...la misión del cristiano, no es, únicamente exponer las doctrinas de Cristo, sino también poner de manifiesto las falsedades, los abusos y las arbitrariedades de los falsarios que toman el sacrosanto nombre de Cristo para engañar y explotar al público¹¹.

El punto clave de la acusación se afirmaba en que:

El Romanismo hace depender la salvación del hombre de las propias fuerzas del hombre. Pretende nada menos que cualquiera puede por medio del dinero ganar el cielo. Que el hombre por sus obras obliga á Dios á que le perdone, y otros absurdos por el estilo¹².

A la salvación no se aspiraba por los méritos personales, ni por la intervención de la iglesia, sino que la única posibilidad de una relación justa con Dios se hallaba en

el acto de fe en Dios por Jesucristo. Del individuo no se requerían rituales externos para la liberación de los pecados, bastaba con la aceptación del perdón, pues la justificación fundaba su base en los méritos de Cristo¹³.

Este punto de partida era válido en sí mismo, sin embargo la cristología apuntaba a señalar en particular los vínculos entre el individuo y Dios, mientras que por otra parte no se preocupaba en puntualizar las implicancias que tenía en la integridad del *corpus* teológico. La mayor preocupación se situaba en lo que Dios era capaz de hacer a través de su gracia en el hombre. En este sentido la conversión venía a significar un cambio de perspectiva radical, pero lo era esencialmente en una dimensión individual dejando poco espacio para una tematización que tomara en cuenta la realidad en su dimensión social.

La explicación de este resultado hay que buscarla en el reduccionismo cristológico que heredó el metodismo rioplatense de la teología revivalista del “*Segundo Avivamiento*” norteamericano (1790-1840s)¹⁴. El reduccionismo acotó y limitó la realidad a lo que acontecía entre Dios y el converso y de este modo la mirada del creyente quedaba escindida de una comprensión abarcativa del mundo como creación divina y espacio de la manifestación del Espíritu Santo. Constreñido al ámbito personal -pues después de todo allí se resolvía el conflicto de su salvación- el creyente perdía de vista la realidad. No ya “*su*” realidad, sino la realidad como totalidad de lo social global. El creyente podía en el mejor de los casos entender cual era “*su*” lugar en la realidad socio-cultural -como de hecho ocurrió-, pero carecería de herramientas apropiadas para comprender teológicamente los hechos acontecidos en dichas esferas¹⁵.

Sin embargo, más allá de que el sistema teológico del metodismo estaba influido por una cristología limitada esto no impidió que la misma teología del “*Second Great Awakening*” (1790-1840s) le aportara otros elementos vinculados a la promoción del “*reformismo*” social. En esta dirección, el movimiento misionero junto a las tendencias moralizadoras, filantrópicas y humanitarias, se mostró proclive al democratismo, el abolicionismo, la expansión de la educación pública y el reconocimiento de los derechos de la mujer¹⁶.

La doctrina de la santificación

Cuando se busca precisar algún aporte particular del metodismo al pensamiento teológico protestante los investigadores coinciden en señalar la doctrina de la santificación y la perfección cristiana¹⁷. Al prestar atención a esta formulación, es nuestro interés indagar si en algún sentido pudo contribuir a la elaboración de una ética social que indujera al converso a una práctica significativa en dicho marco.

Algunos autores han enfatizado la idea de que en la teología wesleyana la perfección se ubica como el horizonte al que apunta toda la vida del creyente. De este modo, el futuro se erige en la posibilidad concreta de superar la realidad presente, y a la vez establece una “*disatisfacción*” en cuanto a la situación actual. La distancia que separa el presente y el porvenir causan un inconformismo que funciona como fuente generadora para la transformación del individuo y su contexto¹⁸.

Como ha señalado Míguez Bonino el problema que Juan Wesley buscaba resolver era cómo constituir el nuevo “*sujeto*” fiel al proyecto de Dios. En la base de esta cuestión se ligaban tanto la preocupación teológica como la pastoral. Es decir que

mientras en el plano teológico resultaba claro que la voluntad divina era la concreción de la salvación de la humanidad, en el plano pastoral la demanda a la iglesia y a los fieles era la concreción de la proclamación y el seguimiento como pruebas de lealtad al plan divino. El hecho de que la mayor expectativa se situaba en la realización del “*plan de salvación*”, llevó a que la doctrina de la santificación alcanzara un lugar predominante en relación con la doctrina de la justificación¹⁹. Según el pensamiento wesleyano, con la caída original la totalidad de la creación quedó corrompida, atrofiando en el hombre todo impulso hacia el bien e incapacitándolo para enmendarse y retornar a Dios.

En esta dirección en el Río de la Plata reflexionaba Charles Drees cuando hacía referencia a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1:26). Luego de examinar de modo exhaustivo el texto entendía que en él se describía “*toda la excelencia del hombre, la causa de toda su primitiva perfección y felicidad*”²⁰.

Sin embargo, el pasaje representaba:

*...el estado que guardaban nuestros primeros (padres) antes de aquel acto que á ellos y á nosotros hundió en una miseria tan espantosa como la en que está ahora sumergido el género humano. 1. Cuan terrible el pecado que obró tal transformación. 2. En el estado primitivo del hombre vemos retratado el estado ál cual el hombre será restituido por medio de Jesucristo. El vino para destruir las obras del diablo. Para levantar al género humano yerto en el pecado, la ignorancia y la miseria, otra vez a la santidad, la sabiduría y la felicidad. El es el primogénito entre muchos hermanos (sic)*²¹.

El pecado obra una distorsión extrema tanto en el hombre como en su contexto que de manera irremediable tiene como destino último la degradación absoluta de la muerte. En este momento Wesley introduce un elemento nuevo en su teología, es la noción de la “*gracia previniente*”. El hombre ha sido creado a la “*imagen de Dios*”, y aunque la acción del pecado arruina esa imagen, no la destruye del todo. La creación se halla desquiciada pero no destruida, aún es posible percibir signos de su gloria pretérita.

Según el concepto de la “*gracia previniente*”, el hombre recibe una gracia derivada de la obra redentora de Cristo. Esta lo habilita en la comprensión -y el razonamiento- de la voluntad divina, aunque no lo capacite para su realización. Dios por la gracia ejecuta la obra restitutiva de la naturaleza humana pecadora; por la gracia, el hombre queda restituido en el libre albedrío para responder²². La respuesta a Dios sin embargo, sólo era posible porque la “*gracia previniente*” había intervenido. Por lo tanto, la respuesta efectuada desde la libertad responsable y las buenas obras realizadas a partir del ejercicio de la misma, debían ser comprendidas como frutos de la gracia y no como mérito del hombre²³. La justificación de Cristo abría paso al perdón de los pecados y una nueva experiencia en la justicia divina. En la justificación el individuo adquiriría conciencia de la experiencia de su “*conversión*” y el “*nuevo nacimiento*”. Es decir del inicio de la santificación y una vida “*en Cristo*” que el Espíritu se encargaba de testimoniar. El pecado, si bien subsistía, era progresivamente derrotado en el camino de la “*perfección*” y hasta alcanzar “*la gran salvación*”.

Esta idea de la perfección como *proceso* era retomada por el superintendente de la obra en el Río de la Plata. Según Charles Drees:

El convertido posee en virtud de su conversión y regeneración todos los elementos del carácter cristiano. Se han injertado en su corazón todas las virtudes cristianas”, sin embargo el ministro señalaba que “perfectas en número no lo son en la manifestación. Las malas propensiones todavía existen y estorban el desarrollo de las virtudes”²⁴.

A la “*plena santificación*” se llegaba por una evolución gradual eliminando la idea de un carácter estacionario, pues en definitiva a la vida religiosa se aplicaba la misma ley a la que estaba sujeta la creación, esto es, “*la ley del progreso, el crecimiento y el desarrollo*”²⁵.

La perfección era entendida como una experiencia que se desarrollaba en lo cotidiano y no una realización que se alcanzaba de una vez y a perpetuidad. Era necesario un adelanto constante en la gracia; al menos así lo entendía el redactor de *El Evangelista* cuando decía:

*...confiar en Jesús para ser santificados, y vivir aquí abajo una nueva vida, es una segunda faz de la vida espiritual, enteramente distinta de la primera, y que algunas veces no se desarrolla sino lentamente, después de años de caídas y levantamientos*²⁶.

De aquí la insistencia en la dedicación de la vida, pues:

*Dios pide de nosotros una consagración llena de vida, de calor y de amor; un culto que se traduce por el celo y el fervor, una piedad movida por la caridad, un fe rica en buenas obras, una conversión seguida de una santificación creciente*²⁷.

El converso debía mantenerse en la gracia dado que siempre estaba abierta la posibilidad de “*caer en pecado*”. De este modo, la doctrina de la santificación se enmarcaba en un cuadro de precariedad que exigía del creyente una constante disposición. Por el concepto de gracia divina y dignidad humana, el converso era sujeto de su propio crecimiento en la perfección y no mero receptáculo de lo que Dios pudiera hacer con él. La perfección era una aspiración y una meta que se alcanzaba por gracia, pero que demandaba una participación activa de los fieles.

Tanto en J. Wesley como en el metodismo rioplatense, el pecado no se hallaba corrompiendo únicamente el alma individual, sino que además aparecía como una “*transgresión abierta a la ley exterior*”²⁸. De este modo el pecado superaba el ámbito de la subjetividad y la interioridad para ligarse con la objetividad concreta del prójimo.

La presencia social del pecado era posible superarla mediante el amor a los semejantes. En esta dirección es importante señalar que en el contexto político y social conflictivo que se vivía por ejemplo en el Uruguay a fines de 1885, *El Evangelista* denunciaba el pecado reflejado en “*las rencillas, las enemistades, los rencores, los actos arbitrarios de los unos para con los otros*”; sin embargo Cristo conocedor del “*desarrollo de la pasión*” había querido con su evangelio dar al hombre “*leyes y mandatos*” que al cumplirse liberaban a las sociedades de la “*ley de la naturaleza carnal*”. Por ello frente a los hechos “*verdaderamente condenables*” que preveían, los metodistas hacían un llamamiento a seguir la ética del sermón del monte²⁹.

Como podemos notar el pecado no era una realidad abstracta, sino una manifestación palpable en la sociedad global. Con todo, se establecía una distinción clara entre el pecado social e individual. En primer lugar se reconocía que “*Heredamos de nuestros padres una naturaleza decaída (por el pecado original), enfermedades aun bochornosas, vicios, etc. La solidaridad se extiende a las familias, a las relaciones, a la sociedad...*”, y al fin y al cabo esta solidaridad “*nos demuestra que no nos hacemos mal a nosotros mismos solamente, sino a los que dependen de nosotros*”³⁰. Por otro lado, también era evidente que “*nuestros pecados no harán condenar nunca a los nuestros que no han participado de ellos voluntariamente*”³¹.

Toda esta percepción tenía la potencialidad de evitar el aislamiento de la sociedad, pues la perfección era entendida en términos activos, dado que no solo hablaba de la necesidad de abstención del mal, sino que además requería de la responsabilidad del converso en la construcción del bien común³².

La teología pietista que era el soporte de la teología del “*Second Great Awakening*” continuó con la idea de la santificación como una noción central de su pensamiento y práctica religiosa. En su perspectiva la santificación individual siguió en la línea de una negación radical del amor a las “*cosas del mundo*”. Por ello en el ámbito de la vida cotidiana los creyentes eran instados a la militancia en contra de los bailes, los juegos de azar, las conversaciones superficiales, el uso de ropa ostentosa, los banquetes, el tabaco y el alcohol. En otros términos, los movimientos pietistas de mediados de siglo XIX, montaron un sistema de represión vital sobre todo aquello que consideraron vicios o eventos favorables a la difusión de una moral licenciosa³³.

En esta dirección la doctrina de la santificación que penetró en el Río de la Plata, si bien mantenía el doble énfasis wesleyano de la santidad personal y social, manifestaba una inclinación hacia una visión moralista de la ética individual.

Al prestar atención al escenario religioso de los Estados Unidos a mediados del siglo XIX podemos percibir como tanto las iglesias como la teología del “*Second Great Awakening*” estuvieron dominadas por una fuerte acción, sentido de urgencia y gran optimismo en cuanto a los alcances de la actividad misionera. Este movimiento que fue capaz de marcar la vida religiosa del pueblo norteamericano, buscó la expansión a través de esfuerzos que traspasaron sus fronteras en el afán de llevar la conversión y la reforma social al mundo católico.

En este sentido es importante señalar como el avivamiento espiritual y la activación de la experiencia de conversión que lo acompañó, estimuló la creación de un conglomerado de organizaciones dedicadas a la promoción de la “*regeneración social*”. Es de resaltar como junto a una práctica individual de la piedad se establecieron vínculos con la reforma social que todo creyente debía tener como horizonte filantrópico.

Este énfasis de la mediación norteamericana tuvo una notable correspondencia en los orígenes de la misión metodista en el Río de la Plata. Aquí la búsqueda de la perfección también estuvo ligada con las obras filantrópicas y humanitarias hacia los sectores menos favorecidos. El redactor de *El Evangelista* al hablar de las obras de misericordia afirmaba:

Es un deber nacido no solo de nuestra santa religión, sino también un deber

de humanidad. No desoigamos, pues, la voz de la caridad que llama hoy a las puertas de nuestro corazón, pidiendo auxilio para aliviar el infortunio de muchos miles de nuestros prójimos que gimen en el lecho de dolor o en el más triste desamparo³⁴.

La concepción de la Iglesia

Cuando analizamos la teología wesleyana con rapidez verificamos que nos hallamos frente a una teología funcional cuya óptica está centrada en el proselitismo de sus convicciones. Por ello es fácil comprender que la doctrina de la iglesia se encuentra articulada en función de la práctica misionera y pastoral. Juan Wesley entendía que el rol del metodismo era “*leudar la masa*” de la iglesia para propagar “*la santidad*” en el marco de la nación³⁵.

Por ello a la predicación del evangelio, el arrepentimiento y la conversión a una “*nueva vida*”, debían ofrecerse al converso paso seguido, instancias eclesiales acordes a las necesidades de una vida de santidad. Bajo esta perspectiva hay que comprender la aparición y el desarrollo de las “*bandas*”, las “*sociedades*” y las “*reuniones de clase*”. Todas estas formas de organización eclesial procuraban canalizar la preocupación de la evangelización y la asistencia de los creyentes³⁶.

La idea wesleyana era que las “*bandas*” y “*sociedades*” que conformaban la iglesia debían generar un ámbito de crecimiento y cultivo de las disciplinas espirituales, pero a la vez tenían como finalidad la apertura misionera hacia las sociedades donde buscaban extender la santidad. Es decir que además de continuar con el énfasis de la piedad morava en lo referido a la custodia de la santidad individual por medio de hábitos y prohibiciones puntuales, la ayuda mutua entre los miembros de las sociedades y la caridad hacia los necesitados fuera de ella, el metodismo entendió la iglesia como un espacio tendiente a la evangelización y la promoción de la santidad social fuera de los límites congregacionales³⁷.

Más allá de estos elementos positivos, para Míguez Bonino el metodismo primitivo abortó sus posibilidades de ser “*un poderoso elemento de transformación social*” por la presencia en su eclesiología de elementos retardatarios tanto exteriores e interiores. Al analizar estos últimos indica: la estructura piramidal y clerical en cuanto a la dirección del movimiento; el conservadurismo político de su fundador que fue introyectado por los dirigentes que le sucedieron y siguiendo a Semmel menciona la opción wesleyana por la extensión misionera exenta de interés por los problemas sociales³⁸. Nuestro interés es rastrear estas variables para ver en qué medida estas pudieron haber influido en el Río de la Plata.

En cuanto a la estructura piramidal y clerical es verdad que la mediación del movimiento misionero norteamericano que se introdujo en el Río de la Plata continuó con esta tónica, pero se suavizó de modo significativo por el carácter democrático y anticlerical del clero; las normas democráticas del gobierno eclesial fortalecidas por algunos tópicos teológicos y la limitación numérica del clero hizo necesaria la promoción del ministerio laico con elementos nacionales o captados de inmigración italiana y española de fuerte militancia anticlerical.

El clero metodista en el Río de la Plata y particularmente en el Uruguay tuvo un sentido democrático a pesar de la estructura jerárquica de origen. Esta nota se acentuó no

solo por el ideario liberal de la mayoría de los ministros, sino también por el discurso anticlerical esgrimido frente al catolicismo romano. En este sentido, el ministerio metodista ante la posibilidad real de caer en un doble discurso -con su consecuente pérdida de credibilidad entre su propia membresía- exacerbó el discurso anticlerical y antijerárquico hacia afuera, y por lo mismo, se obligó a moderar hacia el interior de sus asociaciones la cuota de clericalismo legitimado por los reglamentos elaborados en el contexto angloamericano.

Allí las jerarquías y el clericalismo bien podían no ser discutidos, después de todo el protestantismo era el fenómeno religioso mayoritario, sin embargo, cuando la disciplina era trasvasada al Río de la Plata, la hegemonía cambiaba a manos del catolicismo, y fue entonces que los reglamentos debieron perder eficacia real a fin de sostener con coherencia una de sus más valiosas banderas reformistas: el anticlericalismo.

Al revisar las convicciones del clero metodista, y los procesos institucionales que promovieron podemos verificar nuestras aseveraciones.

En los inicios de la organización el metodismo rioplatense, el principal exponente del clero, el Dr. Tomás B. Wood, difundió una “Circular” de amplia divulgación entre los simpatizantes y adherentes donde a la vez que exaltaba el carácter democrático de la disciplina con apertura al laicado, señalaba el contraste con el modelo de gobierno católico romano. Decía el ministro:

La disciplina de la Iglesia Metodista, -la más perfeccionada que han producido las grandes reformas evangélicas-, da a los miembros en general una injerencia en la administración de los intereses de la Iglesia tanto morales como materiales, haciendo imposible la sacerdocracia, así como cualquier otra especie de explotación, y desarrollando la actividad y habilidad de todos los miembros (sic)³⁹.

Estos conceptos fueron ratificados en el proceso inicial de institucionalización de la misión. En primer término, el pastor Wood realizó una serie de reuniones a fin de ilustrar a la membresía acerca de las disposiciones reglamentarias, en ellas “*todos los puntos de la organización Metodista Episcopal fueron discutidos*”⁴⁰. A continuación se constituyó una “Comisión de Estudio” cuyas conclusiones se pusieron a consideración en las reuniones de miembros. Finalmente se elaboró un reglamento para la membresía y la *Asamblea General* que resultó aprobado por la misma asamblea⁴¹.

Este democratismo con inclinaciones igualitarias era declamado por el presbítero Almon W. Greenman a comienzos de siglo. Pastor en Montevideo (1891-1893), entendía que las instancias intraeclesiales como la “*Conferencia Laica*” permitían una participación activa de los feligreses en la administración de la iglesia, acentuada por el “*estudio concienzudo de los estatutos de funcionamiento de la institución*”⁴². En contextos católicos de limitada tradición democrática:

... la participación directa por medio de la discusión leal y franca y el uso de la balota para la resolución de las cuestiones (...) no podrá menos que producir resultados benéficos sobre el miembro individual⁴³.

Por lo que indican los documentos, las ideas democráticas y anticlericales gozaban de apoyo entre los religiosos metodistas rioplatenses. En 1880, el pastor Wood

profundizó estos conceptos en el marco de una prospectiva del cristianismo (evangélico) en general. En una conferencia realizada en el “*Teatro de la Ópera*” y difundida por *El Evangelista* y el diario liberal *La Capital* de Rosario, el ministro comenzaba distinguiendo al catolicismo romano de las iglesias libres. Entre las características del primero puntualizaba “*la forma que tiene la más compacta y vasta organización, con su Jefe Absoluto, su clero totalmente a sus órdenes, su disciplina semi-militar, y sus íntimas relaciones con el poder civil*”, mientras las iglesias libres estaban “*totalmente exentas de relaciones especiales con el poder civil, como otras asociaciones voluntarias cualesquiera*”⁴⁴. Este perfil presente ya en la comunidad cristiana primitiva indicaba la tendencia futura a la que inexorablemente se dirigía el cristianismo. Según su pronóstico, las organizaciones eclesiásticas del porvenir no tendrían “*papas, ni patriarcas, ni cónclaves, no concilios, ni otra clase alguna de administración central*”⁴⁵.

El “*tipo libre*” se impondría y con él:

*...todos los hombres se tolerarán mutuamente, las independientes organizaciones se fraternizarán universalmente, y la unidad religiosa consistirá en el unánime amor a Dios y al prójimo, sin sujeción a la autoridad humana ninguna*⁴⁶.

Es importante señalar que este discurso era adoptado no por un cuadro religioso de menor rango, sino por el máximo representante del clero metodista rioplatense. El anticatolicismo expresado en el anticlericalismo de modo general marchó de la mano de las ideas liberales secularizantes y los principios democráticos que tenían como telón de fondo el principio de la autonomía individual. Esta noción era el basamento que les permitía a los metodistas una nueva concepción de lo religioso, pues la conciencia individual y la esfera de lo privado eran priorizados.

Este conglomerado de representaciones ideológicas y teológicas facilitaron que en el interior de las congregaciones y escuelas metodistas se configurara una conciencia y cultura anticlerical que llegado el momento sabría colocar límites precisos a tendencias contrarias en su seno.

Un segundo elemento ya mencionado lo constituye el funcionamiento de la iglesia bajo una normatividad democrática. En efecto, la estructura interna de las asociaciones metodistas se conformó de acuerdo con normas democráticas basadas en un sistema de gobierno paralelo al del estado liberal. En el metodismo el carácter democrático fue más uniforme que en las iglesias de trasplante⁴⁷.

De hecho desde un primer momento hubo una cierta separación de poderes en el aparato burocrático. Por otro lado los órganos deliberativos con alto poder decisorio fueron frecuentes, como es el caso de las “*Conferencias*”. La autoridad ejecutiva por cierto concentraba más o menos atribuciones en situación inversa al grado de burocratización en la legitimación de su poder; esto es, allí donde la etapa del desarrollo misionero se encontraba en un estadio incipiente, el ministro estaba legitimado en muchos casos por su carisma dándose una mayor concentración de poder que en aquellas obras donde la consolidación de la iglesia había alcanzado un grado mayor y el factor burocrático con sus normas orgánicas habían alcanzado una evolución mayor. En esta dirección hay que señalar en la estructura administrativa del siglo XIX la existencia de “*Tribunales*” fun-

cionando en forma orgánica. De este modo, los conflictos del ministerio se resolvían de acuerdo a reglas preestablecidas⁴⁸.

Esta modalidad obedecía a un proceso de burocratización que procuraba limitar el abuso de poder y la canalización de las divergencias. El funcionamiento más o menos aceitado de los mecanismos de discusión democrática actuó en gran medida retroalimentando el sistema, pues al funcionar como un laboratorio de prácticas participativas se transformaron en una instancia pedagógica donde el creyente lograba racionalizar el proceso de la toma de decisiones. Esto último se vincula con el hecho de que en las instituciones metodistas, el laicado tenía un protagonismo que en términos generales no encontraba correspondencia en el catolicismo decimonónico, ni equiparación con la participación general del ciudadano en la actividad política⁴⁹. Este matiz se acentuó más aún, si consideramos el énfasis que el metodismo colocó en el acceso del mayor número posible a la educación formal. Con ello posibilitó entre sus miembros una mayor igualdad e incentivación.

La participación del laicado en el metodismo fue por otra parte favorecida por algunos elementos de su teología, pues a pesar de que la disciplina permitía una estructura piramidal y clerical, su pensamiento teológico pregonaba una “*gracia universal*”, de elección incondicional que amalgamaba con su espíritu igualitario. Esto contrastaba de manera absoluta con la religión dominante y otras modalidades protestantes.

En general el metodismo rioplatense ofreció a su membresía un asociacionismo cargado de un fuerte sentido de comunidad y pertenencia frente a la transición y las nuevas condiciones de la economía moderna. Las instituciones rompieron el aislamiento y el desaliento que comenzaba a generar el trabajo asalariado ofreciendo lazos de asistencia y solidaridad. En esta línea, las asociaciones metodistas, fueron ámbitos que permitieron discutir, ordenar y consensuar las ideas y las aspiraciones comunes. Por otro lado, al realzar las prácticas igualitarias que motivaban la participación y la distribución de responsabilidades, potenciaron aspectos ausentes en otras formaciones religiosas, en la sociedad civil y en la incipiente industria. El hombre común accedía en las congregaciones y asociaciones metodistas a roles y funciones dirigenciales fuera como maestros de escuela dominical, líderes de clases, predicadores laicos, misioneros itinerantes o docentes en las escuelas sostenidas por las agencias misioneras.

Este elemento se agudizó frente a la imposibilidad de las misiones de proveer todos los cargos ministeriales que demandaba el extenso campo misionero en el Río de la Plata. Ante esta situación, el metodismo se vio impulsado a favorecer el ministerio laico. De este modo el laicado, como agente de misión, gozó de una amplia participación en la tarea evangelizadora, como así también en la administración de los medios de gracia. Sin embargo, es aún más decisivo para nuestro análisis constatar como esta participación en la labor proselitista tuvo su correspondencia en los ámbitos y funciones directivas del movimiento.

En este sentido, hemos podido reconstruir la totalidad de la conducción metodista para el Uruguay en el período 1888-1898, y durante este decenio hemos podido comprobar que la representación laica comparada a la representación del clero alcanza para todo el período un promedio histórico del 56,6% de laicos en las *Conferencias*. Este promedio lo construimos a partir de las Actas de las *Conferencias Anuales*. Los porcentajes anuales para el año 1888 es del 60%; para 1889: 55,55%; para 1890: 45,45%; para 1891: 50%;

para 1892 no hay datos pues no se realizaron las conferencias; para 1893: 61,53%; en 1894 nuevamente no se realiza la conferencia; para 1895: 64,26%; para 1896: 37,50%; para 1897 los datos están incompletos y no se registran datos de la participación laica; para 1898: 78,57%⁵⁰.

Esta variable al confrontarla con los datos de nacionalidad nos permite proponer otros elementos para el análisis. A nuestro entender se puede afirmar que en el caso uruguayo fue notoria la participación en el ministerio ordenado, pero fundamentalmente entre el ministerio laico de militantes nacionales o captados de la inmigración italiana y española.

Según datos aún incompletos, pues no disponemos de la totalidad de las informaciones de nacionalidad se pueden, sin embargo hacer algunas proyecciones que con un pequeño margen de error reflejan una realidad significativa. Si tomamos los líderes nacionales junto a los inmigrantes españoles e italianos de las *Conferencias Anuales* del período 1888-1898, el clero angloamericano alcanza un 31,64% de representación, mientras que el clero nacional-inmigrante latino reúne el 68,36%. Si por otra parte, analizamos la composición total del clero y laicado nacional-inmigrante para el mismo período llega al 78,52% de representación.

En cuanto a la mayor parte de estos inmigrantes es menester tomar en cuenta que provenían de sociedades de tipo tradicional con preeminencia católica romana y gran parte de ellos portaban un espíritu contestatario hacia la institución monopólica del campo religioso. En este sentido, no debe extrañarnos que al captar el metodismo gran parte de sus adhesiones entre elementos de dicha inmigración, los cuadros dirigenciales surgidos de la iglesia reflejaran un espíritu anticlerical más acentuado que el propio clero enviado por las misiones.

La puja por la movilidad social característica del inmigrante, con su pugna por establecer moldes sociales diferentes a los del tipo “*ancien régime*”, se correspondían con su liberalismo anticlerical potenciado en la experiencia italiana por el “*mazzinismo*” y sobre todo para el Uruguay por el ideario “*garibaldiano*”⁵¹. A ellos les recordaba *El Evangelista* que el 20 de setiembre era “*un día memorable*” en que “*se cumplió la justicia divina, arrancando de las manos sacrílegas del Papa el poder temporal por tantos siglos usurpado*”. Mientras que por otra parte el redactor exclamaba:

*Manes de Vittorio y Garibaldi, Cavour y Mazzini! regocijaos en vuestros sarcófagos, porque vuestra obra ha sido coronada del más esplendoroso éxito, y hoy Italia marcha hacia la meta de su engrandecimiento, bebiendo todos sus hijos en las fuentes puras del Evangelio que es el secreto de la prosperidad de las naciones según la Reina Victoria, y la ametralladora que ha de limpiar a Italia, según Garibaldi, y a todas las naciones de la clerigalla que es la carcoma y el retroceso*⁵².

Así el metodismo ofrecía a estos inmigrantes liberales la canalización religiosa en sus templos, la educación de sus hijos en sus escuelas y el ejercicio de prácticas democráticas de participación en las instituciones eclesiásticas. En este sentido la iglesia se transformó en un espacio donde expresar su disidencia.

Conclusiones

Durante el desarrollo del ensayo hemos puesto de manifiesto como el metodismo rioplatense, si bien estuvo alineado dentro de la teología pietista –proclive a no inmiscuirse en la polémica- en nuestro contexto asumió el debate y la confrontación con otros polos de competición. Esta innovación sin embargo no prosperó ya que de manera recurrente, una vez en la discusión se expresó en el marco de las limitaciones de su cristología.

En cuanto a la doctrina de la santificación, el concepto de pecado adoptado, al tomar en cuenta la dimensión individual y social ayudó a evitar el aislamiento de la sociedad, pues la perfección era entendida en términos activos favoreciendo la responsabilidad del creyente por el bien común. Sin embargo, la teología pietista que era el soporte de la teología del “*Second Great Awakening*” continuó abonando la idea de una santificación individual como negación radical “*del mundo*”. Esto si bien fortaleció la militancia adversa a los bailes, los juegos de azar, las conversaciones superficiales, la ropa ostentosa, los banquetes, el tabaco y el alcohol, con una clara visión moralista de la ética individual, por otro lado, tuvo en cuenta -aunque en menor medida- la promoción de la “*regeneración social*” desde una perspectiva filantrópica.

Por último, hemos notado que si bien la eclesiología de origen era portadora de elementos retardatarios, en el caso de la estructura piramidal y clerical se suavizó por el democratismo y el fuerte carácter anticlerical del clero metodista y la incorporación de un ministerio laico de extracción inmigrante también anticlerical, con lo que la iglesia se transformó en un espacio donde expresar su disidencia.

Recibido: 17/04/12. Aceptado: 23/07/12

NOTAS

- 1 Foster Stockwell, B. *Que es el protestantismo*, Buenos Aires, Editorial Columba, 1957, pp. 56-60. También véase Bertrand, A.N. *El protestantismo*, Buenos Aires, La Aurora, 1936, pp. 91-112.
- 2 Miguez Bonino, José “El rostro liberal del protestantismo latinoamericano”, en Clade IV, *Unidad y diversidad del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Ediciones Kairos, 2002, pp.10-11. Recordemos que el Pietismo fue un movimiento de renovación espiritual entre los protestantes durante los siglos XVII y XVIII. Esta corriente enfatizaba tanto la necesidad de buenas obras como una vida de santidad. El movimiento se inició en Alemania luego de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), manifestándose como una reacción contraria a la ortodoxia o escolástica protestante. El iniciador fue Philippe Jacob Spener (1635-1705), quien con su *Pia desiderata* (Deseos piadosos) sentó las bases de la renovación. Entre ellos cabe mencionar: la exhortación a un mejor conocimiento de las escrituras entre los creyentes, la restauración del mutuo interés entre los creyentes, el énfasis en las buenas obras, el evitar las controversias, el mejoramiento en la preparación de los ministros y una predicación más ferviente que apelara a la “religión del corazón”.
- 3 Dillenberger, John y Welch, Charles *El cristianismo protestante*, Buenos Aires, La Aurora, 1958, p. 171.
- 4 Una investigación pormenorizada sobre el debate en el ámbito universitario con las corrientes racionalistas y positivistas puede seguirse en Amestoy, Norman Rubén “Protestantismo y racionalismo en el Uruguay”, *Fraternidad Teológica Latinoamericana, Boletín Teológico*, Buenos Aires, Año 27, N° 57, Marzo de 1995.
- 5 El liberalismo fue la corriente ideológica que llegó a América Latina procedente de Europa, a través de movimientos como la Ilustración y la Revolución Francesa y de los pensadores, economistas y filósofos del s. XVIII principalmente ingleses que elaboraron nuevas teorías en cuanto al la economía y el Estado. Entre los fundamentos ideológicos de esta corriente cabe destacar la confianza en el hombre, la búsqueda de la libertad, la fe en las posibilidades de la ciencia como vehículo de progreso, y el énfasis en el pensamiento natural y la razón. Las

- relaciones del liberalismo con el protestantismo durante el s. XIX en América Latina fueron muy fluidas dada la proximidad ideológica en cuanto a la libertad de cultos y de conciencia, y los derechos de las minorías.
- 6 Míguez Bonino, José “Una Cristología Soteriológica”, en *Boletín Teológico*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, Año XXIII N° 42-43 (1991), pp. 90-91.
 - 7 *El Evangelista*, T. VIII, N° 17, 26 de Abril de 1884, p. 134.
 - 8 *El Evangelista*, T. VIII, N° 38, 19 de Setiembre de 1885, p. 303.
 - 9 *El Evangelista*, T. VIII, N° 42, 18 de Octubre de 1884, p. 334.
 - 10 Las publicaciones protestantes en general difundirían artículos, gacetillas, poesías, historias de vidas ejemplares que con desigual profundidad tenían por fin provocar la conversión. Así por ejemplo tenemos una poesía transformada en himno por el pastor Guillermo Tallon, y aparecida en *El Evangelista*, T. VII, N° 41, 11 de Octubre de 1884, pp. 327-328. *El Evangelista*, T. VIII, 12 de Setiembre de 1885, p. 291.
 - 11 *El Evangelista*, T. VII, N° 33, 16 de Agosto de 1884, p. 259.
 - 12 *El Evangelista*, T. VII, N° 2, 12 de Enero de 1884, p. 9.
 - 13 *El Evangelista*, T. VIII, N° 32, 9 de Agosto de 1884, pp. 254-255.
 - 14 Míguez Bonino, José *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995, pp. 35-36.
 - 15 En esta dirección Míguez Bonino señala que la “*dimensión pública*” no logra integrarse de manera directa en el horizonte de su fe: queda como “una consecuencia” derivada o como una esfera “independiente” en la que hay que dar un testimonio de honradez y responsabilidad. Cuando las condiciones sociales ya no parecen exigir esa defensa de las libertades, fácilmente se desprende de esas posiciones”, p. 38.
 - 16 Amestoy, Norman Rubén “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, 2001, ISEDET, Buenos Aires. “Corrientes pedagógicas en el protestantismo argentino. De la emancipación al centenario”. *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Vol. XXI, Buenos Aires, Año 2002; “*Revivalismo*, reformismo y emancipación de la mujer en siglo XIX”, *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Vol. XXIX, Buenos Aires, Año 2010.
 - 17 Míguez Bonino, José “Justificación, Santificación y Plenitud”; en José Duque (ed), *La Tradición Protestante en la Teología Latinoamericana. Lectura de la Tradición Metodista*, Costa Rica, DEI, 1983. El autor señala como Lindstrom, Newton Flew y Sangster “*preferen enfocar la peculiaridad del metodismo desde la doctrina de la santificación y la perfección*”, p. 24. Además confrontar: Albert Outler, “Methodism’s Theological Heritage: a study in perspective”, en Paul Minus (ed), *Methodism’s Destiny in a Ecumenical Age*. Nashville, Abingdon Press, 1969. También véase el más reciente: Jennings, Theodore W. *Santificación y transformación social*, Centro de Estudios Wesleyanos, Buenos Aires, 2008.
 - 18 Runyon, Theodore “Wesley and the Theologies of Liberation”, en Varios Autores, *Santification and Liberation*, Nashville, Abingdon Press, 1981, p. 10.
 - 19 Míguez Bonino José (1983), *op. cit.*, pp. 243-245.
 - 20 Drees, Charles Ms. *Sermón: Génesis I:26,s/f*, p. 3.
 - 21 *Ibid.* p. 7.
 - 22 Dillenberger, John y Welch, Charles (1958), *op. cit.*, pp. 128-129.
 - 23 Davies, R. “Justification, Santification and the Liberation of the Person”, en Th Runyon, (ed) , *Santification and Liberation*, *op. cit.*, p. 68.
 - 24 Drees, Charles *Sermón 2da Pedro 3:18*, 3 de Junio de 1903, p. 2.
 - 25 *Ibid.* p. 1.
 - 26 *El Evangelista*, T. IX, N° 18, 1 de Mayo de 1886, p. 144.
 - 27 *El Evangelista*, T. VIII, N° 47, 22 de Noviembre de 1884, p. 371.
 - 28 Duque, José “Perfección Cristiana y Ética Social”, en José Duque (ed), (1983), *op. cit.*, p. 267.
 - 29 *El Evangelista*, T. VIII, N° 45, 7 de Noviembre de 1885, pp. 353-354.
 - 30 *El Evangelista*, T. VIII, N° 20, 16 de Mayo de 1885, pp. 157.
 - 31 *Idem.*
 - 32 Míguez Bonino, José (1983), *op. cit.*, p. 254.
 - 33 *El Evangelista* T. VII, N° 18, 3 de Mayo de 1884, pp. 138-139.
 - 34 *El Evangelista*, T. VIII, N° 37, 12 de Septiembre de 1885, p. 290; además ver: *El Evangelista*, T. IX, N° 1, 2 de Enero de 1886, pp. 3-4; *El Evangelista*, T. VIII, N° 20, 16 de Mayo de 1885, p. 159.
 - 35 Wesley, J. *Works*. T.V, p. 212 y pp.375-376.
 - 36 Míguez Bonino, José “La Eclesiología Wesleyana. ¿Una Iglesia que nace del Pueblo?”, en Duque, J, (1983), *op. cit.*, pp. 278-279.
 - 37 Watson, David *The Origins and means of the primitives meetings of Class Methodist*, Michigan, University Microfilms International, Ann Harbor, 1978, p. 106. Agradezco el conocimiento de esta fuente al Dr. Mortimer Arias.
 - 38 Míguez Bonino, J.(1983), *op. cit.*, p. 283.
 - 39 Wood, Thomas B. “Circular”, Montevideo, Misión Evangélica, 10 de Junio de 1877.
 - 40 Wood, Tomás B. “*Actas de la Ira Conferencia Trimestral*”, *Prefacio Histórico*, Montevideo, 19 de Junio de

1878. El original de este manuscrito se encuentra en el Archivo Histórico de la Iglesia Metodista Central de Montevideo.
- 41 El reglamento fue aprobado por la *I Asamblea General de la Iglesia*, realizada el 22 de Enero de 1878 en Montevideo. Ver: Piquinela, Alberto “Una Obra de Dios, no de los hombres”, *Boletín Metodista*, Montevideo, 1978, Número extraordinario del Centenario, en p. 7 se reproduce la balota utilizada en aquella asamblea.
- 42 Conferencia Anual Sudamericana, “*Actas Oficiales de la Duodécima Reunión*”, Buenos Aires, 27 de Enero - 2 de Febrero de 1904, Imprenta Metodista. “*Informes de los Presbíteros Presidentes*”, p. 31.
- 43 Idem.
- 44 *El Evangelista*, T. III, N° 50, 21 de Agosto de 1880, p. 395.
- 45 *Ibid.* p. 396. Subrayado en el texto.
- 46 Idem.
- 47 Las iglesias de trasplante son un caso excepcional y digno de ser estudiado, dado que rigieron en ellas modelos diversos y en algunos casos modelos verticalistas. En esta dirección un caso diferenciado –por su democratismo– fue el de la Iglesia Evangélica Valdense con la que el Metodismo tuvo una fluida relación interdenominacional en el Río de la Plata.
- 48 Ver: Conferencia Anual Sudamericana, “*Actas de la 3ra Reunión*”, Buenos Aires, 6-12 de Marzo de 1895, Imprenta Evangélica, p. 33. Allí se demuestra “*bajo cargos*” (1894) que el pastor Juan Villanueva cesó su relación con la misión.
- 49 En este sentido hay que tomar en cuenta la “tardía” formación de los partidos políticos modernos para una evaluación adecuada de la significación del protagonismo laical disidente en el contexto del Río de la Plata.
- 50 Conferencia Anual Sudamericana, “*Actas Oficiales*”, Años 1888, 1889, 1890, 1891, 1893, 1895, 1896, 1897, 1898, Buenos Aires, Imprenta Evangélica.
- 51 Sosa, Adam F. “La Predicación de Juan F. Thomson”, *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, T. I (1970) N° 1, p. 34.
- 52 *El Evangelista*, T. VIII, N° 38, 19 de Septiembre de 1885, p. 301. También ver: *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, N° 37, 10 de Septiembre de 1896, p. 284; *El Estandarte Evangélico*, Año XIII, N° 38, 17 de Septiembre de 1896, p. 293 y p. 296; *El Estandarte Evangélico*, Año XIV, N° 38, 23 de Septiembre de 1897, p. 7.

BIBLIOGRAFÍA

- Amestoy, Norman Rubén, “Protestantismo y racionalismo en el Uruguay”, *Fraternidad Teológica Latinoamericana*, *Boletín Teológico*, Buenos Aires, Año 27, N° 57, Marzo de 1995.
- Amestoy, Norman Rubén, “El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas”, *Cuadernos de Teología*, Vol. XX, ISEDET, Buenos Aires, Año 2001.
- Amestoy, Norman Rubén, “*Revivalismo*, reformismo y emancipación de la mujer en siglo XIX”, *Cuadernos de Teología*, ISEDET, Vol. XXIX, Buenos Aires, Año 2010.
- Amestoy, Norman Rubén, “Darwinismo, desafíos finiseculares y protestantismo (1870-1900)”, *Invenio*, 13 (25) 2010: 15-31. UCEL, Rosario, Argentina.
- Bertrand, A.N., *El protestantismo*, La Aurora, Buenos Aires, 1936.
- Clade IV, *Unidad y diversidad del protestantismo latinoamericano*, Ediciones Kairos, Buenos Aires, 2002.
- Dillenberger, John y Welch, Charles, *El cristianismo protestante*, La Aurora, Buenos Aires, 1958.
- Duque, José (ed), *La Tradición Protestante en la Teología Latinoamericana. Lectura de la Tradición Metodista*, Costa Rica, DEI, 1983.
- El Evangelista*, (Colección), Montevideo, (1877-1886) T. I – X.
- Jennings, Theodore W. *Santificación y transformación social*, Centro de Estudios Wesleyanos, Buenos Aires, 2008.
- Míguez Bonino, José, “Una Cristología Soteriológica”, en *Fraternidad Teológica Latinoamericana*, *Boletín Teológico*, Buenos Aires, Año XXIII, N° 42-43 (1991).
- Míguez Bonino, José, *Rostrros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.
- Minus, Paul, (ed), *Methodism's Destiny in a Ecumenical Age*. Nashville, Abingdon Press, 1969.
- Runyon, Th (ed) , *Santification and Liberation*, Nashville, Abingdon Press, 1981
- Stockwell, B. Foster, *Qué es el protestantismo*, Editorial Columba, Buenos Aires, 1957.
- Sosa, Adam F, “La Predicación de Juan F. Thomson”, *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, T. I, (1970) N° 1.
- Watson, David, *The Origins and means of the primitives meetings of Class Methodist*, Michigan, University Microfilms International, Ann Harbor, 1978.
- Wesley, Juan, *The Works of John Wesley*, T.V, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1958.