Globethics Repository



Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los hermanos libres en la argentina (1882-1955) [Understanding of social reality in the theological discourse of free brothers in Argentina (1882-1955)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Roldan, Alberto Fernando
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-02 12:02:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155721

Cuaderno de Teología
vol. XV, N° 1-2, 1996, p.-23-53

COMPRENSIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL EN EL DISCURSO TEOLÓGICO DE LOS HERMANOS LIBRES EN LA ARGENTINA (1882-1955)

por Alberto Fernando Roldán[1]

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se ha puesto de manifiesto un interés creciente por los estudios del protestantismo en América Latina. El fenómeno obedece, en parte, a su crecimiento explosivo y a su impacto en la sociedad. A los estudios globales debían seguir lo que José Míguez Bonino define como "trabajos monográficos de detalle, que permitan fundar sólidamente las hipótesis interpretativas".[2] En el mismo tenor se expresa Samuel Escobar cuando sostiene que "dentro de cada país hay inmensas lagunas en lo que se refiere a historias de las diferentes denominaciones".[3] Estas observaciones también son aplicables al campo de la teología de las denominaciones

---

[1] Este artículo es una síntesis de algunos aspectos de la tesis doctoral en Teología del autor, defendida en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos el 9 de abril de 1996.

[2] José Míguez Bonino, "Historia y Misión", en Pablo Richard editor, ***Raíces de la Teología Latinoamericana***, 2da. edición, San José de Costa Rica: Dei, 1987, p. 242.

[3] Samuel Escobar, et. al, ***Historia y Misión. Revisión de perspectivas***, Lima: Presencia, 1994, p. 14.

evangélicas. La presente investigación sobre los Hermanos Libres (en adelante HL) en la Argentina, no pertenece precisamente a la historia. Se enmarca en el análisis del discurso teológico de esa denominación, y su finalidad es la de observar las vinculaciones entre ese discurso y la praxis social.

Las razones que justifican esta investigación son básicamente las siguientes: primero, los HL constituyen un movimiento **sui generis**, con ciertos énfasis teológicos particulares; en segundo lugar, los HL se desarrollaron en la Argentina de un modo sorprendente, si se los compara con su escasa importancia numérica en el resto de América Latina, y tercero, la reconocida influencia que los HL dejaron en otras denominaciones evangélicas en el país.

Cabe indicar que el análisis que se hará de la teología de los HL en la Argentina en ningún sentido pone en cuestionamiento las intenciones, motivaciones y espiritualidad de los personajes involucrados (misioneros y líderes), sino que, simplemente, se intenta ver la conexión que puede existir entre discurso teológico y praxis social.

La hipótesis fue elaborada en los siguientes términos:

La comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los HL en la Argentina, desde su inserción en 1882 hasta 1955, se caracterizó por una visión individualista y espiritualista de la problemática. La misma estuvo condicionada por una cristología soteriológica que hace énfasis al Cristo trascendente en detrimento del Jesús histórico, un concepto de santificación reducido a aspectos individuales y culturales que conducen a una moral legalista, una eclesiología que, aunque se postula como congregacional, de hecho funciona en forma y sobre un modelo de perfil episcopal y, finalmente, una escatología decididamente dispensacional. Todo ello condujo al movimiento a circunscribir la misión de la Iglesia a la evangelización, en la cual el asistencialismo sólo fue un acompañamiento de la misma.

1. UBICACIÓN HISTÓRICA DE LOS HERMANOS LIBRES.

Orígenes Británicos

El movimiento conocido como HL hunde sus raíces en la Gran Bretaña de comienzos del siglo XIX, que a la sazón "se vio sacudida por un torbellino político y económico que, necesariamente, provocó agitación entre los cuerpos religiosos".[4] En ese contexto grupos de disidentes se vieron en dificultades para desarrollar sus actividades. Se fueron gestando dos tendencias opuestas. Por un lado, los "tractaria-

[4] Donald F. Durnbaugh, ***La Iglesia de creyentes. Historia y carácter del Protestantismo Radical***, Guatemala: Semilla Clara, 1992, p. 183.

nos" o "movimiento de Oxford"[5] que intentaban restablecer el perfil prerreformista del Anglicanismo. Por otro, un movimiento que en forma espontánea se fue dando en varios lugares de la Gran Bretaña, como Dublin, Plymouth y Bristol y que se dio en llamar "Plymouth Brethren", por ser la iglesia de esa ciudad la más numerosa e influyente. El movimiento tuvo como objetivos estudiar la Biblia, fomentar la comunión entre los creyentes por encima de barreras denominacionales, protestar contra el formalismo religioso y el sectarismo imperante. Algunos de sus líderes más notables fueron: Anthony Norris Groves, John Nelson Darby, J. G. Bellett, George Müller y B. W. Newton. El más destacado en el ámbito de los estudios bíblicos y teológicos, fue Darby. Nacido en Irlanda en 1800, nieto de Lord Nelson, había estudiado leyes y teología y fue ordenado al pastorado en la Iglesia Anglicana. Diferencias teológicas entre él y Newton provocaron la escisión del movimiento entre "exclusivos", que seguían a Darby en su tendencia eclesiológica cerrada y los "abiertos" (Open Brethren), de actitudes que reflejaban criterios flexibles.

Inserción De Los Hermanos Libres En La Argentina

Los HL llegan a la Argentina en lo que se ha denominado "la era aluvial"[6] a raíz del gran aluvión de inmigrantes que llegó al país en los años 80 del siglo pasado. Esa etapa coincide con la gran expansión de la red ferroviaria de origen inglés.[7] Varios

---

[5] Sobre este movimiento, Kenneth S. Latourette sostiene que con el mismo comenzó una nueva era en la Iglesia de Inglaterra. Sus adherentes fueron anglocatólicos y no católicorromanos. El movimiento reavivó muchos de los elementos que acompañaban la adoración y, especialmente, la Eucaristía de la Iglesia de Inglaterra antes de la Reforma, tales como la práctica de confesión auricular, el uso de vestimentas, incienso y velas. "Desde este movimiento vino una renovación del monasticismo. En contraste con los evangélicos, quienes se consideraban protestantes y colaboraron con los evangélicos fuera de la Comunión Anglicana, los anglocatólicos encontraron difícil tal cooperación". ***Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries***, Vol. II, New York: Harper and Brothers, 1959, p. 265. Latourette agrega que el movimiento de Oxford debe fecharse en julio de 1833 cuando John Keble predicó en Oxford un sermón titulado "Apostasía Nacional", Ibid. En cuanto al sentido de "tractariano", se debe a una serie de noventa tratados (*tracts*), en los cuales los líderes expusieron sus convicciones. Entre ellos, además de Keble, deben mencionarse a John Henry Newman, Richard Hurrell Fourde y Edward Bouverie Pusey, cuya vida abarcó exactamente el período de John Nelson Darby, pionero de los Plymouth Brethren, es decir, de 1800 a 1882. Ibid., p. 267.

[6] Según denominación de José Luis Romero, ***Las ideas políticas en Argentina***, 2da. edición, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 167.

[7] Lo que se dio en llamar "manía ferroviaria" se constituyó, según Ezequiel Gallo y Roberto Cortés Conde, en "uno de los hechos más significativos de la historia universal durante el transcurso del siglo XIX". ***La República Conservadora***, Buenos Aires: Hyspamérica, 1986, p. 34. Estos autores ofrecen datos sobre el tendido de vías férreas en esa etapa de la historia argentina. Entre 1874 y 1879 se construyeron 1.185 kilómetros, entre 1880 y 1885, 3.320, entre 1886 y 1892, se construyeron 7.846. Ibid., p. 35.

misioneros llegaron al país como funcionarios del mismo.[8]

La época coincidía también con la influencia del liberalismo y el positivismo. El primero constituyó "el lugar privilegiado al cual acudieron los misioneros protestantes extranjeros cuando llegaron a los respectivos países de América Latina".[9] En cuanto al escenario religioso, los HL no estuvieron ajenos a las polémicas entre católicos, protestantes y liberales.[10]

En 1882 llegaba al país el primer misionero HL. Se trataba de John Henry Ewen. En una primera etapa de su presencia en Buenos Aires estuvo relacionado con Federico Fletcher, metodista, pero después se trasladó a Tandil, provincia de Buenos Aires. Durante su ministerio en la Argentina pudo visitar con fines misioneros Córdoba, Mendoza, Montevideo, las Islas Malvinas, Chile y Paraguay. Falleció en Inglaterra en 1924. Otros misioneros de la primera etapa fueron William Charles K. Torre, Guillermo Payne, Jaime Clifford, Walter Drake, Gilberto Lear, Samuel Williams, entre muchos más.

Practicas Ministeriales y Consolidación.

Los métodos misioneros de los recién llegados consistían fundamentalmente en el reparto de folletos, reuniones "al aire libre", uso de carpas y el coche bíblico. Los HL utilizaron las líneas ferroviarias para radicar iglesias en las distintas ciudades, pudiéndose establecer como ejes los ramales centrales, especialmente Buenos Aires, Rosario y Córdoba.

En otro orden, cabe hacer referencia a la creación de "organismos de control doctrinal"[11] que, para el caso de los HL, estuvieron representados en las Conferencias Generales y la revista *El Sendero del Creyente* (en adelante *SC*), ambas fundados en 1910. Las primeras se celebraban en los días de carnaval, siendo medios para

---

[8] Entre otros: Walter B. Pender, Carlos Torre, Ernesto Airth, Federico Coleman, Jorge Spooner, Jaime Pender, Jaime Kirk, Roberto Hogg y Nigel Darling.

[9] Jean Pierre Bastian, ***Historia del Protestantismo en América Latina***, México: Casa Unida de Publicaciones, 1990, p. 119.

[10] Así lo testimonia ***El Católico Argentino***, cuando caracteriza al liberalismo como "monstruo horrible y feísimo del ***liberalismo***, doquier asome su horripilante hocico". Cit. por Héctor Recalde, ***La Iglesia y la cuestión social (1874-1910)***, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985, p. 35.

[11] La expresión es tomada de Gramsci, que sostiene: "La religión, o una Iglesia determinada, mantiene su comunidad de fieles (entre ciertos límites, por la circunstancia del desarrollo histórico general), en la medida en que mantiene permanentemente y organiza la fe mediante la repetición incansable de la apologética". Antonio Gramsci, ***Il materialismo storico e la filosofia di B. Groce***, p. 17, cit. por Hugues Portelli, ***Gramsci y la cuestión religiosa***, trad. José Cano Tembleque, Barcelona: editorial Laia, p. 142.

transmitir las doctrinas sustentadas por el movimiento. En cuanto a la revista, reproducía los mensajes de las conferencias y mediante sus editoriales delineaba la doctrina y el posicionamiento de los HL hacia lo sociopolítico.

2. CARACTERIZACIÓN SOCIOLÓGICA, PRÁCTICA Y DISCURSO SOCIAL

Al analizar la teología de los HL se procedió escogiendo ciertos temas centrales. No se puede afirmar que todo el movimiento respondía siempre en una sola dirección, pero se puede comprobar la existencia de una "línea oficial" predominante.[12]. La selección recayó en los temas de cristología, santificación, eclesiología y escatología. Porque, siguiendo la opinión de José Míguez Bonino,

Todos estos movimientos que surgen en el siglo XIX giran alrededor de la cristología, la eclesiología y la santificación. No se discute específicamente la teología sino indirectamente y en función de algún otro tema.[13]

El análisis social del movimiento HL y su discurso social se enfoca entendiendo que, como sostiene Otto Maduro:

Ninguna religión opera en el vacío. Toda religión, cualquier religión -sea lo que fuere que entendamos por "religión" -es una realidad ***situada*** *en un contexto humano específico: un espacio geográfico, un momento histórico y un medio ambiente social concretos y determinados.*[14]

El discurso teológico, como expresión de una religión, conlleva una carga de elementos ideológicos y de posicionamientos hacia la realidad social, política y económica en la que surge. Eso es lo que se intenta analizar aquí.

Respecto a la ubicación sociológica del movimiento HL, es interesante constatar que Ernst Troeltsch, en su clásica obra *The Social Teachings of the Christian Churches*, ubica a los HL dentro de la tipología sociológica de "secta". Define a este tipo en los siguientes términos:

En contraste con el tipo Iglesia, la secta es una sociedad voluntaria, compuesta por estrictos y definidos creyentes cristianos ligados unos a otros por el hecho de que

---

[12] En la investigación de la tesis se tomó, a modo de tipología, dos personajes centrales que representan perspectivas opuestas. Ellos son Jorge H. French y Jaime Taylor. El primero, nacido en Rosario en 1875 de una familia británica, es quien encarna la "línea oficial". El segundo, londinense llegado al país en 1934, representa una teología disidente respecto a la oficial. En este trabajo sólo presentamos las posiciones de la "línea oficial".

[13] José Míguez Bonino, entrevista (grabación), Ramos Mejía, 19 de febrero de 1994.

[14] Otto Maduro, ***Religión y conflicto social***, México: Centro de Estudios Ecuménicos, 1980, p. 78.

todos han experimentado "el nuevo nacimiento". Estos "creyentes" viven aparte del mundo, están limitados a pequeños grupos, enfatizan la ley en lugar de la gracia y en variados grados dentro de su propio círculo fundamental el orden cristiano, basado en el amor; todo esto es hecho en preparación para y en espera del venidero Reino de Dios.[15]

Si se hace un atento análisis de los HL, su teología y prácticas con esta descripción, se podrá concluir que la categoría de "secta" no encuadra exactamente. Hay elementos que coinciden y otros que son opuestos. Concretamente, el énfasis de los HL en el nuevo nacimiento, el carácter voluntario de su membresía, la separación del mundo y la expectativa del futuro reino de Dios, son elementos que se encuentran en los énfasis teológicos y prácticas de los HL. La tendencia antimundo tiene su génesis en los pioneros del movimiento en Inglaterra. Comentando el hecho, dice Bisio:

El énfasis en la preparación del creyente para la segunda venida de Cristo les llevaba a vivir separados del mundo evitando las diversiones y todo aquello que pudiera contaminar.[16]

Pero no ocurre lo mismo en cuanto al énfasis en la ley, ya que el dispensacionalismo sostiene que ahora vivimos en la gracia. Aunque, desde otro ángulo, podría decirse que la tendencia al legalismo ético es manifiesto en sus prácticas.

Otro aspecto sociológico tiene que ver con la caracterización del liderazgo y su discurso. En lo que se refiere a las relaciones entre clero y laicos, en sus orígenes, los HL fueron renuentes a aceptar diferencias. Líderes prominentes como Darby se manifestaron contrarios a la práctica de ordenación al ministerio, a pesar de que él

---

[15] organización religiosa". J. Milton Yinger, ***Religión, Persona, Sociedad***, trad. Jesús Jiménez Blanco, Madrid: Razón y Fe, 1968, p. 193. Yinger sostiene que Troeltsch se ocupa más de las variaciones como sistemas religiosos en vez de precisar netamente los factores sociales implicados en los tipos de grupos religiosos. En consecuencia, propone seis divisiones o tipos: Iglesia Universal, la Ecclesia, la Iglesia de clase o denominación, la Secta oficial, la Secta y el Culto (Cult).

[16] Carlos A. Bisio, ***En torno a nuestros primeros pasos***, Pilar: Fundación Cristiana de Evangelización, 1992, p. 31. Citando a H. H. Rowdon, Bisio consigna las ideas de Darby en contra del comercio, las mejoras sociales, y otros aspectos que según él podrían ser parte de "un plan satánico para atraer la atención de los hombres y desviarlos de su verdadera meta: Dios". Ibíd., p. 32. Durnbaugh consigna un documento oficial de los Plymouth Brethren en el que dice: "Nos abstenemos de los placeres y diversiones del mundo... No nos mezclamos en política; no somos del mundo; no votamos". Donald F. Durnbaugh, ***La Iglesia de Creyentes***, Guatemala: Semilla Clara, 1992, p. 191.

mismo fue ordenado en la Iglesia Anglicana.[17] Kenneth Latourette coincide al señalar que los Hermanos de Plymouth "no tenían ordenación, sino evangelistas laicos".[18] Estos son hechos históricos que no deben minimizarse. Pero, ¿hasta qué punto los HL fueron fieles a esa perspectiva? ¿No existe ninguna diferencia en el funcionamiento de cierto clero y de creyentes en general? Aquí es donde se recurre al instrumental de Otto Maduro cuando sostiene que un cuerpo de funcionarios es el encargado de la producción de cierto tipo de prácticas y discursos. Esa producción tiende a ser preservada de cambios o transformaciones bruscas. Con todo, se pueden verificar intentos por lograr un cambio. Si la expropiación de los medios de producción religiosa no logra vencer las resistencias, "el resultado de la lucha podrá ir desde la aniquilación del grupo emergente hasta su supervivencia como secta religiosa minoritaria dentro de la comunidad, según los casos".[19] La alternativa es que el grupo emergente logre sus objetivos, situación en la que:

*... su resultado será entonces, por una parte, la conformación de un cuerpo de funcionarios ("clero", **lato sensu**) parcial o totalmente **propietario** de los principales medios legítimos de producción religiosa en la comunidad respectiva, y, por otra parte, la constitución del resto de los miembros de esa comunidad en masa ("laicado", **lato sensu**) **desposeída** de esos medios, forzada a recurrir al clero para satisfacer su interés religioso.*[20]

Lo que deseamos destacar, es que resulta casi inevitable el surgimiento de un clero, en sentido lato del término, conformado por quienes oficialmente producen los "bienes religiosos" y un laicado, también en sentido amplio, que es forzado a recurrir al clero para satisfacer sus necesidades religiosas. Estrechamente vinculado a este

---

[17] Durante un período de convalecencia en Dublín, Darby reflexionó ampliamente en esta cuestión de la ordenación, estudiando la Biblia a la luz de la realidad de la Iglesia Anglicana. Es conveniente reproducir los hechos tal como sucedieron, ya que tuvo decisiva importancia en esta cuestión de la ordenación. "Reflexionó que bajo esa estructura, al mismo San Pablo no se le permitiría predicar en la Iglesia sin antes ser ordenado, mientras que un 'obrero de Satanás' podría hacerlo si había sido ordenado. 'Esto no es solamente un abuso, semejante al que puede hallarse en cualquier parte; es el PRINCIPIO del sistema lo que está mal.' El ministerio es dado por el Espíritu, y no por una organización eclesiástica, declaró. En 1829 publicó un folleto en el que exponía estos puntos de vista, llamado CONSIDERACIONES ACERCA DE LA NATURALEZA Y UNIDAD DE LA IGLESIA DE CRISTO, que fue el primero de una avalancha de planfletos de los Hermanos. En consecuencia Darby renunció a su puesto de cura y se asoció con los Hermanos de Plymouth, pero no rompió con la Iglesia de Inglaterra sino hasta siete años después". Durnbaugh, op. cit., p. 188.

[18] Kenneth Scott Latourette, ***Historia del Cristianismo***, tomo II, trad. Jaime C. Quarles y Lemuel C. Quarles, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1959, p. 590.

[19] Otto Maduro, op. cit., p. 136.

[20] Ibíd. Énfasis original.

fenómeno, se da el "interés de conservar, ampliar y profundizar su poder sobre la producción, reproducción, intercambio y difusión de **bienes religiosos**."[21] El poder sobre esos ámbitos en el caso de los HL queda plasmado en varios hechos. Por un lado, se observa el énfasis en restringir el púlpito sólo a ciertos líderes debidamente acreditados por su conocimiento, prestigio y probidad. French, por caso, dicta pautas para los que van a ocupar la llamada "plataforma libre" en las Conferencias Generales, criticando a quienes, a su modo de ver, se adelantan a dar la Palabra sin permitir que los misioneros con verdadero conocimiento y experiencia puedan hacerlo. Critica a quienes no saben callar en las Conferencias, estableciendo requisitos para hablar en ellas.[22] Esta tendencia se afianzará con la creación de la revista *El Sendero del Creyente*, medio idóneo para la unificación doctrinal del movimiento y en la que los artículos editoriales y de fondo estuvieron a cargo de misioneros y sus allegados.

Otra cuestión relacionada con la ambivalencia entre clero y laicos tiene que ver con los ancianos o sobreveedores. Cabe preguntarse a qué estamento social pertenecen y qué intereses representan. Los primitivos Plymouth Brethren atrajeron principalmente a elementos de la clase media, profesionales, dueños de fábricas o negocios y comerciantes.[23] Se recordará que la mayoría de los misioneros que vinieron al país eran funcionarios de los ferrocarriles ingleses. Este hecho, no sólo favoreció el desarrollo de la obra, sino que también dejó su impronta en la conformación de un liderazgo que recayó habitualmente en personas de los estratos medios. Una observación de la conformación de los cuerpos de ancianos en iglesias representativas, permitiría confirmar la sospecha de que esos cuerpos eran integrados, fundamentalmente, por misioneros, profesionales, pequeños comerciantes e industriales, gerentes de compañías nacionales e internacionales.[24] Todo ello, sin tomar debidamente en cuenta la formación bíblica y teológica de los candidatos. En este sentido, como observa Samuel Escobar, "mientras entre los bautistas estudiar en el seminario significa acceso al ministerio pastoral, no es así en el caso de los Hermanos Libres".[25] Al contrario, podría decirse que el proceder de un seminario y poseer un título teológico se

---

[21] Ibíd. Énfasis original.

[22] Jorge French, ***SC***, 15 de enero de 1933, pp. 13-14. Una mirada a las listas de predicadores en las Conferencias Generales permitiría corroborar que el ministerio de la Palabra estuvo siempre a cargo de los mismos predicadores, salvo honrosas excepciones.

[23] Bisio, ***En torno a nuestros primeros pasos***, p. 31.

[24] Jorge French era gerente de la compañía importadora "La Camona". En un período posterior, Alberto Darling, hijo de Nigel, y que posteriormente se identificó con el movimiento carismático, era anciano de su iglesia mientras ejercía un cargo ejecutivo en Coca-Cola. Los ejemplos podrían multiplicarse.

[25] Samuel Escobar, entrevista (grabación), 1992.

constituye en una especie de amenaza al *establishment* eclesiástico. El procedimiento, de todos modos, es coherente con la actitud de los Plymouth Brethren hacia la preparación teológica de los líderes y su ordenación. Por el contrario, el acceso al liderazgo se vería facilitado si el candidato ostenta cierta posición social prominente. Lo descrito guarda cierta relación con lo señalado por Maduro en el sentido de que:

Los intereses de las diversas categorías de clérigos son ***conflictivos****, contrapuestos entre sí: mientras ciertas categorías de clérigos están situadas en una posición dominante y, por ello, están interesadas en conservar, ampliar y profundizar su condición de categorías religiosamente dominantes, otras categorías de clérigos - situadas en una posición subordinada con respecto a las anteriores- están interesadas, en cambio, en aumentar su poder religioso a costas de las categorías de clérigos dominantes.*[26]

Esta tendencia se puede ilustrar con la posición jerárquica de los misioneros ingleses a la que apunta el artículo de Jaime Kirk "Aclaración sobre la posición que ocupan los misioneros en las asambleas".[27] El mismo finaliza exaltando a la raza anglosajona e insta a reconocer el lugar prominente de los tales en las asambleas. Hay, en consecuencia, elementos para pensar en núcleos dominantes y núcleos subordinados en la conformación de los oficiales dentro del gobierno de las iglesias.

También debe tenerse en cuenta que el núcleo dominante difícilmente puede ser integrado por personalidades disidentes dentro de las iglesias, ya sea por sus ideas o por sus prácticas. En este sentido es que pueden surgir voces de protesta a nivel de una iglesia local o de todo el movimiento. Tanto Max Weber como Pierre Bourdieu, a los que sigue Maduro, sostienen que se trata del surgimiento de "profetas", que son definidos del siguiente modo:

...productores religiosos implicados en una estrategia de toma del poder religioso y capaces de movilizar sectores significativos del público de una iglesia en contra del monopolio del poder religioso ejercido por esta última.[28]

---

[26] Maduro, op. cit., p. 143.

[27] Jaime Kirk, *SC*, agosto de 1919, p. 176.

[28] Maduro, op. cit., p. 154. Pierre Bourdieu hace la observación en el sentido de que, para mantener el monopolio del poder religioso, los "productores" tienen que interpretar las necesidades y expectativas de la gente. Se trata, en consecuencia, de una relación circular y dialéctica. Bourdieu, "Génése et structure du champ religieux", ***Revue Française de Sociologie***, Nro. XII, 1971, p. 319. Coincide Maduro, op. cit., p. 149. La tendencia al mantenimiento del poder religioso por parte de los líderes puede ilustrarse con el caso de algunos grupos del Exclusivismo en la Argentina. En ellos, el texto autorizado de la Biblia era la versión inglesa King James. Con ello, quedaba convalidado el hecho de que el misionero británico era el poseedor exclusivo del secreto hermenéutico.

Ampliando el concepto, se afirma que "un profeta es un productor de innovaciones en el campo religioso (innovaciones discursivas, rituales y/o organizaciones)".[29] ¿Se verificó este fenómeno en el ámbito de los Hermanos Libres? No es fácil dar una respuesta definitiva, ya que las cuestiones internas fueron silenciadas y, además, porque las iglesias carecieron de actas oficiales. Lo más cercano al rol de profeta sería la figura de Jaime Taylor, que fue productor de innovaciones en los discursos, ritos y organización. Su teología difiere de la oficial de los Hermanos Libres en los ámbitos de la santificación, la Iglesia y especialmente la escatología. En lo que se refiere a lo ritual y la organización eclesiástica, Taylor fue innovador al dar lugar a la mujer en el culto, permitir el uso de instrumentos musicales en la Cena del Señor y formar un cuerpo pastoral. Su influencia, sin embargo, quedaría reducida al ámbito de Mendoza, ya que el estamento oficial no le ofrecía espacios para dar expresión a sus ideas tanto en las conferencias generales como en la revista *El Sendero del Creyente.*

Otro aspecto sociológico se vincula a la tipología del discurso HL. A ese respecto, Maduro sostiene que todo discurso fundador de una religión, obliga a ésta a:

no sobrepasar los límites fijados por la estructura y el contenido del mismo, obligándola a elaborar -en cada nueva situación- una ***reinterpretación*** *de ese mismo discurso.*[30]

Ya que el discurso fundacional se presenta como un obstáculo para el cambio, ante nuevas situaciones la estructura religiosa en el mejor de los casos sólo reinterpreta ese mismo discurso, pero nunca crea uno diferente.[31]

Cabe preguntarse ahora cuáles son los tipos de discurso de los HL, sobre todo, en su relación con las realidades políticas, sociales y económicas. Antes de intentar su descripción, debemos aclarar que el instrumental de Maduro se aboca al tema del poder al interior del campo religioso. Sin embargo, creemos en la posibilidad de extrapolarlo a fin de aplicarlo a la actitud de los HL hacia los temas planteados. En este sentido, de un listado de 17 tipos de discurso a manera de producción religiosa expuestos por Maduro, el discurso de los HL se acercaría a tres de ellos, a saber:

Discurso tipo "A": "La producción de un discurso religioso que -cuantitativa y

---

[29] Maduro, op. cit., p. 155.

[30] Ibid., p. 182.

[31] Esta tendencia se refleja en la obra de Raúl Caballero Yoccou ***"Hermanos Libres", ¿Por qué?***, donde insta a volver a los orígenes de los Plymouth Brethren, olvidados consciente o inconscientemente por quienes debieran encarnarlos en el presente. La perspectiva de este autor, que se analiza en el Excursus 1 de esta tesis, pareciera sufrir cierto cambio cuando, en una obra más reciente, se pronuncia en contra del "énfasis sobre la tradición, la preocupación por 'lo que somos' [...]". ***Herido de muerte***, Quilmes: Mentor, 1979, p. 26.

cualitativamente- se concentre en temas inocuos, ajenos a los conflictos fundamentales de una sociedad de clases".[32] Este tipo de discurso es el que ha sido estudiado en el caso de la línea representada por French. Pero también se refleja en los trabajos de Caballero Yoccou, especialmente su *Eclesiología*, donde es inútil esperar alguna contextualización en temas como la evangelización y la misión de la Iglesia en relación con la sociedad y sus conflictos.[33]

Discurso tipo "J":

La producción de un discurso religioso que presente a quienes detentan [sic] el poder como depositarios de una autoridad sagrada, eterna, que debe permanecer como tal, y que -por consiguiente- deben ser obedecidos so pena de castigo divino.[34]

Este tipo descrito, tal vez sea el más abundante dentro del universo discursivo de los HL. Una ilustración del mismo, es el comentario que se publica en enero de 1935. A modo de reflexión editorial, SC se hace eco de un mensaje del rey Jorge V de Gran Bretaña. El comentario dice: "Así como el Rey Jorge V habló a todos sus súbditos por la radiotelefonía, el Señor habla a toda la iglesia".[35] Hay un implícito paralelo entre el Rey Jorge V y el Señor, en el sentido de que la autoridad del rey de Inglaterra es de naturaleza similar a la autoridad de Jesucristo. Por lo tanto, oponerse a la autoridad del rey equivale, en el plano religioso, a oponerse a la autoridad divina. Aunque, en un círculo más reducido, el mismo enfoque también puede detectarse en el caso de la autoridad divina que revisten los ancianos u obispos puestos por el Espíritu Santo para el gobierno de las iglesias. Son depositarios de una autoridad sagrada que debe permanecer como tal.

Discurso tipo "K":

La producción de un discurso religioso que presente a los dominados como personas que (por castigo o providencia) deben aceptar sumisamente su condición subalterna.[36]

Este discurso se encuentra representado en el comentario de Jaime Clifford sobre las relaciones del cristiano con los gremios obreros, en el que postula:

... sin entrar en el derecho o justicia del gobierno de César lo aceptó el Señor y enseñó la sujeción que su pueblo debe prestar al gobierno reinante, **por razón que**

---

[32] Ibid., p. 181.

[33] Véase Excursus 1, acápite 4, "La eclesiología de Caballero Yoccou".

[34] Maduro, op. cit., p. 181.

[35] *SC*, enero de 1935, p. 3.

[36] Maduro, op. cit., p. 181.

reina y no porque tenga nombre de Conservador, Liberal, Radical o Laborista o que sea un país autocrático como fue Rusia, monárquico constitucional como Italia o Inglaterra, o republicano como la Argentina.[37]

Hay una clara tendencia a la sumisión casi irrestricta, que es corroborada por el comentario que, a modo de colofón agrega su autor: "No estamos llamados a resistencia."[38]

Obviamente, las tipologías expuestas no son las únicas que pueden encontrarse en el *corpus* discursivo de los HL. Tampoco se dan en estado puro, ya que a veces aparecen en una confusa mixtura. Sin embargo, las tres escogidas, parecieran ser las más representativas del movimiento y permiten concluir que el discurso HL, en su relación con las realidades sociopolíticas, oscila entre lo inocuo, la legitimación de la autoridad de quienes ejercen el poder, y un llamado a la aceptación sumisa de ella, bajo cualquier signo ideológico en que se halle enmarcada.

Finalmente, en la sección referida a la práctica social de los HL se ofrece un panorama de la misma, bajo tres perspectivas: su acción social, sus pronunciamientos ideológicos y su actitud hacia los conflictos sociales. Con respecto a la acción social, los HL desde su inserción en el país pusieron de manifiesto su sensibilidad hacia los necesitados y marginados. La asistencia a carecientes fue casi una constante de misioneros y misioneras llegados al país. Se pueden mencionar los casos de Carlos Torre, la Srta. Beatriz Gerson Miles, doña Margarita Paton de Hamilton y Jaime Clifford. El primero, junto a su esposa Alice Woodman, se destacaría por la obra del Orfanato de Quilmes. Los esposos Torre evangelizaban en los conventillos de Buenos Aires, ministerio que complementaban con la entrega de víveres a la gente careciente. Igual actividad desarrollaba la Srta. Beatriz Miles, que llegara al país en 1898, a instancias del matrimonio Torre.[39] Varios testimonios son coincidentes en el sentido de que la obra social era realizada en un plano exclusivamente personal, sin estructuración ni planeamiento.[40] Acaso lo que mayor estructuración pudo haber tenido es la obra de educación. Ya en las primeras etapas del movimiento en la Argentina, las iglesias ubicadas en Buenos Aires, Rosario y Córdoba tuvieron escuela

---

[37] Jaime Clifford, ***SC***, setiembre de 1920, p. 212. Énfasis original.

[38] Ibid., p. 213.

[39] Para más datos sobre la obra de estas mujeres, véase Bisio, ***Nuestros primeros pasos***, pp. 167-169 y 179-180. De la Sra. Margarita de Hamilton se informa que "visitaba los conventillos de Buenos Aires llevando folletos, pero también llevaba azúcar, yerba y otros alimentos, prendas de vestir; cuidaba enfermos, enseñaba a leer a señoras". Ibíd., p. 179.

[40] En este sentido pueden mencionarse a: Ian Clifford y Angel García, según las respectivas entrevistas que se les realizaron.

primaria como una manera de evangelizar.[41] Ello no hace sino corroborar que en la comprensión de los HL la misión de la Iglesia se definía en términos de evangelización.

En cuanto a los pronunciamientos ideológicos, los HL batallaron contra dos frentes: el anarquismo y el socialismo. Los comienzos del siglo vieron la irrupción del movimiento anarquista en el país, encarnado en españoles como Antonio Pellicer Paraire y Rafael Barrett, entre otros. Este último, que había llegado a Buenos Aires en 1907 ó 1908, desarrolló una amplia actividad intelectual, publicando artículos en el diario *La Razón*. Barrett denunció las injusticias sociales, los abusos y la utilización de la religión para legitimar esas situaciones.[42] Las características del anarquismo y su fomento de las huelgas, provocará el rechazo de los HL. Jaime Clifford, por ejemplo, se pronuncia elípticamente en contra de esas tendencias, al señalar en su crítica a las huelgas: "Sepan todos los cristianos que un gobierno malo es mejor que estar sin gobierno alguno."

El otro frente de oposición contra el que se pronuncian los HL es el socialismo. En este caso las críticas son más enérgicas y abundantes. A dos años de la revolución bolchevique en Rusia, French escribe un editorial titulado "Alrededor del socialismo", en el que hace sonar la "campana de alarma". Las razones de su rechazo radican en que es tan malo como común, es impracticable, acarrea forzosamente la ruina de la sociedad y niega la verdad de Dios.[43] French critica al bolcheviquismo porque "propagaba en Rusia referente a la mujer y al hogar -la propiedad común de aquella y la destrucción de este".[44] Agrega que "los principios socialistas son completamente incompatibles con las doctrinas de Cristo; son, sí, seductoras 'doctrinas de demonios' (1 Ti. 4.1)".[45] Las críticas al socialismo continuarán con un artículo de Walter Drake titulado "¿Fue el Señor Jesu-Cristo un Socialista?". Advierte que el objetivo del

---

[41] Véase una reseña de las escuelas evangélicas de principios de siglo en *SC*, 1960, pp. 217-220.

[42] Una ilustración de su estilo puede observarse en el siguiente comentario: "Ayer poseías uno y hoy, sin más molestia que la de cruzaros los brazos, poseéis diez. Es el milagro burgués de los panes y de los peces. 'Donde esté vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón'. [...] La sagrada escritura económica es el código, que manda al pobre seguir siendo pobre y al rico seguir siendo rico. Jamás, en ninguna parte, aplicó secta alguna con semejante intransigencia un texto de teología". Jorge A. Warley, selección de textos, ***Rafael Barrett, anarquismo y denuncia***, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1987, p. 12. En cuanto a Antonio Pellicer Paraire, fue un español residente en la Argentina, que dio a los anarquistas la base teórica para una organización colectiva y que publicó en 1900 una serie de artículos titulada "La organización obrera". Véase Samuel L. Baily, ***Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina***, trad. Alberto Ciria, Buenos Aires: Hyspamérica, 1986, p. 29.

[43] Jorge H. French, "Alrededor del socialismo", *SC*, junio de 1920, p. 103.

[44] Ibíd., p. 104.

[45] Ibíd.

socialismo es "ni más ni menos que la destrucción del orden que actualmente rige en la sociedad".[46] Uno de los argumentos de Drake es que Jesucristo nunca protestó contra la pobreza, sino que, frente al hecho de la mujer que derramó un vaso de perfume sobre la cabeza de Jesús, el Señor manifestó: "Siempre tendréis pobres con vosotros". Otro argumento es la declaración "Mi reino no es de este mundo". Por todo ello, concluye: "La única sociedad que puede cambiar las cosas es aquella donde DIOS reina. El socialismo cierra sus puertas contra Dios y su Hijo y tendrá que fracasar".[47] Como puede observarse en los datos consignados, la posición de los HL hacia el socialismo no podría ser más contraria y enérgica, hasta el punto de desconocer aun la perspectiva que reflejan *The Fundamentals*. En efecto, estos documentos originados en los Estados Unidos y que dieron el nombre de Fundamentalismo al movimiento decididamente opuesto al Liberalismo teológico, fueron conocidos por los HL en la Argentina.[48] Precisamente, en su artículo "The Church and Socialism", el profesor Charles R. Erdman describe al socialismo y lo contrasta con el cristianismo. Sin embargo, dice que la "protesta del socialismo es un llamado a la Iglesia **a proclamar** más insistentemente **los principios sociales de Cristo**".[49] Aunque el autor señala que eso no significa adoptar el Evangelio Social, insta a proclamar lo que denomina "principios sociales de Cristo" ya que, agrega: "uno puede ser un bandido social y un bucanero y todavía seguir creyendo en el nacimiento virginal y en la resurrección de Cristo."[50] Estas declaraciones ponen en evidencia que en sus comienzos, el Fundamentalismo contó con algunas voces que apuntaban a la sensibilidad social, de modo que, aunque se rechazara al socialismo como sistema, ello no implicaba la adopción acrítica del capitalismo. Sin embargo, paulatinamente el movimiento se embarcará, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, en una cruzada anticomunista a ultranza.[51] En relación con los HL, lo significativo es que, aunque tuvieron acceso al artículo de Erdman no se hacen eco del mismo, sino que, por el contrario, se pronuncian en abierta oposición a toda forma de socialismo.

En cuanto a los problemas sociopolíticos, los HL adoptaron una actitud similar a

---

[46] W. Drake, "¿Fue el Señor Jesu-Cristo un Socialista?", ***SC***, enero de 1920, p. 7.

[47] Ibíd., p. 10.

[48] Su existencia se pudo comprobar en la biblioteca de Walter Pender, que hoy está incorporada a la Escuela Bíblica de Villa María, Córdoba.

[49] Charles R. Erdman, "The Church and Socialism", en ***The Fundamentals***, vol. IV, Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917, p. 105. ***The Fundamentals*** constituyeron una serie de libros en doce volúmenes que a principios de siglo fueron publicados en los Estados Unidos y enviados a diversas partes del mundo de habla inglesa. Algunos volúmenes fueron enviados a unos 300.000 ministros y misioneros. Énfasis agregado.

[50] Ibíd.

la expuesta precedentemente. Tanto en el período de 1910 a 1937 como al correspondiente al peronismo, es decir, 1945-1955, se produjeron conflictos sociales y políticos que exigían tomas de posición. En 1910 insinúan una actitud contraria al involucramiento social, cuando instan a que el cristiano se abstenga de participar en cooperativas.[52] Más adelante, Clifford se ha de referir a los gremios y sindicatos, admitiendo que por su influencia se produjeron mejoras en el trabajo de los obreros y sus salarios, pero advirtiendo que "poder en mano hace el tirano".[53] Reconoce lo positivo de quienes sueñan con una hermandad internacional, unidad de condiciones de trabajo, precios y horas. Pero se pregunta dónde está el poder para lograr la materialización de esos ideales. Un hecho puntual fue la huelga ferroviaria de 1917, motivada por el desempleo y los despidos. En un editorial de setiembre de ese año, los HL se hacen eco del problema. Lamentan el gran desequilibrio existente en el mundo a pesar de las reformas y progresos. Critican al obrero por su negligencia y al patrón por su opresión y rapacidad y, apelando a Colosenses 3.22, 23; 4.1 y 1 Pedro 2.18 sostienen que "Ningún cristiano puede participar en una huelga, porque su vocación es sufrir, más bien que resistir al mal con violencia. (Mateo 5.39)".[54] La misma perspectiva subsiste, años más tarde, cuando a propósito del "trabajo a reglamento" de los ferroviarios, los HL sostienen: "Nosotros no somos jueces en la materia y no pronunciamos fallo en esta contienda, ni a favor de un lado ni de otro".[55] Pero, apelando a Éxodo 23.2 y Romanos 12.18, argumentan que hay que aceptar la voluntad de Dios y evitar el litigio.

En cuanto al período de Perón, los hechos que motivan el pronunciamiento de los evangélicos se relacionaron especialmente con la libertad religiosa y el fichero de cultos no católicos. En un artículo publicado en 1948, French reflexiona sobre el proyecto de reforma de la Constitución Nacional. Insta a orar "para que no se reduzcan las justas libertades a que tienen derecho la dignidad y la conciencia humanas".[56] Con

---

[51] En tiempos más recientes, Samuel Escobar se refiere al fenómeno de distorsión del Fundamentalismo que derivó en la adopción del *American way of life*, como una especie de identificación con el Reino de Dios. Véase Samuel Escobar, "¿Somos fundamentalistas?", *Pensamiento cristiano*, Nro. 50, Córdoba, 1966, pp. 88-96. En su ponencia "Responsabilidad social de la Iglesia", pronunciada en Clade I, el mismo autor cita a Erdman. Véase ***Acción en Cristo para un continente en crisis***, San José-Miami: Caribe, 1970, p. 33. Con respecto al giro que produjo el Fundamentalismo hacia posiciones cerradas a lo social, véanse: George M. Marsden, ***Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925***, New York: Oxford University Press, 1980 y, del mismo autor, ***Understanding Fundamentalism and Evangelicalism***, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

[52] Véase ***SC***, 1910, p. 197.

[53] Jaime Clifford, "El individuo y los gremios obreros", ***SC***, agosto de 1920, p. 186.

[54] G. M. J. Lear, "La huelga ferroviaria", ***SC***, setiembre de 1917, p. 175.

[55] ***SC***, diciembre de 1935, p. 265.

[56] George French, "Libertad de culto", ***SC***, setiembre de 1948, p. 249.

respecto a la enseñanza religiosa en las escuelas, los HL manifiestan la influencia de los aportes de Santiago Canclini, especialmente a través de su obra *Por qué los cristianos defendemos la escuela laica.*[57] En un comentario editorial, los HL hacen referencia a un pedido de la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, solicitando al Presidente de la Nación la derogación del decreto respectivo. Hunt escribe: "La aceptación obligada de creencias (que es indudablemente la tendencia o intento del decreto objetado) no se ve en las Sagradas Escrituras."[58] En consecuencia, insta a la oración para que Dios obre, "haciendo reinar la normalidad y tranquilidad".[59] En relación a los conflictos sociales en el período peronista, los HL se mantienen fieles a su tesitura: repudiar las huelgas. Pueden citarse, en este sentido, comentarios publicados en 1945 y 1947.[60] Una reflexión que llama la atención es la que elabora Lear en 1949 con referencia a los "Derechos del trabajador" en la Nueva Constitución Argentina. Significativamente, dice el autor: "Si existen 'derechos', hay además 'responsabilidades': Lo uno siempre implica lo otro".[61] El énfasis que sigue, recae exclusivamente en las responsabilidades del obrero, que no debe ser negligente, descuidado, ni perezoso, y cuya remuneración debe representar el valor de la producción.

En medio del cercenamiento de la libertad de expresión, que condujo a la supresión de las audiciones evangélicas por radiofonía, los miembros de la "Audición Cristiana Evangélica" señalan "algunas dificultades que han experimentado hace algún tiempo".[62] Se limitan a pedir las oraciones del pueblo de Dios para superar las dificultades.[63] El último ejemplo que ilustra el perfil adoptado por los HL en el período

---

[57] En la biblioteca del Seminario Internacional Teológico Bautista, el autor tuvo acceso a ***Papeles y documentos***, anexos del libro de Canclini ***Los evangélicos en el tiempo de Perón***. Allí se pudo constatar la existencia de una carta fechada el 3 de julio de 1944, en la que Samuel Williams solicita diez ejemplares del libro ***Por qué los cristianos defendemos la escuela laica***. Otros pedidos, fueron formalizados por la Alianza Cristiana y Misionera y por la Unión Evangélica de la Argentina.

[58] Alfredo L. Hunt, "Instrucción religiosa en las escuelas públicas", ***SC***, octubre de 1945, p. 301. Paréntesis original.

[59] Ibíd., p. 302.

[60] Véanse ***SC***, noviembre de 1945 y ***SC***, julio de 1947, p. 186.

[61] Lear, "Derechos del trabajador", ***SC***, mayo de 1949, p. 125.

[62] ***SC***, agosto de 1949, p. 246.

[63] Esta actitud contrasta con la evidenciada por bautistas y, sobre todo, metodistas. Los primeros, lucharon por la libertad de conciencia y la separación Iglesia y Estado. Véase al respecto, Santiago Canclini, ***Los evangélicos en el tiempo de Perón***, Buenos Aires: editorial Mundo Hispano, 1972. En cuanto a los metodistas, su fuerte cuestionamiento al régimen peronista les valió la clausura de ***El Estandarte Evangélico*** en 1946 y 1953. Véase ***El Estandarte Evangélico,*** febrero de 1946 y noviembre de 1952.

peronista, surge de la comparación de dos hechos: la muerte de Eva Perón y la caída del régimen en 1955. En su edición de agosto de 1952, *El Sendero del Creyente* da cuenta del fallecimiento de Eva, llamándola: "distinguida dama"[64] y "dama tan honrada".[65] Pero en la caída de Perón, bajo el significativo título "Nuevo régimen democrático", los HL dicen:

Nuestra cristiana y apolítica posición -"no somos del mundo", dijo Cristo a los suyos- no obsta a que compartamos la satisfacción nacional por la reafirmación de sanas prácticas de gobierno en nuestro país. La deslealtad que había invadido tantos ambientes gubernamentales indudablemente había de terminar en la intervención que hizo volver el ejercicio de la autoridad al cauce de la legalidad y del decoro.[66]

Del panorama expuesto surgen preguntas insoslayables: ¿Qué involucran estos pronunciamientos de los HL sobre los problemas sociales y políticos? ¿Qué relación hay entre esos pronunciamientos y su teología oficial? ¿Hasta qué punto los HL fueron fieles a sus postulados de "apoliticidad" y "neutralidad" frente a los conflictos? ¿Dónde radican las falencias del sistema teológico expuesto? ¿Qué alternativas se pueden proponer para intentar un cambio? Todo ello, nos conduce a la parte final de nuestra investigación.

6. APROXIMACIÓN CRÍTICA Y PROPUESTAS

Crítica a su modo de ver la teología.

La primera crítica es a la perspectiva que los HL evidenciaron hacia la teología como ciencia y tarea de la Iglesia. Partiendo de la premisa de que la verdad de Dios es de naturaleza trascendente y, por ende, pertenece a una esfera supraterrena, ella no necesita ni debe ser interpretada por el hombre. Al respecto, Lear criticaba a los credos y formulaciones doctrinales porque representaban tentativas de "estrechar en los límites del vocabulario humano las verdades divinas que son infinitas".[67] Tal cuestionamiento carece de sentido, porque, cabe preguntarse: ¿Qué otro lenguaje puede utilizarse en esos intentos? ¿Cuál es el lenguaje de la misma Biblia? ¿Qué clase

---

[64] *SC*, agosto de 1952, p. 197.

[65] Ibíd.

[66] Alfredo L. Hunt, "Nuevo régimen democrático", *SC*, diciembre de 1955, p. 309.

[67] Gilberto M. J. Lear, "Nuestro Credo", *SC*, octubre de 1918, p. 178.

de lenguaje utilizan los predicadores, maestros y sobreveedores en las mismas asambleas de los HL? Se ignora, implícitamente, que la Biblia, además de ser producto de la inspiración divina, ha sido escrita por seres humanos de carne y hueso, que vivieron un tiempo histórico y una cultura determinada y que manifiestan sus propias personalidades y estilos literarios. En lenguaje casi poético, el autor citado advierte: "No toquemos el arca santa del concierto divino con nuestras manos indignas, de miedo que incurramos en el castigo."[68] Aparentemente, todo comentario que se haga a partir del texto implica introducir el "elemento humano" en la reflexión. Eso es cierto, pero tanto la tradición de Israel, del judaísmo tardío, la de Jesús, la Iglesia primitiva, la patrística y la Reforma, coinciden en la necesidad de meditación y reflexión de la Palabra de Dios, de modo que, inevitablemente, entra ese "elemento humano".

Crítica a su hermenéutica.

La segunda crítica es a la hermenéutica privilegiada por los HL. Esta cuestión no es fácil de identificar. En realidad, se manifiestan un tanto oscilantes, ya que, por un lado, pretenden ser literalistas en su acercamiento al texto bíblico. Por otro, alternativamente optan por un uso de la alegoría y la tipología. Podemos afirmar que su literalismo se hace evidente al interpretar las profecías bíblicas referidas a Israel y el milenio, es decir, en general, la escatología. Pero manifiestan predilección por la alegoría y el simbolismo, como puede ilustrarse en la interpretación que hace French de Levítico 1, donde el buey "simboliza a Cristo como siervo sufriente y perseverante"[69] mientras el cordero "nos simboliza a Cristo rindiéndose **voluntariamente** hasta la muerte de cruz"[70] y la cabra "simboliza al pecador".[71] En otro comentario referido a Éxodo 26.31-33, French afirmaba que las cuatro columnas de madera de sitim "son, sin duda, los cuatro evangelios que dan testimonio de la vida del Señor".[72]Este uso de la hermenéutica alegórica reconoce antecedentes en los pioneros del movimiento Plymouth Brethren en Gran Bretaña, especialmente en Charles H. Mackintosh.[73]

---

[68] Ibíd., p. 179.

[69] Jorge French, *SC*, Nro. 1, enero de 1910, p. 4.

[70] Ibíd., énfasis original.

[71] Ibíd.

[72] Jorge French, *SC*, 1914, p. 135.

[73] Charles Henry Mackintosh nació en Irlanda en 1820. A los 18 años se convirtió al Evangelio y se dedicó al magisterio, dedicándose al ministerio cristiano en 1853. Fue redactor de una revista cristiana (***Things New and Old***) y autor de ***Estudios sobre el Pentateuco***, obra en seis tomos que era leída por los misioneros de los Hermanos Libres y fuera publicada en su versión en castellano. Precisamente, en esta obra Mackintosh refleja una hermenéutica tipológica y alegórica en su interpretación del texto del Pentateuco. C. H. M., que así firmaba sus obras, fue autor de: ***The Peace of God*** y ***The God of Peace***, entre otros trabajos.

Pero si se quisiera sintetizar la esencia de la hermenéutica de los HL, debiera señalarse al dispensacionalismo. Esta influencia ha sido advertida por autores como José Grau, que en una acerba crítica al sistema, señala

... lo que está en juego es más, mucho más, que la simple diferencia de matices en la interpretación de algunas profecías, o el distinto enfoque de las varias escuelas escatológicas. Todo ello incide en una problemática mucho más amplia, que desborda a la simple escatología. Y es que el dispensacionalismo es algo más que una manera de leer la profecía bíblica, pues representa además una postura totalmente peculiar de enjuiciar la Iglesia, la ética evangélica, el lugar del cristiano en el mundo, el destino de Israel, etc., dando a todo ello enfoques y orientaciones completamente desconocidos antes del siglo XIX.[74]

La impronta dispensacional se ve en casi todos los aspectos de la teología, particularmente la cristología, la eclesiología y la escatología. Pero también, y decisivamente, el dispensacionalismo afecta la unidad de las Escrituras, ya que "divide la Biblia en dispensaciones que difieren y que aun se contradicen entre sí".[75] En la práctica, el dispensacionalismo adoptado por los HL, conduce a dejar de lado enormes espacios de la revelación bíblica como los profetas y los Evangelios. En el primer caso, porque lo que los profetas enseñaron tenía como foco exclusivamente a Israel. La Iglesia, por ser un nuevo propósito divino que no estaba previsto en el Antiguo Testamento, poco o nada tiene que ver con los profetas. En el caso de los Evangelios, partiendo de la premisa de que el reino que Jesús ofreció a los judíos era el davídico-terreno, obviamente, capítulos enteros tienen que ver con esa perspectiva y, como consecuencia, tampoco se relacionan con la Iglesia.

Crítica a su cristología.

Otra crítica se relaciona con la cristología de los HL. Su énfasis recae en Jesús Salvador. En este sentido, forma parte del fenómeno descrito por Míguez Bonino en los siguientes términos:

nuestra tradición teológica, nuestra teología, ha sido predominantemente cristológica y más específicamente una cristología soteriológica. Esto se debe tanto a las tradiciones de las que viene la mayor parte de nuestras iglesias como a la práctica de evangelización con la cual se formaron. Evidentemente la teología ha girado en

---

[74] José Grau, ***Escatología, final de los tiempos***, Barcelona: Clie, 1977, p. 25.

[75] Oswald T. Allis, "Modern Dispensationalism and the Doctrine of the Unity of Scripture", ***The Evangelical Quaterly***, Nro. 8, enero de 1936, p. 30, cit. por Daniel P. Fuller, ***Gospel & Law. Contrast of Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology***, Gran Rapids: Eerdmans, 1980, p. 23.

torno a la soteriología, a la cristología desde un ángulo soteriológico. Yo creo que esto es muy importante y que debemos reivindicarlo como foco de la teología, pero también puede llevar a una reducción o un reduccionismo teológico. [...] tendemos a una reducción soteriológica que se transforma en reducción soteriológica individual y, finalmente lo limita a todo lo que pasa entre Dios y mi alma.[76]

Una evidencia de este reduccionismo se encuentra en la lección elaborada para el 15 de mayo de 1932 por Jorge French referida a la cristología. French apela a Romanos 10.4-10 para fundamentar su afirmación de que hay que "recibir a Cristo como Salvador".[77] De ese modo, French obvia el enunciado central de confesar "que Jesucristo es el Señor" y transforme esta declaración cristológica fundamental en la aceptación de Jesucristo como Salvador. De este reduccionismo, surge una predicación en la que se proclama que Jesucristo es Salvador del alma, en una relación intimista e individual. Por otra parte, como Jesucristo no reina hoy, entonces su señorío queda relegado para el futuro o reducido a la relación Cristo/creyente, sin que se intuya relación alguna con la realidad social y política. Otro aspecto de esta cristología es su tendencia a seccionar el pasado, el presente y el futuro. Gaebelein representa bien esta perspectiva cuando dice: "Su obra pasada es finalizada. Su obra presente debe finalizar, y entonces su futuro, su obra de realeza comienza, cuando El venga la segunda vez".[78]

Pero acaso la característica de la cristología HL que incide en su modo de ver la realidad, es su tendencia a un docetismo implícito. En teoría, los HL suscriben a la cristología ortodoxa, tal como ha sido formulada por la Iglesia en los primeros siglos. Es decir, aceptan tanto la divinidad como la humanidad de Jesucristo. Pero el énfasis cristológico recae en la divinidad y su trascendencia. En *Himnos y cánticos del Evangelio*, que es el himnario de uso corriente entre los HL, de los ochenta y ocho himnos cristológicos el Jesús humano está casi ausente, siendo, de alguna manera, absorbido por la divinidad. En el mismo sentido debe considerarse el proceso seguido a Alberto Bonfante, traductor y editor de la obra de Ellis *Los amigos de Jesucristo*, por considerar herética la afirmación de que Jesús era carpintero[79]. El docetismo negaba

---

[76] José Míguez Bonino, "Comentarios e interrogantes", ***Boletín Teológico***, Nro. 42/43, Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991, p. 90.

[77] Jorge French, "Para la Escuela Dominical, notas adaptadas para las lecciones internacionales", ***SC***, abril de 1932, p. 91.

[78] Arno Gaebelein, ***The Work of Christ. Past-Presente-Future***, Glasgow: Pickering & Inglis, s/f., p. 126.

[79] Ambos ejemplos son desarrollados en el Excursus 2 que acompaña mi tesis doctoral presentada en I.S.E.D.E.T.

la verdadera humanidad de Jesús. Para los docetas "el carácter humano de Jesucristo era sólo una vestimenta o apariencia externa".[80] ¿Qué incidencia tiene el docetismo en el área social y política? ¿Cómo se observa en el discurso y la práctica de los HL? El docetismo condujo a la negación del mundo como realidad a la que los cristianos están llamados a transformar. Como define González: "Implícitamente docetistas son los cristianos que pretenden servir a Dios sólo en sus iglesias, con sus himnos, sus oraciones y meditaciones".[81] Dentro de estas coordenadas, la vida del cristiano es conducida al aislamiento del mundo y de las realidades sociales y políticas. Del principio enunciado por Jesús: "mi reino no es de este mundo", se deduce que los cristianos no tienen que ocuparse de esas realidades. Este tipo de cristología presenta a "un **Cristo a-social**, si se quiere un 'Cristo divisionista'. Se le exige al converso que debe separarse del mundo y esto implica ruptura de vínculos familiares, sociales, culturales y políticos".[82] Aplicando esta descripción al caso de los HL, esa ruptura es más visible en cuanto a los lazos sociales, culturales y políticos, no tanto en lo que se refiere a lo familiar. Resulta significativo que la crítica a una cristología implícitamente doceta también es reconocida por autores plenamente insertos en el ámbito evangélico. Por ejemplo Emilio Antonio Núñez dice:

En años pasados no le dábamos gran importancia al Cristo de los Evangelios, el que plantó su tabernáculo entre los seres humanos. [...] Muy poca o ninguna atención le dábamos a las implicaciones sociales y políticas del conflicto de Jesús con los líderes religiosos de su pueblo. Tampoco insistíamos en que las enseñanzas de Jesús encierran simientes generosas y potentes, capaces de producir aquí y ahora grandes transformaciones sociales. Generalmente hablando, nuestro Cristo era un Cristo descarnado para almas descarnadas.[83]

---

[80] Justo González, ***Revolución y encarnación***, Río Piedras, Puerto Rico: Librería La Reforma, 1965, p. 18.

[81] Justo González, "Encarnación e Historia" en C. René Padilla, compilador, ***Fe cristiana y Latinoamérica hoy***, Buenos Aires: Certeza, 1974, p. 156.

[82] Saúl Trinidad y Juan Stam, "El Cristo de la predicación evangélica en América Latina", en ***Jesús: ni Vencido ni Monarca Celestial***, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977, p. 82. El énfasis en el Cristo glorificado también puede verse en los libros de Raúl Caballero Yoccou, cuya teología es analizada en el Excursus 1. En efecto, los primeros libros de Caballero Yoccou titulados ***Siguiendo sus pisadas, Admirando su Persona*** y ***Amando su venida***, que teóricamente podrían dar la idea de que apuntan a una cristología de los evangelios, en realidad son comentarios a epístolas del Nuevo Testamento. De ese modo, concentra su interés sólo en las epístolas, deteniéndose exclusivamente en las referencias trascendentes y doxológicas.

[83] Emilio A. Núñez, ***Teología de la liberación. Una perspectiva evangélica***, 3ra. , Miami: Caribe, 1986, p. 222.

En su comentario, Núñez llega a admitir que este Cristo "bordeaba el docetismo"[84]confirmando de ese modo la hipótesis que comentamos, en el sentido de que la cristología HL es implícitamente doceta con todas las implicaciones que ello supone.

Crítica a su doctrina de la santificación.

También el enfoque clásico de los HL sobre la santificación es deficiente por su reduccionismo en la comprensión del "mundo." En efecto, las expresiones "el mundo", "lo mundano" y "mundanalidad" representan una terminología negativa en el discurso HL. Resulta poco menos que imposible ver en los artículos oficiales algún sentido rescatable de lo que se denomina "mundo". Siempre el mundo representa lo malo, lo tenebroso y lo que conspira contra la santidad. Esta tendencia se puede ilustrar de muchas formas. Por ejemplo, con el artículo "La lectura", en el que French critica a quienes siempre están con "revistas mundanas" o con "diarios", en lugar de dedicarse a "las verdades divinas".[85] El mismo enfoque ultramundano se vislumbra cuando critica a las mujeres que viven según "modas y costumbres de este mundo."[86] Aparte de cierta tendencia misógina, el tenor del artículo, *reductio ad absurdum*, implicaría reemplazar las modas de la sociedad de principios de siglo por las de los tiempos bíblicos. Desde otro ángulo de observación, puede afirmarse que la santificación es concebida en términos casuísticos y legalistas. En muchos casos, se ha reducido a no fumar, no beber bebidas alcohólicas, no ir a cines ni bailes y no meterse en política.[87] Pero, ¿qué incidencia tiene la santificación en los ámbitos más allá del individuo y de la Iglesia? En este sentido, los HL son categóricos en rechazar la idea de "pecado social".[88] Este enfoque dista del sustentado por otra línea evangélica en la Argentina que tiene una fuerte doctrina de la santificación, las iglesias de raíz wesleyana. Juan Wesley, el más notorio vocero del movimiento metodista, afirmó que

---

[84] Ibíd.

[85] Jorge French, "La lectura", *SC*, agosto de 1917, p. 146.

[86] Jorge French, "¿Qué me pondré?", *SC*, abril de 1917, p. 61.

[87] Véase Jorge French, *SC*, diciembre de 1935, p. 278.

[88] En este sentido, en un artículo de agosto-setiembre de 1935 se comentaba la declaración de "un prelado de cierta iglesia", que sostenía: "La pobreza es un pecado social el cual la conciencia cristiana tiene que repudiar con todo vigor. La iglesia cristiana tiene que hacer frente a esta tarea hoy; de otra manera será expulsada de todo de la corriente de la historia humana." *SC*, agosto-setiembre de 1935, p. 174. A ello, dicen los HL: "En las Escrituras del Nuevo Testamento no leemos de semejante comisión para la Iglesia. Sus órdenes recibidas del Maestro son estas: 'Predicad el evangelio a toda criatura...Enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado." Ibíd.

"El Evangelio de Cristo no conoce otra religión que la social, ni otra santidad que la santidad social".[89]

Crítica a su eclesiología.

Este ámbito de la teología merece un tratamiento pormenorizado que no es posible realizar en este artículo. Se intentará una síntesis. En primer lugar, la eclesiología HL se sustenta en el postulado de los dos pueblos, es decir, Israel y la Iglesia. Este dualismo conduce a dos propósitos de Dios: uno con Israel, "pueblo terrenal" y otro con la Iglesia, "pueblo celestial". Cabe preguntarse si tal dualismo armoniza con el Nuevo Testamento. Creemos que no, ya que, por el contrario, se concibe a la Iglesia en una relación de continuidad con Israel.[90] En Gálatas 3 la simiente de Abrahán es Cristo y a partir de la fe en El es que se forma el pueblo de Dios, en el cual lo único que cuenta es la fe en Cristo. De Romanos 9 al 11, se puede concluir que "no es lo étnico ni la descendencia racial lo que cuenta para ser pueblo de Dios sino la elección y el llamado de Dios".[91] Además, bajo la rica metáfora del olivo, "Pablo ilustra la continuidad y unidad esencial entre Israel del Antiguo Testamento y el pueblo de Dios hoy. Los creyentes han sido injertados en el mismo olivo".[92]

En segundo lugar, la eclesiología dispensacional, sostenida por los HL, afecta la comprensión de la Iglesia en su relación con el reino. Específicamente, el dispensacionalismo influye con su teoría de la "posposición" del reino. Cabe preguntarse hasta qué punta esa hipótesis puede ser mantenida bíblicamente y, si la misma fuera correcta, cómo se interpreta la misión de la Iglesia. Es ciertamente discutible que el reino ofrecido por Jesús fuese un reinado teocrático a modo de restauración del

---

[89] Cit. por Carlos T. Gattinoni, ***Principios del Movimiento Metodista***, Buenos Aires: editorial Servir, 1982, p. 107. Algunos de los aportes de Wesley a lo social fueron: creación de un fondo para víctimas de prestamistas, reformas en cárceles, apoyo a movimientos sindicales, aliento a Wilberforce en su lucha contra la esclavitud. Para más datos véase Gonzalo Báez Camargo, ***Genio y Espíritu del Metodismo Wesleyano***, México: editorial Jákez, 1962, p. 80. Un estudio más reciente es el de Dorothy F. Quijada, "Juan Wesley y su ministerio integral", ***Boletín Teológico***, Nro. 46, Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, pp. 107-145.

[90] Véanse, por ej.: Romanos 9.25; 2 Corintios 6.16 y Tito 2.14, donde Pablo utiliza el término ***laós*** (pueblo de Dios), para designar a la Iglesia. Cf. 1 Pedro 2.9-10 donde el apóstol adscribe a la Iglesia las designaciones que en el Antiguo Testamento estaban referidas a Israel y reinterpreta la profecía de Oseas, en el sentido del "no pueblo" (gentiles) a "pueblo" de Dios.

[91] Alberto F. Roldán, ***La unidad del pueblo de Dios según pasajes seleccionados de los escritos paulinos***, tesis de maestría en teología, Buenos Aires: Seminario Internacional Teológico Bautista, Buenos Aires, 1984, p. 52.

[92] Ibíd., p. 72.

davídico.[93] Es cierto que Jesús dio prioridad a los judíos en su ministerio ya que, "a lo suyo vino, y los suyos no le recibieron." (Jn 1.11). Pero el rechazo de Israel como un bloque no implica que El tuviera que iniciar un nuevo proyecto. Por el contrario, como señala George Ladd:

Mientras Israel como un todo, incluyendo tanto a sus líderes como a su gente, rechazaron la oferta del reino hecha por Jesús, un sustancial grupo respondió con fe. [...] Los receptores de la salvación mesiánica llegaron a ser el verdadero Israel, representativos de la nación como un todo.[94]

La teoría de la posposición del reino también es insostenible a la luz de la predicación apostólica registrada en el libro de Hechos y en la cual expresiones como "evangelio del reino de Dios", "predicar el reino" y "predicar a Jesucristo" aparecen como nomenclaturas intercambiables.[95]

En tercer lugar, la eclesiología HL pareciera sufrir cierta inversión en cuanto a la unidad concreta de la Iglesia. En efecto, mientras el inicial movimiento Plymouth Brethren se caracterizó por un espíritu ecuménico que condujo a sus líderes a dar expresión concreta de la unidad de los creyentes por encima de barreras denominacionales, ciertas declaraciones de los HL en la Argentina parecieran reflejar una inversión. Por caso, recuérdese el postulado de French: "todos los creyentes en las denominaciones, gracias a Dios, pertenecen individualmente a la iglesia del Señor, como creyentes en él, pero no como agrupación bajo determinado nombre".[96] En una especie de silogismo, el autor pareciera decir: A. Afirmamos la unidad de la Iglesia. B. Todos los creyentes de las denominaciones pertenecen individualmente a la Iglesia. C. Pero como ninguna agrupación bajo determinado nombre pertenece a la Iglesia, no podemos tener unidad concreta. Estamos en presencia de lo que Míguez Bonino describe en los siguientes términos:

---

[93] Para sostener esta interpretación, el dispensacionalismo ha recurrido clásicamente a una sutil distinción entre "reino de los cielos" y "reino de Dios", indicando que la primera expresión se refiere al reino terrenal-judaico-davídico y la segunda al universal y futuro. Pero existe casi unanimidad entre los especialistas en cuanto a que "reino de los cielos" simplemente representa una circunlocución por la que los judíos reemplazaban el nombre de Dios. Rudolf Schnackenburg dice: "esta expresión no es, de seguro, más que una perífrasis del nombre de Dios, y de verdad responde al uso rabínico." ***Reino y reinado de Dios***, 3ra. edición, trad. José Cosgaya, Madrid: Fax, 1974, p. 68. Igual interpretación en George E. Ladd, ***A Theology of the New Testament***, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, pp. 63-64 y Herman Ridderbos, ***La venida del Reino***, trad. Rubén Pereira Márquez, Buenos Aires: La Aurora, 1985, p. 31. Por otra parte, los Sinópticos muestran un uso intercambiable de esas expresiones. Cf., por ej. : Mt. 4.17 con Mr. 1.14-15' Mt. 10.7 con Lc. 9.2 y Mt. 13.11 con Mr. 4.11.

[94] Ladd, op. cit., p. 108. En otra obra, el mismo autor sostiene que "no tenemos ninguna obligación de interpretar la oferta del reino hecha por Jesús a la luz de la comprensión de los judíos [...] nuestra guía es el registro inspirado y no la teología judaica." ***Crucial Questions about the Kingdom of God***, Gran Rapids: Eerdmans, 1952, p. 114.

[95] Véanse por ej.: Hch. 8.12; 20.25; 28.30-31. De paso, estas expresiones contradicen la sutil distinción que el dispensacionalismo ha hecho en torno a "Evangelio del reino" y "Evangelio de la gracia".

sectores espiritualistas o pietistas de la Iglesia han abogado por una unidad "espiritual" liberada de estructuras sociológicas. Bajo las condiciones de nuestra existencia, tales intentos sólo logran, sin embargo, someterse a ciertas formas sociológicas (las de sociedades voluntarias, grupos exclusivos y otras semejantes) que inhiben la manifestación de la "koinonía" cristiana en otros niveles y formas tan legítimas como aquéllas.[97]

En cuarto lugar, la eclesiología HL tiene su talón de Aquiles en el nombramiento de ancianos o sobreveedores. El quid de la cuestión radica en el *modus operandi* de su nombramiento. Se trata de una cuestión no resuelta debidamente, como lo comenta Salvador Dellutri:

Todavía no se sabe muy bien cómo se eligen los sobreveedores entre los Hermanos Libres. Uno se pregunta: ¿Quién designa a los sobreveedores? Y, no se sabe muy bien. Dicen: "La iglesia los reconoce". Sin embargo, uno recorre iglesias en Buenos Aires y en el interior y se da cuenta que la congregación está muchas veces contra sus sobreveedores. Entonces, no los reconoce. El problema es que no tienen una eclesiología acorde con la realidad del tercer mundo. Han transplantado una eclesiología inglesa.[98]

Vinculado a este tema está el rol de los misioneros en el gobierno de las iglesias. En el trabajo de Jaime Kirk "Aclaración sobre la posición que ocupan los misioneros en las asambleas", el autor responde a cierta crítica que resume en estos términos: "los ingleses quieren gobernar, y efectivamente gobiernan en las asambleas".[99] En su argumentación, Kirk aboga por "dividir a los misioneros en clases"[100] y, en abierta oposición a la nacionalización de la iglesia, sostiene: "no debemos contender con el fin de establecer una iglesia argentina, pues la Iglesia no puede ser limitada a ninguna nacionalidad".[101] No obstante, finaliza su artículo ponderando a Inglaterra y a la raza

---

[96] Jorge French, "Registremos y regulemos nuestras creencias" *SC*, marzo de 1948, p. 81.

[97] José Míguez Bonino, ***Integración humana y unidad cristiana***, Puerto Rico: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1969, p. 53.

[98] Salvador Dellutri, entrevista (grabación), Mar del Plata, 24 de mayo de 1992. La sospecha de que los ancianos en ejercicio son los que designan a los nuevos sobreveedores, quedó confirmada en la entrevista realizada a José Bongarrá, que admitió además, que "los primeros ancianos de las Asambleas fueron designados por los misioneros". Entrevista, (grabación), Buenos Aires, 11 de mayo de 1994.

[99] Jaime Kirk, *SC*, 1919, p. 176. Kirk llegó al país procedente de Nueva Zelandia en 1896, desarrollando ministerio en Santa Fe, Rosario, Córdoba y Tucumán.

[100] Ibíd., p. 180.

[101] Ibíd., p. 181.

anglosajona, ya que Inglaterra, "ha sido el país, y es hoy día el imperio, por excelencia la columna de la libertad religiosa y política".[102] En síntesis, comienza rechazando la idea de nacionalizar la Iglesia, pero finaliza con un panegírico a la raza anglosajona.

En quinto y último término, la eclesiología HL manifiesta imprecisiones en cuanto a la autonomía de las iglesias locales. En efecto, mientras los HL suscriben al postulado de que "cada iglesia aparece como una entidad independiente, sin relaciones jerárquicas entre sí"[103] paulatinamente algunos estamentos fueron ejerciendo un rol protagónico hasta constituirse en organismos de control y de intervención. Este hecho puede ilustrarse con la creación de la Comisión de Conferencias que en su intención de resguardar la sana doctrina ha producido injerencias en algunas iglesias a través del tiempo.[104] Los hechos señalados confirman la hipótesis en el sentido de que, aunque la eclesiología HL se postula a favor de la autonomía de las iglesias, en la práctica no siempre ha sido coherente con tal orientación.

Crítica a su escatología.

En primer lugar, se trata de una escatología dispensacional. En este sentido, cabe aclarar que se trata de una variante moderna del premilenarismo histórico sustentado por los Padres de la Iglesia. Esta novedad en el campo teológico debe mucho al genio de John Nelson Darby, que elaboró el tiempo de la Biblia en dispensaciones o economías diferentes. El dispensacionalismo, además de postular un dualismo Israel/ Iglesia, establece una distinción entre el "rapto" (o arrebatamiento) de la Iglesia y la

---

[102] Ibíd. Kirk agrega que si Dios "ha dispuesto que el mundo lo recibe [al Evangelio] por medio de la raza anglosajona ¿qué le diremos a Dios? Hay otros países que también hacen algo, pero es poco comparado con el esfuerzo que hace la raza anglosajona". Ibíd.

[103] Walter Pender, "Relaciones entre las iglesias", ***Cuadernos de doctrina bíblica***, vol. 1, Buenos Aires: Lecsa, 1963, p. 60.

[104] Casos ilustrativos de esta tendencia son los casos de Mendoza, tal como lo refleja la "Carta abierta a las Asambleas de la Argentina", Mendoza, enero de 1961, enviada por Jaime Taylor y firmada, entre otros, por O. Barrault, R. Bracelis, M. A. López y el propio Taylor, en la que se ofrece un detalle del proceso que se le siguiera al misionero por sus costumbres consideradas como mundanas, como ir al cine y tener comunión con las denominaciones. Otro ejemplo más reciente es la carta oficial remitida a la Comisión de Conferencias por los ancianos de la iglesia de calle Campana, y en la que expresan su "asombro al ver hasta qué punto se ha desvirtuado el carácter de la misión de servicio que se le había encomendado", Buenos Aires, 15 de octubre de 1986.

"revelación" de Jesucristo. Se trata de "una curiosa creencia, prácticamente desconocida en la más temprana historia de la Iglesia".[105]

En segundo lugar, la escatología HL se muestra escapista toda vez que postula el "rapto" secreto e inminente de la Iglesia y un posterior milenio. Esto conduce a que los HL interpreten el milenio en términos de superación de todos los problemas. Stacey, en un amplio desarrollo del tema escribe: "las huelgas y las discordias de los trabajadores cesarán y todos tendrán su deseada justicia y pago justo en aquel día".[106] Se trata de una especie de "teodicea futurista" en la que, en términos de Peter Berger, "el complejo mesiánico-milenarista postula una teodicea, al relativizar el sufrimiento o la injusticia del presente en función de su eliminación en un glorioso futuro".[107]

En tercer lugar, la escatología HL se presenta como dualista. El dispensacionalismo pareciera desentenderse de la historia. El "rapto" de la Iglesia es el acto por el cual ella es quitada de la historia para reinar con Cristo en los cielos. Así, la esperanza es reducida a un salirse de este mundo malo, es decir, salirse de esta historia para redimirla en una esfera metahistórica. Una visión similar a la de aquéllos que, según descripción de Néstor Míguez "no ven sentido ni futuro para la historia [...] los que sólo ven la circularidad (o a lo sumo la linealidad) de la historia y desconocen la posibilidad de la ruptura histórica".[108]

Crítica a su praxis social.

Una primera crítica a la praxis social de los HL es el hecho de que, si se comparan sus lineamientos teológicos expuestos con la práctica que pusieron de manifiesto, debe admitirse que fueron más allá que sus propios postulados teóricos. En efecto, a

---

[105] Iain Murray, ***The Puritan Hope***, Londres: The Banner of Truth Trust, 1971, p. 200. En nota al pie de la página 286, Murray dice sobre la creencia en el rapto: "es claro que ningún grupo de cristianos hizo de ella un asunto de fe antes del siglo XIX". Sobre la influencia de Darby en la elaboración del sistema y el trasfondo histórico del dispensacionalismo véanse C. Norman Kraus, ***Dispensationalism in America***, Richmond: John Knox Press, 1958, pp. 45ss. y Clarence Bass, ***Backgrounds to Dispensationalism***, Grand Rapids: Eerdmans, 1960. La Biblia Scofield sería el instrumento que popularizaría el dispensacionalismo.

[106] Tomás E. Stacey, "Sobre la venida del Señor", ***SC***, marzo de 1915, p. 85.

[107] Peter L. Berger, ***El Dosel Sagrado***, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu Editores, s.f., p. 90. Berger señala otros tres tipos de teodiceas: promesa de recompensa en este mundo, dualismo y doctrina del ***karma***, Ibíd., p. 72.

[108] Néstor O. Míguez, "Para no quedar sin esperanza", ***Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana***, Nro. 7, Santiago: Dei, 1990, p. 49. Para una discusión sobre los enfoques dual y monista de la historia, véase el agudo trabajo de José Míguez Bonino "El Reino de Dios y la historia" en C. R. Padilla, editor, ***El Reino de Dios y América Latina***, El Paso: CBP, 1975, pp. 75-95.

pesar de que definieron la misión de la Iglesia sólo en términos de evangelización, de hecho ayudaron a los necesitados, crearon escuelas y orfanatos. Sin embargo, como sus propios voceros lo admiten, toda esa acción social fue realizada en forma espontánea y no estructurada.[109] Otras evaluaciones son más críticas, como la de Alejandro Clifford que sustuvo: "A la obra social la hemos considerado como una especie de peste de la que hay que alejarse"[110] y la de Salvador Dellutri que, aunque admite lo mucho que hicieron los HL en lo social, señala que "el crecimiento de la población los ha dejado descolocados [...] les falta un criterio científico para encarar la obra social".[111]

Pero, en segundo término, el aspecto que se expone a una crítica más severa, es el que se relaciona con la pretendida neutralidad a la hora del surgimiento de los conflictos sociales. Por ejemplo, en su referencia a la huelga ferroviaria de 1917 y el trabajo a reglamento decretados años después, los HL critican tanto a capitalistas como a trabajadores, pero terminan por inclinarse a favor de los que tienen el poder. En efecto, argumentan que hay que aceptar la voluntad de Dios en términos de sujeción y evitar los litigios.[112] Es probable que tal posicionamiento fuera causado, entre otros factores, por el rol social que representaban los misioneros, muchos de los cuales tenían cargos ejecutivos en el ferrocarril inglés. En tal caso, la postura adoptada no es inmune al rol social de los involucrados en el conflicto. Otra ilustración de la misma tendencia es el comentario de Lear en mayo de 1949 que, titulado "Derechos del trabajador" produce una inversión de su eje semántico para convertirlo en "Deberes del trabajador".[113] Una última ilustración es el significativo comentario que los HL producen ante la caída de Perón, titulado "Nuevo régimen democrático" y en el que, después de definirse por una posición apolítica, pasan a criticar la deslealtad que había invadido al régimen peronista y definen lo que en rigor fue la llamada "Revolución libertadora" como "volver el ejercicio de la autoridad al cauce de la legalidad y del decoro".[114]

En última instancia, la praxis social de los HL es representativa del esquema pietista en el que, cándidamente, se cree que "la solución de los problemas sociales

---

[109] Algunos testimonios en tal sentido son los de: Angel García, entrevista (grabación), Buenos Aires, 15 de mayo de 1992 e Ian Clifford, entrevista (grabación), 25 de setiembre de 1992.

[110] Alejandro Clifford, "Notas para Historia de la obra juvenil", del archivo de Clifford, Córdoba.

[111] Salvador Dellutri, entrevista (grabación), Mar del Plata, 24 de mayo de 1992.

[112] Véanse *SC*, setiembre de 1917, p. 175 y *SC*, abril de 1930, p. 73.

[113] Lear, "Derechos del trabajador", *SC*, mayo de 1949, p. 125.

[114] Hunt, "Nuevo régimen democrático", *SC*, diciembre de 1955, p. 309.

depende de la conversión de los individuos"[115] ignorando la complejidad de los asuntos involucrados que va mucho más allá de las relaciones interpersonales.[116]

7. ALTERNATIVAS PARA UN CAMBIO

¿Qué alternativas le quedan a un movimiento eclesial como el que hemos analizado? ¿Cómo se puede construir un nuevo discurso teológico que sea más fiel a los datos bíblicos y más realista en lo social? Una cosa es clara: mientras los HL, u otros grupos que siguen la misma tendencia, permanezcan atados al dispensacionalismo con su compartamentalización de la Biblia, sus dualismos Israel/Iglesia, presente/futuro, reino suspendido/reino milenario, su comprensión de la realidad social, seguirá por los carriles de un reduccionismo espiritualista. A continuación, formulamos dos propuestas concretas a manera de posibles correctivos para su recuperación teológica.

Recuperar el reino.

Uno de los problemas decisivos en el esquema dispensacional es la teoría de la "posposición" o "suspensión" del reino de Dios. Urge, en este caso, una ruptura epistemológica que permita pasar de la postergación a la recuperación del Reino. Porque es precisamente "a partir de él [que] se iluminan la cristología, la teología, la eclesiología y la moral cristiana".[117] Jesús proclamó una y otra vez que el reino había llegado en su persona[118] y en ningún momento dio indicio alguno de que ese reino se suspendía aunque, obviamente, apuntó a una consumación del mismo.[119] Si Jesús es el Mesías y proclamó la venida del reino de Dios, luego la comunidad que se forma en torno a El es la comunidad del Reino. Esto implica que la misión de la Iglesia sólo puede ser entendida a la luz del Reino. Como señala René Padilla:

La evangelización y la responsabilidad social son inseparables. El evangelio es buenas nuevas acerca del Reino de Dios. Las buenas obras, por otra parte, son las

---

[115] José Míguez Bonino, "Fundamentos teológicos de la responsabilidad social de la Iglesia en ***La Responsabilidad Social del Cristiano***, Montevideo: Isal, 1964, p. 24.

[116] Para una crítica a esta orientación pietista, véanse C. René Padilla, "Iglesia y sociedad en América Latina", en ***Fe cristiana y Latinoamérica hoy***, Buenos Aires: Certeza, 1974, p. 139 y Stephen Mott, ***Etica bíblica y cambio social***, trad. Miguel A. Mesías, Buenos Aires: Nueva Creación, 1995 en la que su autor señala que "Los que abogan por esta posición o bien desaniman otros medios de cambio, tildándolos de confusos, seculares, ignorantes o desobedientes, o nunca llegan a especificar cómo la persona convertida cambiará la sociedad, aparte de ser 'buena' y ser fiel en la evangelización". p. 111.

[117] Jon Sobrino, ***Jesús en América Latina***, Santander: Sal Terrae, 1982, p. 131.

[118] Véanse, por ej., Mt. 12.28 y Lc. 17.20-21.

[119] Ej. Mt. 26.29.

señales del Reino para las cuales fuimos creados en Cristo Jesús. La palabra y la acción están indisolublemente unidos en la misión de Jesús y sus apóstoles, y debemos mantenerlos unidos en la misión de la iglesia, en la cual se prolonga la misión de Jesús hasta el fin del tiempo.[120]

Sólo recuperando la dimensión del Reino puede la Iglesia ser coherente con la misión de Jesús que le fuera encomendada, en términos de proclamación de las buenas nuevas de esperanza a los pobres y marginados. Es a la luz del Reino que la Iglesia debe enmarcar su acción social, evitando el conformismo, el acomodamiento a los poderes de turno y ejerciendo su función profética a favor de la justicia. Porque manteniendo unidos el presente y el futuro del reino "eliminamos una barrera que ha hecho que muchos cristianos no se involucren en los esfuerzos a favor de la justicia social".[121]

Recuperar la Trinidad.

En el curso de esta investigación se puso de manifiesto que la cristología HL es soteriológica conduciendo a un reduccionismo en el que la Trinidad sólo es aceptada como postulado teológico pero con escasa incidencia en la realidad. Proponemos ampliar la visión de la importancia práctica que tiene el paradigma trinitario que, en términos de Míguez Bonino significa que:

*nuestro foco cristológico-soteriológico tiene que ser mirado en dimensión trinitaria, en la dimensión de la totalidad de lo que Dios hace en toda su creación y no reducido a lo que Dios hace en mí o incluso en mi comunidad de creyentes. Es decir que tenemos que mirar a [*sic*] estos temas no solamente desde la perspectiva de qué significa esto para mí y para mi comunidad, sino desde cómo esto se ubica dentro de la totalidad de la obra creadora y preservadora (y éste no es un término pasivo o negativo) y transformadora que Dios realiza en el mundo.*[122]

Debemos reconocer que, como señala Moltmann, la Trinidad ha sido considerada como "una especulación para teólogos, que nada tiene que ver con la vida real".[123] Por tal razón, propone:

---

[120] C. René Padilla, ***Misión Integral***, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986, p. 191.

[121] Mott, op. cit., p. 89.

[122] José Míguez Bonino, "Comentarios e interrogantes", ***Boletín Teológico***, Nros. 42/43, pp. 90-91. El reduccionismo teológico en los HL está subyacente en los siguientes hechos: una cristología soteriológica e implícitamente doceta, un interés en la paternidad de Dios pero sólo vinculada a la salvación personal, sin incidencia en el cuidado de la creación y el futuro del mundo y un limitado espacio al Espíritu Santo hasta el punto de negar la vigencia de algunos de sus carismas.

[123] Jürgen Moltmann, ***Trinidad y Reino de Dios***, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1983, p. 15. Subrayado original.

Frente a la trinidad de substancia y a la trinidad de sujeto, nosotros intentaremos desarrollar una **doctrina social de la trinidad**. La Biblia es para nosotros el testimonio de la historia de las **relaciones comunitarias de la trinidad** en su revelación al hombre y al mundo.[124]

La doctrina social de la Trinidad permite reivindicar toda la realidad para la gloria del Dios creador; une las doctrinas bíblicas de creación y salvación; expande el sentido de la Iglesia como comunidad del Espíritu. Reivindicar la Trinidad implica dejar de entender a Dios como una deidad solitaria o como "motor inmóvil" de la concepción aristotélica o como cristomonismo o como una mera exaltación subjetiva del Espíritu. El Dios trinitario, además, se constituye en modelo para la Iglesia tanto en su vivencia interna como en su función social. Para su vida interna, la Trinidad constituye a la Iglesia como modelo de comunidad, caracterizada por el amor, la hermandad y el servicio. Para la sociedad:

la Trinidad se presenta como el modelo de toda convivencia social igualitaria, respetuosa de las diferencias y justa. A partir de la fe en Dios trino, los cristianos postulan una sociedad que pueda ser imagen y semejanza de la Trinidad.[125]

Este doble paradigma del Reino y la Trinidad orientará a la Iglesia hacia un mesurado realismo en su misión en la sociedad. Le permitirá superar la tentación del triunfalismo, ya que "su actividad ética es esencialmente una anticipación de una realidad más grande: el venidero Reino de Dios".[126] Sólo recuperando el Reino y la fe trinitaria podrá la Iglesia de Jesucristo ser "sal de la tierra" en la tierra y "luz del mundo" en el mundo.

Ramos Mejía, 15 de mayo de 1996.

---

[124] Ibíd., p. 33.

[125] Leonardo Boff, ***La Trinidad, la sociedad y la liberación***, trad. Alfonso Ortiz García, Buenos Aires: Paulinas, 1988, p. 19.

[126] J. Christiaan Beker, ***Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triumph of God***, Philadelphia: Fortress Press, 1982, p. 26.

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.