



**FLACSO**  
ARGENTINA

**TESIS DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**Los muchachos metodistas.  
Experiencias políticas de  
jóvenes evangélicos durante  
la proscripción al justicialismo  
(1955-1973)**

**Tesista:** Lic. Florencia Belén Hidalgo

**Director de Tesis:** Dr. Cesar Ceriani Cernadas

**Fecha:** 28/03/2024

# RESUMEN

Desde una perspectiva antropológica-histórica, esta investigación indaga la relación entre juventud, metodismo y peronismo durante el período 1955-1973, etapa signada por la proscripción al Partido Justicialista. Se analiza cómo la cuestión peronista generó tensiones al interior del metodismo argentino, debido a que determinados sectores dentro de esta comunidad religiosa establecieron conexiones con dicho movimiento. Más específicamente, se busca comprender cómo este contexto influyó en las experiencias políticas de los jóvenes metodistas y rescatar aquellas trayectorias individuales que demuestran un acercamiento a ciertas opciones que ofrecía el movimiento peronista para ese entonces.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, esta tesis reconstruye el proceso histórico de creciente involucramiento y organización de las juventudes evangélicas latinoamericanas, que comenzó en la primera etapa del siglo XX. Se explora cómo esta idea de compromiso y politización tomó fuerza entre un sector de los jóvenes evangélicos argentinos a mediados del mismo. En el caso del metodismo argentino, se analiza cómo todo esto se conjugó tanto con los propios fundamentos históricos-sociológicos y valores políticos del *ethos* metodista local, como también con las particularidades de un contexto argentino, que tuvo como eje gravitacional a la cuestión peronista.

En segundo lugar, esta investigación estudia el rol que ocupaban estos actores dentro de la Iglesia Metodista, revisando así las actividades y redes en las que participaban. A partir de un análisis de su mundo social, se reflexiona sobre cuáles de esas prácticas, discursos, relaciones sociales y espacios pueden ser pensados como parte de las implicancias de su acción teológica-política. A su vez, se ahonda en la preocupación institucional que existió en torno a la juventud, teniendo presente los cambios socioculturales que la atravesaron a mediados de siglo y el apartamiento de muchos de jóvenes de los Templos. Se hace hincapié en cómo todo esto llevó a que la Iglesia Metodista pusiera en marcha una serie de políticas destinadas a estos actores, con el objetivo de acompañar este clima de época, *aggionar* al metodismo e incorporar la agencia juvenil en las acciones sociales de la misma.

En tercer lugar, se contemplan los discursos político-religiosos que circulaban en los ámbitos de la juventud metodista, muchos de los cuales están relacionados con la efervescencia teológica cristiana de ese entonces y con una atmósfera ecuménica. Además, se profundiza en el papel que tuvo una vanguardia de intelectuales como fundadores de discursividades y la influencia que ejercieron en lo que respecta a la noción de compromiso político cristiano de ese entonces. A partir de ello, se cuestiona en qué medida este grupo habilitó una relectura del fenómeno peronista, a través de un proceso de resignificación del movimiento que se abrió después del Golpe de 1955. Un acontecimiento que puede ser entendido como una *mito-praxis* de ese despertar identitario.

# ÍNDICE

RESUMEN	2
INTRODUCCIÓN	7
Presentación del tema	7
Concepciones sobre la época	12
Revisión historiográfica y justificación de la relevancia	14
La relación metodismo-peronismo como objeto de estudio	17
Encuadre epistemológico: una etnografía en el tiempo	21
Ejes conceptuales de la historia y la memoria	24
Nociones clave: religión, juventud, política y <i>ethos</i>	27
El camino etnográfico se hace al andar	33
Disposición de la obra	40
PARTE I	43
Fundamentos histórico-sociológicos del metodismo	44
El mundo social de John Wesley	44
Los orígenes del metodismo argentino	47
El ADN metodista y el <i>ethos</i> local argentino	49
Las raíces de la organización juvenil evangélica	59
El período 1930-1946: un llamado a la acción conjunta	62
La vida de los jóvenes en las Iglesias metodistas	66
Los metodistas en el tiempo de Perón	69
La oposición metodista y las interpretaciones sociológicas nativas	71
¿Eran todos antiperonistas?	80
El Golpe de 1955: mito-praxis y punto de inflexión	82
PARTE II	89
La cuestión obrera, juvenil y peronista (1955-1960)	90
Estar mal parados	90
De vanguardia y resignificación	94
“Ir por todo el mundo”: una nueva generación de pastores	97
No es “Cosa de Muchachos”: “¿En dónde está la falla?”	99
Los jóvenes en el centro de la escena	101
Los sesentas “¡Qué tremendos los presentes tiempos son!”	106

Una interpretación nativa de la década	109
La influencia de ISAL en la juventud evangélica	117
Todos los caminos conducen al MEC	120
“ <i>La Ciudad como espacio teológico</i> ” y la agencia juvenil	126
Los jóvenes metodistas y la opción por el peronismo	134
Trayectorias individuales: lecturas y lazos con el peronismo	136
Manifestaciones concretas	139
El ocaso de la proscripción y un <i>invierno</i> inesperado	146
CONCLUSIÓN	150
FUENTES Y ENTREVISTAS	166
BIBLIOGRAFÍA	170

# LISTA DE ABREVIATURAS

Acción Popular EcuMénica (APE)  
Acción Revolucionaria Peronista (ARP)  
Centro Urbano Nueva Parroquia (CUNP)  
Centros de Estudios Cristianos (CEC)  
Comisión Argentina para Refugiados y Migrantes (CAREF)  
Comité de Cooperación para América Latina (CCLA)  
Concilio Vaticano II (CVII)  
Confederación General del Trabajo (CGT)  
Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA)  
Consejo Mundial de Iglesias (CMI)  
Cristianismo y Sociedad (CyS)  
Derechos Humanos (DDHH)  
Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (DIPPBA)  
Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP)  
El Estandarte Evangélico (EEE)  
Equipo Pastoral Juvenil (EPJ)  
Facultad Evangélica de Teología (FET)  
Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE)  
Federación Argentina de Jóvenes de Ligas Juveniles (FALJE)  
Federación Universitaria de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC)  
Frente Revolucionario Antiimperialista (FRA)  
Fuerzas Armadas (FFAA)  
Fuerzas Armadas Peronistas (FAP)  
Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA)  
Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)  
Instituto Argentino de Promoción del Intercambio (IAPI)  
Instituto para la Liberación y Promoción Humana (ILPH)  
Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET)  
Izquierda Peronista (IP)  
Junta Unida de Misiones (Misiones)  
Juventud Metodista (JM)  
Juventud Peronista (JP)

Movimiento de Afirmación y Unidad Metodista (MAUM)  
Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)  
Movimiento Ecuménico de Derechos Humanos (MEDH)  
Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC)  
Nueva Izquierda (NI)  
Peronismo de Base (PB)  
Peronismo Revolucionario (PR)  
Sindicato de Mecánicos y Afines de la Industria Automotor (SMATA)  
Teología de la Liberación (TLL)  
Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE)  
Universidad de Buenos Aires (UBA)  
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)  
Universidad Tecnológica Nacional (UTN)

# INTRODUCCIÓN

## Presentación del tema

Esta investigación se ubica dentro del campo de los estudios antropológicos, históricos y sociológicos y explora las articulaciones entre religión, política y juventud en Argentina entre 1955-1973<sup>1</sup>, años en los que se observa un mayor protagonismo de los jóvenes como actores sociales, políticos y religiosos. Trascendiendo la centralidad que adquirieron los estudios sobre la juventud católica en este período (Dominella, 2020; Martínez, 2007A; Porta Fernández, 2016; Lida, 2012; Aenlle, 2019), el propósito de esta tesis es indagar las experiencias políticas de los jóvenes metodistas argentinos en ese entonces, haciendo un entrecruzamiento con el contexto sociopolítico nacional y religioso. Más específicamente, desde una perspectiva antropológica-histórica, busco reconstruir las modalidades, mecanismos y materializaciones que tuvieron las mismas, en vistas a comprender la relación de estos actores con la coyuntura histórica nacional y sus vínculos con la comunidad religiosa de la que formaban parte. Al mismo tiempo, quiero develar cómo todo esto se articula con los procesos de creciente involucramiento y organización que experimentó un sector de las juventudes evangélicas a nivel regional para mediados de siglo XX.

En cuanto al contexto nacional, el período delimitado coincide con la proscripción al Partido Justicialista, medida que se enmarca dentro de las políticas de “desperonización” (Spinelli, 2005) llevadas a cabo por el gobierno de la Revolución Libertadora (1955-1958). A pesar de esta medida, la clase trabajadora siguió identificándose política e ideológicamente con este movimiento (James, 2019 [2006]:336), por lo que Smulovitz (1990:1) sostiene un tema recurrente de las disputas públicas en los años de la proscripción fue tratar de encontrar una fórmula que lograra reincorporar este electorado peronista al sistema institucional. De esta forma, esto que se llamó la cuestión peronista se volvió el eje gravitacional sobre el que giró el debate público.

Cabe aclarar que aquel bastión antiperonista – al cual adhería gran parte de la clase media – se fue fragmentando después de 1955 y un sector de esta última se abrió paulatinamente a un proceso de

---

<sup>1</sup> El período comenzó con el Golpe de Estado, autodenominado Revolución Libertadora (1955-1958). Fue seguido por el gobierno democrático de Arturo Frondizi, que duró desde 1958 hasta 1962 y fue interrumpido inconstitucionalmente por otra intervención militar. José María Guido quedó al frente del Poder Ejecutivo por un año y se llamó a elecciones en 1963 en las que ganó Arturo Illia, quien gobernó hasta el siguiente golpe militar de 1966, que se conoció como la Revolución Argentina. Dentro de este proceso militar, fue presidente de facto Juan Carlos Onganía entre 1966-1970, Roberto Marcelo Levingston 1970-1971 y Alejandro Lanusse 1971-1973. Finalmente, se llamó a elecciones. Héctor Cámpora las ganó y se permitió el regreso definitivo de Perón. En 1973, se levantó la proscripción al peronismo.

resignificación del peronismo (Spinelli, 2013). En el caso del campo intelectual, la cuestión peronista se convirtió en un objeto de polémica con el que se debían discordar o tomar partido (Neiburg, 1988:15).

Siguiendo este orden de ideas, al asumir al peronismo proscripto como un fenómeno clave de la vida social, política y cultural argentina durante 1955-1973, fue inevitable preguntarme ¿en qué medida la “cuestión peronista” atravesó a la comunidad metodista local y cómo marcó las experiencias políticas de los jóvenes feligreses en esos años? Esta pregunta madre, que dotó de sentido a mi investigación, desencadenó una serie de interrogantes más específicas que fueron marcando el camino a seguir: ¿Cómo se interpretan las posturas peronistas y antiperonistas dentro de la comunidad metodista argentina?; ¿Cómo se produjo el proceso de resignificación del peronismo entre algunos sectores metodistas?; ¿Existían prácticas y discursos dentro del metodismo local que fomentaban el compromiso político entre jóvenes?; ¿Participaban de ámbitos politizados por fuera de los límites de la iglesia?; ¿Había una preocupación institucional por la creciente politización de estos actores?; ¿Qué ideas político-religiosas y autores circulaban entre ellos y quienes eran sus referentes en materia de compromiso?; ¿Cómo interpretaron los actores a este período y cuáles son los acontecimientos que tuvieron un mayor peso simbólico en materia política?; ¿De qué manera entablaron lazos con ese movimiento y cuáles fueron las opciones dentro del peronismo con las que se vincularon?

Ahora bien, en esta instancia, se hace menester realizar una breve introducción de esta confesión religiosa, cuyos orígenes se remontan a la Inglaterra del siglo XVIII. Enmarcado dentro de un proceso de reavivamiento del protestantismo, el metodismo nació en el seno de la Universidad de Oxford, a partir de la figura de un pastor anglicano llamado John Wesley (1703-1791). A través de su labor, enseñanzas y pensamiento teológico se dio lugar a un movimiento de renovación dentro de la Iglesia de Inglaterra. Desde su germen originario, los primeros grupos metodistas no sólo se interesaron por una profunda experiencia individual cristiana, sino que también manifestaron la necesidad de abocarse a lo que Wesley llamó “la santidad social”, mostrando así una gran preocupación por la situación de los trabajadores, en un contexto británico que se caracterizaba por una industrialización “a todo vapor”.

Con el tiempo, metodismo ganó autonomía y se expandió rápidamente por las colonias británicas. A pesar que su intención primaria no fue separarse del anglicanismo, una serie de tensiones provocó que esto terminara sucediendo. A esto se suma, que hubo una escisión entre el movimiento metodista inglés y norteamericano, que provocó la creación de dos Iglesias diferentes. De hecho, las misiones que llegaron a Argentina, alrededor de 1830, provenían de la Iglesia Metodista Episcopal de Nueva York.

En nuestro país, durante las primeras décadas se desarrolló como una iglesia de la colectividad anglosajona (Seiguer, 2007) pero, a finales del siglo XIX, la configuración social de su comunidad cambió, debido a la creciente conversión de muchos inmigrantes, siendo españoles e italianos, en su mayoría. Ya para ese tiempo, gran parte de la acción social de los metodistas se nucleaba en actividades educativas entre

sectores populares, siendo quizás los casos más emblemáticos los de Ramón Blanco y William C. Morris<sup>2</sup>, en los barrios de Retiro y La Boca, respectivamente. Además, desde finales del siglo XIX, esta comunidad contó con su propia imprenta y también su órgano de difusión de ideas: *El Estandarte Evangélico* (EEE). Prematuramente, los metodistas argentinos manifestaron una pretensión de posicionarse como el vocero del protestantismo argentino en determinados contextos, en los cuales había que defender la libertad de culto y el Estado laico (Seiguer,2015:1). Siguiendo esta línea de pensamiento, el involucramiento en la arena pública se incrementó a partir de la década del treinta, cuando se pusieron en marcha determinadas políticas que ponían en riesgo estos dos pilares.

No obstante, fue a partir de los sesenta que el compromiso de la ya autónoma Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA), tuvo un alto salto cualitativo, mostrando su punto más álgido de visibilidad. Más específicamente, fue durante los obispos de Carlos Gattinoni (1969-1977), de Federico Pagura (1977-1989) y de Aldo Etchegoyen (1989-2001) que la IEMA estuvo muy comprometida con la denuncia de las violaciones de derechos humanos (DDHH), siendo pionero su trabajo refugiando a exiliados chilenos<sup>3</sup> (Ibarra, 2016). De hecho, en el último proceso militar (1976-1983), los “templos metodistas estuvieron abiertos para las reuniones que los incipientes grupos de familiares de desaparecidos como Madres y Abuelas, se pudieran reunir y organizar” (Ibarra, 2016:5). Con todo, considero que este compromiso que puede ser observado tan nítidamente desde mediados de los setenta debió de tener un caldo de cultivo previo en los años de la proscripción. En otras palabras, propongo que este último fue producto de un proceso anterior que lo explica, lo sostiene y que tiene sus raíces históricas en esta época.

En esta investigación asumo que el período delimitado (1955-1973) tuvo una gran significancia histórica para esta comunidad religiosa. Fueron años calves para ellos a nivel institucional y fue en ese tiempo que se dieron ciertas transformaciones que se dieron en la configuración social de su feligresía. Además, en esos años tuvieron lugar una serie de cambios de paradigmas en lo que respecta a la acción social, que llevaron a una actualización de la imagen que querían proyectar: la de una Iglesia *autóctona* y comprometida socialmente.

Asimismo, en este período, el metodismo demostró un gran protagonismo en el desarrollo del movimiento ecuménico, tendiendo redes con otras iglesias evangélicas y entablando amplios diálogos con sectores muy politizados del catolicismo. Figuras del metodismo argentino, como Miguez Bonino o algunas figuras del metodismo ligados a ISAL, tuvieron una rica producción intelectual en lo que se refiere a esta

---

<sup>2</sup> En el caso de Blanco, nació en La Coruña en 1853 y llegó a Buenos Aires en 1868. Fue aquí que se convirtió al metodismo. En la década del ochenta tuvo una importante labor en materia educativa, realizando obras de alfabetización y capacitación, en la zona de Retiro, entre sectores inmigrantes de bajos recursos. Para más información sobre la figura de Morris se recomienda leer Seiguer (2002) y Arrili (1955).

<sup>3</sup> El trabajo en esta materia se concentra en la Comisión Argentina para Refugiados y Migrantes (CAREF) que está compuesta por cinco Iglesias evangélicas: la de Discípulos de Cristo, la Evangélica del Río de la Plata, la IEMA, la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata y la Iglesia Evangélica Luterana Unida.

articulación entre teología-política, en donde se replanteaban el lugar de la iglesia y la responsabilidad cristiana. En este contexto, los jóvenes cristianos, en general, tuvieron una amplia participación en las acciones sociales de las Iglesias, en las actividades institucionales, como también en agrupaciones políticas cristianas. En líneas generales, se trató de un período formativo a nivel religioso y político, en el cual estos actores se involucraron en los debates políticos sobre el peronismo y la izquierda nacional.

A pesar de la significancia histórica de este período, se trata de una época y de un tema que fue escasamente estudiado. En sintonía con la propuesta de Pioli Planchón (2014:2)<sup>4</sup>, en esta tesis busco revisar la manera en la que todo el contexto nacional y latinoamericano afectó institucionalmente a la IEMA en estos años, como también a sus comunidades y a su pensamiento histórico-teológico. A su vez, se quiere observar de qué manera la renovación cristiana y la efervescencia teológica de mediados de siglo XX atravesó al mundo juvenil metodista argentino.

Asimismo, teniendo en cuenta el encuadre histórico argentino, se intenta demostrar cómo las posturas encontradas en torno a la cuestión peronista no sólo tuvieron la capacidad de refractar la heterogeneidad interna de esta comunidad de fe, sino que también provocaron tensiones al interior de ella. Al mapear las diversas posiciones frente al peronismo de la comunidad, me intereso por recuperar aquellas trayectorias individuales que demuestren lazos con el movimiento político en cuestión. Indago los procesos de resignificación del peronismo que se dieron entre una parte de la comunidad, explorando así la manera en la que se dio el acercamiento de algunos jóvenes metodistas a dicho movimiento. Además, mi foco está puesto en analizar la época desde la perspectiva de los interlocutores, recuperando cuáles son sus interpretaciones sobre las posturas peronistas y antiperonista dentro de la comunidad, como también evocando sobre sus propias experiencias políticas.

Para dar cuenta de todo esto, me propuse reconstruir una serie de discursos e interpretaciones con respecto a la coyuntura, a partir del testimonio de sujetos que se identificaban con esta confesión religiosa y que tenían entre 16 y 30 años en el período delimitado. Me enfoco en lo que sucedió en la provincia de Buenos Aires Mendoza, ya que fue allí donde se observó un mayor grado de politización de sus jóvenes y conexiones más acuciantes entre metodismo-peronismo.

Ahora bien, una investigación de esta naturaleza antropológica-histórica presenta una serie de retos. Por un lado, el desafío radica en imaginar la realidad de esos actores en ese tiempo, en captar los sentidos, en reconstruir la trama de relaciones, espacios, prácticas y discursos que hacen y subyacen a eso que considero como experiencia política. Es aquí donde se tiene presente la advertencia del historiador Burke (1987:31) sobre el “peligro de estudiar la vida social desde fuera, sin tener en cuenta las intenciones de los actores o sus definiciones de la situación”. El autor sostiene que “para comprender el comportamiento de

---

<sup>4</sup> El autor se refiere a la comunidad valdense uruguaya, pero considero que su apreciación puede traspolarse al caso metodista.

la gente de otras culturas no basta con ponerse en su situación; también es necesario imaginar su definición de la situación, verla a través de sus ojos” (Burke, 2006:16). Por consiguiente, el desafío está en comprender cuáles son esas especificidades desde la perspectiva de los actores, cuál es su interpretación del contexto, de su realidad y de las posiciones frente a la cuestión peronista. Es por esta razón que este análisis debe reconstruir su voz, a través de testimonios escritos y orales, institucionales y de individuos concretos, que evocan esas trayectorias individuales. Además, no debe perderse de vista la producción nativa sobre el período, más aun teniendo presente el rico caudal de estudios orgánicos que se realizaron dentro de la órbita metodista y protestante.

Por otro lado, el reto se encuentra en analizar el modo en el que la efervescencia de algunas corrientes teológicas-políticas cristianas impactaron en el metodismo argentino, como también entender la manera en la cual evolucionaron las distintas posiciones frente al peronismo. Para ello, es necesario tener presente las identidades políticas más acuciantes dentro de la comunidad, la configuración social de la misma, como también considerar que existe un *ethos* cultural del metodismo argentino, que no debe ser pensado como una esencia dada, sino como una forma local inscrita en un marco estructural e histórico que le es propio.

La estructura de esta tesis se fue dibujando a partir de la delimitación de los objetivos específicos. El primero de ellos busca develar las raíces históricas, los fundamentos sociológicos y las diferentes tradiciones políticas presentes dentro del *ethos* metodista local, rastreando los cambios que sufrió la configuración social de la comunidad para mediados del siglo XX. Para ello, se requiere evocar las reflexiones de los propios interlocutores sobre lo que significa para ellos el metodismo y cuáles son sus interpretaciones sobre los diferentes momentos de su historia.

En segundo lugar, esta tesis pretende analizar cuáles son las continuidades y rupturas dentro de este proceso de politización que experimentaron los jóvenes evangélicos latinoamericanos en la primera mitad del siglo XX y revisar la manera en la que repercute en la órbita metodista argentina. Es decir, se reflexionan sobre aquellos aspectos que pueden ser pensados como una continuidad y se identifican cuáles son los cambios y aspectos novedosos que se dieron entre 1955-1973.

El tercer objetivo específico requiere examinar el rol de los jóvenes dentro de la feligresía metodista y la construcción de lo juvenil dentro de sus marcos, teniendo en cuenta las relaciones intergeneracionales que atraviesan a esta comunidad religiosa y las redes tendidas entre Iglesias evangélicas en esta materia. El cuarto objetivo específico apunta a hacer una radiografía del mundo social de estos actores, reflexionando sobre cuáles de sus prácticas, relaciones sociales, espacios de sociabilidad y vínculos agrupaciones juveniles tenían una naturaleza política e indagando cuáles tenían conexión con el amplio movimiento peronista.

El quinto lugar busca decodificar cuáles fueron las ideas político-religiosas que circularon entre estos jóvenes metodistas teniendo en cuenta el contexto teológico de la época, como también comprender

el rol que ofició una generación de pastores y laicos adultos en materia de compromiso político. El último objetivo específico quiere explorar el sentido que le daban estos sujetos a esas experiencias políticas, qué lectura tenían sobre la realidad nacional y cómo explicaban sus posiciones peronistas y antiperonistas dentro de la comunidad. A su vez, se busca identificar aquellas trayectorias individuales que demuestran un acercamiento a algunas de las opciones que ofrecía el movimiento en este período.

## **Concepciones sobre la época**

Esta investigación atiende “las relaciones entre acontecimientos del pasado y no la mera sucesión de los mismos” (Ceriani, 2005:28). En sintonía con las ideas de E.P. Thompson (1989), se entiende que “los acontecimientos no son situados en una esfera autonomizada, sino que constituyen el cuerpo del proceso social” (Bavasso & Ceferino, 2013:10). Además, esta tesis considera a los años de la proscripción como una época, en tanto concepto heurístico. Según González Canosa (2012:14), esta decisión metodológica permite desnaturalizar los límites temporales que presenta un calendario y, a la vez, detectar ciertos “momentos caracterizados por una singular experiencia del mundo, de la temporalidad, la subjetividad y la vida colectiva que se recortan de la continuidad histórica con un peso propio”.

En concreto, para esta tesis, pensar a la proscripción del justicialismo como una época significa entender a la cuestión peronista como el factor común denominador de este período, siendo el fenómeno que engarza a la vida política y sociocultural argentina a lo largo de este tiempo. A su vez, se tiene presente que este período está compuesto por diferentes momentos, que requieren distintas escalas de análisis (Bohoslavsky & Franco, 2020)<sup>5</sup>. Asimismo, esta postura sobre la época implica comprender que sus raíces históricas se hunden en el desplome del régimen peronista, como también demanda una reflexión sobre la clausura de este período, yendo más allá de lo que duró en sí la medida. Además, comprende el esfuerzo de imaginar la atmósfera social que respiraron estos jóvenes en una vida democrática, que se dio entre golpes de estados y en un contexto de restricción al peronismo.

Partiendo de estos aspectos, es necesario tener presentes algunos fenómenos a la hora de pensar este período. En primer lugar, el peronismo politizó el sistema de identificaciones sociales y trazó una línea imaginaria que atravesó a la sociedad, dividiendo así al peronismo del antiperonismo y generando un sistema político de clasificaciones que se articularon con otras formas de identificación social (Plotkin,1994). Chamosa y Karush (2010:13) sostienen que los argentinos no simplemente adoptaron

---

<sup>5</sup> Si bien estos autores revisan una serie de supuestos historiográficos alrededor del estudio sobre la represión estatal argentina del siglo XX, nos sirvieron para reflexionar la manera de abordar nuestro período seleccionado. Un punto a tener cuenta, es que ellos discuten el peso excesivo que la misma historiografía ha otorgado a la cuestión peronista. Sin embargo, esto lo señalan en relación a la comprensión dinámica de la que fue la violencia política de la segunda parte del siglo XX.

identificaciones creadas desde el movimiento, sino que, a través del compromiso con el proyecto peronista, construyeron sus propias identidades e intereses, incluso empujando y presionando ideológicamente al movimiento en diferentes direcciones.

En segundo lugar, hay que considerar que hubo muchos casos en los que miembros de la clase media se desplazaron del antiperonismo hacia el peronismo (Spinelli, 2013). Además, se observa una peronización de algunos sectores de la intelectualidad argentina (Neiburg, 1988; Cernadas, 1997), como también de jóvenes y grupos universitarios (Dip, 2017; Friedemann, 2017; Barletta, 2000). Asimismo, surgen nuevas identificaciones dentro del movimiento, naciendo un peronismo de izquierda (Altamirano, 2011[2001]) y otras variables radicalizadas.

En tercer lugar, teniendo presente los múltiples efectos que tuvo el peronismo sobre la sociedad argentina, se hace imposible abordarlo sólo en términos políticos. Por lo tanto, también debe ser analizado desde una perspectiva cultural (Chamosa & Karush, 2010). Además, se considera que la cuestión peronista tuvo su resonancia en el campo religioso, generando que diferentes sectores del cristianismo tendieran puentes con este movimiento o se mostraran como fervientes opositores al mismo. Esto se dio en un contexto de renovación cristiana, es decir, en el marco de una serie de transformaciones que atravesaron a este campo a mediados de siglo, que estuvieron tensionadas con posturas resistentes al cambio y perspectivas más conservadoras (Algeciras, 2020).

En este proceso de fermentada reflexión teológica y de fértil diálogo ecuménico<sup>6</sup>, se generó “un debate marcado por la percepción de que se estaba viviendo una hora crítica en la historia del mundo, que requería un esfuerzo de discernimiento teológico que permitiera comprender estos nuevos tiempos” (Pioli Planchón, 2014:45). Es aquí cuando se puede observar un proceso de radicalización política entre algunos sectores cristianos, siendo los jóvenes los protagonistas por antonomasia de este fenómeno (Martínez, 2017A; Acha, 2016).

En este marco, el peronismo estableció lazos identitarios con muchos de los jóvenes cristianos. De hecho, se puede observar que, a finales de los 60 y 70, hubo un importante sector juvenil que encontró en el peronismo una plataforma para transformar el mundo (Martínez, 2007), habilitando una relectura en clave cristiana. Muchos de ellos terminaron participando en agrupaciones armadas (Donatello, 2010; Reynoso, 2013).

---

<sup>6</sup> Se produjo en medio de un fértil diálogo ecuménico, producto del cual, florecieron vínculos entre sectores del catolicismo y del protestantismo, desarrollándose espacios de acción conjunta como también dando a luz a una fructífera circulación de ideas.

## Revisión historiográfica y justificación de la relevancia

La mayor parte de la bibliografía en torno al metodismo argentino tiene como objetivo estudiar las primeras etapas de su historia en el país (Bianchi, 2004; Seiguer, 2009, 2015; Pascuciccio, 2005; Bruno, 2005; Monti, 1976; Morales Schmuker, 2019), mientras que otras tantas investigaciones se concentran en analizar su rol a partir de mediados de los setenta (Jones et.al., 2014; Piñeiro, 2012; Catoggio, 2014; Andinach & Bruno, 2001; Ginzberg, 2003; Oviedo, 2006). El pasaje se vuelve más desértico a la hora de analizar el período de 1955-1973. De hecho, la escasez de investigaciones y datos sobre qué sucedió en este período fue uno de los motivos para tomarlo como objeto de estudio.

Considero que la relevancia de esta tesis reside, en primer lugar, en la propuesta de un abordaje que trasciende la usual tendencia académica de organizar temporalmente el período centrándose en el estudio por décadas o de poner el eje en los diferentes gobiernos militares. Al respecto, Brugaletta (2019:10) plantea que la producción historiográfica sobre el pasado reciente estuvo atravesada principalmente por la preocupación por los procesos represivos de las dictaduras militares, así como también los efectos socioculturales que estos dejaron en la sociedad. En efecto, las cronologías habitualmente eran delimitadas por el inicio y final de los gobiernos militares. Sin embargo, en los últimos años, comenzaron a ser remplazadas por otras indagaciones que se focalizaron en los procesos sociales previos a los golpes de Estado, así como también en los períodos de transición política *post* dictaduras (Franco, 2012; Franco & Feld, 2015). De este modo, se fue ampliando el análisis tanto en términos temáticos como cronológicos.

En segundo lugar, mi investigación busca incorporar nuevos datos sobre los vínculos entre el peronismo y el campo religioso en el pasado reciente, trascendiendo la tendencia católico centrada en cierta tradición académica<sup>7</sup>. Sabemos que “la relación entre Perón y la Iglesia católica constituye un tópico clásico de la historiografía argentina” (Mauro & Santos Lepera, 2020:56). De hecho, se observa una abundante bibliografía que analiza la estrecha relación del poder central con la Iglesia Católica y la posterior creciente tensión entre ambos (Bianchi, 1996B; Caimari,1995; Zanatta, 1999), el giro popular hacia una religión oficial donde se enaltecía la figura del Estado y del trabajador (Vera Mendoza, 2017; Cuchetti, 2003; Bosca,1997). De modo similar sucede con la época de la proscripción, sobre la cual se pueden observar una variedad de temáticas que analizan el vínculo catolicismo-peronismo. Entre ellas podemos nombrar, por ejemplo, las investigaciones sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) (Pontoriero, 1991; Martín,2010; Ramírez, 2007), sobre la relación entre la juventud católica y peronismo (Dominella,2020; Martínez,2007; Porta Fernández, 2016). Algunos trabajos se enfocaron en el desarrollo de agrupaciones armadas de identificación peronista y católica (Velez Carreras, 2005; Donatello,2010),

---

<sup>7</sup> Es un constructo teórico que el mismo Frigerio definió (2007; 2018; 2020), siguiendo una presunción de Semán (2014).

mientras que otros se abocaron a la relectura del peronismo por parte de intelectuales católicos (Zanca,2006).

Asimismo, existen algunos trabajos que analizan los lazos entre el peronismo y minorías religiosas durante la época de la proscripción. Por ejemplo, se ha estudiado la relación del peronismo con la comunidad judía en trabajos (Rein & Noyjovich, 2015) y la comunidad árabe (Rein & Noyjovich, 2018). También Ceriani (2006) estudió sobre la comunidad mormona durante el régimen peronista. Sin embargo, son pocos los estudios sobre la relación entre el peronismo y el campo evangélico en épocas anteriores a la década del setenta. Existen algunos que analizan el acercamiento de Perón a ciertas iglesias evangélicas después del quiebre de relaciones con la cúpula de la Iglesia, como son los trabajos de Saracco (1989; 1992), Bianchi (1994), Wynarczyk (2009). Además, se observa una especie de énfasis en considerar como “mito de origen” de la relación entre el pentecostalismo y el peronismo el encuentro entre Thomas Hicks y Perón. Sin embargo, Wynarczyk (2009) considera que fue para 1953 que el tema evangélico y pentecostal tomó relevancia en la agenda política de Perón, aunque hay que advertir que las relaciones del Partido Justicialista con los pentecostales ya tenía vigencia en el Chaco entre grupos indígenas (Ceriani & Citro, 2005; Citro, 2009). En este punto, cabe señalar que son pocas las investigaciones que analicen identificaciones con el peronismo dentro de las comunidades protestantes históricas, antes de 1955.

En consecuencia, apostar por este tipo de tesis no sólo brinda más información sobre la relación del peronismo con el campo religioso, sino que es un esfuerzo por deconstruir la propia historia social y cultural de nuestro país. A partir del análisis del caso metodista, esta investigación aporta conocimiento al estudio sobre la diversidad religiosa en nuestro país y sobre la relación entre minorías religiosas y la esfera política. Trata de poner en jaque al “mito de la nación católica”<sup>8</sup> (Zanatta, 1996) y a supuestos como que en Argentina existía un “Monopolio Católico”<sup>9</sup>(Frigerio,2007). Sobre esto último, Ludueña (2013:2) explica que esto encubre una doble ficción: por un lado, presume que al interior de la nación hay una semejanza e “intuye cándidamente la similitud endógena de una religión”, que en verdad no fue

---

<sup>8</sup> Zanatta (1996) desarrolló este concepto para abordar la década de 1930, pensando en revelar un componente católico decisivo en la ideología peronista. El mito consistía en que Argentina era una nación esencialmente católica desde sus orígenes y en que había “un consenso en los aspectos de la representación cultural de la argentinidad que identificaba catolicismo y con la nacionalidad” (Acha, 2000:202). Aglutinó a su alrededor un bloque antiliberal, cuyos principales referentes eran la Iglesia y las FF.AA, quienes fueron las encargadas de salvaguardar dicha institución y los principios católicos-nacionales. Durante la década del treinta el mito perteneció más al orden discursivo que al real y fue después de 1943 que comenzó a guiarse al Estado dirigido por los militares bajo los principios del catolicismo social (Acha, 2000).

<sup>9</sup> En los estudios sobre religión en Latinoamérica está presente la idea de que tradicionalmente existió un monopolio católico que había brindado sentido, creencias e identidad a la población (Frigerio,2007). Fue entendido como una condición “natural” de la región latinoamericana, ofreciendo así ofrece una visión estereotipada y simplificada de la religión en estas zonas (Frigerio, 2018:52). Se piensa que el mismo se quebró para la década del ochenta, lo que supondría de que ahora el campo religioso es “plural”, perdiendo de vista que la misma diversidad no es algo del presente solamente, sino también del pasado.

monopólica. Por otro, hay un aspecto encapsulado detrás que se refiere “a la falsa esencialización de una relación encriptada en su formulación retórica entre país y denominación religiosa”. El autor afirma que lo que está implícito es una evasión de “una deliberación real por la diversidad”, partiendo de un “postulado epistemológico en la semejanza”.

En tercer lugar, esta tesis ayuda a repensar la manera en la que se investigó el protestantismo histórico y el metodismo en particular. Lértora Mendoza (2015:48) explica que la historia de las comunidades protestantes ha sido estudiada por historiadores con identificaciones religiosas y tradiciones académicas diversas, por lo que hay “diferentes visiones, evaluaciones y hermenéuticas históricas en función de esta diversidad de enfoques”. En este punto, Amestoy (1994) destaca los trabajos de toda una generación de pastores de “la vieja guardia”, que estaban preocupados en rescatar hechos, historias y anécdotas. Aquí podemos ubicar la obra también de Daniel Monti (1976). Sin embargo, tanto Lértora Mendoza (2015) como Seiguer (2011) concuerdan en que los primeros trabajos académicos sobre el movimiento evangélico se dieron en la década del setenta y provienen de sus propios actores, principalmente a través del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), donde se publicaron trabajos como los de Míguez Bonino (1979). No obstante, Lértora Mendoza (2015:50) plantea que “la historiografía en ese momento se centró en el concepto de «misión», referido al siglo XX y a las regiones marginales” y con el tiempo también a la historia del ecumenismo. La producción sobre la historia del mismo movimiento evangélico aumentó en la década siguiente, a partir de un interés creciente por el pasado, destacando los trabajos de Saracco (1989;1992), como también el trabajo de Melano Couch (1985) sobre la Teología de la Liberación (TLL) desde un punto de vista protestante.

En el caso de la Academia, algunos estudios comienzan a interesarse más fuertemente en el movimiento evangélico, a finales de los ochenta. Bianchi (2004) advierte que los mayores avances se dieron en el campo de la antropología social y sus aportes en el estudio de los “nuevos movimientos religiosos”. En sintonía con esto, Seiguer (2020) afirma que en las últimas décadas la diversidad religiosa dejó de ser un tema ignorado por la academia, volviéndose una preocupación de sociólogos, historiadores, antropólogos, demostrando un claro diálogo interdisciplinario. De este modo, no sólo han cuestionado el sentido de la catolicidad y la diversidad interna de la iglesia, sino también se han interesado por la constitución y formas de participación de minorías religiosas.

Asimismo, hay varias investigaciones específicas sobre Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), como es el caso de Roldán (2011B). Algunos trabajos se dedican exclusivamente a algunos de sus miembros como Julio Santa Ana o Rubem Alves (Cervantes Ortíz, 2011; 2015), mientras que otros analizan las publicaciones de sus órganos de difusión: *Cristianismo y Sociedad* (CyS) y *Tierra Nueva* (Brugaletta, 2019; Paredes, 2010).

Por último, la relevancia de la presente investigación reside en la originalidad de tomar a los jóvenes metodistas como objeto central de estudio. Haciendo un relevamiento bibliográfico sobre el tema, hay escasos estudios sobre su participación en agrupaciones religioso-políticas, como por ejemplo el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), ni se ha analizado – a partir de trayectorias individuales – la participación de algunos jóvenes metodistas en agrupaciones armadas, como es el caso de Montoneros. Retomando la advertencia de Chaves (2009:71) de que todavía existe una vacancia en lo que respecta a la relación entre juventud-religión, Mosqueira (2022) explica que la mayor parte de las producciones en esta área vienen del campo de la sociología y de la antropología de las religiones. La autora nombró trabajos que analizaron lo juvenil y el mundo pentecostal (Semán, 1994; Míguez, 2000) la participación juvenil en instituciones mormonas (Ameigeiras, 1994), la relación entre juventud etnia y religión (Citro, 2009) y sobre lo juvenil en organizaciones judías argentinas (Setton, 2009).

De esta manera, mi investigación busca aportar una lectura más amplia sobre las diversas implicancias de los jóvenes en la acción teológica-política y nos permite ahondar en la importancia histórica que han tenido estos actores dentro del metodismo. Asimismo, sirve para analizar su creciente compromiso político durante este período y explicar, en parte, el activismo que manifestaron muchos fieles de esta iglesia en la década del setenta. En este punto, debemos tener en cuenta que muchos jóvenes metodistas fueron desaparecidos en la última dictadura militar.

## **La relación metodismo-peronismo como objeto de estudio**

En lo que respecta al estudio del vínculo entre el metodismo y el peronismo, la mayor parte de la bibliografía se concentra en analizar la tensión inicial del gobierno de Perón con el protestantismo histórico, señalando la participación protagónica de los metodistas (Mendizábal, 2006; Capdevielle, 2013; Canclini, 1972; Sassera, 2004; Roldán, 2007; Wynarczyk, 2009). En gran parte, son trabajos más generales que analizan, sobre todo, el creciente involucramiento de las iglesias protestantes en defensa de la libertad de culto y expresión – teniendo la metodista un papel protagónico – en un contexto desfavorable para las minorías religiosas.

En este punto, es destacable el trabajo de Mendizábal (2006) sobre la posición institucional de la Iglesia metodista frente al régimen peronista, que iluminan, a su vez, varios aspectos de la feligresía de la época. La autora advierte que para entender la postura del metodismo frente al régimen peronista hay que repasar algunas cuestiones que anteceden a su gobierno y que van al corazón del nacimiento del movimiento en 1943. Esta posición es compartida por Capdevielle (2013:124), quien explica que las preocupaciones provenían de ver al régimen peronista como “la prolongación de las políticas implementadas durante el gobierno militar” de la década del cuarenta.

Ahora bien, el relevamiento bibliográfico demuestra que no se ha profundizado mucho en la reacción del metodismo argentino frente al giro de la política religiosa peronista en 1953 y el acercamiento a sectores del pentecostalismo. Tampoco se observan investigaciones que exploren qué sucedió en las comunidades de iglesias locales de zonas donde se podía observar una fuerte influencia del peronismo, como es el caso de municipios del conurbano bonaerense.

En cuanto al período de la proscripción, existen una serie de trabajos que, si bien no aportan conocimiento específicamente sobre el objeto de estudio de esta tesis, sí aportan información sobre la situación del metodismo argentino en esta época. En primer lugar, se encuentran aquellas investigaciones que brindan información sobre la relación metodismo argentino y el protestantismo histórico latinoamericano, revisando su vínculo con el contexto histórico y la influencia de ciertas corrientes teológicas a nivel regional. Aquí se encuentran los estudios de Bastian (1994; 2006), Míguez Bonino (1995), Gutiérrez Sánchez (2017). Otros trabajos analizan la influencia del Concilio Vaticano II (CVII) sobre el horizonte del protestantismo histórico latinoamericano, como es el caso de los trabajos de Díaz & Podetti (2020), Ribero de Oliveira (2014) o de Míguez Bonino (1966;1967). También hay varios estudios que investigan el desarrollo del Movimiento Ecuménico en Latinoamérica (Masson Sena, 2008; Pagura, 2008; Arenas & Polanco, 2021) y el impacto de la TLL en el pensamiento del protestantismo histórico latinoamericano (Keber, 2013; Melano Couch, 1985; Tahar Chaouch, 2006). En este grupo, podríamos ubicar también el trabajo de Andíñach (2012), el cual hace una breve recapitulación de la historia del metodismo en América Latina, revisando los casos de Argentina, Brasil, Uruguay. Es interesante este trabajo porque recopila los testimonios directos de Edith Rochon, Aldo Etchegoyen, José Míguez Bonino, Federico Pagura y José De Luca.

En segundo lugar, existen una serie de estudios que brindan conocimiento sobre el rol del metodismo argentino en el desarrollo del Movimiento Ecuménico argentino, como es el caso de los trabajos de Chami Rouvroy (2009) o por Andíñach y Bruno (2001). Este último trabajo indica que aquel compromiso visible durante los años setenta tuvo un antecedente muy claro en la época de la proscripción con el CAREF<sup>10</sup> y la labor que se hizo en Mendoza. El trabajo de Rodríguez Agüero (2019) también señala la cercanía del metodismo con figuras del catolicismo como Rolando Concatti y Oscar Bracelis. Por su parte, Barón (2020) también hace una excelente reconstrucción del Movimiento Ecuménico en esta provincia, en donde se pueden ver diversos aspectos de la relación metodismo-peronismo-ecumenismo, siendo claves las figuras de Anibal Sicardi, Mauricio López y Alieda Verhoeven, quien fue la primera

---

<sup>10</sup> Originalmente las iglesias que conformaron CAREF fueron: la Iglesia Evangélica Luterana Unida, la Evangélica del Río de la Plata, y la Metodista Argentina. Más tarde, a partir de 1976 se desvinculará la Iglesia Luterana y se sumará la de los Discípulos de Cristo.

pastora metodista del país. Cabe aclarar que todavía hay una enorme deuda en lo que respecta a los estudios sobre la comunidad metodista desde una perspectiva de género.

En tercer lugar, existen una serie de estudios sobre ISAL y de figuras del metodismo argentino dentro de esta agrupación político-religiosa. En esta línea de trabajos, son muy útiles los trabajos de Amestoy (2011), Roldán (2011B), Paredes (2011; 2013; 2014), Cervantes Ortiz (2011). En referencia a los órganos de difusión de ISAL, existen una serie de investigaciones sobre CyS (Brugaletta, 2018) y *Tierra Nueva* (Brugaletta, 2018, 2019; Paredes & Escalante, 2010), en las cuales participaron grandes figuras del metodismo rioplatense. A su vez, se evidencian también una serie de estudios que se abocan a la obra, legado y pensamiento político de Míguez Bonino (Roldán & Roldán, 2013; Zabala Chaparro, 2014). En esta línea, destaco, por un lado, el trabajo de Weishein (2000), siguiendo la idea de Bastian (1994), resalta que muchos de los líderes metodistas que fueron parte de ISAL, participaron en su juventud en el MEC. Por otro, es interesante también el trabajo de Zavala Chaparro (2014), quien analiza las diferentes corrientes teológicas y debates en el protestantismo que influenciaron en el pensamiento de Míguez Bonino y el metodismo argentino. Además, hace una excelente reconstrucción de los diferentes Congresos que marcaron la agenda protestante latinoamericana, como también los espacios que formaron a todo ese grupo de metodistas, como es el caso de la Facultad Evangélica de Teología (FET) y la influencia de figuras como Foster Stockwell.

En cuarto lugar, se destacan los aportes sobre los movimientos estudiantiles-juveniles, como es el caso de la obra específica de Escobar (2022 [1978]:444). El autor sostiene que estas agrupaciones se volvieron una especie de semillero de líderes laicos y religiosos dentro de las Iglesias protestantes. Por su parte, se encuentra la obra de Wynarczyk (2009), la cual si bien no tiene como objeto de interés las organizaciones juveniles, es de los pocos autores que recalca la importancia que tuvo para la juventud evangélica la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), como también el MEC y su relación con la Federación Universal del Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Wynarczyk (2009) recalca, por un lado, que estas agrupaciones juveniles estuvieron influenciadas por las ideas de teólogos como Barth, Brunner, Bultmann, Boheffer y que, en cierta medida, adhirieron a las Teorías de la Dependencia y a la TLL. Por otra parte, sostiene que buscaban promover dentro de la comunidad estudiantil “un compromiso transformador de la realidad a través de la reflexión teológica, la participación en los procesos sociales y culturales, y la celebración ecuménica” (Wynarczyk,2009:84).

Asimismo, dentro de esta categoría podemos ubicar al trabajo de Amestoy (2011), el cual reconstruye cuales fueron las corrientes ideológicas que influyeron en el MEC y la FET. El estudio específico de Sánchez Narvarte (2021) sobre la obra del reconocido antropólogo argentino-mexicano

Néstor García Canclini durante los sesenta también provee mucha información sobre esta organización, las redes protestantes y la formación de una vanguardia teológica e ideológica.

En quinto lugar, hay que señalar que son escasos los estudios que analizan las obras metodistas de acción social. Entre ellos se encuentran los trabajos de Denuncio (2021) y Leone Jouanny (2022). Ambos ofrecen datos originales e interpretaciones relevantes sobre la actividad entre las poblaciones *qom* del centro oeste de la provincia del Gran Chaco a través de la Junta Unida de Misiones (JUM), que fue creada por el metodismo, en 1964, junto con la Iglesia Discípulos de Cristo y que luego se sumaría la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Valdense. Además, cabe destacar que Wynarczyk (2009) es uno de los pocos autores que menciona el Centro Urbano Nueva Parroquia (CUNP), en la localidad de Lanús, con un fuerte impacto del liberacionismo y ecumenismo. Dentro de este grupo, podemos nombrar el trabajo de Vallejo (2017), quien analiza las transformaciones en el paradigma de acción social de la Iglesia metodista uruguaya, cambios que también coinciden con lo que sucedió en la de Argentina.

Por último, existe una serie de trabajos que analizan la relación entre las Iglesias del protestantismo histórico y el contexto político. Algunas obras sobre el caso uruguayo ofrecen información sobre el panorama rioplatense, como son el estudio sobre la comunidad valdense uruguaya de Pioli Planchón (2014) y el trabajo de Olivares (2009) sobre la Iglesia Metodista en Uruguay. En cuanto a los trabajos específicamente sobre Argentina, es destacable el trabajo de Techera (1995), quien señala que el metodismo argentino desarrolló una identidad vinculada a los problemas nacionales. Sostiene que figuras de esta comunidad religiosa ejercieron un rol de vanguardia dentro del protestantismo histórico, desarrollando un discurso que adquirió un alto tono de compromiso social y político. Advierte que esto generó tensiones al interior del metodismo y que, en cierto modo, esto reproducía los mismos conflictos que tenían lugar en la sociedad argentina de ese momento. De hecho, considera que se dio un proceso de “populización” dentro de un sector de la iglesia, aunque no termina de explicar el porqué de esa calificación. Además, afirma que, en estos años, se produjo dentro de un sector del metodismo un acercamiento al peronismo y el autor asegura que hubo una relectura del peronismo, rescatando los valores de justicia social y la redistribución.

Asimismo, Techera repara que, dentro del marco de la vuelta de Perón, hubo manifestaciones de apoyo dentro un grupo de metodistas y afirma que, entre un sector, hubo expectativas revolucionarias, muchas de las cuales se vieron frustradas. En este punto, cabe aclarar que hay poca bibliografía que analice la participación de metodistas dentro de agrupaciones armadas ligadas al peronismo. Sin embargo, Brugaletta (2018) asegura que referentes alrededor de ISAL tendieron algunos vínculos con sectores revolucionarios del peronismo, a principios de los setenta.

Techera plantea también que, en los setenta, muchas congregaciones sufrieron la represión de grupos de derecha peronista. Para el autor, a pesar de la importancia de ciertos sectores progresistas, al interior de la comunidad metodista, se produjo una disputa con grupos más conservadores dentro de la

iglesia. En este sentido, señala que sí hubo ciertos miembros metodistas que eran conservadores, hasta el punto de apoyar el proyecto de la Revolución Argentina, a pesar de no estar a favor de la violencia. El autor sugiere que esto se combinó con un sentimiento anticomunista, con una defensa de la tradición liberal y a favor de la grandeza nacional.

Por su parte, en su análisis de las diferentes fases de la historia del metodismo argentino, Bruno (2012) denominó como el “ensayo desarrollista y la nueva contraofensiva conservadora (1957-1972)” a los años que coinciden con el período de la proscripción. Explica que hubo un desarrollo del ecumenismo como también la acción social se volvió el centro de los programas de misiones nacional y congregacional. Esto dio lugar a discusiones al interior del metodismo entre sectores “espirituales” y aquellos “más sociales”.

Otro trabajo de gran importancia es el de Paris (2022) que analiza el caso del Colegio Ward en los tiempos de la última dictadura militar. El autor ilumina cómo era la configuración social de su alumnado y los valores del colegio, como también la relación íntima de esta institución educativa con la IEMA. Resalta que las miradas más conservadoras de la época lo catalogaban como un “colegio subversivo” (p.75) y que el Ward tuvo doce alumnos asesinados por el Terrorismo de Estado, siendo algunos de ellos miembros del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) o de Montoneros. A partir de testimonios y documentos, el autor considera que sus instalaciones “también oficiaron como madrigueras para los hijos de familias militantes exiliadas en el Cono Sur, como para familiares de desaparecidos con pavor a padecer la misma desgracia y también estudiantes de colegios públicos fuertemente politizados en los años setenta” (Paris, 2022:81).

### **Encuadre epistemológico: una etnografía en el tiempo**

La naturaleza del tema a investigar no sólo demanda una “actitud antropológica”, sino requiere inscribir a esta tesis dentro del campo de estudios de la antropología histórica, una disciplina que logró consolidarse independientemente, gracias al esfuerzo sistemático de escuelas de pensamiento y espacios académicos (Spota,2014). A pesar de que existe todavía a su alrededor un debate sobre el andamiaje teórico-metodológico que sostiene la práctica, posee un radio de especificidad propio, teniendo contornos porosos y flexibles que permiten un constante diálogo con otras ciencias sociales y “un amplio espectro de posibilidades investigativas” (Spota,2014: 8).

Cabe aclarar que muchas de las polémicas en torno a la antropología histórica provienen de la relación tirante entre ambas disciplinas, quienes en un principio se volvieron muchas veces una pareja incómoda de baile (Coello de la Rosa, 2015). Por un lado, Bensa (2017) lo atribuye que cada uno un lugar diferente a la temporalidad<sup>11</sup> y, por otro, Argaña y Detanti (2014) consideran que para entender sus

---

<sup>11</sup>Los historiadores reflexionan a partir de coyunturas que ellos mismos reconstruyen; por lo que las categorías que hacen intervenir en sus análisis nunca se encuentran totalmente desconectadas de las de los actores, de las situaciones

distancias hay que pensar en el proceso de construcción de campos diferenciados, analizando así las corrientes y métodos que las sustentaron.

A pesar de las reticencias entre ambas, el diálogo fue creciendo a lo largo del siglo XX. Además de los esfuerzos de los historiadores en torno a la *Escuela de Annales*, algunos antropólogos norteamericanos comenzaron en los años treinta a incorporar la dimensión histórica para poder explicar procesos, contextos, aspectos culturales. Motorizados por el contexto de descolonización (Viazzo, 2003), el vínculo entre antropología e historia comenzó a sellarse a mediados de siglo y fue Levi-Strauss (1963) quien sostuvo que ambas disciplinas están interesadas en sociedades diferentes de las que vivimos, es decir, por una otredad (*otherness*) que puede ser producto de la lejanía temporal o espacial (Comaroff & Comaroff, 1992).

En la década del sesenta comenzó formalmente el proceso de construcción de un campo específico de la antropología histórica, a partir de los esfuerzos de Evans-Pritchard, quien es considerado uno de sus “primeros artífices” (Ceriani, 2005:28). El autor creía que podía hacerse un trabajo en conjunto: mientras los historiadores pueden suministrar materiales exhaustivamente examinados por sus propias técnicas de verificación e interpretación, los antropólogos sociales pueden ofrecer observaciones detalladas e iluminar a los problemas históricos a través “de la luz de los universales” (Evans-Pritchard, 1990:19). A partir de entonces, la antropología histórica fue desarrollándose, nutriéndose y legitimando su propio *corpus teórico*, siendo claves los aportes de Geertz (1980), Sahlins (1987;1988), Ginzburg (1976;1992;2009), Wolf (1982), John y Jean Comaroff (1991,1994).

Con todo, cabe aclarar que esta disciplina no se trata de pensar a la antropología desde una perspectiva histórica, ni que el historiador use un filtro antropológico para su análisis, sino que – como dicen Comaroff y Comaroff (1992:13) – “más bien se trata de reconocer que la separación resulta imposible, puesto que toda teoría de la sociedad debería comprender una teoría de la historia” (Coello de la Rosa, 2015:12). De hecho, estos autores explican que la etnografía misma se trata de un trabajo de campo que está situado históricamente y que busca entender a otros contextos, cada uno con sus propias subjetividades y objetivos (Comaroff & Comaroff, 1992:8).

En este punto, hay que tener en cuenta que el método etnográfico puede ser utilizado en la antropología histórica ya que es “una vía de acceso hermenéutico que es válida no sólo para hechos del presente, sino también del pasado, promoviendo la indagación de las acciones individuales y sociales, las representaciones colectivas y en las configuraciones subjetivas” (Spota, 2014:16). Guber (2011:11) afirma que la etnografía no es sólo una técnica, sino una puesta en diálogo entre datos-teoría y que se trata de “práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus

---

localizadas y fechadas. En contraposición, el antropólogo, hace de la singularidad de los fenómenos históricos el trampolín de pensamientos generales. Si no tiene cuidado, el tiempo pasa a un segundo plano, a beneficio de una interpretación de fenómenos en sincronía.

miembros”. En el caso de la antropología histórica, Wright (2012) advierte que se utilizan las categorías y conceptos de la antropología social y de la etnología para estudiar el pasado, sin centrarse necesariamente en la dimensión étnica, como lo hace la etnohistoria. En efecto, esas teorías habilitan la indagación comprensiva sobre las dinámicas de relacionamiento, ideas, subjetividades, valores y prácticas; nos permite comprender cómo en las sociedades existen diversos sistemas de conocimiento que pueden funcionar paralelamente y, a su vez, nos ayuda a decodificarlos (Archetti, 2005:3).

Con todo, la especificidad de la aplicación del método etnográfico en la antropología histórica se encuentra en que el investigador no puede presenciar el campo en vivo. Este último debe ser delimitado en espacio y tiempo, reconstruyéndose a partir de un diálogo constante entre documentos, relatos y restos materiales (Bechis, 2009). Por lo tanto, se trata de hacer una etnografía en el tiempo, como plantea Wright (2012) o de volvernos “etnógrafos del pasado”, tal como sugiere Bosa (2010:515).

Teniendo en cuenta estas cuestiones, el lugar etnográfico histórico (Wright, 2012:175) sobre el que despliego mi trabajo de campo tiene como perímetro temporal el período de 1955-1973, restringiendo sus coordenadas geográficas a las provincias de Buenos Aires y Mendoza. Metodológicamente, esta tesis calibra las entrevistas en profundidad con la etnografía en archivo, que será explicada más adelante. Con el objetivo de aumentar la densidad de los datos se pone en diálogo al material de las entrevistas con fuentes de diversas naturalezas, como documentos burocráticos – estatales e institucionales – revistas o boletines. Particularmente, se buscaron aquellas fuentes que brindaban información en esa época sobre el vínculo entre la comunidad religiosa y el contexto sociopolítico.

En cuanto a las entrevistas, se requirió “delimitar un universo de informantes vinculados de la manera más directa posible con el recorte analítico de la investigación.” (Gil, 2010:253-254). Por consiguiente, se realizó un muestreo selectivo, que no añoró una representatividad estadística, sino que pretendió buscar actores que concuerden con ciertos rasgos considerados relevantes para esta tesis, con el fin de comprender el tema a partir de una pluralidad de voces (Carbonelli, 2011:5). De este modo, los entrevistados fueron guiados por el método de referencia, conocido como “bola de nieve” o “snowball” (Ceriani, 2005). En otras palabras, la selección de los interlocutores fue un producto de una intensa interacción con miembros de la comunidad metodista y con informantes que provenían de otras denominaciones protestantes históricas. Fueron los entrevistados quienes refirieron, introdujeron y contactaron con aquellos sujetos que consideraban que se tenía que hablar.

En concreto, se entrevistó a un número de interlocutores que se crecieron dentro de la comunidad metodista en esta época. Para algunos, la proscripción corresponde con sus años de infancia, mientras que para otros fueron los tiempos de su juventud. Algunos contaron su experiencia en primera persona, mientras que otros evocaron el recuerdo de sus familiares o mentores.

Asimismo, mi tesis no pierde de vista la lúcida reflexión de Evans-Pritchard, en sus conferencias “Antropología e Historia” (1962), en la cual la historia de un grupo social “es importante porque forma parte del pensamiento de esa sociedad o ese grupo. Forma parte de las representaciones que tienen sobre los acontecimientos y cómo esas representaciones afectan acciones y subjetividades del presente” (Argaña & Detanti, 2014:14). Es por esta razón que incorporé la rica producción académica de muchos agentes intelectuales del metodismo y del protestantismo, en un claro esfuerzo por escribir su propia historia como grupo social.

## **Ejes conceptuales de la historia y la memoria**

En todo trabajo antropológico histórico la materia prima es el tiempo, por lo que es menester pensar la forma en la que se lo interpreta y misura. Para esta tesis, la memoria es otro pilar fundamental, no sólo como una fuente de información, sino también como categoría analítica a la hora de pensar la manera en la que los grupos sociales reconstruyen su propia historia y biografías. Por consiguiente, se revisan algunas cuestiones teóricas que son asumidas sobre ambos ejes conceptuales.

Amparada en la visión de Argaña y Detanti (2014:13), la historia nos permite contextualizar el problema de investigación a partir de un proceso histórico mayor y, a su vez, habilita el estudio de la subjetividad, a través de un análisis de los “marcos interpretativos compartidos sobre el pasado, el presente y el futuro”. En este sentido, los autores plantean que el estudio de la historia no debe reducirse a reconstruir lo que ocurrió, sino a cómo los sujetos interpretaron, experimentaron e intervinieron en procesos históricos que son dinámicos.

En cuanto a la manera de estudiar a la historia, Geertz (2000 [1980]) explica que hay dos tendencias bien marcadas. Por un lado, la que presenta un tratamiento de ella, como si se tratase de una serie de acontecimientos que marcan los cambios principales en el curso histórico. Esto tiende a dar lugar a una historia como una sucesión de períodos entre sí, es decir, como unidades de tiempo que son caracterizados por alguna significación propia. De esta forma, “la aproximación «periodizante» distribuye agrupamientos de eventos concretos a lo largo de un continuum temporal en el cual la principal distinción es «anterior» o «posterior»” (Geertz, 2000 [1980]):18).

Por otro lado, el tiempo puede ser considerado como el medio a través del cual se mueven ciertos procesos abstractos, ya que se piensa a la historia como fases generales del desarrollo sociocultural. Esto presenta al cambio histórico como un proceso social y cultural relativamente continuo, es decir, como un proceso que despliega una alteración lenta y que debe entenderse como un todo. Se trata de una aproximación «procesual» que distribuye formas de organización y patrones culturales a lo largo de un

*continuum* temporal, en el cual la principal distinción es «prerrequisito» o «consecuencia». Esta investigación se ubica en las coordenadas de la segunda matriz interpretativa.

Asimismo, me interesa traer a colación la advertencia de Argaña y Detanti (2014:14), quienes sostienen que las sociedades y grupos tienen diferentes modos de producción histórica, como también historicidades. En este sentido, un acontecimiento no es un suceso en sí, sino que llegar a serlo porque es interpretado como tal, a través de un sistema cultural que habilita la posibilidad de adquirir una significación histórica. Esto se encuentra en sintonía con los grandes aportes de Sahlins (1976), quien influenció en la manera de reflexionar sobre las relaciones entre los hechos sociales y la interpretación que hacen los actores (Wright, 2012:178). En otras palabras, se considera que cualquier suceso adquiere “una significación social siempre que se lo coloque dentro de una estructura de sentido informada por la cultura, lo que lo transforma en un acontecimiento” (Wright, 2012:178). Además, Argaña y Detanti (2014) explican que hay una organización selectiva de los hechos a partir de una conciencia histórica. Esto quiere decir que los grupos sociales seleccionan qué acontecimientos recordar y cuáles olvidar, realizando así una selección y construcción de los mismos, a partir de intereses ideológicos que son propios de su pasado y del presente que los atraviesa.

En cuanto a la memoria, cuando buscamos recrear la experiencia política de aquellas personas que fueron jóvenes durante el período de 1955-1973, debemos tener en cuenta que toda reconstrucción hecha por el mismo sujeto debe ser considerada como una *historia con sentido* (Piña, 1986). Dado que se trata de sujetos contextualizados, Silva y González (2011) consideran que es inevitable que en sus relatos se articule su vida personal con procesos sociopolíticos locales y mundiales y que, a su vez, hagan referencias a su propia experiencia, como también a la de otros. Con todo, estas narraciones que traen la memoria no deben ser pensadas como relatos petrificados, inmóviles, sino que tienen una naturaleza dinámica, estando atravesados por conflictos y relaciones sociales. Este pasado del que hace referencia el sujeto, tiene su anclaje en el presente y anuda concepciones y valoraciones del mundo, por lo que la memoria es parte de un “entramado de significados donde se anclan los recuerdos y los olvidos, valores, creencias, deseos y anhelos. Se inscribe en la experiencia narrable a través del lenguaje, de lo dicho y lo no dicho, en la palabra y en el cuerpo” (Silva & González, 2011:4). Además, hay que tener en cuenta “peso del presente en los recuerdos del pasado pueden influenciar en las respuestas, sobre todo en relación a preguntas que tienen que ver con procesos políticos específicamente” (Favero, 2015:222).

En una suerte de revisión del concepto de memoria, se puede decir que tradicionalmente fue definida como una facultad de la mente para almacenar datos y poder evocar percepciones pasadas, con la información adicional del momento. Sin embargo, desde la antropología se la considera como una práctica social de “traer el pasado al presente” que es propio de todas las culturas. (Ramos, 2011). Es aquí donde también se vuelve inevitable hablar de la influencia que tuvo las teorías del sociólogo Maurice Halbwachs

(1927;1950), quien analizó a la memoria en clave social, afirmando que el recuerdo que se evoca y construye desde el fundamento común de un determinado grupo que comparte ciertos marcos sociales. En este sentido, “las personas reconocemos y reconstruimos las imágenes de los eventos pasados cuando éstos forman parte de los pensamientos compartidos del grupo con el que estamos en estrecho contacto” (Ramos, 2011:132).

Halbwachs afirma, además, que la memoria colectiva de un grupo enmarca a memorias individuales, portando representaciones, valores, necesidades del grupo al que pertenecen. De hecho, se considera que una memoria autobiográfica es, en cierto modo, un punto de vista de la memoria colectiva del grupo de pertenencia (Ramos, 2011:133). El autor nos introduce así la figura de trayectoria, que hace referencia a las formas en que los individuos reconocen y reconstruyen sus propias autobiografías, las cuales se irán transformando de acuerdo a los lugares que ocupan y a las relaciones que se establezcan en distintos espacios sociales. Por otro lado, el autor estableció que el pasado se reconstruye desde el presente, habiendo principios de selección, narración, descripción.

Por consiguiente, hay un carácter selectivo en la memoria, por lo que “no se podría recuperar la totalidad del pasado tal cual lo hemos experimentado, sino aquello que guarda relación con las preocupaciones, la visión del mundo y percepción del presente compartidas grupalmente” (Garbero, 2020:67). Ramos (2011:134) explica que las memorias también son interpretaciones creativas desde el presente, en las cuales los grupos imprimen sentidos específicos “conforme su situación particular de formación, relaciones afectivas y dinámicas políticas”.

En efecto, el desafío que tiene la antropología es dar cuenta de las diversas formas e interrelaciones en las que se articularán históricamente y culturalmente las nociones de subjetividad, historia, y memoria. Además, hay que tener en cuenta que si esta última perpetúa la tradición, influye también en la construcción de los acontecimientos históricos (Sahlins, 1988). Ramos (2011:140) considera que la antropología histórica se cuestionó “cómo las memorias operan como marcos de interpretación del pasado para los intelectuales locales”, quienes son los encargados en reflexionar y producir “conocimientos conectando saberes heredados –orales y rituales– con asuntos de política pragmática”.

Asimismo, me interesa tener presente la propuesta de Pollak (2006)<sup>12</sup>, quien plantea que existen memorias subterráneas y que son construida por grupos minoritarios. En el caso metodista, considero que existe una oficial que está muchas veces ligada a los discursos institucionales, los cuales manifiestan silencios y olvidos intencionados. A su vez, existe una memoria subterránea que es construida por algunos sectores dentro del metodismo argentino.

---

<sup>12</sup> El autor se preguntó por “los procesos y actores que intervienen en el trabajo de constitución y formalización de la memoria” (Pollak, 2006:18), es decir se interesa por reflexionar en cómo se construyen las memorias, cómo se solidifican y quiénes intervienen (Garbero, 2020).

## **Nociones clave: religión, juventud, política y *ethos***

### **El fenómeno religioso**

Ceriani (2005) explica que la antropología nació en una época donde la religión constituía un problema social, premisa que se trasladó a las perspectivas analíticas de la disciplina alrededor de dicho fenómeno. El autor plantea que el problema era que se consideraba que toda religión “tenía sus raíces en la conciencia individual, ora por sentimientos de extrañeza ante el mundo natural, ora por artificios intelectuales de la mente humana”(p.14). En sintonía con los aportes de Dumont (1983), en otro de sus textos, Ceriani (2013) afirma que la religión es una categoría que no puede ser separada de la ideología moderna, como tampoco de su intención de confinarla a dominios específicos de acción social y pensamiento.

Teniendo en cuenta los debates y el carácter polisémico del término religión, en el campo de las ciencias sociales de la religión convergieron tanto los aportes de la antropología, la historia, sociología y filosofía, con el objetivo de advertir “las complejidades de esta construcción sociocultural” (Ceriani, 2005:15). Panotto (2015:70) afirma que estamos frente a “paradigmas emergentes” que no sólo analizan al fenómeno religioso como un hecho social, sino también como un marco epistemológico, es decir, como una experiencia desde donde construye tanto un sentido como un conocimiento.

En sintonía con estos aportes, esta tesis parte de una definición de religión que sigue la tradición de Durkheim, la cual la considera como una comunidad moral, que se sostiene a partir de representaciones – valores, imaginarios, creencias – y prácticas – como ritos y acciones cotidianas – que son llevadas a cabo “por agentes y potencias consideradas sagradas y ancladas en un sustrato sociohistórico de referencia” (Ceriani, 2005:15). Según Capdevielle (2013), lo que le otorga el rasgo distintivo al fenómeno religioso es el hecho de que existe una creencia en algunas fuerzas que se consideran superiores y anteriores al entorno social y natural. Siguiendo a Míguez (1997), la autora afirma que los creyentes entonces expresan una dependencia ante tales fuerzas y se sienten obligados a realizar ciertas conductas en sociedad con quienes son sus semejantes. Por lo tanto, el conjunto de creencias que es sostenido por las religiones es lo que aporta significados y dota de un sentido a la vida de esos creyentes, permitiendo así, la creación de un orden significativo y el reconocimiento de su propia identidad, que les permite a estos sujetos actuar, orientarse y situarse dentro del medio natural y social en el que se inscriben.

Por su parte, Ludueña (2007:19) señala que las religiones son una manifestación histórica, sociocultural y política que tienen una “naturaleza sociológica heterogénea que se traduce en la coexistencia de diferentes expresiones dentro de la misma institución eclesial”. Ludueña (2007:19) plantea que las mismas instituciones religiosas tampoco son ajenas a situaciones de conflicto interno y son propensas a la

fragmentación social. Esto se encuentra en sintonía con las ideas de Capdevielle (2013:108), quien primero sostiene que las instituciones religiosas son ámbitos que pueden generar respuestas a las necesidades materiales y espirituales de sus fieles, tanto a partir de sus discursos como de sus prácticas. En efecto, los espacios religiosos se vuelven muchas veces ámbitos en los cuales los fieles encuentran respuestas y soluciones, como también una identidad. Además, considera que se trata de espacios de dominación simbólica y de relaciones sociales, que se encuentran atravesados por vínculos de poder y choque de intereses. Muchas veces estas tensiones se producen por disputas en torno a la conservación o la transformación de algunos aspectos de la misma institución. En cuanto a las Iglesias cristianas en concreto, Fernández (2020) advierte que son espacios sociales donde interactúan diversos actores como líderes religiosos, feligreses, algunos militantes de espacios políticos, otros pertenecen a diversos movimientos.

Bruno (2012) considera que se debe pensar a la historia de una institución religiosa como una construcción mixta, formada por tradiciones, mandatos fundantes y características propias y, al mismo tiempo, como una construcción social, que nace y se reconstruye a partir del intercambio de bienes simbólicos con una sociedad a la que pertenece. Por consiguiente, se deberá dar cuenta del contexto la alimenta y construye socialmente. Ahora bien, a la hora de pensar lo religioso una mirada excesivamente centrada en lo institucional puede perder de vista dos cuestiones. Por un lado, que las identificaciones y experiencias religiosas no se agotan en los marcos de las Iglesias. Por otro, las acciones de los sujetos creyentes no necesariamente van en consonancia con los discursos institucionales. Bruno (2012:15) advierte que este tipo de óptica centrada en lo institucional tiende a analizar a los grandes personajes, a la historia política-institucional, como también a la historia de las misiones. A su vez, esta versión otorga importancia a las disposiciones oficiales dentro de los marcos legales que se dieron a través del tiempo y que fueron incidiendo en su desarrollo institucional, como también permiten entender las decisiones políticas que fueron tomadas por las Iglesias y cuáles fueron los criterios utilizados.

Algranti, Mosqueira y Setton (2009) afirman que a pesar de que este tipo de lectura centrada en lo institucional ha sido dominante en el estudio sobre lo religioso, en los últimos años se pudo observar un “impulso revisionista” (Gimenez Beliveau, 2006) dentro de las investigaciones sociológicas y antropológicas de este campo. En efecto, ubico a mi investigación dentro de estas coordenadas en donde se hace un esfuerzo por trascender una mirada excesivamente institucional, ya que me interesa analizar aquellas experiencias e identificaciones que trascienden los intereses y marcos de la Iglesia, entendiendo la heterogeneidad presente en la propia comunidad religiosa y una historia que no necesariamente está presente visiblemente en los archivos de la IEMA. Sin embargo, dada las características propias del metodismo argentino es inevitable tomar a la institución, como un vértice importantísimo dentro de mi análisis por varias cuestiones que serán desarrolladas en esta tesis.

## **La política y lo político en clave antropológica**

Para Abeles (2004), la antropología pensó a lo político como aquello que comprende relaciones de poder, las prácticas y ramificaciones que le dan lugar. Esta disciplina se orientó a estudiar cuáles son las gramáticas y símbolos del poder, mostrando cuáles son sus expresiones y cómo se ponen en escena. Se interesó por traer a la luz lo que son los lugares de lo político, que no necesariamente corresponden con la percepción empírica que uno tiene, la cual muchas veces se limita a lo que son las instancias formales de las instituciones. El enfoque antropológico se debe interesar, en primer lugar, por el poder, la forma de acceder a él y la ejecución del mismo. En segundo, por los espacios que lo delimitan y tercero, por las representaciones y prácticas que conforman esa esfera de lo público.

Balbi y Boivin (2008:10) sostiene que la antropología se enfoca en analizar las múltiples maneras en que las categorías que asociamos problemáticamente al universo de la política – o aquellas que se le oponen – son conceptualizadas por actores socialmente situados. Es decir, el análisis se debe centrar en las intersecciones entre lo que se conceptualiza como “político” desde el punto de vista del nativo.

Por su parte, Álvarez, Gaztañaga y Quirós (2017:277-278) afirman que la antropología se ha resistido a sustantivar la política como una “esfera, como un «campo» diferenciado, o un «sistema»”, debido a que si pensamos en términos fenoménicos “ella se despliega de forma entramada” o “está indisolublemente imbricada en el proceso social”. Las autoras explican que el proceso político – en tanto proceso social – es producto de la configuración y dirección por parte de actores concretos que, a partir de sus condiciones y de distintas posibilidades de poder, imaginan proyectos políticos y los ponen en marcha. Por lo tanto, se deben tener presente cuestiones en torno a la creatividad, ya que es lo que permite revisar las diversas posibilidades de pensamiento y de intervención.

## **La relación religión-política**

En cuanto a la literatura científica sobre la relevancia entre religión-política, cabe aclarar que el estudio sobre los casos en América Latina han aumentado en los últimos años, “aunque aún mantiene un lugar marginal dentro de algunos abordajes, teniendo en cuenta la notabilidad, amplitud y actualidad del tema desde muchas aristas analíticas” (Panotto, 2019:9). Se ha estudiado la relación con diversos actores institucionales – como pueden ser el Estado, los partidos, los movimientos sociales – y los discursos socio-políticos, como también se ha investigado sobre el “potencial político en las propias comunidades eclesiales desde su especificidad identitaria” (Panotto, 2019:9).

Muchas investigaciones se han interesado por el vínculo religión-política a partir de la reconfiguración del campo religioso latinoamericano y nacional (Panotto, 2016; Esquivel & Mallimaci,

2018), tomando mucha relevancia el caso evangélico (Algranti, 2010; Wynarczyk, 2009; Carbonelli, 2011, 2016; 2019, 2020; Semán & Oro, 2000; Semán & Garcia Bossio, 2021; Semán, 2019, 2013). En este punto, Carbonelli (2011:97) explica que esto está relacionado con la explosión demográfica de las comunidades evangélicas en nuestro país, que los posicionó como la primera minoría, ganando así una mayor visibilización y capacidad de acción.

En el caso de esta tesis, se entiende que la política y la religión, lejos de constituir esferas claramente diferenciadas, poseen múltiples interacciones, cruces, intercambios y yuxtaposiciones. Es así como observamos que “lo religioso ha atravesado los planteos políticos y en los que lo político ha penetrado lo religioso y las opciones individuales y colectivas” (Dominella, 2020:15). Por consiguiente, desde la antropología, se entiende que la religión y política no pueden ser pensadas como dos aspectos dissociados de la realidad social, es decir, no pueden ser estudiadas por separadas, ya que ambas son parte de la vida social.

Tal como expone Porta Fernández (2017:65), es necesario comprender que lo religioso está atravesado por luchas por el sentido que los sujetos le dan a sus acciones, como también por las distintas cosmovisiones que poseen del mundo, tal como diría Weber (1919). En el vínculo entre lo político y lo religioso se dan, de manera constante, conflictos, convergencias, legitimidades, dislocaciones, encuentros, resignificaciones. Esto abre la puerta a pensar que hay diversas formas de encantarse, desencantarse y reencantarse con la realidad y con las prácticas que se despliegan sobre ella.

A su vez, hay que evitar caer en la usual tentación de analizar su vinculación sólo a través de relaciones más acuciantes y fácilmente visibles. En este sentido, las experiencias políticas de sujetos religiosos no sólo se plasman a través de identificaciones políticas o formas de militancia concretas, sino que hay que tener una perspectiva más amplia de lo que significa e implica esa politización. Si bien existen “militancias, voluntariados y trayectorias políticas desplegadas dentro y fuera de las instituciones” (Fernández, 2020), Porta Fernández (2020) considera que hubo cientos de cristianos que también se politizaron, formando parte del proceso a nivel general, pero que fueron escasamente investigados.

Además, Mendizábal (2006:158) sostiene de que no hay que ver a las identidades y las voluntades políticas como algo prefijado, ni tampoco una relación exacta entre las mismas y el lugar que los “sujetos ocupan en la estructura económica de la sociedad”. La autora afirma que existen múltiples causas para que una persona se adscribe u opone a determinado movimiento político, incluyendo las variadas formas de ética de la convicción, de entidades que lo interpelan incluyendo a las relacionadas con la religiosidad.

## La juventud como categoría de análisis

A la hora de pensar a la juventud como una categoría de análisis hay que considerar que cada sociedad se organiza etariamente y construye “nociones y conceptos que definen a la gente y la ubican en determinados lugares sociales” (Alpízar y Bernal,2003:105), lo que implican accesos diferenciados a la toma de decisiones y a las posibilidades de desarrollo. Partiendo del hecho de que todas las sociedades están compuestas por individuos que se encuentran en distintas situaciones temporales de su propia vida, Chaves (2009:25) asegura que existe una cronologización de la vida y una institucionalización de los grados de edad. Además, explica que a cada uno de estos momentos se les otorga sentidos y se construyen expectativas sobre las edades, prácticas que les corresponden y estereotipos relacionados. En cuanto a la categoría de juventud específicamente, considera que dicha noción cobra sentido si se la entiende como una categoría que está situada en el mundo social.

Por su parte, Mosqueira (2022) advierte que las edades están simbolizadas de modos distintos a través de la historia, sobre la base de su concepción de persona. Explica que esta particularidad del sistema de alteridades etarias es lo que garantiza y naturaliza “el pasaje de los sujetos de una categoría a otra a través de la conformación de entidades colectivas nominadas socialmente como «generaciones»” (p.37).

Domínguez (2006) plantea que un conjunto histórico de personas que son próximas en cuanto a la edad y que están socializadas en un momento social determinado pueden considerarse como una generación. Estas características condiciona sus actividad social común durante una etapa clave de la formación de sus personalidades, lo que genera rasgos subjetivos y estructurales similares entre los miembros de la generación. Por su parte, Longa (2016:46-47) afirma que usualmente una generación se define sustancialmente por el hecho de una serie de personas que coexisten en un tiempo en común, compartiendo así un *ethos* y experiencias comunes que dan a luz a una conciencia generacional. Para el autor, una generación se define en un contexto compartido, lo que genera el desarrollo de “un nosotros social” (p.47) en función de un determinado escenario político. Esto mismo podemos ponerlo en diálogo con la idea de Batallán (2008) sobre que el pensamiento y acción política de muchos miembros que están en una misma franja de edad están atravesados por su pertenencia a ciertas instituciones.

Haciendo referencia a la juventud , Mosqueira (2022) a clara que el adulto es considerado el sujeto “completo”, mientras que el joven se verá como un sujeto que demuestra una falta, por lo que “la juventud se configura como una etapa de la vida «transitoria» y «preparatoria» de construcción identitaria y adquisición de experiencias sociales básicas. Durante este período el sujeto deberá madurar, socializarse y normalizarse para finalmente «integrarse» en la vida adulta” (Mosqueira, 2022:38). Además, la autora explica que los jóvenes pueden ser percibidos como lo desviado, lo peligroso, pero también como la esperanza y agentes de cambio.

Fernández (2020:422) considera que cada sociedad, grupo, institución construye una idea de lo que significa una determinada etapa cronológica y le otorga un sentido, un marco regulatorio, un horizonte de acción de lo que es esperable, de acuerdo con el rol que cumplan dentro de los mismos. La autora explica que cada institución define a la juventud a partir de sus propios parámetros culturales, políticos, sociales y económicos. Además, cada institución elabora una construcción de lo juvenil, en tanto “dinámicas y concepciones que manifiestan agencias producidas por juventudes al interior de las instituciones como grupos de edad o como miembros de distintas generaciones fundadas a partir de experiencias colectivas” (Fernández, 2020:102). En algunos casos, podemos decir que aquello que es deseable por una institución en cuanto a los jóvenes, no necesariamente coincide con la manera en la que lo experimentan estos últimos.

Por último, teniendo presente las relaciones intergeneracionales que atraviesan a la comunidad metodista, traigo a colación la idea de que se produjo un “solapamiento generacional”, en tanto superposición (Silva y Gonzalez, 2011:3). En este sentido, una nueva generación de sujetos comprometidos políticamente se incrustó en un proceso que les precede como grupo. Es decir, una generación más adulta emprendió un camino político de manera previa al involucramiento en una dirección similar por parte de una generación más joven. Sin embargo, hay un momento en el que ambas generaciones tienen una experiencia política en común y en simultáneo, que se retroalimenta por las relaciones intergeneracionales dentro de un determinado grupo.

## **El concepto de *ethos***

Montero (2012:223) explica que el *ethos* se trata de una categoría que originalmente proviene de la retórica y de la filosofía griega, por lo que contempla un aspecto argumentativo o discursivo, ya que “remite a los rasgos proyectados por el orador en el discurso” y “a sus cualidades morales, a sus valores y virtudes”. Los enfoques sociodiscursivos sugieren pensar al *ethos* como un conjunto de creencias, actitudes y disposiciones que generan prácticas<sup>13</sup>.

Esta tesis entiende a este concepto desde una matriz sociológica que recupera la tradición weberiana, la cual lo define como un “estilo de vida”, “ideal de conducta”, una especie de “espíritu” que tiene incidencia sobre las prácticas. De este modo, este concepto es una manera de aprehender el espíritu de un determinado grupo de individuos, que opera en el dominio de las acciones humanas. Por lo tanto, se trata del conjunto de reglas más o menos implícitas, que son socialmente e históricamente construidas y compartidas, consideradas razonables por un determinado grupo social, por lo que son efectivamente vividas de manera previa a cualquier formulación (Martínez, 2007B:42). Montero (2012) explica que el

---

<sup>13</sup> El aspecto argumentativo o discursivo del concepto de *ethos* tiene una larga trayectoria, como también ha sido abordado desde un enfoque sociodiscursivo. “Este recurso a las teorías sociológicas implica una apertura hacia problemáticas relativas a las determinaciones sociales e ideológicas del sujeto del discurso ” (Montero, 2012:229).

*ethos* en esta clave weberiana incluye aspectos subjetivos en cuanto a sus aspiraciones y creencias, como también factores “sentimentales”. De hecho, afirma que es esa impronta simbólica y subjetiva lo que permite pensarlo como un marco que es utilizado como referencia a la hora de actuar.

En el campo de la antropología, Gregory Bateson (1990;1998) fue el primero en recuperar este concepto, diferenciándolo del *eidos*. Para el autor, el *ethos* es expresión de un sistema cultural estandarizado que organiza las emociones de los individuos. Por su parte, Geertz (2003[1973]:118) sostiene que este concepto se trata “del tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida le refleja” y considera que “se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe”. Porto Gonçalves (2004:51) considera que el *ethos* es un “conjunto de valores que conforman la identidad”.

### **El camino etnográfico se hace al andar**

Para Wright (2012), realizar una etnografía en lugares históricos requiere bucear en las prácticas y en los imaginarios sociales y símbolos de los grupos, los cuales deben ser entendidos como fenómenos plurisémicos que no lo dicen ni manifiestan todo de manera directa. Por lo tanto, el etnógrafo debe tener una voluntad hermenéutica de escuchar materiales y acciones de la pasada simultáneamente, como de sospecha de lo que parecen sus sentidos literales. “La escucha y sospecha de los sentidos del pasado de estos lugares etnográficos (...) obligan al etnógrafo a trabajar con esfuerzo sobre los modelos conceptuales que habilitan esa escucha y esa sospecha” (p.176). Esto lo podemos relacionar con aquello que dice Geertz (2003[1973]:29), de que el trabajo del etnógrafo reside en hacer descripción densa de lo que se observó e interpretarla, distinguiendo así “los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos”. Hay que entender la validez de las explicaciones atendiendo el “poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas” (2003[1973]:29).

Es aquí cuando aparece la imaginación como un recurso y una operación del investigador. Ludueña (2012) explica que esto “funciona como proyección de lo ausente, lo incierto o lo que aún no llega”. Por su parte, los Comaroff (1992) creen que el ejercicio etnográfico requiere de la “imaginación histórica” en vistas a adentrarse a las complejidades de la vida social y de la visión del mundo, que en muchos casos son complejas, ambiguas, polisémicas, por lo que están abiertas a múltiples interpretaciones.

Ahora bien, en un principio, todas estas advertencias parecían tener una coherencia teórica, pero no podía bajarlas a la práctica. Mi formación en Historia no sólo había formado mi bagaje teórico-intelectual, sino que también había moldeado mi mirada y la manera de abordar al objeto

metodológicamente. Hasta este momento, el grueso de mi experiencia en el campo histórico se basaba en el análisis documental. No tenía experiencia previa en entrevistas, debido a la lejanía temporal y espacial que me separó con mis sujetos de estudio y con los guardianes de los archivos. Por lo tanto, a pesar de que continué mi interés primario de analizar la relación entre religión y política, el territorio etnográfico me parecía aún más exótico que aquel mundo islámico medieval que investigué en mi tesis de grado.

En efecto, sustentar este trabajo a través de una etnografía en el tiempo implicaba para mí un desafío enorme. Creo que fue por inexperiencia que evité, por un buen tiempo, el proceso de entrevistas y me resistí a pensar en términos etnográficos. En un principio, me refugié en las fuentes como una especie de trinchera, una zona segura en una “*drôle de guerre*”, que sólo estaba en mi cabeza y era producto de mis miedos y propias fronteras metodológicas.

Dado que no tenía muy delimitado el tema, por un buen tiempo me aboqué al trabajo heurístico de documentos que estaban vinculados con la temática y circunscriptos al período. No obstante, tal como cuenta Gilman (2012) sobre su propia experiencia de campo, tenía la convicción que ninguna fuente podía ser considerada como un dato en sí mismo. Para mí, todas eran partes de un rompecabezas, que no sabía cómo empezar a armar.

A medida que fui transitando mi experiencia de campo en el Archivo y al poner en diálogo los datos que se desprendían de los documentos con las teorías antropológicas, comencé a entender que significaba eso de hacer una etnografía de archivo, por lo que de a poco mi investigación comenzó a tomar un rumbo antropológico-histórico. Teniendo en cuenta este tratamiento, la antropología define a los archivos como “un sistema de enunciados, verdades parciales, interpretaciones construidas histórica y culturalmente constituidas –sujetas a lecturas y nuevas interpretaciones” (Gomes da Cunha, 2004). Éstos involucran múltiples temporalidades (Gil, 2008:8) y, a su vez, hay que tener en cuenta aquello que afirma Da Silva Catela (2002) de que detrás de los documentos existe una manera de elegir, ordenar y archivar, los cuales están dispuestos como una condensación de la memoria de un determinado grupo, institución o del mismo Estado. Al respecto, Gil (2008) explica que hay una decisión de qué guardar y qué destruir, que se basa en consideraciones de lo que tiene valor o es importante, o en el simple hecho de no dejar rastros para la posteridad de determinados asuntos delicados.

Asimismo, los archivos son dialógicos (Comaroff & Comaroff, 1992), ya que tienen la capacidad de combinar géneros y también “dar lugar a voces variadas y a una heteroglosica histórica y cultural, además de que permiten observar las fracturas en grupos que en principios parecen ser homogéneos” (Gil, 2008:8). Con todo, Gomes da Cunha (2004) advierte que no hablan por sí solos y que hay que desplegar técnicas que no son similares a las utilizadas comúnmente en el trabajo de campo etnográfico. Los antropólogos se propusieron no sólo “escuchar” y analizar las interpretaciones que producen los sujetos de estudio, sino comprender los contextos de su producción, tanto sean sociales o simbólicos. Para la autora, es esto lo que

habilita a tomar a los archivos como un campo etnográfico. En este sentido, la interlocución con los archivos es posible si las condiciones de producción de lo que son esas “voces” se toma en sí como objeto de análisis, lo que implicaría considerar que los archivos fueron constituidos, nutridos y mantenidos por personas, grupos o instituciones.

Aquí se tiene presente que una etnografía de archivo comienza con el reconocimiento de que existen normas generales comunes entre el método crítico – que identifica a los historiadores, su análisis crítico interno y externo de los documentos – y las reglas de la etnografía (Bosa, 2010). Algo que puede aplicarse a una investigación sobre el pasado es la idea de trabajar a partir de una escala individual los fenómenos sociales (Bosa, 2010). Además, Rockwell (2009:151) asegura que hacer una etnografía de archivo significa acercarse a los documentos entendiéndolos “no como fuentes de datos que se extraen de contexto, sino como evidencia material de procesos sociales”.

Por último, a partir de mi experiencia en el campo, entendí que no se trataba de hacer un trabajo “desde los archivos”, sino más bien “en los archivos”. Zabala (2012:271) sostiene que, a diferencia del historiador que reconstruye los hechos y busca explicar más bien lo sucedido, el antropólogo quiere analizar la diversidad social desde la perspectiva de los involucrados. Por lo tanto, consulta también al archivero como “«nativo» del archivo, ya que con sólo consultar el catálogo no alcanza”. Además, el autor explica que, al igual que sucede en otros campos de estudio, el trabajo de archivo busca reconocer cómo los actores presentes en él, configuran los marcos significativos de sus prácticas y nociones (Zabala, 2012).

Fue el estar presente en el archivo tanto de la IEMA como del Colegio Ward que me di cuenta la importancia del contacto con los guardianes de esos documentos. Fueron tanto Daniel Bruno, el director del archivo de la IEMA, como Patricia Pighini, a cargo de los archivos del Colegio Ward, quienes fueron una gran entrada a ese universo de información archivística sobre el metodismo local. Cuando les conté mis inquietudes, no sólo me sugirieron dónde y qué mirar, la bibliografía que había que atender, sino que también me indicaron a quién contactar. En este sentido, me ayudaron a entablar vínculos con otras bibliotecas evangélicas – como es el caso de la bautista – y me aconsejaron incluir trabajos académicos hechos por miembros de la propia comunidad.

Ahora bien, la multiplicidad de fuentes de diferente naturaleza hizo necesario que organice el cuerpo documental para un mejor abordaje. El primer criterio de organización fue el tipo de documentos que se trataba, que demandaba un tratamiento específico según su naturaleza. Es así como fueron clasificados en tres grandes categorías: son burocráticas, revistas y publicaciones varias. El segundo criterio de organización se basó en la capacidad de cada documento para evocar una voz específica: la voz de los jóvenes, la del Estado, la de la Iglesia, la de los jóvenes, la de la vanguardia intelectual y la de la nueva guardia de pastores. El tercer criterio fue más bien temporal: algunas publicaciones arrojaron información

sobre el período 1955-1960, otras sobre la década del sesenta y otros sobre la última etapa de la proscripción (1970-1973).

<b>ORGANIZACIÓN DE LAS FUENTES DOCUMENTALES</b>		
<b>Documentos burocráticos</b>	<b>Revistas</b>	<b>Boletines</b>
<b>Archivos de la DIPPBA</b>	<b><i>Cristianismo y Sociedad</i> (1973)</b>	<b><i>Guía de Estudio</i> (1951)</b>
Archivos Policiales / Registro de Culto	Órgano de difusión de ISAL	Órgano de difusión ULAJE
Miembros de la Iglesia identificados como afiliados al Partido Justicialista, "simpatizantes peronistas"	Información sobre APE, relación con MSTM, número dedicado al peronismo	Dan una lectura de la propia obra de los jóvenes protestantes
<i>Voz Externa/ Estado</i>	<i>Voz Vanguardia Intelectual</i>	<i>Voz Juventud Evangélica Latinoamericana</i>
<b>Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista (1955-1960)</b>	<b><i>Testimonium</i> ('60)</b>	<b><i>Respuesta</i> (1969)</b>
Panorama institucional de la Iglesia	Órgano de difusión del MEC	Órgano de difusión del CUNP
Información de los jóvenes sobre sus espacios, prácticas, discursos y relaciones sociales. Diagnóstico del Secretario de Juventud Evaluación del avance	Información sobre su autopercepción. Visión de su historia y labor. Corrientes teológicas de influencia.	Principios de la Teología Concreta y de la Teología Urbana Número dedicado a la juventud Metodología de estudio sobre la comunidad
	<i>Voz de estudiantes evangélicos argentinos</i>	<i>Voz de Pastores y Laicos que participaban</i>
Relevamiento de familias y figuras de peso dentro de la comunidad	<b><i>El Estandarte Evangélico</i> (1955-1960)</b>	<b><i>Con Cristo un mundo nuevo</i> (1941)</b>
	Órgano de difusión de la Iglesia metodista	
Datos sobre actividades y posturas institucionales de relevancia a nivel institucional	Información sobre cuestión juvenil y cuestión obrera	Órgano de difusión del Congreso Latinoamericano de Juventudes latinoamericanas
	Datos sobre el proceso de autocrítica. Revisión sobre la postura de la Iglesia en el mundo	Reflexiones sobre el movimiento juvenil y su rol en el mundo
<i>Voz Institucional de la Iglesia Metodista</i>	<i>Voz Institucional, pastores y laicos</i>	<i>Voz Juventud Evangélica Latinoamericana</i>

Aquí es preciso hacer algunas consideraciones al respecto de estos documentos. En primer lugar, utilicé *Actas de la Reunión de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista de la Argentina* (ACTA) que presentan una naturaleza burocrática. Según Rockwell (2009:15), este tipo de fuentes requieren pensar los contextos discursivos y sociales en los que se produjeron este tipo de documentos, sin perder de vista el sesgo que se les imprimía. La autora plantea el potencial que tienen para imaginar una cultura, prácticas, concepciones dentro de una institución. En segundo término, varios de los documentos de carácter estatal

utilizados corresponden al archivo de la Dirección de la Provincia de Buenos Aires (DIPPBA), la cual fue creada en 1956 y duró hasta 1998<sup>14</sup>. En estos archivos, he buscado registros del período en donde se mencione a sujetos identificados como metodistas y algún tipo de relación con el peronismo. Los hallazgos encontrados en esta instancia me llevaron a darle una mayor importancia al análisis de los años anteriores a 1955, despertando un interés por las conexiones con el metodismo, en los tiempos de Perón.

En cuanto a las revistas, Brugaletta (2018:240) sostiene que “en tanto formaciones culturales, permiten identificar los proyectos de diversos colectivos con vocación de generar un tipo de opinión específica dentro de un campo particular”, como también son contenedoras de ideas y prácticas de lectura (p.246). A su vez, “las publicaciones periódicas deben ser analizadas como parte de un proceso cultural más amplio que contribuyen a forjar desde sus discursos e interacciones” (Brugaletta, 2018:240).

En mi caso, las revistas sirvieron para reconstruir tres voces. La voz oficial es analizada a partir del EEE. Aunque existen notas de opinión por parte de algunos feligreses y pastores, de algún modo, están avaladas o concuerdan con el posicionamiento de la Iglesia. Además, este documento sirve para reconstruir algunos problemas institucionales que se enfrentaban, la postura frente algunos acontecimientos históricos y su posicionamiento frente a la cuestión juvenil. Por un tema de extensión y de recorte, preferí enfocarme en las publicaciones hasta 1965, dejando para una futura investigación la incorporación de la información que se desprende de los números posteriores.

Además, utilizo la revista *Testimonium*, que era el órgano de difusión del MEC, donde se exponían las corrientes de pensamiento protestantes en boga que se articulaban con temas de actualidad, como también se ponían en manifiesto las diferentes inquietudes y posturas que se debatían en esta organización. Considero que se trata de una voz representativa de aquellos jóvenes metodistas que participaban en agrupaciones político-religiosas ecuménicas.

Por último, analizo un número de CyS, una revista que fue producida por ISAL, en la cual participaban varias figuras del metodismo rioplatense. Con estrecha vinculación con el CMI, Brugaletta (2018:254) explica que surgió en el marco de un proceso de radicalización de la vida cultural y política de nuestro continente y como un emblema del protestantismo de izquierda. El autor explica que se trató de un

---

<sup>14</sup>Sin embargo, heredó también documentación de organismos previos ligados a la Policía de la Provincia de Buenos Aires, tales como las secciones “Orden Social”, “Orden Político” y la “División de Orden Público”. De este modo, podemos dar cuenta de esta documentación cuya fecha extrema más antigua es 1937 (Sahade et.al, 2021). Hay que tener en cuenta que la función de la DIPPBA consistió en buscar, clasificar, difundir y registrar información sobre ciudadanos, agrupaciones y acontecimientos dentro del territorio bonaerense (Sahade,2021). Se organizaban según diferentes criterios temáticos, geográficos y temporales, pudiéndose clasificar en “mesas”, “factores”, “carpetas” y “legajos”. Los primeros dos tenían carácter temático, estando los factores vinculados a la producción de información. Entre estos factores podemos identificar a: “político”, “estudiantil”, “religioso”, “social”, “subversivo”, “gremial”. Por consiguiente, la estructura del archivo manifiesta en qué sujetos, organizaciones y actividades se detenía la mirada. Hubo una importante atención hacia comunistas y hacia los peronistas, en el marco de la proscripción.

proyecto editorial de escala regional que suponía lectores evangélicos interesados en materia política, por lo que deseaban recibir análisis actualizados sobre la situación en América Latina, tanto por parte de los miembros del grupo ISAL, como por otras figuras del cristianismo y del campo intelectual. En este sentido, la agenda temática se vinculaba con el cristianismo, política y problemas sociales desde una perspectiva transnacional, poniendo en discusión diferentes coyunturas locales de la región y entablando una discusión con el marxismo. Por mi parte, considero a CyS como representativa de la voz de una generación vanguardista de pastores y laicos que eran referentes para los jóvenes metodistas. Además, este número en particular estuvo dedicado al peronismo y fue publicado después del levantamiento de la proscripción, en 1973, por lo que considero que es un buen reflejo de muchos de los debates y discusiones que había alrededor del movimiento en ese momento.

Con todo, los documentos mostraban sus limitaciones. No ofrecían una evidencia explícita de lazos entre algunos sectores del metodismo y el peronismo, y aquellos guiños que todavía eran imperceptibles para mí en ese momento. Por lo tanto, se volvió urgente abandonar la trinchera y aventurarme en el proceso de entrevistas. Fue ahí que a partir del diálogo entre el *corpus* documental y el material de las entrevistas todo decantó y la investigación comenzó a tener un rumbo hacia una etnografía en el tiempo.

Pese al miedo de no poder dar con las personas adecuadas y a mi presunción de que quizás no iban a querer hablar de la relación con el peronismo en esta época, me encontré con una comunidad dispuesta a ayudarme, a pensar conmigo el tema y a proporcionarme material. Por un lado, ellos mismos ahondaron en la bibliografía que debía consultar y cuáles documentos debía revisar y explorar. Esto me permitió profundizar mi conocimiento sobre el estado de algunos archivos metodistas. Gil (2008) considera que los archivos “permiten además una estrecha interacción con los informantes, quienes a través de esos documentos pueden ejercitar la memoria, recuperar expresamente episodios y personajes olvidados.” (p.7). A partir de mis charlas con el ex pastor metodista, James Wheeler, supe de la existencia de documentos importantísimos para la historia de la comunidad metodista que por mucho tiempo estuvieron en manos de algunos y circulando en bibliotecas privadas, por lo que muchos se fueron perdiendo con el tiempo. Otro tema es que muchos documentos fueron destruidos no comprometer a la Iglesia en tiempos de Terrorismo de Estado. Esto se puede observar por ejemplo en los archivos sobre Hogar Estudiantil en La Plata, tal como ha comentado Oscar Blake.

Por otro lado, a pesar de que me intención era que me cuenten sus propias biografías, la referencia constante a otros miembros de la comunidad, las anécdotas y comentarios sobre los mismos, me brindaron un panorama de las relaciones sociales que atravesaban a la comunidad local, como también el vínculo con otras congregaciones protestantes. Guber (2011:75) advierte que a pesar de las intenciones del investigador de llevar consigo algunas preguntas, los informantes introducen lo que para ellos es prioritario en forma de conversación y prácticas que son atestiguadas por el investigador. La autora agrega que en el modo en el

que reciben preguntas revelan “los nudos problemáticos de su realidad social tal como la perciben desde su universo cultural” (p.75) y emergen en forma de comentario, anécdota (p.69). ¡Qué gran consejo el de Guber cuando afirma que el investigador debe permanecer en un estado de atención flotante, una forma de escucha que no debe “privilegiar de antemano ningún punto de discurso” (p.76) y aprende a “acompañar al informante por los caminos de su lógica” (p.76)!

Teniendo en cuenta estas cuestiones, me encomendé al proceso de entrevistas y confié en mi propia “sensibilidad al oído” (Portelli,2018:12) para ir recorriendo distintas estaciones de la propia biografía familiar y personal de mis entrevistados. Me entregué a la “contribución dialógica expresada o implícita de los interlocutores para decidir, de vez en cuando, qué hacer y qué decir” (Portelli,2018:12). Aprendí a pivotar cuando me acercaba a aquellas temáticas o “narraciones incómodas” (Portelli,2018:14)

Asimismo, a la hora de analizar los testimonios, hay que tener en cuenta la advertencia de Gil (2008) de que esas historias evocadas plantean una compleja trama de “desencuentros” (Clifford, 1995). Están conformadas por relatos biográficos, propios y ajenos, narrativas alegóricas, recuerdos fragmentados, descripciones, clichés narrativos, entre otros. Realizar una etnografía sobre el pasado reciente implica no sólo considerar a las historias de vida como fuentes de datos, sino que también plantea la posibilidad de utilizar un enfoque subjetivo. Esto se debe a que los interlocutores ponen en juego sus propias subjetividades y esto otorga un sentido a los hechos recordados.

Además, comprendí la importancia de tener presente las cuestiones en torno a la historia oral, los relatos de vida y la narración. Para Portelli (2018:10), los testimonios orales son tan incompletos pero como también lo son las fuentes escritas; se trata de comprender que la reconstrucción que hacen los interlocutores sobre los hechos históricos son construcciones de sentido, que impactan sobre elecciones y los comportamientos de las personas. De esta forma esa “verdad” que buscamos como investigadores “está en los confines, en el lugar donde lo interno y lo externo, la subjetividad y la historia, la institución y el espacio social se encuentran, dialogan, chocan y, en este proceso, ambas cambian de piel, se redefinen y se vuelven más ellas mismas” (Portelli, 2018:10). Hasta las mismas discrepancias y errores son hechos en sí mismos y son signos reveladores. Portelli señala con astucia que no tenemos que tomarlos ni descartarlos, “sino que nos preguntamos qué significan”. En sintonía con esto, Scoufalos (2007:23) sostiene que a través de los testimonios no sólo podemos observar la actuación del entrevistado, sino conocer de qué modo se lo tuvo como protagonista en el proceso que estudiamos. En referencia a los datos, la autora advierte también que su credibilidad no consiste en que correspondan con los acontecimientos.

Al mismo tiempo, ya mencioné que considero a mis interlocutores como “voces representativas” del mundo metodista de ese entonces. Según Portelli (2018), aclara que no existe una memoria que por considerarla “colectiva” sea simplemente la conjugación, confrontación y encuentro de múltiples memorias personales. Coincido con el autor que no son todas iguales las voces, ni tampoco son comparables, por lo

que cada una debe ser interpretada a su modo. Por consiguiente, una voz que es considerada “representativa” no significa que sea estadísticamente “normal”, sino que es excepcional, y que tiene la capacidad de reunir diferentes instancias en sí misma de la propia realidad social (Portelli, 2018:14).

Por último, hay que tener en cuenta que, como dice Gil (2010), la historia reciente de nuestro país, los testimonios están plagados de figuras retóricas que tiene la capacidad de evocar poderosas imágenes mentales, a partir de las cuales fluyen mitos, arquetipos y reconstrucciones de época que dan cuenta de las concepciones nativas sobre el pasado que se formulan desde el presente. De este modo, los interlocutores despliegan sus puntos de vista y apreciaciones conceptuales sobre el pasado y el período seleccionado.

Tampoco hay que perder de vista que hablar de los años sesenta en nuestro país, y también en el mundo, implica reconstruir un tiempo histórico que tiene una carga de componentes contestatarios, elementos míticos, que tienen un sentido que permanece en el presente (Reta, 2010). En este sentido, Silva y González (2011) sugieren que como los años sesenta después tuvieron en nuestro país una gran carga simbólica porque es necesario entender que los sujetos resignifican su experiencia desde el presente que los interpela a la hora de enunciar ese pasado. Es a partir de esta resignificación que podemos hallar indicios que nos permiten aproximarnos a los sentidos más profundos de esas experiencias políticas pasadas.

## **Disposición de la obra**

La arquitectura de esta tesis se construyó sobre dos partes. La primera de ellas consta de tres capítulos y busca ubicar al lector en tiempo, espacio y tema. Empieza con una revisión de los orígenes de este movimiento religioso y reconstruye los fundamentos históricos-sociológicos en Argentina. Además, se exponen las interpretaciones que hacen los interlocutores sobre cuáles son los valores, enseñanzas y experiencias de lo que han llamado “ADN metodista”, considerando también que son las características o puntos distintivos del *ethos* local.

El segundo capítulo se centra en analizar el proceso de creciente involucramiento de los jóvenes evangélicos, en un contexto de creciente organización del protestantismo latinoamericano y de cambios en los paradigmas en lo que respecta a la posición que debían tener las Iglesias frente a las problemáticas del mundo. Así es como se revisan las diferentes agrupaciones juveniles y organizaciones estudiantiles – como es el caso del MEC – al igual que los espacios de formación, que fueron fundamentales en la divulgación de corrientes teológicas en boga. Este capítulo cierra con un apartado que explora cómo era ser joven dentro de la Iglesia metodista, indagando cuáles eran los roles tradicionalmente que se les asignaba, como también las actividades en las que participaban y el proceso de socialización.

El tercer capítulo examina las diferentes posiciones frente al gobierno peronista dentro de la comunidad, analizando la manera en la que generó tensiones al interior de ella durante las primeras

presidencias de Perón. Además, se evocan las interpretaciones que tuvieron los mismos interlocutores a la hora de pensar porqué gran parte del metodismo manifestó una postura antiperonista. Al mismo tiempo, se rescatan algunas trayectorias individuales que demuestran posiciones intermedias y una identidad peronista ya para ese entonces. De esta forma, se busca matizar esa idea de que toda la comunidad metodista era antiperonista en los tiempos de Perón. El capítulo concluye con un apartado en el cual se reflexiona sobre las diversas posiciones que tuvo el golpe de 1955 y el impacto que tuvo sobre un sector dicho acontecimiento.

La segunda parte se concentra en la relación del metodismo con el peronismo durante la época de la proscripción y se divide en tres capítulos que reflejan cada uno una parte del período. Uno se centra en el período 1955-1960; el otro se enfoca en lo que fue la década de los sesenta; mientras el último analiza el final de la proscripción entre los años 1970 y 1973.

Siguiendo ese orden, lo que sería el cuarto capítulo se centra en analizar tres puntos. Por un lado, explora la relevancia que tomó en las discusiones internas sobre el alejamiento de muchos trabajadores de la Iglesia y en qué medida esto llevó a un replanteo sobre la posición del metodismo frente al peronismo. Teniendo presente la manera en la que atravesó la cuestión peronista al campo intelectual, se investiga cómo una vanguardia dentro del metodismo se abrió a resignificar al fenómeno peronista. De este modo, el capítulo comienza con un examen de las reflexiones que se dieron al interior de la comunidad en los primeros años de la proscripción. En un intenso diálogo entre fuentes y entrevistas, se reconstruye la voz institucional de la Iglesia frente a las medidas de la Revolución Libertadora y lo que se conoció como la Resistencia peronista. Además, se analizan los debates y replanteos, principalmente entre sus líderes e intelectuales, sobre la situación de desamparo del movimiento obrero.

Por otro lado, se examina cómo en este contexto surgió una nueva guardia de pastores, muchos de los cuales en lo sucesivo entablaron lazos más cercanos con el movimiento peronista y tendrán una influencia decisiva en las experiencias de los jóvenes durante la década del sesenta y setenta. Aquí se tienen presentes las corrientes de pensamiento del horizonte protestante de mediados de siglo y los paradigmas que pregonaban un mayor involucramiento de la Iglesia cristiana en el mundo. Por último, se plantea la importancia que adquiere la cuestión juvenil dentro de los discursos de la misma y las acciones de la Iglesia que tenía como destinatarios a estos jóvenes. Además, se explora cómo se tomó conciencia de que era necesario incorporar la voz de estos actores.

El quinto capítulo comienza con una reconstrucción de la década del sesenta a partir de las interpretaciones de los propios interlocutores, haciéndose foco en los puntos que ellos mismos hicieron hincapié y tratando de relacionarlos entre sí. Sigue con un análisis de la influencia que tuvo ISAL en torno al compromiso político durante estos años, tanto en el plano discursivo, como también en referencia a las conexiones ecuménicas que proveyó. Luego, se estudia el rol que ejerció el MEC en el proceso de

politización de los jóvenes metodistas, tanto como un espacio de socialización, de participación y de formación. Se exploran las lecturas más importantes que se discutían, en ese entonces, como también lo que significó esta agrupación para los interlocutores.

Por último, se profundiza en los cambios de paradigma en torno a la acción social dentro del metodismo argentino y la importancia que adquieren los jóvenes como agentes de cambio. Esto se articula con un análisis de la influencia que tuvo la Teología Concreta sobre las actividades sociales que realizó la iglesia dentro de las ciudades. De este modo, se exploran las acciones específicas que hubo en Retiro y Valentín Alsina.

El sexto capítulo se centra en los años que cubren a 1970-1973 y pone el foco en mostrar las diversas lecturas sobre el peronismo, dejando entrever las diferentes vertientes que ofrecía el movimiento para ese entonces. Se examinan también las experiencias concretas en Mendoza, de un grupo de jóvenes que se autodenominaban la Juventud Metodista (JM), como también lo que sucedía en el Hogar Estudiantil de La Plata. Por último, esta tesis cierra con un apartado en donde se mapean diversas posiciones frente al peronismo para 1973, como también se trae a colación la preocupación que comenzó a haber dentro de la comunidad tanto por la creciente politización de pastores y jóvenes – y radicalización de algunos – como también por las luchas facciosas dentro del movimiento peronista para ese entonces.

# PARTE I

# CAPÍTULO I

## Fundamentos histórico-sociológicos del metodismo

### El mundo social de John Wesley

La historia del metodismo está íntimamente ligada al contexto social, religioso y político de Gran Bretaña entre los siglos XVII-XVIII. Después de la proclamación de la Reforma inglesa, el rey pasó a ser la cabeza de la nueva Iglesia de Inglaterra, dando origen al anglicanismo. Esto no provocó la desaparición total del catolicismo, como tampoco evitó que se propagaran algunas otras vertientes del protestantismo, como es el caso del puritanismo y presbiterianismo. Por consiguiente, la configuración del mapa sociorreligioso se volvió muy heterogénea y los conflictos que existían en este campo se tradujeron en términos políticos. Esto se debe a que distintos grupos de poder se identificaron con algunas de estas confesiones reclamando al poder central determinadas medidas a su favor.

Tironeada, la monarquía vaciló entre tendencias protestantes o pro-católicas<sup>15</sup>, sin embargo, el punto de quiebre se produjo con la llegada de los Estuardo al poder, quienes tuvieron una clara inclinación católica en detrimento de los sectores protestantes. El poder real se debilitó ante una campaña de deslegitimación, llevada a cabo por sectores de poder dentro del Parlamento. En lo sucesivo, se dieron una serie de conflictos internos que generaron un proceso de gran inestabilidad política. Todo esto terminó en lo que se conoció como la Revolución Gloriosa de 1688 y la instalación de una monarquía parlamentaria. Fue en ese momento que se dictaminó el *Acta de Tolerancia*, que brindó un clima de cierta protección legal a la variedad de grupos cristianos disidentes al anglicanismo, siempre y cuando no fuesen católicos.

En este marco, la imagen de la Iglesia anglicana quedó dañada por su estrecha asociación a los intereses políticos de grupos de poder, en detrimento de las necesidades espirituales y sociales de los sectores más vulnerables de la feligresía. En este contexto de críticas es que se abrió la posibilidad de un proceso de revisión y de revitalización interna dentro del anglicanismo. Heitzenrater (1995) explica que a esto se suma una creciente preocupación por una cierta laxitud moral en la sociedad inglesa, una creciente especulación racional en cuestiones de fe y por manifestaciones de fanatismo religioso. Existían ya movimientos que reivindicaban una sensibilidad religiosa a través de los sentimientos y emociones, como también el desarrollo de cualidades morales y el examen de conciencia. Además, el autor advierte que es

---

<sup>15</sup> La dinastía Tudor fue defensora del anglicanismo y buscó desarrollar una posición intermedia entre el catolicismo y el protestantismo. Sin embargo, la presión por parte de estos grupos religiosos llevó a que cada vez se alejara de esa pretensión de neutralidad. Se puede observar una fuerte influencia del protestantismo en el desarrollo de su doctrina.

en esta época que se multiplicaron las sociedades de distinto carácter – muchas de ellas religiosas y masónicas – las cuales combinaban una preocupación social, política e intelectual a través esfuerzo en conjunto de sus miembros. A su vez había una tendencia entre algunos estudiantes británicos a reflexionar sobre aspectos de la Reforma, leer los Sagradas Escrituras y a desarrollar paulatinamente un espíritu renovador.

Fue en este mundo social, político y cultural que nació John Wesley. Creció en Epworth y fue hijo de un pastor anglicano, por lo que su vida se desarrolló alrededor de una parroquia anglicana. Siguiendo el ejemplo de su padre, se trasladó a Oxford, donde se formó intelectual y teológicamente. Allí entabló relaciones sociales con determinados círculos intelectuales y organizó un grupo con similares preocupaciones espirituales, sociales e intelectuales, quienes desarrollaron una serie de hábitos y actividades que los caracterizaron. Debido al compromiso con un estudio serio y dedicado de la Biblia, como también por el desarrollo de prácticas rigurosas y sistemáticas para moldear la vida de los creyentes es que recibieron el nombre de “metodistas” (McEllhenney, 1984).

Dentro de ese grupo, John Wesley mostró tempranamente su liderazgo en esta comunidad de estudiantes. De acuerdo con Heitzenrater (1995:103), estaban comprometidos en desarrollar un enfoque disciplinado de acercamiento a la vida cristiana<sup>16</sup>. Por consiguiente, promovieron un tipo de devoción reflexiva que buscaba fomentar tanto la santidad personal como social. En este sentido, mostraron una preocupación por la situación de desprotección y explotación que experimentaban los trabajadores urbanos, como también enfermos, presos y niños.

A partir del aumento del radio de influencia y del incremento de sus adeptos, los primeros adeptos comenzaron a desarrollarse como una sociedad. En la medida que fueron creciendo en número e influencia, este apelativo externo de “metodistas” pasó a denominar a un movimiento religioso en expansión que se autopercibía como una tendencia renovadora dentro de la Iglesia de Inglaterra pero que no quería separarse de ella.

Luego de su experiencia en Oxford, Wesley comenzó a predicar en zonas rurales y, a su vez, se fue haciendo un lugar en Londres, conectándose con otras sociedades religiosas de peso, como es el caso de la SPCK. Poco tiempo después, se le presentó la posibilidad de ir a Georgia, la nueva colonia inglesa en Norteamérica, donde entró en contacto con grupos moravos y observó una realidad social marcada por la esclavitud, la cual denunció activamente.

---

<sup>16</sup> Según McEllhenney (1984), esto significaba primero adorar a dios y recibir los sacramentos de la iglesia; luego participar de los servicios de predicación y en los grupos organizados, los cuales se regían por reglas como evitar el mal, la profanación, la embriaguez, rechazar la esclavitud y el contrabando. Además, debían participar en actividades para hacer el bien, como compartir comida con sectores más vulnerables, visitar enfermos y prisioneros, participar en la instrucción de estos. Por último, debían cuidarse espiritualmente, de manera individual estudiando las escrituras, a través del ayuno y la autoexaminación, pero también a través de la participación a la adoración pública y a la Cena del Señor.

Cuando Wesley volvió a Londres, algunos de los miembros habían comenzado una serie de prácticas que se volvieron características del metodismo. Whitefield había comenzado con las prédicas al aire libre, que fueron acompañadas con prácticas itinerantes<sup>17</sup>, como también comenzaron a fundar instituciones educativas y de asistencia social.

Con el tiempo, el movimiento comenzó a ser blanco de críticas por parte de las jerarquías anglicanas<sup>18</sup> y la tensión fue en aumento, principalmente a partir de que se negaron a autorizar la ordenación de pastores metodistas. Esto llevó a que se volvió más importante mantener la unidad del movimiento, por lo que después de la muerte de Wesley, se produjo la separación final, en 1795<sup>19</sup>. De esta forma, el metodismo se volvió la religión con más adeptos en las islas británicas, después del anglicanismo.

Teniendo en cuenta que el movimiento nació en pleno auge del imperialismo ultramarino británico y gracias a su impulso misionero, se extendió fácilmente por las colonias británicas (Seiguer, 2015). De hecho, manteniendo su perfil evangelizador, se volvió una de las religiones más numerosas después de la Revolución Norteamericana, y su desarrollo en Estados Unidos se lo enmarca historiográficamente dentro de lo que se conoció como “El Segundo Gran Despertar”<sup>20</sup>, que suele ubicarse entre 1795-1840. Además, la práctica itinerante favoreció la expansión del movimiento también dentro de la población afrodescendiente en los estados sureños<sup>21</sup>.

Desde las Iglesias metodistas estadounidenses se planteó la posibilidad de establecer misiones en el resto del continente americano, que no sólo iban acompañadas con la fundación de Iglesias sino también de instituciones educativas (Rivera,2007:12).Estas misiones fomentaban también un fuerte compromiso social que atrajo la simpatía de clases medias y trabajadoras. En el caso argentino, las misiones fueron financiadas y sostenidas por la Sociedad Misionera de la Iglesia Episcopal con sede en Nueva York.

---

<sup>17</sup> Esta nueva tendencia adquirió una impronta itinerante, que permitió esparcir rápidamente el metodismo entre sectores más relegados de una sociedad inglesa, como por ejemplo en las zonas de minas de carbón. A su vez comenzó a expandirse por Gales e Irlanda.

<sup>18</sup> Se les criticaba a sus líderes que si bien estaban ordenados por la misma Iglesia anglicana, muchas de sus actividades eran por fuera del marco eclesiástico oficial. A esto se sumaba que sus prácticas eran vistas, principalmente aquellas relacionadas con educación y las acciones sociales destinadas a las poblaciones más pobres británicas. Todas estas críticas se plasmaban en publicaciones en su contra, campañas de difamación, como también manifestaciones y ataques públicos.

<sup>19</sup> En 1784, se creó la Iglesia Episcopal Metodista de Estados Unidos, independiente de la británica.

<sup>20</sup> Según García Leguizamón (2012), el “Segundo Gran Despertar” se caracterizó por una masiva actividad evangelizadora y conversión, en la cual aparecieron “revivalistas” profesionales que viajaban organizando encuentros de reavivamiento por encargo de los pastores locales interesados en el fortalecimiento de sus iglesias.

<sup>21</sup> Las comunidades de afroamericanos crearon sus propias congregaciones separadas de los metodistas de origen blanco: la Iglesia Metodista Episcopal Africana (1787) y la Iglesia Metodista Episcopal Zion (1796). Los conflictos internos entre el norte y el sur debido a la cuestión de la esclavitud también atravesaron al metodismo. Según Torres Monroy (2019), había muchos metodistas del sur que eran poseedores de esclavos, por lo que los desacuerdos entre los partidarios y detractores de la esclavitud también estaban presentes en la misma jerarquía metodista. Esto era rechazado por las iglesias del norte.

## Los orígenes del metodismo argentino

Siguiendo las fases propuestas por Daniel Bruno (2012), podemos identificar una primera etapa del metodismo argentino que abarca los treinta años iniciales y que empieza con la fundación de la primera congregación en 1836, por el pastor norteamericano John Dempster. En un principio, en este período se comportó más como una “iglesia de injerto”, formada por pequeños grupos de misioneros financiados desde el exterior que buscaban promover la conversión para arraigar sus iglesias en la Argentina (Seiguer, 2009a). Rápidamente, se volvió una iglesia de la colectividad angloparlante, brindando culto en inglés por mucho tiempo.

Cuando se dio el bloqueo anglo-francés a los puertos de Buenos Aires, durante la época rosista, no hubo un clima económico favorable para los comerciantes americanos que vivían allí (Bruno, 2012). En este contexto de “aislamiento”, un grupo de laicos formaron la Sociedad para la Promoción del Culto Cristiano, que comenzó a dirigir las misiones en el país con cierta autonomía.

El autor identifica una segunda fase entre 1867-1932, la cual fue definida como una etapa de afianzamiento institucional. Durante estos años, hubo una fuerte asociación y alianza estratégica con la masonería, que se prolongó hasta mediados del siglo XX. Para él, este período comienza con un gran hito en 1867: el inicio de las prédicas y cultos en castellano lo que significó un paso fundamental y definitivo para abrirse a la realidad nacional. Luego, en 1874, se inauguró el nuevo templo de la Primera Iglesia Metodista, como también se construyeron capillas, escuelas y se desarrolló una intensa actividad pastoral (Seiguer, 2015). Con el tiempo, se comenzaron a traducir los himnos y cantos, como también se aplicó un modelo organizativo que se replicaría a lo largo del país.

Durante los años que coinciden con esta fase, la Iglesia metodista comenzó comportándose como un vocero común de la causa protestante, alegando que no había diferencias entre las denominaciones cristianas evangélicas (Seiguer, 2015). De este modo, los metodistas, a partir de entonces, se caracterizaron por una actitud militante que les permitió situarse dentro del espectro protestante como representantes públicos de un “nosotros”, que iba más allá de los límites denominacionales (Bianchi,2004). Su involucramiento estaba relacionado principalmente por la defensa de un Estado laico y el respeto por el derecho a la libertad religiosa, en un contexto marcado por la formación del Estado-Nación y lo que Di Stefano (2011) llamó el “Pacto Laico argentino”<sup>22</sup>. En el campo religioso, se apoyaron en una serie de

---

<sup>22</sup> Se trataron de una serie de leyes que buscaron reducir el poder de la Iglesia Católica dentro de la esfera civil y política, promoviendo en su lugar la consolidación de un Estado Laico. Cabe aclarar que el debate en torno a la laicidad de las instituciones estatales puso al tema religioso en un primer plano, manifestando la presencia protestante en nuestro país ya a lo largo del siglo XIX, lo que es clave para entender la temprana conformación plural del campo religioso argentino. En este sentido, los avances en la construcción de un Estado laico durante esta década abrieron el espacio para una pluralización del campo religioso. La diversidad religiosa se encontró legalmente protegida,

derechos liberales que se les habían garantizado constitucionalmente y comenzaron a adquirir una mayor visibilidad pública, más aún con la creación de órganos de difusión de ideas, como es el caso del EEE en 1882.

Durante este período también, gracias al flujo de inmigrantes recién llegados al país, se produjo un incremento de miembros, a partir de la conversión de muchos de ellos de origen italiano y españoles. Éstos traían consigo nuevas necesidades espirituales, materiales y de asistencia, ante el debilitamiento de las cadenas de transmisión cultural y el proceso de formación de una identidad en común (Seiguer, 2006). Esto mismo puede observarse en las biografías de los interlocutores. Por ejemplo, Néstor Míguez, hijo de José Míguez Bonino, me contó que tanto los Míguez – españoles – como los Bonino – italianos – habían sido criados como católicos. Cuando su abuelo conoció a su abuela en Bahía Blanca, ella ya estaba asistiendo a la Iglesia Metodista. Sin embargo, aclara que si bien su abuelo abandonó la *“práctica católica, se interesó por la iglesia evangélica, aunque no necesariamente la metodista. De acuerdo a donde fue viviendo de ratos participaba en la iglesia metodista, de a ratos en la iglesia bautista. Es decir, iba a la iglesia evangélica que les quedaba más cercana en el barrio”*.

En este momento, los primeros metodistas argentinos se autodefinían como misioneros, apostando a lograr la difusión de sus ideas a través del ecumenismo, sin fijar criterios sociales y étnicos (Seiguer, 2005). Repartían volantes, Biblias, vestimentas de manera gratuita, como también ofrecían ámbitos de sociabilidad y ayudaban a inmigrantes a conseguir empleos. Durante este período, se afianzó la labor en materia educativa, fundándose una serie de instituciones educativas. Chami Rouvroy (2009) sostiene que las escuelas metodistas resultaron una opción para los inmigrantes españoles e italianos que buscaban una educación de orientación liberal y anticlerical. Crearon una serie de escuelas populares y un ejemplo muy ilustrativo de esta labor son el caso de Ramón Blanco, en el barrio de Retiro (Seiguer, 2005:8) y de William Morris en La Boca (Seiguer, 2000). Además, se fundaron instituciones educativas que serán reconocidos, como es el caso del Colegio Americano en Rosario y del Colegio Ward, en el barrio de Flores fundado en 1913<sup>23</sup>. Paris (2022:71) destaca que sobre este último se tenía la idea de crear un colegio con inspiración democrática y que tendiera un puente entre las Américas.

Cabe aclarar que las mujeres metodistas tuvieron un rol activo en el campo de la educación. No me parece menor el dato que la misma Juana Manso se convirtió del anglicanismo al metodismo. Además, en 1868, durante la presidencia de Domingo F. Sarmiento, el pastor Goddfellow fue comisionado oficialmente para viajar a Estados Unidos, con el fin de contratar maestras para las escuelas argentinas, que muchas de

---

permitiendo a las iglesias encarar una construcción interna de sí mismas, llevándolas a la expansión y la nacionalización (Seiguer, 2015).

<sup>23</sup> Fue recién para la década de 1933 que se trasladaron al predio en Villa Sarmiento, partido de Morón. Se fundó a partir de la contribución inicial del comerciante George Ward y del apoyo de la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Metodista Episcopal y la Iglesia Metodista local. En 1917 se agregaría la Iglesia de los Discípulos de Cristo.

ellas eran metodistas (Seiguer, 2009; 2015). Otra mujer metodista que es recordada por su huella en el ámbito educativo es Elvira Vázquez de Gamboa, principalmente en lo que respecta a la educación en la temprana infancia. A partir del apoyo de la Iglesia Metodista Central de Almagro, Elvira tuvo la iniciativa, en 1935, de fundar el Recreo Infantil Galopín, uno de los primeros jardines de infantes en la ciudad de Buenos Aires.

## **El ADN metodista y el *ethos* local argentino**

Al entrar en contacto con el mundo metodista, se perciben una serie de rasgos distintivos de dicho movimiento religioso, siendo algunos de ellos característicos del desarrollo que tuvo en nuestro país. Se observan *a priori* ciertas notas progresistas, aires intelectuales y un ferviente compromiso con su realidad histórica. Fue Graciela De Vita quien me dijo textualmente que estaba “*en el ADN metodista abrir las puertas, ayudar y comprometerse*”. Una expresión que parecía evocar una cadena de códigos que se traspasan de generación en generación, en el cual cada eslabón de ese material genético está formado por valores, conocimientos de su propia historia – tanto mundiales como locales – y una reflexión del pensamiento teológico del propio Wesley. Considero que esta idea de *ADN metodista* puede pensarse como parte de una narrativa identitaria, un modo de entenderse a sí mismos y pensarse ante los otros, que está íntimamente relacionado con el *ethos* metodista local.

A partir de esta idea, nacieron ciertos ciertos interrogantes con relación al vínculo entre el metodismo y lo político. ¿En qué medida influyó en la visión sociopolítica de sus fieles? En las entrevistas, los interlocutores recalcaron la heterogeneidad que presentaba la comunidad y ciertas tensiones internas. Algunas de ellas se debían al hermetismo de algunas iglesias locales, grupos más conservadores – políticamente hablando – frente otros más progresistas. A partir de esto, surgieron preguntas como: ¿Aquello que condensa esa expresión *ADN metodista* es compartido por todo el movimiento? ¿O se trata más bien de una identificación de un grupo más intelectual y progresista dentro del metodismo argentino?

I.

Para Daniel Bruno, hay muchos metodismos dentro del metodismo, aunque hay un germen originario que viene de Wesley, que, “*como sujeto hacedor de historia, es susceptible de interpretación. Sin embargo, hay cosas que son muy concretas.*” Aníbal Sicardi me esclareció que fue gracias a Wesley que los metodistas tienen una historia que se puede validar, conocer y tener la posibilidad de trabajar en esa línea. De alguna forma, él es el *core symbol* de la identidad metodista, que, como tal, abre múltiples interpretaciones, sentidos y usos de su figura y pensamiento. En efecto, no pude evitar preguntarme: ¿Cuál es el sentido que le otorgan mis interlocutores a la palabra y enseñanza de Wesley y del metodismo?; ¿Qué

valores propios del metodismo – como movimiento religioso mundial y cómo pensamiento teológico – pudieron influir en la manera de concebir políticamente al mundo?

Vázquez (2016) considera lucidamente que para pensar la relación entre el mundo de la política y la historia del movimiento metodista uno tiene que hacer un ejercicio de síntesis, en el que hay que observar el amplio recorrido social y político que tuvo desde sus orígenes hasta la actualidad. Además, afirma que, desde su surgimiento, el metodismo tuvo un “enfoque teológico, ético y pastoral que acercaría a sus primeros miembros a los sectores más empobrecidos de la naciente sociedad industrial británica, lo cual haría que sus reflexiones no estuvieran exentas de pensar la cuestión política desde distintos lugares” (Vázquez,2016:165-166). Califica también al metodismo como un movimiento “polifacético -religioso, social, político y cultural al mismo tiempo- que históricamente se ha desarrollado mucho más allá de la institucionalidad eclesial concreta, teniendo una profunda incidencia en el conjunto de la sociedad a partir de un eje central: la justicia social enmarcada en la vida digna de los seres humanos” (p.165). Quizás, en un trabajo posterior podría aventurarme a pensar si hay una teología política metodista o hasta una teodicea.

Me llamó la atención que hay un concepto que sobrevuela como una constante los testimonios; una idea de que Wesley produjo una *síntesis*. Cuando consulté sobre esto al pastor Leonardo Félix, dijo que lo leía como una “*tensión dialéctica muy compleja que va entre la santidad social y personal*”. Para él, estas ideas van a iluminar el futuro de varias organizaciones metodistas como el Ejército de Salvación, la Iglesia de Los Nazarenos, la Iglesia Metodista Unida y todas sus variables que hay en el mundo.

Por su parte, a la hora de hacer una revisión de los puntos más importantes del pensamiento de Wesley, Daniel Bruno afirmó que se dio “*en una época donde había mucha tensión teológica entre fe y obras, pero él logró la síntesis*”. Para explicarla, trajo a colación una imagen característica del metodismo estadounidense – que muestra una llama y una cruz – la cual considera que es un buen reflejo de la teología wesleyana. El interpretó que esta imagen simboliza “*la síntesis de equilibrios inestables entre dos variables*”. Daniel consideró que en la teología de Wesley “*si modificas alguna de esas dos variables se te viene abajo el edificio*” y entiende que se refiere a un “*equilibrio entre obras y fe, entre una religión personal y social, entre fe y razón*”. Por un lado, la llama que es el fuego que calienta el corazón, en tanto experiencia personal. Probablemente esto haga alusión a “la experiencia de corazón ardiente” de Wesley<sup>24</sup>. Por otro lado, para Daniel, la llama también implica la razón que habilita a la acción humana. Me explicó que Wesley definió la razón como la herramienta que Dios le da el ser humano para poder poner en práctica las obras de amor. Esta cualidad del hombre le permite hacer más eficaz la fe, tal como lo refleja el título de un libro de Míguez Bonino (1977). Además, también sirve para interpretar las Sagradas Escrituras.

---

<sup>24</sup> En los Diarios de Wesley, se expone que un día asistió a un servicio religioso en una sociedad morava, donde tuvo una experiencia particular, en la cual sintió arder el corazón y que confiaba en Cristo para su salvación. Desde: [https://www.academia.edu/17204821/Moravos\\_y\\_Metodistas](https://www.academia.edu/17204821/Moravos_y_Metodistas) Fecha de consulta:26-01-2024

Daniel se explayó diciendo que Wesley afirma que no hay que dejar la razón de lado a la hora de interpretar el texto bíblico pero que también hay que agregarle la experiencia personal, lo que te provoca desde la fe.

En segundo lugar, Daniel me explicó que Wesley enfatizaba mucho en la Gracia preveniente, que es un concepto teológico que se refiere a que el ser humano está corrompido por el pecado, pero cree que la Gracia de Dios lo rehabilita. A diferencia de Lutero, Wesley retoma la Carta Primera de Juan y la de Santiago. En el caso de la primera, se habla de que los creyentes no están bajo la esclavitud del pecado y que Dios es amor, por lo que los cristianos debemos amarnos los unos a los otros, como Jesucristo lo hizo. En el caso de la segunda, se concentra en que la fe se demuestra a través de las obras.

Para Daniel, desde la visión wesleyana pone mucho énfasis en la fe a través de las acciones que reflejen el amor hacia el prójimo. Para que yo pueda entender esto, evocó una anécdota con una señora que se acercó a la Iglesia y le dijo: *“mi pastor dice que no venga a la Iglesia metodista, porque ustedes creen en la salvación por las obras”*, a lo que él le respondió que quizás ese pastor no estaba tan equivocado. Le esclareció la señora que *“si la iglesia no muestra frutos de amor en obras concretas estás poniendo en duda el sacramento de fe, porque la misma fe te lleva a hacer obras concretas”*. En cierto modo, esto se entiende a partir de la relevancia que tiene la acción social para Wesley, que lo lleva a un compromiso histórico importante con las causas presentes. Para poder entender esto, Daniel me aclaró que él divide a las obras en dos: las de piedad y misericordia. Las primeras son las que uno hace para alimentar la espiritualidad de la persona: lectura de la Biblia, concurrir al culto, hacer el ayuno. Estas son siempre las mismas a través de la historia. Las segundas son las que se hacen para fortalecer lo que llama la Santidad social. Me aclaró que las obras de misericordia son contextuales y que la misma historia muestra las necesidades del momento.

En tercer lugar, Daniel consideró que la famosa frase por Wesley *“I look upon all the world as my parish”* (El mundo es mi parroquia) reflejaba las tensiones que existían con la misma iglesia anglicana y la forma de ejercer la vida pastoral. Haciendo una recapitulación, afirmó que cada clérigo pertenecía a una parroquia y no podía salir de ahí, por lo que la predicación tenía que ser dentro del templo. Esto entró en tensión con las prédicas al aire libre – que servían para llevar la Palabra a zonas relegadas de los sectores más vulnerables – y tiene grandes conflictos con sus colegas porque va predicando en parroquias que eran de otros. Estas prácticas no eran aceptadas por la Iglesia anglicana y muchos pastores comenzaron a hacer motines para arruinar sus prédicas. A pesar de la prohibición, Wesley decidió continuarlas, decidiendo *“ser más vil”*, en sus propias palabras. Daniel aclara que vil en el sentido *“de ensuciarse las botas”*. Es ahí donde Wesley proclama que el mundo es su parroquia. Esto pude relacionarlo con las palabras que me dijo Aníbal Sicardi de que *“el trabajo nuestro como pastores y como Iglesia está fuera de ella, nosotros tenemos que llevar la iglesia, no esperar que vengan. Ese fue el ejemplo de Wesley”*. Daniel especificó que la práctica misma de Wesley va dirigida hacia los pobres, dejando una impronta en lo que se refiere al

compromiso social y a la lucha contra los problemas económicos, sociales y culturales que azotaban al Reino Unido en esa época.

En este punto, es interesante la advertencia que me hizo Leonardo Félix acerca de que *el marco identitario* del metodismo “*tiene que ver con la formación de los sindicatos en Inglaterra, con la lucha antiesclavista, etcétera, etcétera, se va dando también dentro de esa generalidad intelectual de la Revolución Francesa.*” En los tiempos de Wesley, él tuvo prácticas concretas en la lucha contra la esclavitud y la inclusión de los marginados en las grandes ciudades, a pesar que la Iglesia anglicana les cerraba las puertas a las sociedades metodistas. En las entrevistas, se resaltó la labor de Wesley entorno a la denuncia sobre la condición de trabajadores y de campesinos, como también del sistema esclavista. Además, escribió sobre los precios altos y escasez de alimentos que afectaban sobre todo a los sectores más vulnerables, como también sobre la importancia de la intervención del Estado y la distribución de las riquezas, en un contexto de países industrializados. Para Daniel, es a partir de estas cuestiones que uno se da cuenta de que, desde el origen, hay una visión de un Evangelio comprometido.

Luego de la muerte de Wesley, se continuó trabajando en esta línea social. Para Aníbal, el metodismo se identificó con la lucha sindical como una de las banderas que más defendió, principalmente en el movimiento obrero inglés<sup>25</sup>. En Estados Unidos, esto se vio reflejado a través de figuras laicas y pastores que ejercieron un importante rol de liderazgo en lo que se refiere al apoyo de trabajadores de distintos rubros. No me parece menor el dato que el día del trabajador se conmemoran unos acontecimientos en Chicago, en 1869, que tuvieron una activa participación de Samuel Fielden, un pastor metodista. En 1905, el metodismo norteamericano escribió el Credo Social en donde se expusieron los principios en torno a las condiciones dignas que debían ofrecerles a los trabajadores<sup>26</sup>.

## II.

Enfocándose en la experiencia individual de los interlocutores, me pregunté por los valores se desprenden de su identificación con el metodismo. Es decir, más allá de la doctrina teológica y sus fundamentos históricos, ¿qué huella dejó en los interlocutores su identidad religiosa y las enseñanzas de Wesley? Teniendo presente la importancia de pensar esto mismo desde una perspectiva local, me pregunté si ellos consideraban si hubo elementos del metodismo argentino que generaron un mayor compromiso social y político dentro de la feligresía.

---

<sup>25</sup> Hubo una importante influencia metodista en el movimiento obrero inglés. Wesley luchó por acabar con la explotación de niños y mujeres en fábricas, como también por la reducción de la jornada de trabajo y el aumento salarial. Hizo un gran trabajo por mejorar las condiciones de los prisioneros en las cárceles y condenó también el abuso de privilegios, dinero y latifundios.

<sup>26</sup>Desde: <https://iglesiametodista.org.ar/dia-del-trabajador-el-metodismo-y-las-luchas-obreras/> Fecha de consulta 26-01-2024

Como preámbulo a todo esto, me pareció muy elocuente traer a colación la visión de Nicolás Casullo, quien creció dentro de la comunidad metodista, siendo nieto de un pastor de la Iglesia. Él mismo consideraba que el metodismo dejó una fuerte impronta en su casa y en una entrevista publicada en Página 12, en el 2007<sup>27</sup>, aseveró que si bien lo religioso no tuvo una presencia explícita en su trabajo intelectual, sí la tuvo en su formación de fondo. Para él, el metodismo tiene una fuerte relación con la lectura de la Biblia, lo cual él agradece porque es importante para tener un pensamiento científico social, entendiendo así que lo religioso se complementa con la razón.

Adentrándome en el testimonio de mis interlocutores, me fue llamativo que, en mi primer encuentro con Elvira Romero, ni bien nos sentamos, ella me aclaró que nunca había militado dentro de la Iglesia Metodista, sino que su experiencia política se concentró por fuera de los marcos institucionales. No obstante, me aclaró que acudió desde los cinco o seis años a la Iglesia e hizo todo el trayecto institucional que se esperaba de un niño: ir a la Escuela Dominical, a la Liga de Menores y a las juveniles. Sin embargo, consideró que la Iglesia la marcó fuertemente en términos de compromiso social y que siempre se identificó como protestante. Cuando le pregunte el porqué de esta influencia, me contestó que no podía decirme concretamente pero que estaba convencida de que venía de ahí esa cosa tan fuerte con lo político.

Tratando de profundizar en su perspectiva, me contó que el metodismo la ayudó a darse cuenta de que si había dos *veredas*, ella siempre iba a estar en el lado que estaba con el prójimo, buscando entender las realidades que los afectan. En cierto modo, sostuvo que el metodismo ofreció una manera de concebir al mundo social y al otro, a través de ciertos principios éticos. De ahí evocó un recuerdo de sus 13 años que la marcó: dentro de la Escuela Dominical uno de los chicos le hizo una pregunta a la señora del pastor de cómo podía saber si algo estaba bien o mal y ella contestó que eso dependía si era para la Gloria de Dios o no. No conforme con esa respuesta, otro niño interrumpió y preguntó cómo podía saber eso y ella contestó *“lo que hace daño al prójimo no es para la Gloria de Dios”*.

Por su parte, Graciela De Vita brindó su testimonio, aclarándome que lo hacía no como teóloga ni pastora, sino como creyente. Para ella, el metodismo le ofrecía la posibilidad de que no haya una contradicción entre fe y política. En sus palabras, ella siente que lo vivió *“siempre desde el punto de vista del compromiso con el prójimo, el compromiso con el otro, el trabajo social de la iglesia, desde ahí, la formación desde la cuna fue esa”*. Como si estuviese marcado con fuego el tema de la solidaridad social. Además, agregó que nunca entendió *“la fe como algo individual de conversión personal ni entrega mística, sino como una cosa de compromiso social y de participación en la comunidad”*.

Si bien a lo largo de su vida su identidad religiosa entró en diálogo con otro tipo de formación, para ella, aquellos que crecieron la iglesia metodista están sensibilizados en lo que es la participación

---

<sup>27</sup> Desde: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/subnotas/2817-313-2007-11-25.html>  
Fecha de consulta 20-01-2024

democrática. Ella lo relaciona con la propia organización de la iglesia que funcionaba a través de asambleas donde participaban jóvenes y adultos.

Asimismo, Graciela encuentra un valor muy grande en la promoción institucional de las relaciones ecuménicas entre los creyentes de Dios. A ella jamás le molestó estar entre católicos y evangélicos, de hecho, considera que desde el mismo Wesley el metodismo naturalmente es abierto y ecuménico. Sin embargo, se lamenta que a veces es un rasgo que últimamente se está perdiendo.

En el caso de Néstor Míguez, alegó que nunca fue muy fanático de hablar de una identidad metodista que prefería hablar más bien de una identidad evangélica, en el sentido neto de la palabra, es decir, en leer al *Jesús de los Evangelios*. Sin embargo, se ubica dentro de la Iglesia metodista por tradición familiar y por una afinidad con esa lectura. Si bien se alinea con el pensamiento de Wesley también rescata la obra de Pedro Valdo, de Francisco de Asís, de Basilio Magno.

Néstor consideró que la iglesia fue un espacio adecuado por su historia “*para por la transformación social, política económica*”. Es decir, un ámbito institucional desde donde podía “*proyectar desde lo religioso hacia otras cuestiones sociales y políticas*”. Remató diciendo que “*todo es político pero la política no lo es todo*”. Es decir, en aquellos lugares por fuera de lo que estrictamente es la esfera política, también se puede pensar en clave política.

Leonardo Félix trajo a colación las palabras de su pastor Pablo Sosa para explicar que uno de los rasgos particulares del metodismo fue que nunca le “*que dijeron qué predicar y qué no*”, brindándole así *libertad para pensar la Palabra*. Destacó que hay cuestiones se defienden por encima de todo, como es la perspectiva de género y el estar en contra de todo tipo de discriminación y violencia. Ahí encuentra un límite claro y precioso. “*Nada que violente, nada que esté por afuera del amor*”.

### III.

Por su parte, Daniel me advirtió que al metodismo hay que localizarlo, ya que no es igual en el mundo, debido a que cada país va pasando por situaciones y momentos teológicos distintos. Entonces, ¿qué hace al metodismo argentino diferente del resto? ¿Qué rasgos consideran los sujetos que son e hicieron distintivo al metodismo argentino de otros en Latinoamérica?

Las respuestas de los interlocutores muestran constantemente referencias en el tiempo, a lo que Daniel Bruno llamó las *marcas de origen*. Para explicar las diferencias ideológicas entre las iglesias, Oscar Blake afirma que “*los misioneros que vinieron, dentro del metodismo norteamericano eran de los más progresistas*”. Mientras que Riviera (2007) señala que las misiones que llegaron por ejemplo a México provenían de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, Daniel indicó que las misiones que vinieron a Argentina, Perú, Uruguay fueron del norte, un metodismo “*absolutamente progresista, dentro de los límites que marcaba la época, con inquietudes científica*”.

Además, explicó que el punto de inicio de la misión en estas tierras sudamericanas fue Buenos Aires-Montevideo, por lo que no fue menor el hecho de que los misioneros más importantes tuvieran residencia en nuestro país, si lo pensamos en términos de centro-periferia. De hecho, Daniel consideró que aquí fue el centro desde donde se distribuyó por distintos lugares. Esta cercanía entre el metodismo Uruguay y Argentina produjo una relación muy cercana, que es constatada en los archivos con vínculos y redes institucionales, organizaciones en común y una rica circulación de ideas. De hecho, en la explicación de Daniel sobrevoló la idea de que existe, *“algo así como un metodismo rioplatense, no es sólo diálogo entre Iglesias vecinas”*.

Otro punto resaltado en el proceso de entrevistas, es que el metodismo argentino se involucró públicamente de manera temprana a finales del siglo XIX. Daniel afirmó que *“esto viene de la década del ochenta con la lucha con las leyes laicas. Ahí el metodismo forma parte activa, hasta hacen un Credo Divorcista. Es muy loco eso, en 1884”*. Además, señaló que el metodismo se prendió con fuerza de la mano de la masonería también en todo lo relacionado con *“el tema la libertad en la conciencia que marcó a la generación del 80, digamos del liberalismo”*. Remató que siempre se sintió cómodo *“moviéndose en lo histórico social”*. De algún modo, el metodismo se integró en una constelación social de grupos anticlericales, masones, espiritistas, teósofos, libres pensadores y socialistas. La mayor parte de ellos compartían su visión moderna y progresista.

Mucho de esto puede observarse en las tempranas publicaciones del EEE y en las publicaciones de la imprenta *Metopress*. Seiguer (2015) analiza en ellos se puede observar la intención del metodismo de mostrarse como una vanguardia dentro del protestantismo y, a la vez, se volvió un mediador entre las iglesias protestantes, generando espacios interdenominacionales y ofreciendo servicios de sus pastores en donde no llegaban otras denominaciones. Sin embargo, esto no implica que todas las corrientes protestantes estuviesen de acuerdo con la postura metodista, ni tuviesen relación con este movimiento. Tampoco quiere decir que el metodismo fuese homogéneo en su mismo interior y que todos los metodistas locales estuviesen de acuerdo con el “protestantismo liberal” de un sector, sino que había posturas más “conservadoras” dentro del metodismo.

No obstante, los interlocutores concuerdan que no inclinaciones fundamentalistas dentro de la comunidad y que más allá de las orientaciones políticas, se puede observar como la Iglesia promovía la educación y la circulación de lecturas actualizadas. De hecho, Daniel sostiene que el *ethos* no puede entenderse si lo separas de la editorial La Aurora, que *“alimentó el liderazgo de la Iglesia metodista, no solamente en Argentina sino de América Latina. Creó una producción intelectual impresionante”*.

Asimismo, los interlocutores destacaron que un rasgo histórico importante fue la intención de “argentinizar” la Iglesia, ya desde principios de siglo XX. Con la intención de distanciarse de la idea generalizada de que el protestantismo era una religión extranjera, se comenzó a debatir la posibilidad de

hacer más partícipes a en la toma de decisiones de la Iglesia, por lo que se hacía indispensable pensar en conseguir una nacionalización de la misma.<sup>28</sup> Esto inspiraría confianza al pueblo para entender que la religión evangélica no es una “religión de los ingleses” sino que es un asunto nacional. En efecto, se organizó un fuerte Movimiento pro nacionalización de la Iglesia y se debatió el tema en la Asamblea Anual de 1919. Sin embargo, hubo una fuerte oposición a esta moción y se logró asfixiar al movimiento<sup>29</sup>. La discusión fue recién retomada en la década del sesenta, logrando efectivizar la autonomía a partir de la confluencia de varios factores. El momento en el que se creó la IEMA fue señalado por los interlocutores como un momento clave en la historia del metodismo. Sin embargo, también advierten que uno de los efectos no deseados de esta autonomía fue el impacto económico, ya que no recibieron más dinero desde Estados Unidos.

Otro punto para resaltar es la relevancia y protagonismo de figuras metodistas en la dirección académica y cuerpo docente de dos instituciones de educación superior que fueron claves en la formación de teólogos, pastores y pensadores en el protestantismo latinoamericano. Este es el caso de la FET y del ISEDET. Con respecto al primero Zavala Chaparro (2014:71) sostiene que influyó directamente en “la configuración de una epistemología teológica latinoamericana, en sentido formal, así como en la conciencia de los primeros agentes de pastoral, pertenecientes a la región” y a su vez, permitió una “escisión con el núcleo discursivo de las iglesias matrices.”

#### IV.

Para Leonardo, una de las cosas que marcó el metodismo argentino es el hecho de tener pensadores locales que reflexionen en clave nacional. Esto nos lleva a inferir que toda comunidad imaginada nacional – en este caso de carácter religioso – es también producto de la labor de intelectuales que definen y legitiman las particularidades de esa pertenencia. Leonardo asegura que, a diferencia de los colegas brasileros, el pensamiento de Míguez Bonino se diferenciaba por *ser bastante territorial y ligado a lo rioplatense*. Es decir, observa que hay una *teología contextualizada*, parecido a lo que sería la Teología Concreta de José de Luca, aunque en el caso de Míguez Bonino se trata de una teología mucho más académica. A la vez, tiene grandes contactos con lo internacional, siendo capaz de conectar lo que pasa en América Latina con los sucesos africanos, asiáticos y con la agenda propia del CMI. Además, se destacó por una gran capacidad de sintetizar pensamientos complejos en frases profundas pero simples, “*y podía reconocer contextos teológicos en distintos lados con un gran corazón pastoral*”.

---

<sup>28</sup> Véase la carta del pastor Federico Barroetaveña, de 1912. Desde: <https://iglesiametodista.org.ar/por-una-iglesia-nacional-educadora-y-socialista/> Fecha de consulta: 24-01-2024

<sup>29</sup> *Ibidem*.

Para Néstor, el metodismo local, es decir *“la idea de darle un sabor más local”* proviene de la generación de su padre y otras figuras que se volvieron pastores entre 1940-1950. *“Ahí hay que considerar que tenían un núcleo fuerte intelectualmente capaz, muy hábiles y con una buena inserción en lo social”*. Aclara que *“no es que había un caudillo adelante que llevaba el liderazgo”*, sino que eran un grupo en el que participaba Federico Pagura, Roberto Ríos, Julio Sabanes, entre otros.

Los interlocutores señalaron las relaciones entre ISAL y una vanguardia del metodismo, como también desatacaron su protagonismo en instituciones educativas ecuménicas, como es el caso de la FET y el ISEDET, el cual fue fundado en 1969 y el mismo James Wheeler lo recuerda como un centro de pensamiento de referencia latinoamericano. Hay una constante referencia a este espacio como un lugar de pensamiento abierto, que *“le hizo frente”* a los años más oscuros de la historia argentina. Esta institución no sólo proveía un espacio de contención, formación y exposición del pensamiento de toda una generación de metodistas, sino que también ofrecía un material bibliográfico actualizado. *“Tenías gente muy particular también, y teníamos compañeros que venían de Alemania, de Holanda a estudiar con determinados profesores latinoamericanos. Entre ellos Míguez Bonino”*. También daban conferencias profesores de renombre internacional, como es el caso por ejemplo de Enrique Dussel, a los que asistían estudiantes de las facultades más progresistas.

¡Cuán bella e *impactante* habrá sido aquella biblioteca de cuatrocientos mil volúmenes a la que todos recuerdan constantemente! Qué arduo trabajo el imaginar la existencia, en estos años, de una biblioteca tan vanguardista, actualizada, con materiales que fácilmente pudieron ser tildados de *“subversivos”* y que eran de acceso a todos los estudiantes. Elvira Romero conoce de cerca la historia de la biblioteca, ya que su marido – David Arcaute – fue el bibliotecario por muchos años. Recién casados, en 1971, el rector Roberto Ríos les ofreció mudarse al predio y hacerse cargo de ella. Me contó que su marido, durante la época de la dictadura, mandaba los libros a la Aduana de Buenos Aires, ya que *“tenía engolosinadas a dos viejas que pasaban las cajas sin revisar en el puerto”*. Recuerda que, una vez, ella compró un libro que se llamaba *“La escuela socialista”*. Aunque nunca abrían la caja, esa vez sí la destaparon y vieron *“esa tapa bien colorada”* que casi les trae problemas.

El 20 de noviembre de 1980 la biblioteca del ISEDET sufrió un atentado. Para ese entonces, Elvira vivía en el piso de arriba de donde fue el incendio. Esa noche había salido con su marido. Cuando llegó subió las escaleras y jura que *“los tipos estaban abajo”*. No terminó de llegar a la habitación de sus hijos, cuando, desde abajo, su marido le gritó que había fuego en el piso de la biblioteca. Cuando pasó por la puerta de vidrio *“vio una bola de fuego así en la sala de lectura”*. Sorprendentemente, a los cinco minutos estaba lleno de policías. Para Elvira, el incendio estuvo relacionado con que al día siguiente estaba programado allí la primera reunión nacional de las Madres de Plaza de Mayo. Todo este plan tuvo que

evacuarse rápidamente, por lo que David tuvo que armar una cadena de estudiantes alrededor para que fueran avisando a la gente que no fuesen a la reunión, porque estaba custodiado el lugar.

En otra de las entrevistas, se evocó un diálogo entre un policía y una de las autoridades del ISEDET, en el que el primero le preguntó qué tipo de libros había en esa biblioteca. *“De todo tipo”* le contestaron. Entonces el oficial cuestionó: *“¿Libros marxistas?”*, a lo que se le respondió: *“pues, como biblioteca tenemos el deber de todo tipo de producción”*. Con total naturalidad, el oficial concluyó que el incendio debía ser por eso.

Leonardo afirma que el metodismo nunca bajó los brazos en la defensa de los DDHH, porque considera que es una buena *“bandera que forma parte del ethos metodista”*. En los setenta, la Iglesia metodista fue cofundadora del Movimiento Ecuménico de Derechos Humanos y fue en sus iglesias que las Madres de Plaza de Mayo, se reunieron las primeras veces, teniendo un papel muy importante Aldo Echegoyen. Elvira cuenta como el ISEDET era un lugar donde se protegía gente y venían embajadores para ayudarlos a exiliarse en el exterior. Recuerda como a veces estaba cocinando y su marido iba a decirle, *“hoy hay tres personas”*, a lo que ella respondía con total naturalidad. Paris (2022:83) señaló que el colegio Ward no sólo fue un establecimiento educativo que se mostró en oposición al Proceso, *“sino una madriguera de refugio para diversos actores políticos y educativos perseguidos por el gobierno militar argentino y otros países del Cono Sur. Para lograrlo, se diseñaron algunas estrategias, como la de mostrarse públicamente favorables al gobierno de facto y utilizaron un formidable paraguas de protección del CMI, como también el de Naciones Unidas. Estas conexiones les habilitó “desarrollar una política de denuncia de la violación de los DDHH y tener un cierto margen de acción política”*.

Por último, Leonardo también señala que otra bandera que no se separa del metodismo es la acción social. *“En todo lugar, en toda iglesia metodista que ya tenga varios miembros, siempre hay un ropero comunitario, siempre hay un merendero, siempre hay un espacio donde compartir el plato de comida”*. Además, sostiene que *“parte del ethos es esta mixtura rara que hay entre los signos del siglo XVIII cantados, litúrgicamente y canciones de Pablo Sosa, de chacareras, todo mezclado, todo parte como de una misma sinfonía”*.

## CAPÍTULO II

### Las raíces de la organización juvenil evangélica

Uno de los propósitos de esta investigación fue debatir la idea de que los jóvenes cristianos irrumpieron como actores sociales y políticos para mediados de siglo XX. En el caso del horizonte protestante, hubo un proceso histórico subterráneo que se fue gestando desde inicios del mismo. A través de los esfuerzos sistemáticos de las juventudes evangélicas, se generaron los cimientos, mecanismos y espacios para un creciente involucramiento por parte de los jóvenes metodistas. Por lo tanto, aquel compromiso juvenil que es observable, tangible y explícito después de 1955, está entroncado en un proceso previo de participación y en una discusión sobre el rol de los jóvenes cristianos en el mundo.

Hojeando los archivos de la IEMA, encontré un documento de 1951 publicada por ULAJE, agrupación juvenil creada en 1941. Se trata de una *Guía de Estudio* (ULAJE, 1951) publicada después del Tercer Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas celebrado en Buenos Aires. En él, indicaban como antecedentes constitutivos una serie de acontecimientos históricos claves para la organización del movimiento juvenil evangélico. En efecto, se observa una conciencia histórica de que hubo kilómetros recorridos en el camino ecuménico; una narrativa que apunta a que existió un trabajo interdenominacional a través de organizaciones juveniles latinoamericanas, desde principios de siglo XX.

Ante todo, señalan que la primera agrupación internacional de estas características que existió fue una entidad juvenil, de 1878, la Alianza mundial de Asociaciones Cristianas de Jóvenes, seguida por una organización de mujeres cristianas en 1894. A esta raíz del árbol se le suma otra rama que fue la creación de la FUMEC en 1895, organización que suministrará un campo de prueba para la que fue la cooperación ecuménica. Cabe aclarar que hay una tradición asociativa de los estudiantes cristianos que es previa a estas mociones de larga data<sup>30</sup>.

Escobar (2022:34) afirma que, ya a finales del siglo XIX, se destacó la figura de John Mott, un metodista norteamericano, convencido de la importancia estratégica que tenían las universidades para la conquista espiritual del mundo, por lo que en 1895 se formó la FUMEC. Su idea era establecer asociaciones con estudiantes cristianos de todo el mundo y fomentar la creación de organizaciones nacionales que se articularan con una federación, buscando formar y comprometer a los jóvenes y estudiantes cristianos del mundo.

---

<sup>30</sup> Cabe aclarar que las agrupaciones estudiantiles tenían larga tradición en el horizonte protestante y principalmente en Inglaterra. No olvidemos que el mismo John Wesley y los primeros metodistas fueron estudiantes en su momento.

Los fundadores de esta agrupación tenían una clara vocación evangélica y ecuménica. Se habían forjado en las décadas anteriores, expresando un deseo de unirse a un organismo de alcance global. Con los años, la influencia de la Federación se propagó por el mundo y fue preparando el camino para las conferencias eclesiológicas y misioneras, de naturaleza ecuménica, que tendrían lugar más tarde. Esta agrupación fue el semillero de muchos líderes ecuménicos y promovió la organización de Movimientos Estudiantiles nacionales, que pertenecían a la órbita de la FUMEC.

Como segundo punto, la *Guía de Estudio* (ULAJE, 1951, p.3) indicó que fue primordial la organización de federaciones nacionales de juventudes interdenominacional, ya que creó también un ambiente para el acercamiento entre las iglesias de cada país. En la década del diez, en nuestro país, se formaron organizaciones juveniles, como es el caso de la Federación Argentina de Jóvenes de Ligas Juveniles (FALJE), que agrupaba varias ligas juveniles de las iglesias evangélicas del protestantismo histórico. Además, ULAJE indica que un momento clave fue la organización de la Primera Conferencia de Juventud Cristiana en 1939 en Ámsterdam, y la de Oslo en 1947.

Hay que tener en cuenta que, a dos décadas de su creación, el FUMEC sufrió sus quiebres, ya que algunos estudiantes reclamaban una vuelta al estudio bíblico. Escobar (2022) reconoce que, en la década del cincuenta, hubo una autocrítica por parte del MEC latinoamericano, alegando que la juventud evangélica experimentó un período de confusión entre 1914-1930, ya que no habían entendido las enseñanzas de Cristo en el mundo.

Ahora bien, estas iniciativas juveniles fueron acompañadas de ciertos hitos indiscutidos en lo que fue la organización latinoamericana evangélica en la realidad del continente. Ya para principios de siglo, se habían desarrollado espacios de acción común y se formaron organizaciones internacionales protestantes. Fue en 1913 que las iglesias misioneras de este continente – incluida la metodista – organizaron un Comité de Cooperación para América Latina (CCLA)<sup>31</sup>. Su objetivo era promover la cooperación entre las misiones evangélicas, proponiendo vínculos de unidad de acción, dentro y fuera de los ámbitos misioneros, tomando en cuenta el respeto por la libertad religiosa.

Para 1916, en Panamá se celebró el Primer Congreso Evangélico Latinoamericano, y uno de sus principales promotores fue el mismo Mott. Éste fue el primero de una serie de congresos que se dieron en el continente y el resultado no sólo fue una coordinación de la obra de misión a escala continental (Chami Rouvroy, 2009), sino también se produjo un diagnóstico de la situación social del continente y del campo evangélico. Exponían como modelo a seguir el norteamericano, en cuanto valores democráticos y liberales (Gutiérrez Sánchez, 2017).

---

<sup>31</sup> Para presidir, fue elegido el misionero Samuel Guy Inman de la Iglesia Discípulos de Cristo, que después dirigió la Revista Nueva Democracia. (Gutiérrez Sánchez, 2017).

Asimismo, se expuso que era necesaria la revisión de los paradigmas que las Iglesias protestantes habían aplicado hasta entonces en el continente. Cervantes Ortiz (2004:2) explica que la teología protestante latinoamericana era heredera de la tradición misionera y se caracterizó durante la primera mitad del siglo XX por seguir sus contenidos evangelizadores. Además, el autor sostiene que se relacionó el discurso misionero con el liberalismo de los gobiernos latinoamericanos de la época, hecho que propició “un estrecho maridaje ideológico que ha sido identificado como una de las claves que explican el tono y el estilo «extranjero» del pensamiento cristiano heterodoxo” (p.2).

Para la década del veinte, se observa la influencia de la corriente teológica del Evangelio Social, que intentaba superar el individualismo que se desprendía de las ideas liberales y buscaba lograr una ética social contextualizada (Gutiérrez Sánchez, 2017:38). En cierto modo, se buscó una reconciliación entre trabajo-capital y dar respuesta a las necesidades del movimiento obrero, como también comenzaron a replantearse la estrecha asociación entre valores de la clase media burguesa y el protestantismo (Gutiérrez Sánchez, 2017:38). La irrupción definitiva del Evangelio Social se dio con el Congreso en Montevideo sobre la Responsabilidad Social, en 1925. Se enfatizó en los aspectos sociales, democráticos y la búsqueda de una identidad latinoamericana en el protestantismo. También allí empezó a tomar relevancia la cuestión estudiantil y la conciencia de la agencia de los jóvenes.

En 1929 se celebró el Congreso en la Habana cuya influencia se sintió en el resto del continente ya que significó una creciente autonomía de las iglesias evangélicas de ese continente con respecto a Estados Unidos. Hubo una promoción sistemática de que se organicen concilios o federaciones de iglesias en todos los países latinoamericanos en forma independiente de las juntas misioneras. Conscientes del contexto de crisis de 1929, en este Congreso se advertía que era necesario atender las paupérrimas condiciones obreras y campesinas y el compromiso de la obra evangélica en esta lucha, y también en referencia al trabajo de las mujeres (Zavala Chaparro, 2014:57).

Amestoy (2011) explica que, a partir de entonces, se crearon a nivel regional organismos para la cooperación en la evangelización, la educación cristiana, la publicación de difusión de literatura, surgiendo así editoriales y revistas protestantes que sirvieron como un diálogo para la intelectualidad latinoamericana<sup>32</sup>. Además, surgieron una generación de pastores y misioneros locales que afianzaron esa pregunta en torno a la identidad propia, idea que había empezado a pulular en los años veinte.

---

<sup>32</sup> Aquí podemos nombrar la editorial La Aurora y se destaca la revista *La Nueva Democracia*.

## El período 1930-1946: un llamado a la acción conjunta

A partir del Golpe de 1930, sectores nacionalistas, en su mayoría estaban ligados a las Fuerzas Armadas (FFAA), desarrollaron una fuerte asociación con la Iglesia Católica. A partir de entonces, hubo una intención de recuperar la educación religiosa en las escuelas, produciéndose distintos ataques hacia los pilares del Pacto Laico. En sus memorias, el pastor Canclini inmortalizó la campaña antiprotestante llevada a cabo por medios de comunicación, que cada vez tenía más resonancia entre los intelectuales nacionalistas, católicos y algunas figuras públicas ligadas al poder central. Había una tendencia a condenar las manifestaciones públicas de los protestantes<sup>33</sup>, buscando relegar la libertad de culto a los ámbitos privados.

Hasta entonces, las Iglesias protestantes venían teniendo iniciativas muy restringidas que apuntaban a la defensa de un Estado laico (Barón, 2020; Mendizábal 2006; Seiguer, 2015). En este escenario hostil de los años treinta, se incrementó la intervención de ellas, principalmente cuando la educación laica y la libertad religiosa estuvieron en juego. Fantini (2021) afirma que entre las figuras más destacadas se puede nombrar a Julio Manuel Sabanes, quien llegó a exponer sobre este tema como invitado en reuniones organizadas por la Federación Anarco Comunista de Rosario.

Mendizábal (2006:174) sostiene que, entre 1943-1946, se puede observar que el metodismo evangélico encaró un proceso de construcción de un discurso sobre un “nosotros evangélico”, que se reeditó y forjó una identidad. Se retomó así una promesa de acción en el mundo, es decir, “fue creando una utopía que seguramente movilizó desde lo afectivo y lo intelectual”. Además, la autora considera que la visión que tuvieron del pasado, presente y futuro no sólo ayudó a forjar la identidad metodista, sino que también permitió entablar relación con otros sectores de la sociedad argentina no religiosos que también lucharon por la defensa de la educación laica.

Por su parte, Amestoy (2011) afirma que, entre 1930 y 1950, las iglesias del protestantismo histórico comenzaron a agruparse, en vistas a lograr una acción en conjunto mucho más efectiva. Un ejemplo es el surgimiento en 1938 de la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de La Plata, que va a ser un claro antecedente de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). Ya para ese entonces, hubo una participación más activa por parte de los jóvenes metodistas, tanto dentro de la comunidad, como en agrupaciones juveniles ecuménicas. Tal es el caso de Luis Odell<sup>34</sup>, quien no sólo formó parte de Congresos de Juventudes internacionales, sino que perteneció a FALJE y de la Confederación de Jóvenes Evangélicos del Río de la Plata. Otro ejemplo destacado, en estos años, es el de José Míguez Bonino, quien participó en las Ligas para intermedios y jóvenes durante la década del treinta. El mismo aseguró: “Yo nací

---

<sup>33</sup> Es interesante el trasfondo de la celebración de CELA I en 1949. Canclini cuenta las trabas para permitir la celebración en un local cerrado – en la Biblioteca de la FET – como también la burocracia que tuvieron que enfrentar para poder recibir a los miembros delegados.

<sup>34</sup> Recomendando leer: <https://iglesiametodista.org.ar/un-recuerdo-para-luis-odell/> Fecha de consulta: 23/11/2023

y crecí en la Iglesia Metodista y particularmente en el trabajo juvenil y de educación de la Iglesia Metodista” (Weishein, 2000:117).

Cabe aclarar que la creciente participación de los jóvenes protestantes debe ser entendida enmarcada en los fenómenos globales que experimentaron estos actores sociales. En el período de entreguerras, comenzaron a tener un mayor involucramiento en términos sociales y políticos, como también mostraron una mayor participación dentro de diferentes espacios institucionales. Souto Krustín (2007) explica que muchas organizaciones juveniles estuvieron influidas por el impacto de la Primera Guerra Mundial y la crisis económica de 1929. En este marco, las asociaciones de jóvenes se multiplicaron y muchos de ellos se politizaron como nunca lo habían hecho, comenzando a jugar un papel más destacado dentro de la sociedad, ya en la primera posguerra. Es así como “la juventud se convirtió en un problema social y político, pero también fue considerada por casi todos los sectores sociales el origen del futuro, la fuerza que realizaría las transformaciones necesarias para superar la crisis” (Souto Krustín,2007:2).

En efecto, se organizaron una serie de congresos juveniles a nivel mundial y latinoamericano<sup>35</sup>, cuya preocupación principal era la situación internacional, la cuestión obrera y de las mujeres, como también la promoción del intercambio entre jóvenes y la organización de éstos. Dentro de la órbita protestante latinoamericana, en 1937 se celebró el primer congreso rioplatense de Juventud evangélica, en la ciudad de Rosario. Para ello, se hizo un relevamiento de la situación de las juventudes evangélicas en cada país, el cual mostró que uno de los principales problemas a nivel regional era la falta de organización de las federaciones juveniles nacionales. En consecuencia, se buscó establecer diálogo con los jóvenes representantes de las diferentes congregaciones y entablar una red entre ellos. Además, pusieron en marcha un plan de divulgación de noticias y notas de opinión, a través de periódicos juveniles, que sirvieron para estimular el espíritu de acción y en pensamiento a toda la juventud.

En 1941, se llevó a cabo el Primer Congreso Latinoamericano de Juventud Evangélica en Lima en 1941, organizado en torno al lema “Con Cristo un Mundo Nuevo”. De ahí fue que surgió ULAJE, una agrupación que mostró tempranamente interés por los problemas sociales y políticos de la época, repudiando la guerra, y el racismo (Bastian,1994: 237). Al explorar los archivos de la IEMA, encontré una publicación de lo debatido en ese congreso (ULAJE, 1941, pp.13-16). En las primeras páginas, se presenta como “un esfuerzo sin precedentes” por parte de la historia de los movimientos de la juventud latinoamericana, “frente a un mundo en llamas” (p.14). Resaltaban el “espíritu de sacrificio” (p.13), no sólo en términos de sacrificio económico, sino también de estudio y difusión de temas. Destacaban la

---

<sup>35</sup> En cuanto a las organizaciones juveniles a nivel mundial, podemos nombrar la formación de los Congresos Mundiales de Juventudes, en los cuales participaron la FUMEC o la Comisión de Jóvenes de los Movimientos Ecuménicos y en el caso del metodismo, formaron parte la Juventud Metodista de Estados Unidos e Inglaterra. Hubo una delegación argentina en la cual participaron jóvenes evangélicos de distintas congregaciones, como también algunas figuras metodistas del Río de la Plata.

característica netamente latinoamericana, los valores democráticos que sentaron las bases para una nueva edad en lo que es la obra de la juventud. Rescataban también como antecedente directo un congreso hecho en Buenos Aires en 1928, en el que habían acudido delegaciones chilenas y uruguayas y en donde se conversó sobre la posibilidad de reunirse en un congreso.

Durante la década del treinta, otro pilar fundamental en lo que respecta la formación de las nuevas generaciones de evangélicos fue la creación de la FET, un ámbito institucional que educó a jóvenes pastores y teólogos, siendo claves en la configuración configuración de un discurso teológico latinoamericano<sup>36</sup>. En concreto, se trató de un espacio de formación, de circulación y producción de ideas, donde se debatieron los nuevos paradigmas teológicos de mediados del siglo XX y, a su vez, se tejían lazos entre diferentes congregaciones protestantes, establecían así vínculos continentales y trasatlánticos.

El momento más emblemático fue bajo el rectorado de Foster Stockwell, un hombre que desde su juventud estuvo ligado a la actividad misionera norteamericana<sup>37</sup>. Zavala Chaparro (2014:76) aclara que su preparación teológica allí, en ese entonces, estuvo enfocada en la teología liberal y que entre el cuerpo docente se puede nombrar a Adam F. Sosa, Luis Villalpando, Sante Uberto Barbieri, Ismael A. Vago, Santiago Canclini, Arnoldo Canclini. Amestoy (2011:17) afirma que, desde allí, hubo varios impulsos de educación bíblica teológica por medio de seminarios interdenominacionales, que formarían una nueva generación de profesores, líderes y pastores “con una mentalidad ecuménica de compromiso social que irrumpiría para la segunda mitad de la década de 1950 y 1960”. Gracias a la iniciativa de Stockwell surgió en este período *El Predicador Evangélico* (1943) y, luego, *Cuadernos Teológicos* (1950-1967), que lograron una amplia circulación en el continente. Se pretendía que esos debates teológicos cada vez tengan una mayor importancia no sólo para la vida espiritual, sino también como una contribución a las corrientes intelectuales (Amestoy, 2011:18).

Sobre todo, me interesa resaltar que Stockwell jugó un rol decisivo en la importación de la teología de Karl Barth, la cual penetró como contracorriente (Zavala Chaparro, 2014:80). Siguiendo el testimonio del propio Míguez Bonino, el autor sostiene que, a excepción del propio rector, no había referentes barthianos. Fue recién en 1956 que *Cuadernos Teológicos* lanzó una edición especial sobre este teólogo. Daniel Bruno me explicó que, mientras que Bonhoeffer influenció directamente a los jóvenes protestantes en la década del sesenta, fue Barth el teólogo que influencia a la generación anterior, a la que pertenecía José Míguez Bonino. De hecho, él fue el maestro del mismo Bonhoeffer.

---

<sup>36</sup> Los orígenes de la FET se remontan a 1884, en Colonia Valdense, Uruguay. Junto con los metodistas se inició conjunta la preparación de la primer generación de sus pastores nacionales. Luego se trasladaron a Buenos Aires y en 1917 se anexó la Iglesia de Discípulos de Cristo y con el tiempo la Iglesia Presbiterana, la Iglesia Anglicana y varias de las Iglesias libres (Zavala Chaparro, 2014:71).

<sup>37</sup> Trabajó como secretario de Mott y fue hacia 1926 que la Junta de Misiones de la Iglesia Metodista Unida lo envió hacia América Latina, en vistas a trabajar en la formación de una teología latinoamericana. Y terminó ejerciendo el rectorado de la FET por treinta y cinco años

En pocas palabras, Barth reaccionó contra la Teología Liberal porque la considera muy antropocéntrica rechazando la asociación entre los valores burgueses y el protestantismo. En palabras de Daniel, ésta hacía énfasis en una búsqueda de un “*Jesús histórico y después en la cooperación del ser humano en la acción de Dios.*” En contraposición, Barth temiendo un poco que “*se acercara mucho la noción de Dios con el ser humano y pone de manifiesto la soberanía de Dios*”. Es por esta razón que se llama neortodoxia. “*La ortodoxia en relación con los postulados protestantes de la Reforma, de una sola fe*”. Esto implicaba el abandono del antropocentrismo moderno y proponía alcanzar un teocentrismo e implicaba también “avanzar hacia la propia palabra de Dios, documentada en la Biblia” (Zavala Chaparro, 2014:84). En este sentido, el texto bíblico no debía ser considerado objeto de investigación filológica-histórica, sino que para el teólogo se trataba del testimonio de los hermanos cristianos y “contenía la palabra de Dios, que el hombre puede reconocer, acatar y profesar públicamente. La fe, pues, es lo que se le pide al hombre, desde esta lectura” (Zavala Chaparro, 2014:85).

Además, en el pensamiento de Barth, el presente tenía un peso importante, ya que su visión sobre la escatología no está ligada al porvenir. Si bien fue crítico del catolicismo romano, mantuvo una estrecha relación con muchos teólogos católicos, liberando “a muchos protestantes y evangélicos del anticatolicismo” (Zavala Chaparro, 2014:81). Asimismo, se volvió un referente también por su posicionamiento político, ya que fue un ferviente opositor público a Hitler y denunció la asociación de algunas iglesias con el régimen. Al mismo tiempo, criticaba esa presión por tomar partido en contra del comunismo. En su obra de 1949 “La Iglesia entre el Este y el Oeste”, postuló que la creciente tensión entre Rusia y los Estados Unidos no concierne a los cristianos en absoluto. Declaró que se tratan de concepciones ideológicas opuestas en lo que se refiere a la concepción del hombre, de la organización política y de los sistemas económicos, por lo que la Iglesia cristiana no debe tomar partido<sup>38</sup>.

En cuanto a la repercusión de sus ideas barthianas en América Latina, Zavala Chaparro (2014) plantea que había una crítica a la asociación del protestantismo y los valores burgueses, al antropocentrismo e individualismo. Se buscó un retorno a la Palabra, a la importancia de preocuparse por el resto de la comunidad y a las enseñanzas de Jesucristo. En el caso del metodismo, esto implicó atenerse a las enseñanzas históricas de Wesley, a los orígenes y a que esa fe se plasmase en acciones.

Amestoy (2011) asegura que uno de los principales difusores del pensamiento barthiano fue el mismo MEC, a través de *Testimonium*, junto con el Centro de Estudios Cristianos (CEC) bajo la dirección del metodista Julio de Santa Ana y Leopoldo Niilus. Aquí me interesa resaltar que el MEC latinoamericano – que era parte de la red promovida por el propio FUMEC – se trató de un ámbito de participación y promoción de ideas entre estudiantes evangélicos latinoamericanos (Amestoy, 2011), siendo más activo en

---

<sup>38</sup> Desde: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000001469&name=00000001.original.pdf> Fecha de consulta: 03-02-2024

Brasil, Uruguay y Argentina. Allí no sólo participaban estudiantes de la FET, sino de otros establecimientos educativos. Si bien Escobar (2022) sostiene que esta organización comenzó a funcionar realmente como un movimiento de peso en el continente para principios de la década del cincuenta, en los testimonios de Míguez Bonino observamos que, ya para mediados de la década del cuarenta, el MEC en Argentina había comenzado a tener peso en la formación de líderes. Él mismo afirmó que el grupo entorno a ISAL provienen la mayoría del MEC (Weishein, 2000).

Durante los primeros años de los cincuenta, el MEC empezó a tomar cada vez más protagonismo dentro del mundo estudiantil de los jóvenes evangélicos, coronándose como un espacio importantísimo de militancia, para finales de este decenio. Fue allí cuando “comenzó un proceso de formación de líderes a nivel latinoamericano desde la llegada de Valdo Galland en 1954 y el trabajo de Cesar Mota en Brasil (...) en el Río de la Plata fue la cuna intelectual de J. de Santa Ana, D. Arcaute, I. Conteris, E. Castro” (Amestoy, 2011:21).

## **La vida de los jóvenes en las Iglesias metodistas**

Antes de adentrarnos en los cambios que experimentarán en los años venideros, me interesa detenerme a imaginar ese mundo social de los jóvenes metodistas y su lugar dentro de la iglesia. En esta instancia uno podría preguntarse ¿Cómo era la vida de estos jóvenes metodistas, para mediados del siglo XX, dentro de los marcos institucionales de la iglesia?; ¿Cuáles podemos identificar como sus espacios sociales?; ¿Qué ofertas institucionalizadas les ofrecía la iglesia metodista?; ¿Cómo era el proceso de socialización?; ¿Cuál era el vínculo entre ellos y con las generaciones adultas?; ¿Cuáles eran sus prácticas dentro de la iglesia?; ¿Tenían relación con otros jóvenes evangélicos?

Hay que señalar que la Iglesia metodista tenía su propio sistema etario y clasificatorio para ordenar a la feligresía y abrir canales de participación en ella. Tradicionalmente, se dividían en ligas de niños, intermedios y jóvenes, siendo estos últimos aquellos que estaban llegando a la mayoría de edad. Sin embargo, hay que pensar que no existía una rigurosidad estricta, en tanto la tradición propone, pero la práctica dispone. Néstor Míguez me comenta que “*dependía un poco la flexibilidad de la cantidad de gente que hubiera en esa particular iglesia. Si tenías tres pibes adolescentes y cuatro jóvenes no ibas a armar cosas distintas. El pastor o pastora se acomodaba a ver cómo manejaban la cuestión, donde había grupos más grandes era posible respetar esa división.*” Según él, las Ligas de jóvenes más fuertes eran las de la Capital Federal, de Rosario, de Córdoba, de Mendoza y un poco más atrás venía la de Bahía Blanca. No obstante, en el caso del conurbano bonaerense, comenzaron a tener un mayor involucramiento para la década del cincuenta.

Aquellos jóvenes que venían del Interior a la capital encontraban en el metodismo ciertas redes y resortes de contención para recibirlos y ayudarlos a adaptarse dentro de la comunidad. La mayoría de ellos pasaba a ser parte de las Ligas Juveniles de la iglesia a la que acudían.

A través de ellas, se realizaban muchas actividades también que implicaban como, por ejemplo, su autorrepresentación como actores dentro de la comunidad. En el Acta Oficial de 1954, en el “Informe sobre la Juventud” (ACTA, 1954:368-369) se dejó constancia de reuniones realizadas entre los presidentes de las Ligas de las iglesias del conurbano bonaerense y miembros de la Secretaría destinada a esta materia. El propósito era conversar acerca de la situación que atravesaban estos actores, como también intercambiar ideas sobre cómo coordinar y mejorar el trabajo de la juventud. Graciela De Vita señaló que las Ligas tenían un lado más recreativo y otro formativo en lo bíblico y doctrinal. Los jóvenes cooperaban, por ejemplo, en las Escuelas Dominicales, trabajando así con los niños en la enseñanza religiosa.

Le pregunté cómo explicaba la importante presencia de mujeres en el ámbito educativo, a lo que me contestó que había muchos estímulos de la comunidad para que se dedicasen a la educación. No es casualidad, entonces, que muchas hayan terminado cursando el magisterio, a pesar de que, algunas, después continuaron con estudios posteriores de otra índole. En el caso de Graciela, estudió Ciencias de la Educación en la Universidad de Buenos Aires (UBA), camino que había comenzado ya su hermana mayor. De hecho, su formación como maestra le permitió trabajar mientras estudiaba y fue el mismo Colegio Ward el que les ofreció empleo a aquellos jóvenes metodistas profesionales vinculados con el ámbito educativo. Esto mismo sucedió con Elvira Romera, quien se recibió de maestra y empezó a trabajar enseguida en el colegio, a la par que se anotó también en Ciencias de la Educación en la UBA.

En cierto modo este colegio, se volvió un núcleo de encuentro para muchos jóvenes metodistas. No sólo ofrecía trabajo, sino que también brindaba muy buenas becas a los hijos de los pastores. Según el testimonio de David, el Ward brindaba mucha libertad y creatividad a sus alumnos y profesores, como también circulaban muchas ideas del Humanismo. David recordó que cuando él era chico, Míguez Bonino fue a dar una charla sobre la democracia en plena dictadura militar.

Además, muchas veces desde la Iglesia se usaba al predio del colegio como un espacio para realizar conferencias, festivales o campamentos. Éstos últimos son identificados como una de las actividades más emblemáticas de la juventud por antonomasia y la mayoría los recuerdan con mucha nostalgia. Tal era la importancia de los campamentos para el metodismo, que tenían sus propios predios donde los hacían, en las afueras de la capital, por ejemplo, en Ingeniero Maschwitz y en Chapadmalal. Muchas veces el mismo Colegio Ward era el predio donde se realizaban los mismos.

Los campamentos eran muy importantes a nivel de socialización, el momento de los fogones, uniéndolos a través de las lecturas religiosas y de la música. Eran muchas veces a través de los campamentos que se entablaban relaciones entre jóvenes de diferentes congregaciones y denominaciones protestantes.

Asimismo, se establecían lazos con una generación adulta de metodistas, que eran quienes organizaban y presidían las actividades. Graciela especificó que en esas actividades se podía observar “*un liderazgo de jóvenes un poco más grandes que se encargaban de las actividades recreativas de los campamentos, mientras los pastores estaban detrás de la cuestión formativa y devocional*”.

La Secretaría de Juventud organizaba retiros espirituales para jóvenes, en donde era usual que este tipo de actividades estuviese presidido por pastores y otros miembros laicos. En el Acta de la Conferencia Anual de 1957 se expuso que se celebraron retiros espirituales en propiedades de la iglesia metodista realizados también por FALJE (p.162). En referencia a esta última organización, debemos tener en cuenta que muchos jóvenes metodistas se relacionaban con otros evangélicos de su mismo rango etario, a partir de la participación en organizaciones de índole juvenil. El documento también retrata también que hubo un congreso rioplatense de juventud, que fue realizado en una propiedad metodista. Participaron también FALJE, ULAJE y la Asociación Cristiana de Jóvenes.<sup>39</sup>

Otro punto que se observa es la existencia de una amplia red de becas que se les ofrecía a los jóvenes metodistas, tanto desde el propio metodismo mundial, como a partir de organizaciones protestantes. Algunas eran para estudiar y otras para hacer actividades misioneras. Las mismas se publicaban en diferentes medios de divulgación que tenían las iglesias locales y también la información llegaba a las mismas organizaciones juveniles. Muchas veces se exponía también en el EEE, como sucedió por ejemplo en la edición de mayo de 1957, donde se publicó que la Junta de Misiones de Nueva York buscaba jóvenes para actividades misioneras dentro de los EEUU y países limítrofes. Elvira Romera me comentó que ella ganó una beca a principio de los años sesenta para ir a estudiar allí, experiencia que marcó su juventud<sup>40</sup> (EEE, N°2, 1957, p.24).

Asimismo, el metodismo argentino brindaba una red de contención a todos aquellos estudiantes evangélicos del interior o de países limítrofes que decidían estudiar en Buenos Aires. El vínculo entre la FET y la Iglesia metodista era muy estrecho, desarrollando espacios de alojamiento para los estudiantes que fuesen tanto a esta institución educativa como también a las universidades bonaerenses. Estas acciones de contención de jóvenes desde la Iglesia se incentivaron con el Hogar Estudiantil, como se verá más adelante.

---

<sup>39</sup> (Parrilla, ACTA,1957, pp.161-167).

<sup>40</sup> La beca se llamaba “Crusade Scholarship for Christian workers”, en la cual aplicaron varios jóvenes cristianos evangélicos argentinos, a principio de los sesentas.

## CAPÍTULO III

### Los metodistas en el tiempo de Perón

El nombre del capítulo hace alusión al libro de Santiago Canclini que ilustra la reacción evangélica frente a aquellas medidas peronistas que atentaban contra las libertades de culto, de expresión y la educación laica. Tal como adelanté, se trata de un testimonio en primera persona que muestra el esfuerzo mancomunado por parte de las iglesias protestantes históricas de denunciar, dialogar y contrarrestar esta situación. Cabe aclarar que estas manifestaciones hunden sus raíces en un proceso de creciente involucramiento público del metodismo, que se dio a lo largo de la década del cuarenta, a partir del rechazo que generaba la estrecha asociación entre los gobiernos militares y la Iglesia Católica<sup>41</sup>.

En referencia específicamente al gobierno de Perón, Capdevielle (2013) y Mendizábal (2006) sostienen que las iglesias evangélicas consideraban que el entonces presidente había nacido de las entrañas de los gobiernos del cuarenta. De algún modo, había una percepción de que existía un hilo que los unía, siendo Perón una especie de consecuencia lógica de lo experimentado en la década anterior. En efecto, no era extraño que el rechazo que mostró el metodismo en los años cuarenta se mantuviese durante el régimen peronista y tuviese aún más ímpetu, dada la ferocidad que mostraron sus políticas en esta materia religiosa, a principio de su gobierno<sup>42</sup>. De hecho, Roldán (2007) advierte que fue tal la lucha de los metodistas en este tiempo que clausuraron el EEE<sup>43</sup>.

Ahora bien, el hecho de haber utilizado este título tiene la intención de reconstruir la posición de los metodistas frente al peronismo, yendo más allá de la aversión que generaban las políticas religiosas del régimen. Por un lado, considero que no necesariamente la totalidad de la feligresía se alineó de manera estricta con el posicionamiento institucional de la Iglesia, aunque probablemente los sectores más de peso dentro de la comunidad sí lo hayan hecho. Considero que, si bien las instituciones religiosas tienen una influencia sobre los miembros – a través de discursos, espacios de sociabilidad, prácticas – no tiene la capacidad de refractar las posiciones de toda una feligresía, más aún en materia política, donde hay un amplio margen de autonomía.

---

<sup>41</sup> En este marco, se dirigieron intensos ataques desde la prensa católica hacia las minorías religiosas, siendo quizás el horizonte protestante su principal blanco.

<sup>42</sup> Entre las medidas del régimen peronista que atentaron contra las minorías religiosas, se puede nombrar: las suspensiones de programas de radio, la prohibición de efectuar cultos al aire libre, como también la imposibilidad de efectuar tareas de misión en las zonas de seguridad nacional o con sectores indígenas.

<sup>43</sup> El autor explica que una de las medidas que más generó revuelo fue la creación en 1946 del “Fichero de Cultos” se demandaba a todas las instituciones religiosas que no fuesen católicas a exhibir el comprobante de inscripción para funcionar públicamente.

Esto puede ponerse en dialogo con la advertencia de Mendizábal (2006) de que las posturas metodistas frente al peronismo no fueron homogéneas. No obstante, considero que sí la mayoría de las veces las posiciones institucionales reflejan los intereses de los grupos de mayor peso dentro de una comunidad religiosa, más aun teniendo en cuenta lo que señala Mendizábal de que el metodismo manifestaba una fuerte institucionalización y existía una estrecha asociación entre Iglesia y comunidad. En este punto, tengo presente las palabras del mismo James Wheeler: “*todos esos laicos tan de linaje, son los que ponían la ofrenda y son los que definen qué se hace en la iglesia, porque si no dejaban de poner la ofrenda un mes*”.

Por otro lado, sostengo que sería un reduccionismo pensar que la oposición metodista a Perón puede explicarse solamente a partir de un rechazo a las políticas religiosas del régimen, aunque esto no significa que esto deba ser dejado de lado. Los sujetos creyentes manifiestan identidades múltiples más allá de sus creencias. Sus acciones y subjetividad política se ven moldeada por otras cuestiones ideológicas que no se limitan a su identidad religiosa. En efecto, propongo observar de qué manera explican los propios interlocutores el antiperonismo de la comunidad en esta época. A la vez, considero que hay que trascender la premisa de que existía un antiperonismo generalizado, estático y homogéneo entre la comunidad y hay que aventurarse a indagar si hubo otro tipo de posiciones frente al movimiento.

A partir del relato de los interlocutores, uno puede imaginarse la intolerancia que pudieron haber provocado aquellos condimentos que arrojó el gobierno peronista a ese caldo de cultivo que ya se venía cocinando desde los años cuarenta. Uno puede aventurarse a pensar el horror que generó todo el despliegue político del peronismo y la veneración de una clase obrera a la figura central de su líder. Los interlocutores evocaron algunos adjetivos que circulaban en la época al referirse al peronismo: “*autoritario*”, “*patotero*”, “*demagogo*”. Sin embargo, estas ideas generalizadas no anulan, bajo ningún aspecto, la posibilidad de que hubiese algún sector minoritario del metodismo, que sí mostró simpatías, afinidades, o una identificación explícita con el peronismo, ya durante esos tiempos. También considero que existieron posiciones intermedias – ni peronistas ni antiperonistas – que, con el correr del tiempo, terminaron desplazándose hacia el peronismo, en un claro proceso de resignificación, que se dio en los albores del golpe del '55.

Teniendo en cuenta la heterogeneidad y tensiones internas que se dieron en esta comunidad, como también la presencia de sectores más progresistas y conservadores dentro de la misma, es que aparecieron algunos interrogantes. ¿Se puede explicar el antiperonismo, de algunos sectores metodistas, a partir de las tradiciones políticas que son parte de su *ethos*?; ¿Qué tipo de explicaciones dan los propios nativos sobre estas posiciones?; ¿Hubo feligreses que se identificaron con el peronismo durante los tiempos de Perón?; ¿La cuestión peronista provocó tensiones internas?; ¿Existía un consenso antiperonista durante las primeras presidencias? ¿Había posiciones intermedias o algunas que mutaron después 1955?; ¿Qué otros factores hay que tener en cuenta para pensar cómo se abrió el proceso de resignificación?; ¿Qué sentido le otorgan los

nativos al golpe de 1955?; ¿En qué medida estos acontecimientos los relacionan con los procesos de politización y acercamiento al peronismo?

## **La oposición metodista y las interpretaciones sociológicas nativas**

Desde una perspectiva geertziana, la cultura es un sistema de símbolos y significados que están incrustados en un sistema normativo, mas no son reductibles a él. En pocas palabras, podemos decir que los actores ofrecen interpretaciones de su vida social, su historia, sus prácticas, y discursos; responden y encierran significados que ellos mismos le otorgan. Siguiendo a Geertz (2003 [1973]), se plantea, entonces, que la complejidad teórica y metodológica de un antropólogo radica en poder “penetrar en estas estructuras complejas y superpuestas de sentidos” (Zoppi,2000:413). En otras palabras, los antropólogos debemos hacer el esfuerzo intelectual de entender esos sentidos y, al mismo tiempo, relacionarlos con fenómenos socioculturales más generales que atraviesan a nuestro objeto de estudio. Es decir, tenemos que hacer una interpretación de las interpretaciones, pero que respete siempre el punto de vista del nativo.

Comprendí estas ideas a partir de mi experiencia en el trabajo de campo. En mi primera visita al archivo de la IEMA, dialogué informalmente con Daniel Bruno acerca de mi tema de tesis. Más allá de los datos puntuales que me proporcionó como guía, me impresionó la rapidez con la que aparecieron interpretaciones – que tildaré como sociológicas – que buscaban relacionar los procesos sociohistóricos que atravesaban a la comunidad metodista, en el período seleccionado, con el antiperonismo de algunos sectores metodistas. Si bien, en un primer momento, pensé que esto había sido algo propio de Daniel – quien es conocido dentro de la comunidad por su labor histórica y archivística – a medida que avancé en el proceso de entrevistas, me di cuenta de que los testimonios atesoraban interpretaciones de esta naturaleza. El valor de las mismas radica en que muestran el punto de vista y la manera en la que los propios nativos le dieron sentido a las tensiones frente a la cuestión peronista, ya durante los tiempos de Perón. En otras palabras, estas interpretaciones desbordan las cuestiones institucionales y trascienden las identidades políticas. Habilitan una reflexión histórico-sociológica del antiperonismo de gran parte de la comunidad metodista.

Por consiguiente, hay dos puntos a resaltar en sus interpretaciones. Uno que tiene que ver con tener presente los valores políticos e identidades partidaria tradicionales en el metodismo argentino en la primera mitad del siglo XX. El otro articula los cambios en la configuración social de esta comunidad religiosa para mediados de siglo, los fenómenos socioculturales que atravesó la clase media argentina para ese entonces y el antiperonismo de estos sectores.

## I.

Una de las aristas de las interpretaciones que ofrecen los interlocutores apunta a realizar una radiografía de los valores e identidades políticas presentes en la comunidad metodista. El escaneo arroja los primeros resultados: en el *ethos* metodista argentino existió una fuerte asociación con los valores liberales, democráticos y sociales. Asimismo, en su narrativa identitaria está presente la idea de que el metodismo, desde sus orígenes, mostró una preocupación por los sectores trabajadores y una solidaridad con las luchas obreras. En sintonía con estos principios, los metodistas se identificaron con ciertos partidos presentes en la arena política nacional, como es el caso del socialismo y del radicalismo. Dos partidos que en definitiva pertenecieron a la oposición al gobierno peronista.

Aníbal Sicardi (2019) explica que el metodismo se asoció con las clases ilustradas y con la masonería entre 1836-1880 y, para las primeras décadas del siglo XX, dentro de la comunidad comenzaron visibilizarse ciertas identidades radicales o socialistas entre los feligreses. De hecho, Pascuccio (2006) afirma que hubo una gran afinidad entre las doctrinas metodistas y lo que eran los principios del socialismo argentino. Existen algunos ejemplos locales que son interesantes para entender cómo estas tendencias políticas convivían dentro determinadas congregaciones. Por un lado, Aníbal Sicardi (2019) señaló cómo un caso emblemático el de Bahía Blanca. La Iglesia Central, ubicada en el centro de la ciudad, tenía una clara tendencia radical, mientras que la iglesia de Tiro Federal, iniciada en 1912, se inclinó por el socialismo porque estaba en un barrio con una clara presencia anarquista y socialista.

Pascuccio (2006:153) explica también el caso de Chivilcoy, una ciudad donde “muchos de los importantes cuadros dirigentes del metodismo argentino se formaron”<sup>44</sup>. Esta ciudad era conocida, en tono poético y en clave política, como “El Pueblo de Sarmiento” o “la Perla del Oeste”, en el sentido de que “eran la expresión social y urbana de la civilidad sarmientina frente al «bárbaro», despoblado y fértil desierto, cuyos recursos y potencial económico fueron el fundamento de su proyecto social y político” (p.139). Para el autor, el liberalismo y la masonería eran parte de los pilares ideológicos del metodismo chivilcoyano. Es curioso el dato anecdótico de que el bisabuelo de David, Florentino Sosa, fue quien estuvo a cargo de la construcción del primer templo de esa ciudad, a principios del siglo XX. Si bien había fieles que pertenecían a los estratos sociales medios-altos – que llegaron hasta donar dinero a la Iglesia y que tenían una filiación liberal– la mayor parte pertenecía a estratos medios y a la clase asalariada. A pesar del *background* liberal de la comunidad metodista fundante, muchos de estos sectores obreros feligreses tenían simpatía con el socialismo, llegando a recibir el apelativo externo de la “Iglesia socialista”.

---

<sup>44</sup> Baste recordar que Carlos Gattinoni, primer obispo metodista latinoamericano y miembro fundador del Movimiento Ecuuménico de Derechos Humanos (MEDH) se convirtió al metodismo en la iglesia de Chivilcoy. (Pascuccio, 2006:153).

Asimismo, tanto las biografías como los árboles genealógicos dibujados por los mismos interlocutores proveyeron una rica fuente de información sobre las identidades políticas presentes en las familias metodistas. Por ejemplo, en el caso de Graciela De Vita, nació en una familia de inmigrantes y para quien la política estaba presente en su hogar desde chiquita. Su abuela materna, considerada como una segunda madre, se identificaba con el anarquismo, siendo *“una brava luchadora por la resistencia española durante toda la época de Franco”*. A su padre lo recuerda como un *“tipo muy lector a pesar de que sólo había ido a tercer grado, por lo que a él la Iglesia Metodista lo formó realmente en lecturas”*. A pesar de trabajar en el Instituto Argentino de Promoción del Intercambio (IAPI), su papá *“no era peronista, al contrario, era socialista”*. Sin embargo, algo pasó allí, por lo que su familia vendió su casa en Wilde y se mudaron a Bariloche, donde su padre compró una fiambrería. Sin mucha claridad de lo que le pasó con el peronismo, Graciela expuso que probablemente tuvo problemas con *“algunos capataces, esos cabecillas peronistas que había dentro del IAPI con los que él entró en conflicto, y por eso un buen día, decidió cortar e irse”*.

En Santa Fe, la familia de su esposo, Néstor Míguez, también se identificaba con el socialismo. Su abuelo, era demócrata progresista, *“como la mayor parte de los trabajadores portuarios de Rosario”*. Para ese momento, la familia se había trasladado a Arroyito, que según Néstor, se llama técnicamente Lisandro de la Torre. Su padre *Don José Míguez Bonino* – como él lo denominó –se formó políticamente *“allá en Rosario, fundamentalmente dentro de la liga del socialismo”*, hecho que corroboró el mismo padre explicando que formó parte de la Juventud socialista rosarina (Weishein,2000:279). Néstor afirmó que Miguez Bonino participó junto, con otros pastores de su generación, en marchas en contra del gobierno peronista, en los tiempos de Perón en el poder.

En cuanto a los Sosa, David aclaró que la posición política de su padre, Pablo, para ese entonces, era más bien una *“formación clásica, pero muy vinculada a lo popular”*. La inclinación política de los Sosa mostraba una cierta simpatía con el socialismo, aunque también David lo califica como conservadores. Recuerda que su abuelo, Adam, era claramente antiperonista y que su padre también lo fue durante las primeras presidencias, aunque hubo un cambio en su posición con el tiempo. De hecho, recuerda que Pablo *“padeció al peronismo como adolescente en la escuela por esta cosa de la prepotencia peronista”*.

El testimonio de James Wheeler también es iluminador, en este sentido. Durante sus años como estudiante en el ISEDET, durante la década del noventa, hizo un trabajo sobre la posición de la Iglesia Metodista frente al peronismo, analizando los números de 1946 y 1947 del EEE. Dio cuenta que había editoriales sin firmar, por el miedo a que los metan presos y recuerda una frase para referirse al peronismo *“hordas organizadas de inspiración nazi-fascista”*. Me explica que había una tendencia muy liberal en la comunidad y él mismo lo relaciona con la importancia que tenía la masonería al interior del metodismo y, por otro lado, había en la comunidad una vertiente más ligada al socialismo, vinculada principalmente a los

inmigrantes conversos. “*Cuando vino Perón, ninguno lo pudo seguir, porque hasta los socialistas se le opusieron.*” Me explicó incluso que muchos inmigrantes habían huido de la guerra, de luchar contra Hitler, Mussolini, Franco, por lo que “*de pronto aparece Perón acá y no lo distinguen. Metieron a todos en la misma bolsa*”.

Por su parte, Oscar Blake ofrece una interpretación del tema desde una perspectiva local, analizando el caso de la congregación de La Plata, otra ciudad que “*fue inspirada y gobernada por masones, muchos de los cuales eran metodistas*”. Ya durante el siglo XX, “*la iglesia de La Plata tuvo un tintecito más izquierdoso. A veces sin caer en lo político pero había una preocupación por lo social*”. A pesar de que había algunos radicales, la mayor parte se identificaba con el socialismo.

Para Oscar, el peronismo platense, en ese entonces, no era fuerte. “*De La Plata no salieron peronistas importantes. Excepto Cipriano Reyes, el organizador del 17 de octubre, pero era de Berisso.*” Oscar consideró también que el peronismo tampoco había calado fuerte en las facultades de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) pero, después de 1955, sí hubo un sector estudiantil que se identificó con este movimiento. Sin embargo, no me parece menor el dato que el mismo John Cook había nacido en esa ciudad y ya, para esa época, ejercía su rol como diputado peronista. Además, no hay que olvidar tampoco que uno de los casos más emblemáticos de jóvenes estudiantes que se aventuraron a una resignificación del peronismo es el caso platense del grupo *Contorno*.

En efecto, teniendo en cuenta que hubo fuerte presencia de sectores dentro de la comunidad de liberales, socialistas y radicales – todos partidos que formaron el arco opositor y apoyaron al Golpe del ‘55 – no es extraño que su postura frente al peronismo estuviese en sintonía con el posicionamiento de estos partidos. El socialismo, por ejemplo, había comenzado a perder “el relativo margen de representación y de decisión en la vida pública del que gozaba desde principios del siglo (...) se constituyó en la oposición más enconada y crítica contra el peronismo” (García Sebastiani, 2006:198). El diario *La Vanguardia*, manifestó que, si bien la obra de justicia social debía serle reconocida a Perón, había que también tener en cuenta cómo éste se apoderó de los proyectos e iniciativas del socialismo, generando ningún tipo de originalidad, brindando “un aspecto limitado de lo que llama Justicia Social” (Altamirano, 2001:78). Para ellos, la diferencia central estaba en que jamás considerarían a la clase trabajadora como una clientela y que la Justicia Social no se centraba en cuestiones de mejoras salariales, sino que radicaba en la conciencia de clase. Además, planteaban que no había justicia social allí donde no había gremialismo libre, hecho que se veía amenazado por las políticas de la Secretaría de Trabajo y Previsión.

Con el correr del tiempo, la oposición del radicalismo y del socialismo se volvió más ácida y corrosiva. Los fracasados golpes de Menéndez en 1951 y de Suárez, en 1952, evidenciaron “la complicidad de ciertos dirigentes socialistas y radicales con las rebeliones militares permitió ampliar el frente adversario hacia el gobierno, alentando la polarización de la vida política argentina entre peronistas y antiperonistas”

(García Sebastiani, 2006:223). De hecho, es ahí cuando se intensificó la intención de ciertos sectores del gobierno de acercarse a algunos dirigentes socialistas de manera conciliadora, lo que generó problemas internos dentro del socialismo argentino. No obstante, “ciertos antiperonistas procedentes del campo político e intelectual se involucraron en la construcción de planes conspirativos contra el gobierno para privarlo de legitimidad en la competencia política. El clima de desestabilización política se aceleró a partir de abril y mayo de 1953” (García Sebastiani, 2006:224)

En este punto, cabe aclarar que los diez años de gobierno peronista había definido una manera y un lenguaje para relacionarse con la oposición, como también redefinió quien era el adversario para los partidos políticos tradicionales argentinos. García (2006:224) afirma que ese interés por politizar a la sociedad – en vistas a lograr una comunidad organizada – contribuyeron a “exacerbar la polarización de la vida política de los argentinos detrás de una dinámica excluyente entre peronismo y antiperonismo”. La autora explica que el gobierno peronista se esforzó en politizar aspectos de la vida cotidiana y de la cultura popular, “generando un intercambio simbólico entre Perón y sus seguidores que impregnaría de nuevos imaginarios políticos la cultura política argentina” (p.224). Señala que esta politización peronista se dio también en la administración pública, punto que me retrotrajo a la historia del propio Aníbal Sicardi, oriundo de Bahía Blanca. Más específicamente, me aclara que era de Villa Rosas, cerca del puerto de Ingeniero White. Él recuerda que cuando se egresó de la escuela primaria, un pariente suyo le había ofrecido pagar sus estudios secundarios. Sin embargo, su abuela se negó rotundamente, ya que “*había que trabajar para ayudar. Ni más ni menos*”. Mientras repartía soda junta a su tío, se presentó la oportunidad de trabajar para el Estado, en el telégrafo del sur de la provincia de Buenos Aires. Fueron sus compañeros los encargados de enseñarle un oficio que le permitió recorrer grandes distancias y conocer muchas realidades locales del sur de la provincia.

Al poco tiempo, Aníbal comenzó a demostrar un cierto liderazgo entre ellos. No se acuerda por qué causa es que se armó un grupo de mensajeros y lo eligieron para presidir. Exclamó que probablemente “*será que uno lleva estas cosas adentro*”. Sin embargo, en esos tiempos, comenzó a ver algo de la administración pública peronista que no le *calzaban*. Tuvo que *plantarse* ante situaciones que le disgustaban e incluso a defenderse de algunas cuestiones que consideraba como autoritarias. Cuando ahondé en lo que lo exasperaba, nombró el hecho de que había un descuento del salario en los empleados estatales que iba directo para las obras de Evita, a pesar de que los empleados no estuviesen de acuerdo. Le irritaba el hecho de la imposición por encima de la propia voluntad. Cuando, a la hora de recibir el sueldo descontado, Aníbal se *plantó* frente a su jefe, lo que le generó problemas porque “*no podía hacer mucho más, porque era la directiva que venía de arriba*”.

Asimismo, le molestaba también la *bajada de línea* y las obligaciones que les imponían. Se había decretado que los empleados debían leer y discutir al libro *La razón de mi vida*, los miércoles a la tarde. Un

día, Aníbal se negó a hacerlo, porque era su franco. Fue tal el lío que se armó ante su negativa, que tuvo que venir un sindicalista para mediar con su jefe. Aníbal fue claro: le dijo que ya había leído dos veces el libro, que si quería se los contaba, pero que no iba a usar su franco para ir obligadamente. Además, había otras cuestiones ceremoniales que no las podía aguantar, como pasó en el caso de la muerte de Evita.

Confiesa que su punto de quiebre fue cuando se hizo obligatorio hacerse miembro del partido peronista. Expuso a los líderes sindicales, con quien tenía una excelente relación, que no iba a afiliarse de esa manera, por lo que terminó arreglando con el sindicato. Les aseguró que no iba a estar hablando en contra del peronismo pero que se marchaba del telégrafo. Es ahí cuando apareció la oportunidad de hacer la vida pastoral, como una salida económica y social, que lo llevó a Buenos Aires.

Más allá de las discrepancias que podía tener con el gobierno de turno, a Aníbal tampoco le cerraba del todo la posición abierta de oposición que manifestaba la Iglesia Metodista de Bahía Blanca. No le gustaba cuando venían pastores o líderes laicos importantes de la capital a predicar en las plazas y hablar en contra del peronismo. Consideraba que no se contemplaban las cosas buenas que se estaban haciendo por los trabajadores, lo que *“se hacía en las villas y cómo se ayudaba a la gente”*. En efecto, le parecía un tanto exagerado el antiperonismo de algunos sectores metodistas, ya que *“no correspondía a la historia social de la Iglesia”*. Sin embargo, no niega que con todo lo que estaba ocurriendo en el contexto nacional era difícil alcanzar a ver lo bueno que se había hecho Perón, más aún porque ya en esa época era evidente que algunas cosas no funcionaban bien.

En concreto, Aníbal considera que, en esa etapa, *“no era ni peronista ni antiperonista”*. También me aclaró que siempre fue muy crítico de las posiciones anticomunistas. En este sentido, se mantuvo alejado de la polarización que comenzaba a perfilarse. Me refiero a la dicotomía entre: comunismo y anticomunismo, del peronismo y antiperonismo. Rescata que no venía de una familia antiperonista, así que no es que estuvo influenciado por eso. Entiende que su posición independiente se debía también al espíritu crítico que había desarrollado en materia política, de manera temprana, probablemente debido a la influencia de su tío. Fue él quien lo orientó mucho ante sus consultas y curiosidades políticas. Recuerda que, ya antes de las elecciones de 1946, su tío vaticinó que el peronismo iba a arrasar las elecciones y sacarle ventaja al socialismo entre los trabajadores. También le enseñó las contradicciones que existían en el juego político: una cosa era que los socialistas y los radicales se sentasen a hablar en una mesa en contra del peronismo, pero que *“una cosa es ir a comer y otra cosa es poner el voto”*.

Frente a las inquietudes de su sobrino ante el creciente anticomunismo de la sociedad, su tío le dio una devolución muy lúcida. Cuando observó que en las lecturas que había en la biblioteca al principio hablaban *“bien de Rusia y de repente empezaron a hablar mal”*, Aníbal le preguntó si tenía que preocuparse por *“este asunto de que dicen sobre la ola de los rusos”*, a lo que su tío respondió que eran cuestiones políticas generales. Para ese entonces, Aníbal jugaba ajedrez y había leído muchos autores rusos que estaban

en las repisas de las bibliotecas de la Iglesia metodista. De hecho, Dostoyevski era una de las lecturas propuestas por los pastores, a pesar del revuelo que generaba entre algunos sectores conservadores del metodismo bahiense. Por lo tanto, su tío remató su argumento diciendo: “*si los ajedrecistas rusos son tan buenos y los escritores rusos son tan buenos, ¿te parece que el pueblo ruso puede ser estúpido?*”.

## II.

El cotejo de interpretaciones mostró un factor común denominador entre los interlocutores: todos vinculaban a la comunidad metodista de mediados de siglo con la clase media argentina, en términos identitarios. Adamovsky (2019:11) sostiene que esta clase no es una cosa “directamente observable” y por lo tanto es difícil distinguir, a diferencia de las clases obreras y empresariales que sí sabemos a qué se refieren. Cuando se utiliza esta expresión se pone en marcha una metáfora e imagen mental de que la sociedad está compuesta por tres clases de situaciones sociales, en donde esta clase se ubica en el intermedio. Aparece así como un balance o moderación, que impide los choques entre los extremos. Sin embargo, el autor sostiene que más que una clase social unificada por condiciones objetivas de vida, se trata de una identidad, por lo que no debemos preguntarnos qué es, “sino cuándo y por qué determinados grupos de personas adquirieron esa identidad y no otra” (Adamovsky, 2019:13).

Recién en los años cuarenta, Adamovsky señala que comenzaron a aparecer discursos, reflexiones académicas y producciones culturales al respecto, aunque sostiene que fue una movilización promovida por intereses que eran ajenos a ellos. Fue en los tiempos de Perón, que el autor considera que comienza a haber una idea de que Argentina era un país de clase media. Si bien en los primeros años, el presidente tuvo la intención de acercarse a estos, sus políticas generaron rispideces con ese sector generando una reacción antiperonista y siendo claves en su caída. Por su parte, Spinelli (2013:15) indica que Adamovsky “optó por considerar a la clase media una identidad que se asimiló al antiperonismo y que termina por definirse políticamente como tal durante la experiencia del peronismo.” Sin embargo, advierte que si bien es tentador identificar a una clase con un discurso político, no tenemos evidencia ni en los hechos políticos, sociales y culturales que arriban a esa asociación tan rígida de que toda la clase media fue antiperonista, de hecho hubo algunos que participaron del peronismo.

Teniendo en cuenta estos aspectos, podemos volver a las interpretaciones nativas. ¿Cuáles son las características, valores, ideas, ámbitos que le dan sentido a esa identificación del metodismo con la clase media? ¿De qué manera lo relacionan con las tensiones que provocó el peronismo al interior de la comunidad? Teniendo en cuenta lo que señala Adamovsky sobre que un aspecto distintivo de esa identidad de los sectores medios – en términos culturales y educativos – fue el acceso a la Universidad, el primer rasgo característico que aparece en varios de los relatos es la percepción de que en la comunidad metodista existió un alto porcentaje de universitarios-profesionales.

Observemos por ejemplo el punto de vista de Oscar Blake. Para él, después de la fundación de La Plata, la comunidad metodista platense va tomando un *color intelectual* y esto él lo explica a partir de la estrecha relación que tuvo la ciudad con el desarrollo de la universidad. De este modo, ya en la primera mitad del siglo XX, se puede observar que dentro de la comunidad metodista platense empezaron a haber “*profesores universitarios, fundadores de facultades. De hecho, un miembro muy destacado de la iglesia, don Pedro Berges, fue el primer agrimensor y él fundó la cátedra, en la facultad de agrimensura*”. Para él, es una característica que hasta hoy en día se mantiene en la comunidad platense: “*hay muchos artistas, profesores universitarios y la gente tiene olor universitario, ya sea porque tenga un título universitario, porque está estudiando en la universidad, o tiene un nivel socioeconómico asociado a lo universitario*”.

Por consiguiente, según Oscar, a la Iglesia platense “*no asistía el obrero que laboraba en el frigorífico por ejemplo*”, más aclara que “*no es que desde la iglesia se los expulsaba, ni que hubo tampoco un gesto de discriminación o desprecio*”. Dio a entender que, quizás, cuando esos trabajadores se acercaban a la iglesia, encontraban que la feligresía tenía un nivel sociocultural que les era distinto. Teniendo en cuenta la cercanía de La Plata con Berisso – el histórico baluarte del peronismo en ese momento – Oscar señaló que el metodismo platense nunca pudo realmente ingresar en esta ciudad, teniendo un mayor éxito la Iglesia bautista, con sus vertientes locales “*más carismáticas*”. Por consiguiente, a pesar de no tener una presencia efectiva en barrios populares, la iglesia sí expresaba su adhesión a las masas, aunque no con el peronismo, lo que llevó a que ese primer periodo sea todo “*bastante contradictorio*”.

Oscar indicó que, a mediados del siglo XX, hubo una transformación de la feligresía platense, a partir de la adhesión de nuevos miembros que venían del Interior a la UNLP “*gente de las clases obreras que con Perón habían podido llegar a la universidad*”. Quizás el emblema más importante fue la creación de la sede platense de la Universidad Tecnológica Nacional (UTN), en 1954. En este contexto de un importante afluente de estudiantes que llegaban a la ciudad de las diagonales, la comunidad metodista platense se dedicó a entablar redes entre las congregaciones metodistas y otras Iglesias protestantes, con el objetivo de tener una contención a estos jóvenes. Oscar considera que la Iglesia metodista “*los recibía, los atendía, los cuidaba inclusive llegaban estudiantes cuando todavía no teníamos el Hogar de Estudiantes*”. Muchos de ellos terminaron asentándose en la ciudad y acudiendo a la congregación platense, aunque si venían de otras iglesias protestantes.

Por su parte, Daniel Bruno afirmó que en el metodismo argentino de mediados de siglo pasaba “*mucho eso lo de «M'hijo el doctor»*”, expresión popular que hace alusión a la famosa obra de teatro de Florencio Sánchez<sup>45</sup>. Según Kulemeyer (2011:170), esta frase condensa simbólicamente varios aspectos de

---

<sup>45</sup> El dramaturgo uruguayo Florencio Sánchez (1875-1910), ha quedado indisolublemente asociado a esta expresión merced a la obra teatral que, precisamente, denominó "M'hijo el doctor" y que le abriera paso a la celebridad tras su estreno en Buenos Aires cuando corría el año 1903. La pieza tiene por escenario una estancia del interior de la

una época que estuvo marcada por una serie de ideales y un horizonte elegido por una amplia franja social argentina, entre las últimas décadas del siglo XIX hasta las primeras siete del siguiente siglo, y se refiere “a la búsqueda de los atajos más eficientes al momento de buscar una estrategia en la lucha por ascenso social del núcleo familiar”. Al mismo tiempo, muestra el espíritu de época que manifiesta “las lógicas sociales que confluyeron en la gestación del modelo de país. En este contexto se observa a la universidad como lugar de construcción de hegemonía.” (Kulemeyer, 2011:170)

Daniel trajo a colación la cuestión de "M'hijo el doctor" para remarcar la presencia del elemento universitario dentro del metodismo argentino, sino que esta expresión le sirvió como preámbulo para explicar las transformaciones que experimentó la comunidad metodista en cuanto a su configuración sociocultural. Mientras que aquellos inmigrantes que se convirtieron y adhirieron a la iglesia – a principios de siglo XX – se identificaban con la clase asalariada, para mediados de siglo, la generación de sus hijos se autopercibía como clase media. Esto había sido posible por el deseo de sus padres de que sus hijos ascendiesen socialmente a través de la profesión y la educación. El efecto fue una especie de distancia social con los sectores obreros, a pesar que ideológicamente apoyasen sus luchas.

Daniel Bruno consideró que, para mediados de siglo, ya había menos cantidad de sectores obreros en la comunidad. Además, señaló que gran parte de la clase media fue antiperonista en los tiempos de Perón, por lo que no es extraño la posición antiperonista de la mayoría de la comunidad. En otras entrevistas, cuando pregunté acerca de la prevalencia antiperonista en la feligresía metodista en estos tiempos, la respuesta fue contundente y rápida: “*la comunidad metodista siempre fue muy gorila*”. Este término que buscaba adjetivar a su propia comunidad religiosa y está relacionada con una caracterización que se hizo *a posteriori* del actuar de la clase media argentina. En algunos relatos, el concepto funcionó como una especie de denuncia, se señalaron desde linajes o familias “*gorilones*” hasta iglesias puntuales de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe se indicó con el dedo que eran “*todos gorilas*”, “*un refugio del antiperonismo*” o hasta “*bastiones del gorilismo*”. De hecho, el mismo James, describe a la tradición política familiar: “*De Santa Fe, gorilas de gorilas, de gorilas, todos muy conservadores, militantes del Partido Conservador. Tenían campos allí*”.

James (2004) es concreto cuando dice que “el gorila es tal vez el más potente de los símbolos peronistas y representa la esencia de lo antinacional, lo antipopular, lo antiobrero y lo antiperonista” (Retamozo & Schuttenberg, 2016:7). Se trata de una expresión que comenzó en los tiempos de Perón, pero fue parte fundamental del repertorio y léxico peronista las décadas siguientes, teniendo una amplia vigencia hasta el día de hoy. De hecho, mis entrevistados activan su sentido desde el presente para explicar ese pasado y señalan que actualmente algunos linajes “*fueron gorilas y lo siguen siendo*”. ¿Qué sentido tenía

---

República Oriental del Uruguay y muestra los conflictos generacionales de padres e hijos, producto de las divergencias de los enfoques y actitudes conservadoras y progresistas que enfrentan a unos con otros.

el término gorila en los tiempos de Perón? Si bien no se sabe la intención real, fue interpretada como el movimiento subterráneo que pretendía derrocar a Perón del poder y que tenía la connivencia de algunos sectores de las FFAA, partidos, sectores medios y acomodados<sup>46</sup>.

Retamozo & Schuttenberg (2016:1) explican que el término “denuncia una actitud de desprecio y de incompreensión hacia la cultura popular y hacia las formas políticas de los sectores subalternos”. Cabe aclarar que, más tarde en 1955, durante el periodo de radicalización y de peronización de los sectores medios, se introdujo el termino en otros ámbitos, como el intelectual, universitario, “donde lo «otro gorila» era también parte de una misma tradición arraigada en padres y en abuelos”, es decir manifestaba una diferencia generacional. Asimismo, comenzó a denominarse de tal manera a los sectores que no pertenecían a la tendencia revolucionaria. De hecho, las columnas de la Tendencia el 1 de mayo de 1974 coreaban: “«¿Qué pasa / qué pasa / qué pasa, General? Está lleno de gorilas el gobierno popular»,” (Retamozo & Schuttenberg, 2016:2). Sin embargo, al mismo tiempo, la misma derecha peronista identificaba como infiltrados a los marxistas y como “gorilas” a las organizaciones armadas.

### **¿Eran todos antiperonistas?**

En mi trabajo de campo, observé que había una idea que sobrevolaba, tanto entre mis interlocutores como con ciertos colegas, de que fue recién después de 1955 que hubo metodistas que se identificaron con el peronismo. Documentalmente no parecía existir evidencia alguna que contradijese semejante afirmación. Sin embargo, ante una duda persistente y obstinada de mi parte, abrí el juego a otras fuentes documentales, por fuera de la órbita metodista. Es así como llegué a los archivos de la DIPPBA, y buceando en ellos, di con algunas actas policiales del partido de General Pueyrredón del año 1952 que correspondían a estos años, en las cuales pude observar algunas anotaciones que señalaban cierta tendencia política entre algunos miembros del metodismo local. Mientras que, por un lado, tenemos el caso de Juan M. Morell, de ideología socialista, se puede observar que algunos policías señalaron que Felisa Josefa Rocha Kloosterman era de ideología política peronista, no habiendo actuado en la misma. Se encuentra afiliada al Partido Peronista desde el 22 de febrero de 1951 en Mar del Plata. También está el caso de Zelmira Eve Antonia Donadis de Biscotti, una maestra, que, si bien es de orientación política puramente peronista, no participaba de comités ni sindicatos.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup>Retamozo & Schuttenberg (2016:4) sostienen que hace alusión paradójicamente a la película Mogambo, protagonizada por Clark Gable y Grace Kelly. En una escena aparece una frase “Calma, deben ser los gorilas”, expresión que fue retomada por un sketch del programa radial de Délfór Dicásolo y Cacho Fontana, de 1952, diciendo “Deben ser los gorilas, deben ser, que andarán por ahí”, haciendo referencia a sectores “golpistas”. A partir de 1955, el vocablo circuló como sinónimo de antiperonismo. En las cartas que intercambiaban Perón y John William Cooke el término «gorila» (y gorilismo) era moneda común, también en los escritos de Perón de los años sesenta.

<sup>47</sup> (CPM, DIPPBA, Mesa De, F. Religioso, L.1746).

Más al sur de la provincia, los archivos policiales dan cuenta de una aproximación entre algunos jóvenes metodistas con el peronismo. En el caso de Bahía Blanca es interesante los registros que aparecen para referirse a la Liga Juvenil, la cual afirmaba estar compuesta por 32 varones y 23 mujeres. Las autoridades aseguran que la misma era apolítica pero de carácter religioso, dejando constancia de que ningún partido tenía arraigo y gravitación sobre ella. Se evidencia que, para 1951, Benjamín Daniel Sosa era el presidente. Sin embargo, los archivos cuentan que esta Liga posee miembros que eran simpatizantes peronistas. Dentro de esta categoría, se señalan los siguientes nombres: en 1953 aparece el de Valdo Long, quien para ese entonces tenía 27 años. Para 1955, se nombra como simpatizante peronista a Gladys Juana Long, de 19 años, quien era hija de Humberto y Everinda Long; a Amalia Rinaú, de 23 años; a Carlos María Houglan, de 23 años, como también a Eugenio Gatiús de 33 años de edad, ya casado.<sup>48</sup>

Asimismo, siguiendo las huellas que va dejando la misma historia oral pude reconstruir algunas trayectorias individuales dentro de la comunidad metodista que se identificaron con el peronismo durante los tiempos de Perón. Elvira Romera trajo un caso emblemático, que después fue corroborado por otros entrevistados. En la Iglesia Central de Almagro, acudía una familia grande, que tenía un peso importante en esa época. Se trató de los Vázquez Gamboa. Elvira Romera me contó que eran como diez hermanos, “*entonces muy progres*”, y el mayor de ellos era el dueño de una fábrica llamada Suixtil, que hacía los uniformes para el Ejército, durante los tiempos de Perón. Para ella, todos eran acérrimos peronistas y militantes, lo que generó encontronazos fuertes con otras familias de peso de la Iglesia de Almagro. Mientras la mayor parte de los miembros de la familia se alejaron del metodismo, algunas de las mujeres continuaron asistiendo a los cultos.

Elvira consideró que ya para ese entonces había una *grieta*, una figura que no aparece solamente en su testimonio, sino que está presente en otras entrevistas y parece presentar dos sentidos conectados. Por un lado, se refiere a un agrietamiento de la comunidad metodista, a partir del desacuerdo que generaba la cuestión peronista ya durante los tiempos de Perón. Por otro lado, hace alusión a la génesis de esa imagen de división de la sociedad argentina en las décadas posteriores y que tiene sus formas particulares, pero vinculadas, en la actualidad.

Muchas de estas tensiones frente a la cuestión peronista se pueden observar en Iglesias locales del conurbano bonaerense. Néstor Míguez narró aquello que sucedió en la zona sur del conurbano que llegó a conocer porque su padre era el superintendente de esa área para 1955. A pesar de que cada iglesia tenía sus pastores, Míguez Bonino estaba a cargo de la supervisión de las iglesias de la zona sur de Buenos Aires. Néstor recordó que la Iglesia había conseguido unos diez rastrojeros viejos, que los había hecho carrozar de una manera específica. Se los dieron a los Superintendentes de cada distrito, junto con un sistema de

---

<sup>48</sup> (CPM, DIPPBA, Mesa De, F. Religioso, L.1525).

altoparlantes. Recuerda que su padre recibió uno y Néstor lo acompañó por el conurbano sur, más específicamente, por la zona de Valentín Alsina, Remedios de Escalada, Lanús, Sarandí, Bernal y Avellaneda. Con respecto a esta última iglesia, me indicó que desapareció justamente como consecuencia del conflicto entre peronismo y antiperonismo. Explicó que *“hubo alguna cuestión muy gorila de parte de algún pastor o dirigente y una parte de la feligresía se retiró y la iglesia se quedó prácticamente sin miembros, entonces se unificó la de Avellaneda con la de Sarandí.”* Agregó que el éxodo de estos fieles obreros se debe a que veían que sus pastores *“no los entendían”*.

En el caso de la Iglesia de Bernal, James Wheeler señaló que se trató de una comunidad muy conservadora y cerrada, dominada por una generación que se mostraba reticente a la llegada de nuevos miembros. A pesar de ello, James destacó que la fundadora de esa iglesia, Rosario de Lougiocco, era peronista desde las primeras presidencias, hecho que provocó fricciones al interior de esta pequeña comunidad local. Era una mujer de carácter fuerte, con ideas claras, luchó mucho contra esos miembros que hacían del metodismo en Bernal una comunidad cerrada.

### **El Golpe de 1955: mito-praxis y punto de inflexión**

En las entrevistas, di cuenta que, a la hora de explicar los procesos de politización de los jóvenes, los interlocutores hacían referencia a los acontecimientos de 1955 y a los primeros tiempos de la Revolución Libertadora. Siguiendo las ideas de Sahlins (1987) – con su definición de *mito-praxis*, la cual “definía la acción basada en recordar elementos del pasado” (Coello de la Rosa, 2015:9) – observé que los sucesos en torno a la caída de Perón eran considerados acontecimientos relevantes con una pregnancia simbólica particular, en tanto adquirirían un sentido trascendental en su propia trayectoria de politización, o eran evocados como un punto de inflexión sobre su posicionamiento frente a la cuestión peronista.

Rebobinando en el suceso en sí, uno de los rasgos más distintivos del golpe de 1955 fue la gran participación de distintos actores de la sociedad civil, desde organizaciones religiosas, agrupaciones estudiantiles o de partidos políticos que tradicionalmente habían sido enemigos íntimos de los militares. Una participación cívica que brindó legitimidad ya que “sin la cual la intervención militar no hubiera podido sostenerse” (Yuszczuk, 2013:330). En este sentido, contó con la aprobación del conjunto del arco político partidario, en el cual “confluyeron radicales intransigentes y unionistas, conservadores y socialistas, demócratas cristianos y grupos nacionalistas. Fue precisamente la presencia de éstos últimos lo que confirmó un rasgo distintivo al gobierno posperonista” (Tcach, 2007: 20).

Un factor determinante para entender al derrotero que condujo al Golpe cívico-militar de 1955 puede ser explicado a partir del vertiginoso incremento de la tensión entre la Iglesia Católica y el poder central entre 1953-1954, que terminó en una escalada de violencia exponencial. Bianchi (1994) sostiene

que esto se debe, en primer lugar, a que se percibía una superposición de injerencias en ciertas áreas, como lo era la asistencia social. La preocupación de la jerarquía eclesiástica se basaba en los avances del estatismo en áreas privadas, consideradas de su incumbencia, principalmente en lo que respecta a la familia. En segundo, muchas de las demandas de la Iglesia católica no fueron satisfechas por el régimen peronista, tal cual lo esperado.

En tercer lugar, la identificación de la clase obrera con el peronismo comenzó a preocupar a la Iglesia Católica. En contraposición a su visión de una sociedad organizada, había irrumpido una versión populista del peronismo, que era percibido como “una disfunción que afectaba un orden fundado moralmente” (Bianchi,1994:29). Al mismo tiempo, se empezaba a observar desde el peronismo el giro popular hacia una religión oficial donde se enaltecía la figura del Estado y del trabajador<sup>49</sup> (Zanatta, 1999; Cuchetti, 2003). Bianchi (1994:36) explica que la tensión creció también porque el peronismo desarrolló una ideología secular que enfatizaba la acción de Estado para reducir el conflicto en la sociedad. De hecho, la autora considera que “ser peronista significaba, por lo tanto, asumir el peronismo como una forma de religiosidad que incorporaba incluso los símbolos de la religión institucional, desplazando su sentido católico”. Sostiene que fue a partir de 1950 que se dio un punto de no retorno. Esto se debe a que la Iglesia comenzó a organizar un frente opositor, que culminaría en el Partido Demócrata Cristiano.

Después del quiebre de relaciones entre el gobierno y la cúpula del catolicismo, Perón hizo un giro en su política y buscó acercarse a ciertas minorías religiosas, entre los que se encontraban Iglesias evangélicas (Saracco, 1992; Bianchi, 1994; Wynarczyk, 2009b). Este acercamiento provocó una serie de tensiones internas entre ellas (Wynarczyk, 2009a). A la par la relación con la Iglesia católica siguió empeorando a partir de las iniciativas de ciertos legisladores peronistas<sup>50</sup>, hecho que aumentó el “tenor de la crisis” (D’Addario, 2007:3).

En actos públicos, el presidente comenzó a realizar denuncias sobre actividades antiperonistas atribuyéndoselas a los curas, quienes fueron acusados de “infiltrarse en organizaciones del pueblo” (D’Addario,2007:2). Como contraofensiva, la procesión del *Corpus Christi* del 11 de junio de 1955 se volvió una verdadera manifestación antiperonista, donde no sólo había militantes de la Acción Católica, sino también católicos a los que se le había encendido su identidad religiosa a la hora de defenderlas frente

---

<sup>49</sup> Con el tiempo, se evidenció que Perón tendió a establecer la supremacía estatal sobre los asuntos seculares y espirituales. La doctrina justicialista desarrolló una ideología secular con elementos adquiridos de documentos papales. Las acciones de Perón convergían sobre el objetivo de controlar desde el Estado. Por su parte, Bianchi (1994) sostiene que se buscaba que el Estado esté en el centro de la devoción de sus seguidores y se tenía la intención de sacralizar las manifestaciones del peronismo. La enfermedad y muerte de Eva acentuó la incorporación de una simbología religiosa, llegando al punto de canonizarla. La sacralidad de las figuras políticas llevó a que se asocie al peronismo en términos de devoción, fervor, veneración.

<sup>50</sup> Me refiero a la Ley de Divorcio, Ley de Profilaxis, equipararon derechos entre hijos “legítimos” e “ilegítimos”, “además de avanzarse en el proyecto para separar la Iglesia del Estado” (D’Addario, 2007:3)

al “tirano”. Todos marcharon por las calles de Buenos Aires al grito de “¡Viva Cristo Rey!” y estuvieron presentes personajes de la oposición como: radicales laicos, socialistas y comunistas.

Entre esta procesión y los días posteriores, se dio el escándalo de la quita de la bandera argentina y el reemplazo con la del Vaticano, por parte de sectores católicos, y en revancha, la quema de algunas Iglesias católicas atribuidas a personajes del peronismo. A pesar de las tácticas de pacificación posteriores y de la “tregua” propuesta por Perón, sectores de izquierda de la oposición siguieron arremetiendo contra el poder central. La frágil paciencia del presidente terminó en agosto con el famoso discurso de “5x1” en la Plaza de Mayo. Los sectores más “pacifistas” del gobierno fueron quitándole apoyo. Dos semanas después, las FFAA bombardearon la Plaza de Mayo, provocando centenares de muertes de civiles y sembrando el terror en la sociedad porteña. Esto se vio acompañado con el alzamiento del general Lonardi en Córdoba y después fue apoyado por sectores de la Marina como Isaac Rojas. Después de sublevaciones a lo largo del país, Perón presentó la renuncia, pidió asilo en la embajada de Paraguay y los militares tomaron el poder, forzándolo al líder a un exilio.

Ahora bien, teniendo en cuenta este contexto histórico, uno puede preguntarse cómo atravesó a la comunidad metodista estos acontecimientos y qué sentido les dan los interlocutores. Al poner en diálogo el material de las entrevistas con el de los archivos, di cuenta que había posiciones contrapuestas en la comunidad. Para algunos la caída de Perón implicó, para otros la vuelta al orden, aunque la mayoría compartía una preocupación por la violencia generalizada. Sin embargo, hubo un sector que experimentó ante estos acontecimientos un despertar de conciencia, que en lo sucesivo los llevó a un desplazamiento hacia el peronismo.

La voz oficial de la Iglesia Metodista se manifestó rápidamente. Primero en octubre de 1955, con un artículo llamado “La Iglesia Evangélica frente al movimiento Revolucionario” publicado por F.Pagura (1955, N°18-19:166), en donde exponía que una nueva crisis había sacudido a su querida nación. “Crisis que ha costado muchas horas de angustia y dolor, muchas lágrimas y mucha sangre”. Sin embargo, después de muchas oraciones, Dios había concedido la paz. Evocó las palabras del Salmo 146:3-5 que decían: “no pongáis vuestra confianza en los príncipes, en un hijo de hombre que no puede salvar (...) dichoso en cambio quien tiene su ayuda al Dios de Jacob y pone su esperanza en el Señor, su Dios”. Después de pasar por “el valle de las sombras”, creía que había un “regocijo” por el cese de la contienda entre hermanos y de la opresión que habían sufrido las congregaciones protestantes bajo el gobierno depuesto. Pagura sostenía que ambos grupos pueden sentirse cómodos en el seno de la Iglesia.

En ese mismo número, Villaverde escribió sobre la conmoción que sacudía al pueblo ante el impresionante vuelco de la situación política del país, que les permitió abandonar el silencio al cual se habían confinado, aunque consideraba que la Iglesia de Cristo no debía embanderarse con ningún partido político. Aclaró que la ausencia de un pronunciamiento en los tiempos de Perón se debió a que no habían

encontrado la manera de hacerlo sin que se lo considerase como una adhesión a determinada tendencia política. Manifestó que deseaban la pacificación de los ánimos y que el Señor ayudase a encauzar la vida nacional hacia un camino democrático. Villaverde llamaba a todos los hermanos evangélicos a una “redoblada acción de testimonio personal y colectivo, en todos los campos de su actividad, a fin de que la potencia transformadora del Evangelio de Cristo impregne cada vez más la vida nacional e individual del país” (EEE, N°18-19, 1955, p. 167).

En marzo de 1956, la Comisión de Relaciones Públicas de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista argentina se pronunció por el mismo medio en la “Declaración sobre Hechos de Actualidad” (EEE, N°5, 1956, pp. 67-69). Consideraban que era necesario pronunciarse ante este contexto, ya que es “un privilegio que Dios nos concede al mismo tiempo que un deber que Él nos señala para con el pueblo que integramos” (p.67). Además, alegaron que “si callara, no sería digna de ser llamada Iglesia de Jesucristo”, a pesar de que confiesan que no siempre se ha cumplido con ese deber. En un tono de autocrítica, expusieron:

“...la solución de muchos problemas fundamentales ha venido siendo postergada debido a causas que no nos sentimos autorizados a analizar en este momento. Pero no podemos menos que indicar que nuestra herencia incluye, entre otros males, fuertes elementos de militarismo, clericalismo y, sobre todo, de caudillismo. La incidencia sobre ella de factores políticos, sociales, económicos y culturales, producidos en el ámbito internacional, hizo surgir en la década pasada un fenómeno sociológico caracterizado por el hecho de que grandes masas populares influidas por una amplia propaganda dirigida, creyeron descubrir atributos mesiánicos en quienes estaban a la cabeza del poder público. Un movimiento revolucionario, que ha hecho profesión de antipersonalismo, ha puesto fin a ese período” (EEE, N°5, 1956, p.67)

Advirtieron que hay una importante tarea de reconstrucción, en donde todos los actores de la sociedad civil debían sentir el derecho a reclamar un lugar. Deseaban un ambiente nacional de concordia, donde todos fuesen coautores y ninguno reclamase la paternidad de su obtención. Dejaban constancia del clima de violencia generalizada, pero eran optimistas, creyendo que se podía superar volviendo a una democracia efectiva. Debían todavía perfeccionarse y reajustarse los logros en materia de legislación laboral para así una verdadera justicia social y “no mero producto de circunstanciales planteos demagógicos” (EEE, N°5, 1956, p.69).

Sin embargo, plantaron posición al decir que el gobierno revolucionario no debía legislar sobre asuntos que no le competían, como era el caso de la imposición de la enseñanza religiosa. Dejaban por sentado que el problema de la prostitución no puede resolverse sólo a través de medidas legislativas, sino que también debían ir acompañadas de una reeducación y reorientación en materia sexual, que permitieran encarar el tema con un sano criterio. Invitaban también a revisar el tema del divorcio, ya que si bien consideraban que es un “vínculo instituido por Dios para la ordenación de la vida humana” (p.68), también

había situaciones que era necesario que el Estado legalice la disolución. Además, plantearon que había que encarar la desconexión económica y jurídica entre la Iglesia Católica Romana y el Estado.

Para otros sectores del metodismo, los acontecimientos del 1955 representaron la apertura hacia el peronismo, ya que habían puesto en manifiesto la urgencia por tomar parte frente a una situación crítica como esta. Esto llevó a una profundización del agrietamiento ya existente. Leonardo Félix me comentó que algunos miembros conocidos dentro de la comunidad se acercaron al peronismo en ese entonces y, al poco tiempo, desarrollaron una identidad partidaria con ese movimiento. Este es el caso de sus profesores Daniel y Emilio Monti. Para una mejor ejemplificación del significado que tuvo para este último, Leonardo trajo a colación un recuerdo que le contó el propio Emilio. Mientras que un amigo de él había muerto en el bombardeo a la Casa Rosada, su familia estaba festejando la caída de Perón. Esta imagen contradictoria le produjo una gran tensión interna. Fue ahí cuando Emilio le dijo que se dio cuenta *“que estaba parado en el lugar incorrecto de la historia”* y que el Evangelio no pedía esto. Terminó acercándose al movimiento, ya durante la proscripción y su hermano lo siguió por el mismo camino.

En el relato de Aníbal pude observar cómo se acentuó la dimensión emocional y afectiva en torno a los acontecimientos del bombardeo, ya que para él fue un despertar en su identificación política. Para ese tiempo, había decidido seguir la vida pastoral, porque era *“una salida del lugar donde estaba, para buscar algo”*. Con veinte años, llegó a Buenos Aires, en 1953, y se anotó tanto en la FET, en el barrio de Flores, y al mismo tiempo, decidió terminar el secundario en el Colegio Mariano Acosta, de Caballito. Aníbal manifestó que en este último el alumnado ya estaba muy politizado, en términos antiperonistas. No sabe ni cómo terminó metiéndose en la discusión estudiantil, pero lo nombraron enseguida orador dentro de uno de estos grupos. Si bien peleaban por cosas del colegio, él sostiene que, en ese entonces, representó a la oposición al régimen peronista, frente a otro grupo que sí era simpatizante del gobierno. Sin embargo, él sabía que no estaba defendiendo las cuestiones ideológicas, sino más bien derechos estudiantiles y que no lo interpelaba tanto el antiperonismo de esos grupos.

Aníbal consideró que la FET era un ambiente muy relajado y libre. Algunos profesores que daban clases allí también daban conferencias en el MEC, como es el caso de Míguez Bonino. Allí se daban charlas sobre *“pensadores de afuera, europeos que lo manejábamos en la facultad porque los estudiábamos.”* Aníbal expuso que en esa agrupación se estaba el lugar de la Iglesia en el mundo y que todavía no se metían en cuestiones políticas explícitas. *“Era gente que se había dado cuenta de que la Iglesia metodista se había equivocado en eso y que entonces querían rehacer el asunto.”* Cuando le pregunté a dónde apuntaba la crítica, me contestó que ya entre algunos jóvenes se pensaba que la Iglesia estaba alejada de los sectores más vulnerables y *ajena* a las diferentes realidades que se vivían en Argentina, más allá de la Capital Federal.

Para Aníbal, a pesar de que las cosas estaban *bastante jodidas* con el peronismo en el '55, muchos *despertaron* con lo que había sido el bombardeo de Plaza de Mayo. Es decir, consideró que si bien había una conciencia de los problemas y vicios que mostraba el régimen, para un grupo – con el que él mismo identifica – los acontecimientos del '55 los sacudieron en términos de conciencia.

En su reconstrucción de los hechos, recordó que estaba en la FET, cuando se enteró por radio lo que estaba pasando por Microcentro y, como siempre fue *curioso*, decidió ir a ver qué pasaba. Tuvo que incluso fijarse con quién ir porque los estudiantes argentinos y uruguayos no tenían ningún interés en asomarse por esa zona del Bajo porteño. Terminó convenciendo a un peruano y un chileno que lo acompañaran. Debido a las bombas y el caos, el subte había parado en Once, por lo que tuvieron que caminar por Avenida Rivadavia, en sentido contrario. Me contó que la gente salía desfavorida huyendo del caos y se escuchaban gritos diciendo “Viva Perón” que eran arremetido por un “Viva Jesús”.

Cuando llegaron a Plaza de Mayo había muy poca gente después del primer ataque. Al venir que venía el segundo, decidieron salir rápidamente de ahí y se dirigieron al Bajo Porteño. Fue ahí que se toparon con las secuelas del primer ataque, detrás de la Casa Rosada. Decenas de muertos estaban en el suelo y una de las bombas habían caído sobre un colectivo. Ahí fue cuando se dio cuenta que lo que planteaban los grupos golpistas “*era un mundo distinto*” y esa posibilidad de crueldad fue lo que lo interpeló fuertemente. Aníbal me aseguró que esa imagen del bombardeo tenía la capacidad de reflejar lo que iban a hacer.

A modo de revisión, en esta parte de la investigación, se exploraron los orígenes del metodismo en Inglaterra y en nuestro país, como también las bases esenciales de su pensamiento y *ethos* local. Asimismo, se reconstruyó el proceso de involucramiento de las juventudes evangélicas desde principio del siglo XX, como también se revisó la postura del metodismo frente a los asuntos públicos. Además, se analizó cómo la oposición al peronismo de un gran sector de la comunidad no sólo debe explicarse a partir del rechazo a las políticas religiosas del régimen. Los interlocutores han interpretado que el antiperonismo de un sector pueden explicarse a partir de los cambios en la configuración social de la comunidad que se dieron a mediados de siglo, donde había una identificación mayoritaria con la clase media argentina. Esto lo conectaron con actitudes *gorilas* por un sector, mientras que la parte de la comunidad que era de izquierda vio desconfianza al gobierno peronista.

Hice hincapié en que no debe pensarse que todos los metodistas fueron antiperonistas durante los tiempos de Perón. Destaqué que hubo posiciones intermedias que no eran ni peronistas ni antiperonistas y hubo casos concretos que se identificaron con el justicialismo en ese momento. Es por esta razón que algunos interlocutores identificaron que la *grieta* comenzó ya en ese entonces. Mostré las posiciones encontradas frente a los acontecimientos de 1955 y analicé cómo el golpe funcionó como un punto de inflexión para algunos, llevándolos a un despertar frente al peronismo, abriendo así un proceso de resignificación entre otros, tal como se verá en la siguiente parte de la tesis.



## PARTE II

## CAPÍTULO IV

### La cuestión obrera, juvenil y peronista (1955-1960)

Este capítulo analiza el primer lustro de la proscripción al justicialismo y cómo el bastión antiperonista dentro de la comunidad comenzó a quebrarse. Exploro cómo dentro de un sector vanguardista se abrió un proceso de resignificación del peronismo y cómo por esos años comenzó a gestarse un acercamiento orgánico al movimiento por parte de una generación más joven de pastores y laicos. Haré foco en cómo todo esto se articuló con un proceso de revisión en el que estaba inmerso la propia Iglesia metodista, en lo que respecta a su posición en el mundo y, a su vez, lo conecto con reflexiones sobre su postura frente a la realidad de los trabajadores argentinos. Además, durante estos años, los jóvenes comenzaron a ser objeto de preocupación y de ocupación a nivel institucional.

#### **Estar mal parados**

El período central de esta tesis comienza con el derrumbe del régimen peronista, en 1955, y el aparente festejo del país antiperonista (Melón Pirro, 2009:39). Mientras una parte de los argentinos celebraba el derrocamiento de un régimen que se consideraba despótico, “la otra masticaba su bronca frente a aquellos que destruían sistemáticamente las obras de un gobierno que había sido suyo” (Salas, 2015:80). Uno imagina que entre la mayoría de los trabajadores habrá reinado sentimientos de impotencia, desazón e incertidumbre; una sensación de desahucio y desamparo en una mayoría que se identificaba con el peronismo. El sentimiento de exclusión no se explicaba simplemente en el exilio forzado de su líder, sino que se basaba en medidas concretas como la proscripción política y sindical, la persecución y el encarcelamiento (Salas, 2015).

La Revolución libertadora – o como dijo Néstor Míguez “*Fusiladora, de acuerdo a la línea en la que te pares*” – tuvo la obligación de revisar el lugar que iban a ocupar los “vencidos” (Melon Pirro,2009), por lo que, desde un inicio, su principal preocupación fue resolver lo que consideraban su mayor problema político: qué hacer con el peronismo (Spinelli, 2013). No por nada el mismo Mario Amadeo afirmó, a siete meses del levantamiento, que “el éxito o el fracaso del intento de unir al país depende, en buena medida, de cómo se interprete el hecho peronista” (Altamirano, 2011:61).

Definiendo a la cuestión peronista como un espacio homogéneo donde no había distinciones entre el líder, su partido y el electorado (Smulovitz, 1990:1), los “libertadores” decidieron atacar el problema con

una artillería de medidas que apuntaron a *desperonizar* (Spinelli, 1997) a la sociedad, que no se limitaban solamente a la proscripción del Partido Justicialista y a la intervención de la Confederación General del Trabajo (CGT). En el Boletín Oficial nacional, del 9 de marzo de 1956, se exponía cómo el régimen depuesto se había valido “de una intensa propaganda destinada a engañar la conciencia ciudadana, por lo cual creó imágenes, símbolos, signos y expresiones significativas, doctrinas, artículos y obras artísticas”<sup>51</sup>. Éstos debían ser considerados como “una afrenta que es imprescindible borrar, porque recuerdan una época de escarnio y de dolor para la población del país y su utilización es motivo de perturbación de la paz interna de la Nación”. De este modo, se prohibían expresiones, símbolos, signos, imágenes, canciones; hasta el mero hecho de poseer fotos de sus líderes o de entonar la marcha peronista era motivo de encarcelamiento.

Scoufalos (2007:15) explica que el conjunto de decretos y disposiciones tenía un rasgo en común: “buscaban desterrar del horizonte político e institucional, del lenguaje público – y quizás hasta del privado – toda evocación, aún indirecta del peronismo y de sus líderes”. De esta forma, se puede observar que las contiendas se liberaron, también, en el orden cultural, en tanto que hubo una dimensión simbólica en las disputas. Estas medidas eran modos de imponer determinadas interpretaciones del pasado, moldear la memoria, haciendo un intento de controlar las imágenes del pasado reciente que circulaban en diferentes espacios sociales.

A pesar de que había sido desplazado del poder, Scoufalos (2007) sostiene que el movimiento peronista tuvo la capacidad de persistir en el escenario sociopolítico, superando el momento de prueba que significó el Golpe de 1955 y transformándose en un movimiento político que creó nuevos canales de organización y adoptó diferentes formas de lucha. Es así como se reaccionó con rapidez y bravía, mostrándose el peronismo dispuesto a dar batalla, aunque en un inicio, lo hizo de manera inorgánica y un poco dispersa. Esto dio lugar a lo que se conoció como la “Resistencia Peronista”. De esta forma, Scoufalos (2007:18) se inauguró “una nueva etapa del conflicto político social y argentino”, que se dio “tanto desde el punto de vista ideológico como desde la perspectiva de clases y sectores sociales que podían filiarse con cada uno de ellos”. Los actores colectivos del conflicto eran catalogados en términos políticos como peronistas enfrentados a antiperonistas, aunque se trataran de agrupamientos heterogéneos. Esto implicaba una coyuntura que se caracterizó por enfrentamientos en los cuales “el adversario era percibido como enemigo y la política era interpretada en términos bélicos” (Melón Pirro, 2009:53).

Si bien en la edición de marzo de 1956, el *EEE* había mostrado una posición más bien optimista de los eventos revolucionarios de septiembre de 1955, con el transcurrir de los meses y teniendo en cuenta el contexto, se puede observar un cambio en el tono de las distintas editoriales y comienza a visibilizarse una cierta preocupación por la situación del país. De este modo, siguiendo la vocación como buenos cristianos,

---

<sup>51</sup> Desde: <https://elhistoriador.com.ar/decreto-ley-4161-del-5-de-marzo-de-1956-prohibicion-de-elementos-de-afirmacion-ideologica-o-de-propaganda-peronista/> Fecha consulta: 20-12-2023

la Comisión de Relaciones Públicas de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Argentina escribió su “Visión de la realidad argentina”. No titubearon en exponer la creciente violencia y tensión que comenzaba a reinar en el contexto nacional, que dejó un “saldo de sangre, dolor, incertidumbre y derroche” (EEE, N°19, 1956, p.5).

Mientras que, por un lado, se regocijaban de poder mencionar algunos puntos que ayudaron a la armonización de la situación, por otro lado, señalaban con dureza una serie de obstáculos en la marcha hacia la reconciliación, es decir, circunstancias que persistían del pasado y algunas eran nuevas. Se rescató que se experimentó una mayor libertad de expresión y de culto, como también destacaron que se reestableció la constitución de 1853 y se recuperó la autonomía universitaria.

En cuanto a los obstáculos para la pacificación y la armonización de la situación, presentaron una actitud vacilante. Mientras que, por un lado, desaprobaban determinadas medidas autoritarias del gobierno militar; por otro, condenaron los primeros pasos que había dado esa Resistencia peronista. Por ejemplo, refiriéndose al levantamiento del General Valle<sup>52</sup> – que terminó con el fusilamiento de José León Suárez, inmortalizado en la obra de Operación Masacre de Walsh – escribían que esos intentos subversivos, sólo lograron añadir víctimas y prejuicios a los que ya habían sufrido. Al mismo tiempo, advertían una gran preocupación por el juicio sumario y la pena de muerte.

En sintonía con la vocación pacifista del metodismo, agregaban que en un “clima sobrecargado de pasiones, odios y deseos de represalia” (p.6) se produjeron maltratos policiales y detenciones injustificadas. Asimismo, ponían en tela de juicio “las campañas alarmistas y la agitación de problemas secundarios por ciertos sectores extremistas y clericales” (p.6). Además, señalaron que se habían producido despidos a empleados públicos peronistas de manera espontánea, como también dejaron constancia de que se había prohibido la apología y los símbolos partidarios. Consideraban que todo esto únicamente podía provocar nuevo rencor y zozobra, llevando todo a un círculo sin salida. (EEE, N°19, 1956, p.5-8).

Si bien defendían el derecho a huelga como máxima expresión de los trabajadores, sostenían que no había que desquiciar la economía ni generar un clima de inestabilidad que beneficié sólo a un sector. El artículo también hacía hincapié en que era preocupante que los estudiantes utilizaran el derecho a huelga sin mucha responsabilidad, tomando casas de estudio. Desde un horizonte propositivo, se exponía un llamado a una acción constructiva. Por un lado, consideraban que le correspondía al gobierno provisional llamar a elecciones garantizando un clima sereno y libre que permitiese lo que ellos llaman “una discusión inteligente de los problemas nacionales” (p.7). Para ello, había que superar los personalismos en los partidos

---

<sup>52</sup> Se refiere específicamente al levantamiento del General Valle, que contó con el apoyo de otros uniformados y terminó con la ejecución de los implicados. Aquellos civiles que estuvieron involucrados y habían sido apresados fueron fusilados también en José León Suárez. Al año siguiente, estos hechos fueron denunciados e inmortalizados por Rodolfo Walsh en *Operación Masacre*.

y buscar una mayor educación cívica, sino se estaría ante el peligro de caer en un ancho camino de caos, pasiones desbordadas y ambición desmedida.

Ahora bien, al lado de este artículo de profunda reflexión de la coyuntura nacional, aparecía un anuncio encuadrado con el título “Sarandí”. Se trataba de un llamado a los feligreses de zonas aledañas de Avellaneda, para sumarse a un trabajo de naturaleza misionera, que en sentido metafórico las llamaron “avanzadas” (EEE, N°19, 1956, p.8). Este solo dato parece no decir mucho sobre lo que sucedía en las iglesias metodistas en la zona sur del conurbano, para ese entonces. Sin embargo, tiene sentido si se lo relaciona con aquello que señaló Néstor Míguez sobre los problemas que hubo en la congregación de Avellaneda – y su eventual cierre – debido a que muchos feligreses se habían apartado de la Iglesia por el antiperonismo, de sus pastores y de algunos laicos de peso. A esto podemos agregarle algo que escribió por I. Roger (EEE, N°16, 1956, p.12), en donde se cuenta cómo se realizó una Comisión de Evangelización al aire libre en esta iglesia, que estuvo a cargo de los pastores metodistas Sabanes y Emilio Monti. En concreto, se trataba de esfuerzos con el fin de hacer un plan combinado para recuperar algunos miembros alejados de la zona de Sarandí.

De a poco, fui armando un rompecabezas para llegar a la conclusión de que, en estos primeros años de la proscripción, la fuente de preocupación para la Iglesia metodista fue el éxodo de obreros de las iglesias. Ahondando en el tema, es aquí donde aparecen las interpretaciones de los interlocutores, que caractericé también como sociológicas, que buscan explicar por qué cayó el número de miembros de la comunidad, principalmente de sectores obreros.

En la entrevista, James Wheeler me contó que había analizado la curva de membresía desde 1930 hasta 1980. “*La Iglesia creció exponencialmente en los años veinte y treinta, con toda la inmigración. Y se produce el quiebre en 1946. De ahí comienza a bajar y nunca más se recupera.*” De hecho, la pérdida de miembros hasta 1960 mostró números alarmantes, hasta que después se estabilizó, y bajó de manera más lenta en las décadas siguientes. Siguiendo una sugerencia del mismo Míguez Bonino, James entendía que esta caída en la membresía coincidía con que “*el culto matutino empezó a crecer en asistencia y el culto vespertino a decrecer*”. Esto fue interpretado de la siguiente manera: el culto matutino era presenciado más por “*los primeros profesionales recibidos, hijos de inmigrantes que hacían rápido el culto a la mañana bien temprano*” y les quedaba toda la tarde para descansar. El culto vespertino era para el obrero, que podía presenciarlo después de trabajar, o incluso los fines de semanas iba “*a la tarde, se comía el asadito, se cambiaba y se ponía bien para el sábado o el domingo al culto*”. Teniendo en cuenta el apartamiento de los trabajadores de la comunidad, muchos cultos por la tarde comenzaron a dejar de hacerse, ofreciendo más ceremonias por la mañana. Además, James coincidió con Néstor, en que hubo algo en la posición de la iglesia y de la comunidad frente al peronismo que alejó a muchos trabajadores. Pudo haber sido el

antiperonismo, o la falta de un discurso en ese momento que los contuviese, pero la realidad es que muchos interpretan que ahí hubo un quiebre.

Néstor Míguez evocó algunas de las experiencias de su padre, en su condición como Superintendente de la zona sur del conurbano. Ahí se da cuenta de que mientras los pastores y los miembros más acomodados estaban contentos, la gente más humilde se encontraba desamparada. Para Néstor, muchos trabajadores se habían ido ya de la comunidad metodista, *“porque veían que sus pastores no los entendían”*. Sin embargo, había que darles respuesta a aquellos que sí se habían quedado todavía en dichas congregaciones. Esto podía resumirse con la idea de que *“mientras la burguesía y el catolicismo tradicional estaban contentos, del otro lado estaban los obreros llorando”*. Esto estaba en contra de la vocación del metodismo de cercanía con los trabajadores. Por lo tanto Néstor, sostiene que su papá tomó conciencia de que *“debía estar mal parado”*. Esta imagen de “pararse” apareció en otros relatos. Me corrijo. Más bien, se trataba de *“estar parado en el lugar incorrecto de la historia”* y en contra *“de lo que el Evangelio pedía”*, tal como explica Leonardo Félix, a partir de la experiencia de Emilio Monti.

## **De vanguardia y resignificación**

El germen de autocrítica comenzó con la incapacidad de lograr un acercamiento eficaz a los sectores trabajadores. Considero que la revisión no sólo apuntó a repensar la cuestión peronista, sino que esto fue el disparador para pensar la postura de la Iglesia frente al contexto nacional y se articuló con los debates sobre su posición ante a los problemas del mundo. Si bien los interlocutores advirtieron que, en estos años, *lo gorila* continuó marcando la tendencia mayoritaria dentro la Iglesia metodista argentina, a medida que nos adentramos en el período comenzó a resquebrajarse el propio bastión antiperonista dentro del metodismo. Aquí cabe la lúcida interpretación de Altamirano (2011:50) de que a diferencia de aquello que provocó la cuestión peronista entre 1945-1955 – cuando la opinión pública se divide en dos campos irreconciliables antiperonismo/peronismo – después de la caída de Perón se produce una nueva escisión, aunque no reproduciendo *“las líneas de la anterior sino que bifurcará las filas del campo antiperonista”*. De este modo, empiezan a convivir dentro del metodismo argentino el sector tradicionalmente antiperonista y un sector dentro del metodismo que comienza a *abrirse al peronismo*, tal como señaló Néstor Míguez.

Por un lado, algunos dentro de la Iglesia podían llegar a señalar los vicios y obsesiones de la Revolución Libertadora, mas no se animaban a salir del bastión antiperonista, resistiéndose a una relectura del fenómeno. Por otro lado, había un sector que se abrió a pensar lo que Sábato (1956) llamó *“El otro rostro del peronismo”*. Permitía revisarlo como un movimiento político que *“había hecho emerger una verdad histórica reprimida, la de las masas desamparadas y “que Perón había hecho ingresar en la vida pública argentina”* (Altamirano, 2011:52).

Néstor identificó que dentro de este sector había como un grupo teológico pastoral, político, muy significativo, como si se tratase de una especie de vanguardia dentro del metodismo. Son parte de una generación más adulta que habían concurrido a la vida pastoral, a finales de los cuarenta y principios de los cincuenta y se abrieron a un proceso de resignificación del peronismo después de 1955. Hay que tener presente que ese grupo no estaba compuesta por personajes periféricos, sino por figuras de importantísimo valor y peso dentro de la comunidad. Míguez Bonino fue un referente de él y tuvo una enorme repercusión no sólo en la Iglesia metodista sino también en el protestantismo latinoamericano. No es menor el dato que fue el único líder evangélico de este continente que participó del CVII. Zavala Chaparro (2014:70) sostiene que “la inserción de Míguez Bonino en el contexto académico-teológico en la Argentina, es parte de una oleada de metodistas, preparados en la región, que responde de forma crítica al sector que parte de la fe fundamentalista, a partir del paradigma liberal”.

Néstor recordó a su padre como una persona fuertemente vinculado con el contexto político. Tendría unos nueve o diez años cuando lo vio “*escribiendo una carta a Frondizi indicando cuáles serían los intereses o digamos los puntos en los cuales la Iglesia metodista querría que figuraran en la Constitución*”. Néstor Míguez consideró que, en esos primeros años de la proscripción, tanto su padre como otros de su generación comenzaron a revisar su posición frente al peronismo. Me explicó que se trataba de un grupo que no había sido peronista en los tiempos de Perón y lo habían interpretado de una manera negativa. “*Estaban en el socialismo y después fueron abriéndose hacia el peronismo, justamente parte del proceso de «autoctonización» fue ir descubriendo el valor de este movimiento*”.

Néstor aclaró que este proceso de resignificación se dio de forma más fuerte en unos que en otros. Algunos seguían manteniendo una “*distancia, pero, ya ninguno de ellos quedó atrapado en el gorilismo*”. A pesar de que su interés no fue generar una tensión al interior de la comunidad, lo cierto es que ese agrietamiento, que ya venía desde las presidencias de Perón, se profundizó en la época de la proscripción.

Con todo, esta generación vanguardista no sólo fueron formadora teológicamente hablando, sino también fueron fundadores de discursividad en lo que respecta al compromiso político y social desde una óptica cristiana. Además, fueron ellos los que habilitaron una relectura del peronismo, abriendo camino a generaciones más jóvenes de pastores y laicos a este encuentro. Vale aclarar que esto significó no solo un proceso de profunda reflexión sobre la posición de la Iglesia frente a la cuestión peronista y una resignificación del movimiento, sino que, en algunos casos, se observa hasta un desplazamiento identitario hacia el mismo.

De hecho, Néstor recordó cómo su padre tomó contacto con algunos dirigentes peronistas en algún momento. Al pasar, mencionó rápidamente, que hubo un contacto con los que fueron los Uturuncos en Tucumán. Además, consideró que esto fue acompañado con una generación más joven de laicos y de

pastores, que se formaron a mediados de los cincuenta, produciéndose a partir de esta experiencia política común una especie de solapamiento generacional.

Ahora bien, para poder explicar este proceso de resignificación hay dos factores a tener en cuenta que están relacionados al doble rol que ejercía esta vanguardia: el de agentes intelectuales y el de líderes religiosos. En referencia a lo primero, hay que entender que el *factum* peronista atravesó al campo de las ideas e interpretarlo se volvió un tema central en los combates de estos agentes. Neiburg (1998:20) sugiere que desde la Revolución Libertadora, “el problema de la adhesión del pueblo” era el centro del debate político e intelectual, en un contexto donde la base social que había apoyado a Perón se encontraba en “una situación de disponibilidad” ante el exilio de su líder y el fin de su gobierno. Frente a esta coyuntura, se dio un proceso de acercamiento de muchos intelectuales “al pueblo”, proponiendo diversas alternativas, que incluían, en algunos casos, su propia peronización (p.21).

En cierto modo, la génesis de esto comenzó con el *mea culpa* hecho por ciertas figuras intelectuales que habían sido parte del bastión antiperonista. En 1956, contemporáneo a las publicaciones que mencioné del EEE, el mismo Amadeo publicó *Ayer, hoy y mañana* en donde ya advertía que “liquidar la etapa peronista” significaba echar por tierra “la asimilación de ese gran sector de la población argentina que puso sus esperanzas en la figura que dio su nombre al régimen caído y que, a pesar de sus errores y de sus culpas, le sigue siendo fiel” (Neiburg,1998:29). Realizó una radiografía sobre las diversas interpretaciones de ellos frente al peronismo, en esta coyuntura de la Libertadora y alarmaba que ninguno supo percibir lo complejo que era el hecho peronista. Además, en las medidas de desperonización se perdió el contacto con lo que llamaba “el alma popular” (Neiburg,1998:31). Por su parte, mostrando algunas coincidencias con Amadeo pero también discrepancias radicales, Sábato (1956) sostuvo que la culpa era de todos. Sin caer en el riesgo de transformar el peronismo en un motivo de orgullo, proponía que había que tratar de comprender el fenómeno para valorar el grado de justicia de los reclamos y la fe que tuvieron los sectores que lo votaron.

Los intelectuales de izquierda también entablaron un proceso de reflexión sobre esta situación. Teniendo en cuenta que la mayor parte de esta vanguardia originalmente se había identificado con las ideas de izquierda; merece la pena detenernos brevemente en este fenómeno. Para la izquierda entender el “hecho peronista” también se convirtió en un problema capital, que en palabras de Strasser (1961) podría resumirse como “la clave del destino”. Dentro del amplio espectro de la izquierda, Altamirano (2011) considera que existían diferentes interpretaciones sobre esta Argentina posperonista y formas de accionar en este contexto. No es casual que, después de 1955, se generase una situación revisionista dentro de lo que fue el ámbito de intelectuales de izquierda. Esto llevó a una eclosión de material bibliográfico sobre la propia historia argentina, tal como indica Sigal (1991:27). En este contexto, “la cultura política e intelectual de la izquierda experimentaría un viraje, que no fue súbito aunque sí de efectos perdurables”(Altamirano, 2011:68) y que implicaba una resignificación del fenómeno peronista.

En lo que respecta al campo religioso, es interesante traer a colación algunas ideas de Zanca (2006:10-13) respecto al rol de los intelectuales católicos, que pueden iluminar el caso del metodismo argentino, aunque obviamente presentan diferencias, ya que en este caso la mayoría de sus intelectuales metodistas eran pastores y estaban fuertemente vinculados con la estructura institucional de la Iglesia. Para Zanca, estos agentes intelectuales cristianos desplegaban una visión del mundo que consideran que correspondía con los ideales y la visión que debía tener la Iglesia, aunque esto muchas veces chocara con algunos intereses tradicionales o necesidades eclesiales específicas. Esto evidencia tensiones al interior de las confesiones, dando cuenta que muchas veces las voces oficiales no estaban en sintonía con las intelectuales, habiendo puntos de unión y de ruptura. Además, Zanca (2006:13) sugiere que la actividad intelectual cristiana se constituye como discursos sobre lo que se “debe ser”, poniendo en juego negociación entre las necesidades del debate intelectual y las cuestiones de fe. A su vez, señala que el debate político estaba atravesado por la antinomia de peronismo y antiperonismo, siendo esto lo que marcó el clivaje dentro de las confesiones, con respecto a sus posicionamientos. Es así como surgió una nueva generación de intelectuales, que pusieron en tela de juicio algunos aspectos del modelo existente, marcando y reconociendo que había una crisis al interior de sus confesiones, en vista a los cambios que se experimentaron a mediados de siglo XX.

### **“Ir por todo el mundo”: una nueva generación de pastores**

Nestor Míguez señaló que detrás de este grupo de vanguardia venía una “*una cantidad de gente más joven en esa misma línea*”. Nombró que en esa línea se encontraban Juan Gutz, Hugo Ortega, Carlos Valle, Carlos Sintado. Dentro de este grupo, se puede ubicar también a Aníbal Sicardi y un poco después Pablo Sosa y José De Luca. Ya en ese tiempo, la Iglesia estaba sumergida en un proceso de introspección y se avecinaban vientos de cambio. Se respiraba una necesidad de *aggiornamento* y fue clave hacerlo a través de una renovación litúrgica. Teniendo en cuenta que la música eran un elemento central en la tradición metodista, Pablo Sosa fue clave en este proyecto de modernización. A finales de los cincuenta, y en sintonía con esa *autoctonización* de la que habló Néstor, compuso el carnavalito religioso como un primer paso en un largo camino de actualización en clave musical.

Ahora bien, esta nueva guardia estuvo interpelada por una serie de cambios que atravesaron al campo protestante y al metodismo en particular – tanto a nivel mundial, como latinoamericano y argentino – a mediados del siglo XX. Mamaron las nuevas corrientes de pensamiento que abogaban un mayor compromiso social, un acento en la acción y en salir al mundo. Reafirmaron un metodismo autóctono, adaptado a la realidad nacional y a esa actualidad.

En este punto, hay que rebobinar sobre algunas cuestiones. En el marco de la incipiente guerra fría, hubo una creciente polarización ideológica que atravesó también a los campos religiosos. En 1948, se creó el CMI, el cual rápidamente comenzó a delinear la agenda a tratar por todas las confesiones protestantes afiliadas. Principalmente se discutió la participación social de la Iglesia y su responsabilidad ante la crisis social que se vivía a nivel mundial (Vallejo, 2017: 23). A menudo, este organismo fue acusado de tener afinidad con las ideas de izquierda. En América Latina, Amestoy (2011:19) sostiene que la época estaba marcada por un “cambio de actitud – por el influjo de movimiento ecuménico – frente al catolicismo, la apertura a las corrientes teológicas europeas – sobre todo la neo ortodoxia – y el pensamiento crítico hacia la política de los EE.UU”, lo que fue alejándolo al protestantismo liberal del resto del arco protestante.

Vallejo (2017:25) afirma que, en estos años, se fueron gestando algunos encuentros y conferencias internacionales destinadas al análisis de esa situación mundial que, de algún modo, fueron pautando el cambio de rumbo que debían tomar las iglesias y que tendría una fuerte incidencia tanto en grupos internos como en los feligreses. Ya desde 1949, en la Conferencia Evangélica Latinoamericana I (CELA I), celebrada en Buenos Aires, se comenzaron a levantar voces críticas sobre los estragos del capitalismo entre los sectores más vulnerables del continente. Para finales de la década del cincuenta, se celebró en Tesalónica una conferencia internacional de estudios ecuménicos, en donde las discusiones comenzaron a poner sobre la mesa la necesidad de un mayor compromiso político cristiano. Vallejo (2017:25) sostiene que se discutió que esa responsabilidad cristiana de tomar postura frente a las desigualdades e injusticias económicas debía traducirse también en una acción política, afirmándose que “la base cristiana de la responsabilidad política se deriva de una responsabilidad social más profunda y penetrante, porque la política es el medio por el cual la sociedad trata de alcanzar metas en muchas áreas de su vida, inclusive la cultural y la económica”.

En marzo de 1957, se observa que comenzaron a retumbar cada vez más fuerte los planteos en torno a la relación entre la iglesia y el contexto, como es el caso de la nota firmada por Raúl E. Staude (EEE, N°24, 1957, pp.6-7), titulada “Ir y el venir evangélico. El amplio alcance del «Ir por todo el mundo»”. Allí se aclaraba que ningún metodista puede negar que se les haya inculcado la importancia de predicar el Evangelio al resto de la humanidad, sin embargo, esto de “ir por el mundo” no es algo que debía quedar reducido a hacer visitas en las campañas de evangelización ni tampoco a esperar a que el mundo se acercase al Templo. Staude consideraba que el verdadero desafío se encontraba en salir al mundo, meterse en él y vivirlo.

Señalaba que muchos feligreses tenían una actitud de superioridad frente al pecador, olvidando que entrar en contacto implicaba transitar diferentes espacios de la sociedad y sentarse en la mesa con Magdalenas y a Nicodemos (p.6), tal como lo había hecho Jesús. Por lo tanto había que recorrer “las fábricas, las escuelas, las canchas, los cabarets, los prostíbulos, los hipódromos, los cafés, los cines, los teatros, las calles con sus muchedumbres, los tugurios, los palacios y mansiones, los conventillos, los

hospitales, etc., y que todo eso, era «todo el mundo» (p.6). “Ir por el mundo” significaba entrar en él y vivir en su compañía, aceptando el ateísmo de los otros, , la indiferencia, hasta la ironía de la fe de los religiosos. Por lo tanto, para el autor, la Iglesia debía salir del castillo de cristal en el que se encontraba y vivir con las personas comunes, con sus pecados, aún si eso implicase que los templos estuviesen semi-vacíos, ya que significaría que sus feligreses estaban dando testimonio en el mundo con su fe.

Staude expuso que no importaba si los jóvenes estaban discutiendo en clubes, cafés, canchas, los problemas de su sociedad, lo que era relevante era que lo hagan a la luz del Evangelio. Se preguntaba para qué se quería una Liga de jóvenes si no había entonces un involucramiento en el mundo. ¿Sólo para estar dentro del Templo? Aclaraba que de ningún modo esto implicaba la desaparición de la Iglesia como institución, pero sí consideraba que era necesario movilizar a la membresía en una forma vital, verdadera y radical, saliendo de las paredes de la Iglesia, que pueden a veces ser asfixiantes para el auténtico espíritu misionero.

### **No es “Cosa de Muchachos”: “¿En dónde está la falla?”**

Haciendo referencia a las nuevas inquietudes que surgían en el seno de la Iglesia, Vallejo (2017) trae a colación algunas de las preguntas que circulaban a puertas adentro del metodismo rioplatense. Se interrogaban si las congregaciones estaban preparadas y dispuestas a brindar los mecanismos de acción que los jóvenes necesitaban y pretendían.

Hurgando entre los archivos del EEE, encontré un artículo de julio de 1956, que sucumbía en un fuerte tono autocrítico. Escrito por Jorge A. Rochaix se titulaba “¿En dónde está la falla?”, una expresión que denotaba el reconocimiento de un error, la existencia de una especie de anomalía, que puede ser pensada como una desviación de lo esperado. Había una falla que tenía responsables y una pregunta a la cual responder: por qué los jóvenes se alejaban de las iglesias; por qué sus Escuelas Dominicales no progresaban como esperaban y por qué estaban dando tan pocos frutos las campañas de evangelización. (EEE, N°13, 1956, 6-7). Con todo, el propósito del autor no fue efectuar un diagnóstico de, cómo él dice, “la enfermedad que aqueja” (p.6) a la Iglesia metodista. El artículo no sacaba conclusiones apresuradas, ni tenía respuestas a las preguntas que son eje del artículo. Más bien, proponía una revisión profunda de la Iglesia pero que comprenda a los feligreses. En cuanto al involucramiento en el mundo, realizaba “un llamado a la acción, al «to be or not to be»” y advertía que no se debía “permanecer en el atrio a la espera de que Dios nos repita hasta el cansancio lo que ya nos ha dado en Jesucristo” (p.7) Por lo tanto, era “hora de la acción, de testimonios, de sacrificios, si es necesario” y de estudiar “los problemas que afronta nuestro actual mundo a la luz del Evangelio” (p.7).

¿A dónde cargaba Rochaix las tintas en esta autocrítica? Primero, consideraba que había que ser conscientes de que la Iglesia estaba experimentando un período de juzgamiento, en todas las esferas: desde cuestiones doctrinarias que fueron sostenidas por generaciones previas, hasta se reflexiona sobre la perspectiva desde donde se estudió la Biblia. En segundo lugar, la responsabilidad debía cargarse no sólo en dirigentes, sino también en los miembros de las congregaciones. Se interrogaba sobre la posición de la comunidad laica frente a la sociedad y el tiempo que la rodea, principalmente por los grandes problemas del mundo y el éxito de los testimonios de la fe. Se planteaba si los feligreses no se habían encerrado en la vida de las congregaciones, huyendo así de la pobreza y la apatía. Para revertir esta situación, había que meterse en el mundo, participar de las inquietudes, pero también de los problemas, de lo que genera angustia, esperanza, necesidad y goce.

Este artículo puede ponerse en diálogo con el de Hugo D. Moreira, escrito en enero de 1958. Aquí se deja constancia de que un sector del metodismo no tomaba en serio todavía el apartamiento de muchos jóvenes de la iglesia, diciendo que eran “cosas de muchachos”. Para el autor, la Iglesia era responsable de encauzar a la juventud en el verdadero propósito cristiano, teniendo su cuenta de su rol en el mundo (EEE, N°1, 1958, pp.316-318). En sintonía con esto, Oscar César Aprile escribió antes, en junio de 1957, un artículo llamado “La Integración de la Juventud: en la vida y misión de la Iglesia” donde se exponía que este tema fue el centro del diálogo ecuménico desde hacía dos años, principalmente a partir de las iniciativas del CMI. Por un lado, el autor expuso que hubo una serie de transformaciones que atravesaban a los jóvenes y que demandaban un cambio de la relación de la Iglesia con ellos. Por otro, sostenía que miembros más conservadores se resistían a cambios en materia juvenil, anhelando una continuidad con lo que tradicionalmente se venía haciendo.

Consideraba que no se podía pretender detener el crecimiento “de los jóvenes hacia una madurez ni tampoco impedir su éxodo de la Iglesia hacia otras esferas de la vida y de lealtad” (EEE, N°1, 1957, p.45). Sin embargo, el artículo consideraba que lo primordial era ayudar a la Iglesia a acompañar a estos jóvenes e incorporar sus voces dentro de la toma de decisiones. Por lo tanto, se preguntaba cómo podía hacer la Iglesia para orientarse en esa dirección, por lo que retomó lo comunicado por el CMI, el cual sugería establecer comunidades juveniles en los ámbitos de las iglesias locales y facilitarles la participación en la vida total de la Iglesia. El autor consideraba que la falla estaba en que muchas veces las ligas de jóvenes vivían aparte, como un organismo dentro de otro. Por lo tanto, proponía “hacer la Iglesia a los jóvenes o los jóvenes a la Iglesia” (p.45) y que se despertase del celo que podía sentir frente a la juventud. Además, se debía promover la instrucción y formación de los jóvenes, haciendo más eficientes los años que pasaban ellos dentro de los marcos institucionales.

En septiembre de 1959, el EEE ponía de manifiesto que la juventud era el tema en boga a nivel mundial, por lo que consideraban que había que instalar el tema en las iglesias cristianas en su totalidad

(EEE, N°5, 1959, pp.148-149). Sin embargo, la editorial tenía un tono crítico sobre los problemas que identificaban. Se generalizaba considerando que la juventud estaba desorientada y que experimentaba una decadencia intelectual. Pensaban que esto podría deberse a la carencia de ideales que se enfrentaban, además del “lamentable hecho de la comercialización del problema de la juventud, que constituyen el aliciente de tales producciones, teatrales, cineastas, literarias” (p.148). Se mencionaba el alejamiento de la familia, en pos del compañerismo de la calle, el café, la oficina y el taller.

La preocupación estaba en que algunos jóvenes eran irresponsables, amorales, despreocupados, que también coincidía con el apartamiento de las Iglesias y el hecho de que las instituciones no pudieran llegar a ella. Consideraban que muchos de ellos no sólo renegaban de su identidad religiosa, sino que pasaban su tiempo en otros espacios por fuera de la Iglesia. Se evocaban testimonios de jóvenes cristianos – católicos y evangélicos – que se prepararon como dirigentes jóvenes cristianos, destacando que “renuncian voluntariamente a los fáciles pasatiempos que agradan a sus camaradas, para prepararse y asumir la responsabilidad de tareas en sus iglesias. Hay muchos y terribles enemigos que conspiran contra su fe: el conformismo, la incredulidad, la inmoralidad, la indiferencia que mueve sus tentáculos a su alrededor” (p.149). Unos jóvenes afirmaban que temían por su equilibrio espiritual, debido a las sarcásticas pullas que por su fe cristiana dirigían sus profesores y sus compañeros.

## **Los jóvenes en el centro de la escena**

A principios de los años cincuenta se puede observar una preocupación generada en el universo cristiano por la cuestión juvenil. En el mundo católico existía, para ese entonces, una conciencia de “reconquistar” los corazones de los jóvenes feligreses, por lo que se empezó a desarrollar “nuevos lenguajes con los cuales atraer a sus fieles” (Lida, 2012:3). Ya antes del CVII, se observaban estos cambios en torno a los jóvenes y una toma de conciencia de que el laicado comenzaba a tener un mayor peso dentro de las Iglesias locales (Zanca, 2006).

En el caso de la feligresía metodista, la preocupación en torno a la cuestión juvenil fue acompañada también por decisiones institucionales neurálgicas y una observación detallada de su situación, que incorporaba el testimonio de estos actores. En el Acta de 1957, se escribió que se trataba de una juventud con mentalidad de posguerra y con mayores ocupaciones de las que se tenían antes, por lo que su relación con la Iglesia se reduce en tiempo y actividades. Frente a esta situación, Míguez Bonino sostiene que la respuesta de la Iglesia no debe apuntar a entretener a los jóvenes para que no dejen los Templos, sino que hay que prepararlos, acompañarlos y darles una voz y rol dentro de las congregaciones. Esta visión sobre la realidad de la juventud coincide con aquello que sostiene Manzano (2017:27) sobre que “el auge de la juventud *per se* formaba parte de un movimiento que se expandió por el mundo desde el fin de la Segunda

Guerra Mundial hasta bien entrada la década de 1960”. De esta forma, este fenómeno trascendió fronteras rápidamente después de dicho conflicto bélico y “pasó a formar parte de una red cada vez más interconectada de ideas, imágenes y sonidos. Los jóvenes argentinos participaron en esa red y tejieron su versión local” (p.29). La autora señala que, en nuestro país, la expansión de la cultura de masas “abrió las puertas a la difusión de modas y prácticas de esparcimiento específicamente juveniles” (p.16).<sup>53</sup>

Con todo, los primeros datos rastreados sobre la cuestión juvenil son un poco anteriores. En las Actas de 1954 en donde se dejó constancia de que se había constituido en 1953 una Comisión de la Juventud de Argentina y Uruguay. En ella, era presidente Pablo Sosa y llevaban a cabo un plan de trabajo delineado, entre los representantes institucionales metodistas argentinos y dicha comisión.<sup>54</sup>

En las Actas de 1955, se desarrolló un “Informe del Secretario de Juventud” firmado por Míguez Bonino<sup>55</sup>, el entonces Secretario de Juventud. En cuanto al diagnóstico, reconocía que los grupos de las iglesias eran reducidos y que la vida de muchas Ligas juveniles era languideciente. De hecho, observaba que muchas pareciesen sobrevivir ficticiamente sólo por un esfuerzo de algunos pocos, volviéndose algunas veces una carga para los involucrados y para las congregaciones. Además, consideraba que una de las razones que acompañaban la vida pobre de estas ligas juveniles era que estaban replegadas sobre sí mismas y no salían de la Iglesia. Míguez Bonino consideraba que la falla estaba en la falta de toma de conciencia de atender institucionalmente a la cuestión juvenil y darle un rol trascendente dentro de la comunidad. A su vez, recalca que se podía observar una falta de sentido de lo que significaba ser la Iglesia de Cristo, debido a que había una vacancia en la preparación bíblica y doctrinal adaptada a las necesidades del contexto. Indicó una ausencia de liderazgo juvenil en las Ligas, provocando un vacío que no permitía encauzar a las mismas.<sup>56</sup>

En cuanto al horizonte propositivo, consideraba que cada congregación debía tomar responsabilidad en el asunto y tratar de enmendar esta situación prestando especial atención al trabajo de las Ligas Intermedias, quienes en un tiempo corto representarían las generaciones futuras. Se debía pensar un programa a largo alcance que debía sistematizarse para poder mantenerse en el tiempo. Míguez Bonino también dejaba constancia de la intención de desarrollar un Instituto de Capacitación para los jóvenes del Gran Buenos Aires, como también de organizar una serie de retiros espirituales para jóvenes, a los que calificaban como “escuelas experimentales” en los que se trataban aspectos teóricos y prácticos, estimulando la participación de los jóvenes. Se expuso que él había estado a cargo de más de cincuenta Cultos a lo largo del país, que fueron organizados por jóvenes o destinados a ellos, poniéndolos así en el

---

<sup>53</sup> (ACTA, 1957:158).

<sup>54</sup> (ACTAS, 1954:368-369)

<sup>55</sup> Destaca el trabajo previo en esta materia realizado por el pastor Ríos.

<sup>56</sup> (ACTA, 1955:548-551).

centro de la escena. También se ponía en manifiesto la intención de que el EEE dedicase de ahora en más una página para la juventud.<sup>57</sup>

En los documentos burocráticos de 1956 se plasmó un trabajo mancomunado entre la Comisión de Juventud, el Secretario de Juventud y el de Intermedios – Luis Parrilla – junto con el Consejo Metodista de Educación Cristiana, a cargo de Ema Paroli. Plasmaron que, en la circulación de material para los jóvenes, comenzó a ganar fuerza las enseñanzas del Sermón del Monte entre los discursos. Se destacó también la importancia de trabajar en conjunto con FALJE en el desarrollo del material de formación, en el asesoramiento a Ligas y en la preparación de líderes.<sup>58</sup>

Sin embargo, en el Informe de la Comisión de juventud del Consejo Metodista de Educación Cristiana se postuló que era necesario que la obra de la juventud tuviese un carácter integral y que apuntase a dar respuestas concretas a estudiantes – universitarios y secundarios – trabajadores manuales, obreros, empleados. Además, debía pensarse la situación actual de constante toma de decisiones en las que se enfrentaban y el rol que tenían en la sociedad. Se registró que hubo unas reuniones específicas sobre la situación de la juventud en Latinoamérica, que se dio en la Universidad Yale, en EEUU, bajo el auspicio del CMI. A este evento viajó el Secretario de Juventud – que en ese entonces era Oscar Aprile – para debatir y establecer contacto con los dirigentes mundiales de la juventud protestante. De esta forma, se planteó una colaboración más íntima con estas agrupaciones sobre Instituciones de preparación y campamentos de trabajo, que planteaban a realizarse en nuestro país a partir de 1959.<sup>59</sup>

Con todo, considero que entre 1955-1960, quizás la acción social más relevante destinada a los jóvenes fue la recepción de estudiantes a través del Hogar Estudiantil, siendo el caso más emblemático el de La Plata, en donde Oscar Blake me aclara que la acción social de la Iglesia allí se volcó hacia el trabajo con estudiantes. Esto coincide con las Actas de 1961, donde se expone que las iniciativas, actividades e inversiones en torno a estos Hogares Estudiantiles, dependían de la Comisión de Acción Social.<sup>60</sup>

Oscar Blake que explicó que “*se esperaba que de alguna manera la Iglesia los protegiese como si fuese su casa y se hiciese como un seguimiento de ellos y hasta que se los cuidase si se enfermaran*”. Si bien se dio atención a la salud y ayuda en cuestiones de estudio, las familias esperaban también, de algún modo, que ese cuidado también incluyese que sus hijos “*no estuviesen en mala juntas*”. Sin embargo, Oscar desliza ya el primer llamado de atención que “*muchas veces los jóvenes no se dejan proteger*”.

Al principio, se los recibía en el mismo edificio donde estaba la Iglesia y la Casa Pastoral, en calle 4, entre 39 y 40. Después de 1955, era tanta la cantidad de estudiantes que llegaban a La Plata, que decidieron desacoplar la vivienda del pastor de ese momento, comprando una propiedad para la residencia

---

<sup>57</sup> (ACTA, 1955:549).

<sup>58</sup> (ACTA, 1956:47-50).

<sup>59</sup> (ACTAS, 1958:398-402)

<sup>60</sup> (ACTA, 1961:68-69).

del pastor y su familia en calle 3 y convirtiendo toda la residencia pastoral original en un espacio para recibir estudiantes. Sin embargo, el espacio también les quedó chico el espacio y tuvieron que alquilar también una casa “chorizo”, en calle 2, que era más grande. Por lo tanto, había dos ámbitos estudiantiles bajo la órbita metodista: el que se encontraba a los pies del templo, y uno ahí cerca de los Bosques de La Plata.

A pesar de que la iglesia local no tenía la capacidad y los pastores necesarios para afrontar semejante flujo de jóvenes, Oscar Blake rescata la labor en años posteriores de pastores como Triputti o Schneider, quienes trabajaban mucho en acompañarlos y hacer hasta una tarea de sostenimiento familiar. Además, aclara que *“hubo algunos cuantos estudiantes que recibieron becas que estuvieron prácticamente todo el tiempo, y supuestamente la iglesia que los mandaba hasta se había escrito un reglamento, donde si el estudiante no podía pagar el alquiler, la iglesia que lo mandaba tenía que pagarlo”*.

Oscar me advirtió que quizás el primer problema a discutir fue que se comenzó a recibir jóvenes evangélicos que no eran necesariamente estudiantes. Esto puede reflejarse en la publicación del Consejo de Acción Social en Actas de las Conferencias Anuales de 1961, cuando se expuso que no era conveniente la admisión a personas que no participaran de actividades específicamente estudiantiles. Probablemente, eran conscientes de que el problema yacía en que muchos jóvenes del interior, por cuestiones laborales, se trasladaban a las ciudades en busca de mejores condiciones y que había que atenderlos. Se propuso hacer pensionados específicos para tratar esta situación.<sup>61</sup>

Ahora bien, el clima que se empezaba a respirar en la Casa Estudiantil era, según Oscar, un reflejo de lo que estaba experimentando el mundo universitario platense, por lo que no escapaban de los fenómenos que lo atravesaban. En cuanto al contexto, sostiene que *“desde el 55 hasta la caída en el 73, ni el peronismo fue el mismo, ni el país fue el mismo, ni las iglesias fueron las mismas”*. Si bien reconoció que hubo grupos universitarios que tempranamente en La Plata se acercaron al peronismo sostiene que se trataba de jóvenes que recién ingresaban a la universidad. *“La dirección de la universidad tampoco era muy peronista en ese momento. Una cosa eran los estudiantes que recién ingresaban. Un estudiante avanzado universitario raramente te iba a decir que era peronista en esos años posteriores al 55”*. Además, en el caso de la órbita metodista, sostiene que la Iglesia *“frenó bastante la cosa para evitar conflicto”*.

Dado el carácter progresista, humanista y de libre pensamiento que presentaba el metodismo, no es extraño que sus jóvenes vibrasen a tono con las tendencias estudiantiles de politización y el clima de época. Tampoco resulta raro que muchos sectores dentro de una comunidad viesan con ojos buenos dicho compromiso de los jóvenes con el contexto sociopolítico. De hecho, una generación de jóvenes y adultos encontraron una causa común en la defensa de la educación laica, en los tiempos de Frondizi. De esta forma,

---

<sup>61</sup> (ACTA, 1961:68-79).

Oscar recordó la intervención en el '58 de la Iglesia metodista a favor de la enseñanza laica, sumándose a las manifestaciones de la época.

En este punto, hay que tener presente que comenzó a tomar fuerza la idea de que los jóvenes tenían una capacidad transformadora. Manzano (2017) sostiene que, en los debates intelectuales europeos, ya desde la posguerra, se discutía sobre que la juventud simbolizaba las promesas de una reconstrucción y que existía una sed o hambre por lo nuevo. En el caso nacional, “la reverberación de estas metáforas en los debates de la Argentina posperonista, incluida la centralidad de la juventud, permite constatar hasta qué punto los discursos locales abrevaron en los paisajes culturales e intelectuales europeos, e indica cuán simultáneos fueron los auges de la juventud” (Manzano, 2017:27). En efecto, con el correr de los años, hubo una toma de conciencia en el metodismo argentino de que los jóvenes eran agentes de cambio, tanto al interior de la comunidad como para los medios sociales en los que están insertos. Asimismo, comenzaron a tener una voz propia dentro de las discusiones y toma de decisiones, que fue acompañado con discursos institucionales que fomentaban su involucramiento.

En la edición del EEE de agosto de 1958, Hugo Moreira escribió un artículo “A ti joven”, donde exponía la suerte y tarea grandiosa que tenía la juventud por delante: “no renovar, sino cambiar la vida de la iglesia. Es la nueva generación de esperanza y de fe que no debe entregarse a la predicción, sino al establecimiento del Reino de Dios entre los hombres” (EEE, N°14, 1958B, p.123). En un artículo publicado por el mismo autor en abril de ese año – llamado “Preocupémonos de nuestra juventud” – sostenía que el pastor debía estar junto a la juventud y la juventud junto a su pastor. Para él, no importaba que las iglesias no contaran con Ligas de Jóvenes, pero sí que la Iglesia mantuviera la puerta abierta hacia toda la juventud, así se podía llamar a otros a formar parte de la iglesia de Cristo. Más allá del estudio minucioso de la Biblia, de teología, filosofía, toda Liga debía encarar también algún tipo de obra social según las necesidades más urgentes (EEE, N°4, 1958C, p.10).

En el Acta de las Conferencias Anuales de 1959, se dejó plasmado que los jóvenes habían “asumido en buena parte labores de gran responsabilidad en la iglesia, y se puede decir que más de la mitad de la obra local era llevada a cabo por jóvenes”. No obstante, manifestaban que las limitaciones de la agencia juvenil se debían a la escasez de tiempo, entre otras obligaciones y pasatiempos. Por lo tanto, era necesario encauzar la obra con los jóvenes con los intereses de su edad y frente a los problemas que la juventud misma confrontaba.<sup>62</sup>

En el Acta de la Conferencia Anual de 1960, demostraban que un grupo de jóvenes de la Comisión Coordinadora de actividades juveniles del sector sur del Gran Buenos Aires, expresaron sus inquietudes y problemas acerca de los que les afectaba en su testimonio cristiano, como también exponer qué esperaban

---

<sup>62</sup> (ACTA, 1959:629).

de la Iglesia.<sup>63</sup> Asimismo, un año después, se dejó por escrito la intención de hacer una Revista de Juventud, brindando material y notas de interés para ellos, como también un espacio donde los jóvenes pudiesen escribir. A su vez, se exponía la necesidad de entablar vínculos más cercanos con los estudiantes secundarios y universitarios a través de las iglesias locales.<sup>64</sup>

## CAPÍTULO V

### Los sesentas “¡Qué tremendos los presentes tiempos son!”

*¡Qué tremendos, decisivos,  
Los presentes tiempos son!  
Nueva edad que vislumbramos  
Con temor y admiración;  
Nuevos pueblos que despiertan,  
Huestes prontas a luchar;  
Toda la creación gimiendo  
Por su redención final.<sup>65</sup>  
(Cántico Nuevo, 234)*

El título de este capítulo hace alusión a uno de los himnos más cantados de los sesenta. Fue recordado por Néstor Míguez (2019), en una edición especial que lanzó el EEE, que conmemoraba los cincuenta años de la autonomía de la IEMA. No sólo se trata de un sonido familiar que evocaba aquellos tiempos de juventud, sino que también funcionaba, en sus palabras, como un reflejo del enfoque teológico que marcó a esta década. Según Daniel Bruno (2012:33), los sesentas se trataron de una época en la cual el metodismo avanzó en lo que se refiere a una comprensión integradora y en adentrarse en diálogos más atrevidos. Para él, en esta década la atención se enfocó en los problemas sociales que surgían en las ciudades y en entablar conversaciones con el marxismo, lo cual significó un desafío para aquellos cristianos que tenían lenguajes y experiencias muy diversas.

---

<sup>63</sup> (ACTA, 1960:65).

<sup>64</sup> (ACTA, 1961:79).

<sup>65</sup> En el 2019, la versión digital del EEE lanzó un número en conmemoración a los cincuenta años de la autonomía de la IEMA. En uno de los artículos que componen a esta edición, Néstor escribió acerca del enfoque teológico subyacente a este proceso. Allí recordó este himno. Desde: <https://iglesiametodista.org.ar/50-anos-de-autonomia-de-la-iema-enfoque-teologico/> Fecha de consulta:01-11-2023.

Cabe aclarar que me refiero me refiero en plural a los sesentas, siguiendo la propuesta de Oscar Terán (2016 [1991]):9) de considerar a este tiempo como una diversidad de tramas y rostros. Haciendo un avistaje de esta década, Gilman (2012:36) sostiene que – junto con los setentas – los sesentas constituyeron una “época con un espesor histórico propio y límites más o menos precisos, que la separan de la constelación inmediatamente anterior y de la inmediatamente posterior”. En la obra de Terán (2016 [1991]), se deja constancia de que los acontecimientos que marcaron esos años se impusieron en el campo de las ideas, teniendo un impacto importante en los debates y discusiones. De este modo, la cultura intelectual de ese entonces estuvo impregnada por la historia política, resultando un factor de análisis transversal de este tiempo. De ahí que las ideas fueron vistas como formas de acción y de intervención, produciendo efectos y obligaciones.

Por su parte, Dominella (2020:38-39) explica que, a nivel regional, las expectativas revolucionarias marcaron a la década y que había una “percepción compartida de la transformación inevitable y deseada de las instituciones, la subjetividad, las costumbres, las mentalidades, los regímenes políticos, el arte, la cultura y la sociedad”. De esta forma, afirma que hubo rasgos estructurales que dieron lugar a una sensibilidad de esa década, que estuvo influenciada por la difusión del marxismo, la valorización de lo político y del compromiso social, la renovación del pensamiento cristiano, la configuración de una idea de lo que era Latinoamérica, el antiimperialismo y anticolonialismo, el posicionamiento por lo popular. En el plano nacional, se desarrolló un proceso de efervescencia política que “sumergió a la sociedad en una etapa de contestación generalizada. Un clima de malestar creciente tendía a cuestionar el ordenamiento habitual de la vida social y las formas tradicionales del ejercicio de la autoridad y la representación” (p.42). De esta forma, diferentes sectores del peronismo, la izquierda, el nacionalismo, como también el cristianismo convirtieron en una crítica al sistema, “se consideraron como parte del campo popular y revolucionario” (p.42).

Porta Fernández (2017) considera que fue allí cuando se reconfiguró el amplio arco de la izquierda argentina. Por un lado, se encontraba la línea que había entablado vínculos con el peronismo, siendo pioneros Cook, Abelardo Ramos, Hernández Arregui. A su vez, el peronismo y el catolicismo, entablaban sus propios lazos, teniendo como referencia a Carlos Mugica. En su artículo del EEE, Néstor Míguez (2019) explicó que esa situación revolucionaria que caracterizó a la década del sesenta se trasladó también al ámbito eclesial. El amplio espectro del cristianismo se aventuró en un profundo diálogo con la izquierda marxista. Esto tiene su materialización en la experiencia de Camilo Torres, las simpatías de ciertos sectores del MSTM hacia el Marxismo, o de la revista *Cristianismo y Revolución*. Touris (2008) advierte que esta situación excedía al campo católico, lo que nos permite pensar vínculos, en el horizonte protestante histórico, entre peronismo-izquierda, peronismo-cristianismo, cristianismo-izquierda. Considero que la agrupación ISAL representó por antonomasia la materialización de estos diálogos, la culminación de las

relaciones con ciertos sectores del catolicismo – afines a la izquierda y al peronismo – y que jugó un papel fundamental en la formación y producción de discursos sobre el gran tema que urgía en la agenda intelectual: el compromiso político. Con el apoyo del CMI, Brugaletta (2019) sostiene que ISAL no sólo motorizó a las comunidades protestantes a conjugar fe cristiana y acción política, sino que también adaptó su proyecto político- educativo a la realidad del “Tercer Mundo”.

Mis inquietudes sobre este período toman la forma de interrogantes que ordenan los objetivos específicos de este capítulo: ¿Cuáles fueron los acontecimientos de esta década con mayor peso simbólico y cuál es la interpretación de los interlocutores sobre el período? ¿Cómo repercutió este panorama cultural en los agentes intelectuales metodistas y cuál era el rol de estos últimos en materia de compromiso político? ¿Qué discursos político- religiosos comenzaron a circular en estos tiempos en la órbita metodista e influyeron directamente a los jóvenes? ¿En este contexto, se produjo cambios de paradigmas al interior del metodismo en torno a la acción social? ¿Qué lugar se le dio a la juventud en este plano?

Ubicando temporalmente a los jóvenes metodistas dentro de una franja política y culturalmente en formación, y geográficamente dentro de los ámbitos universitarios (Terán, 2016 [2013]), uno puede preguntarse: ¿Tuvieron algún tipo de involucramiento y posicionamiento frente a esos acontecimientos claves que fueron reconstruidos por los interlocutores? ¿De qué manera se articularon los cambios de paradigma en el compromiso social del metodismo argentino, el contexto histórico y la politización de la juventud metodista? ¿Qué lecturas y debates político- religiosos tuvieron una mayor resonancia entre estos jóvenes en esos años? ¿Cuál fue el espacio por antonomasia que más incidió en su politización? ¿En qué prácticas se denotaba o denotó un compromiso por parte de los jóvenes?

La hipótesis que vertebra la argumentación sostiene que la “cuestión peronista” también atravesó a la comunidad metodista y fue una pieza clave en la forma en la que se dio el proceso de politización de sus jóvenes. En el capítulo anterior, se ha dejado constancia de que una vanguardia adulta se desplazó del antiperonismo hacia un proceso de resignificación del fenómeno peronista y, en muchos casos, un consecuente acercamiento explícito. Esto se dio principalmente, a partir de la toma de conciencia de la desprotección en la que habían caído los sectores obreros a partir de la Revolución Libertadora y del alejamiento de muchos trabajadores de las filas del metodismo ante la incomprensión de los pastores frente a esta grieta. Asimismo, hemos observado como dentro de la nueva guardia de jóvenes pastores, entre los que figura Aníbal Sicardi, Emilio Monti, José De Luca, se entabló un lazo identitario fuerte con el peronismo. Sin embargo, el mismo Aníbal sostiene que “*los jóvenes en la iglesia tardaron bastante para ir tomando una posición ya más abierta*” y, en líneas generales, fue recién a finales de los sesentas que un sector se mostró abiertamente como peronistas.

Ahora bien, teniendo en cuenta las características propias de los sesentas, el desarrollo histórico del movimiento, como también la amplia gama de colores que tomó el peronismo durante esos años, parece

lógica que existiesen diversas formas de experimentar ese acercamiento y entablar lazos: desde una militancia explícita, la identificación con ciertos discursos afines al peronismo, relaciones sociales con sectores partidarios y la participación en ámbitos juveniles ligados al movimiento. A partir de ciertos indicios que aparecieron en las entrevistas, doy cuenta de una forma de experiencia política de los jóvenes que se cultivó a través de la participación en las acciones sociales de la iglesia en zonas con una fuerte presencia de sectores partidarios peronista<sup>66</sup>. Por lo tanto, se abren diferentes ventanas analíticas en ese poliédrico complejo que implica la experiencia política de los jóvenes durante los sesentas.

## Una interpretación nativa de la década

Algunas de las palabras claves que pude identificar en las entrevistas y fuentes: descolonización, renovación, autonomía, *autoctonización*, revolución, polarización. Aparecen como acordes de una melodía de la época que todos conocen y de un ritmo histórico que envolvió a la década. El objetivo de este apartado es realizar una reconstrucción de esta década a través del testimonio de los interlocutores, siguiendo el orden y lógica que los narradores utilizaron a la hora de recordar ese tiempo. En este sentido, a la hora de señalar cuáles fueron esos núcleos temporales que marcaron la década, fueron hilvanando en su narración distintos acontecimientos, que eran considerados como puntos neurálgicos. Por un lado, en ellos se condensaban distintos factores y confluían diversos procesos. Por otro, tenían la capacidad de refractar fenómenos históricos vinculados con la sociedad argentina del momento.

Sin embargo, cotejando las entrevistas, hay un acontecimiento que pareciese ser el eje central en la interpretación que hacen los interlocutores sobre la década, como si fuese un hilo conductor invisible que va tejiendo los diferentes acontecimientos de la época. En otras palabras, los interlocutores repasaron diferentes acontecimientos que tuvieron una gran influencia en esta época: la Revolución Cubana, el proceso de descolonización, el desarrollo del movimiento ecuménico y el creciente diálogo con sectores católicos a partir del CVII. No obstante, los interlocutores repasaron estas estaciones temporales, conectándolas constantemente con un hecho en particular, como si este fuese un lugar de confluencia. Me refiero a la declaración de autonomía de la IEMA, en 1969, en el mismo año en el que se creó el ISEDET. Se trata de lo que en términos de Pierre Nora (2008 [1984]:19) considera como un “lugar de la memoria” privilegiado, “momento bisagra en el cual la conciencia de la ruptura con el pasado”

---

<sup>66</sup> Aquí hay que tener presente el trabajo que se realizó con las comunidades tobas de Castelli y Villa Bermejito. Leone Jouanny (2022) explica que todo comenzó cuando, en 1964, la Iglesia metodista encargó a Humberto Ciccheti una misión en la primera localidad, donde se asentó junto a su compañera Virginia Bunn y unas enfermeras suizas. Para 1966, la Iglesia Discípulos de Cristo se asoció, creando la JUM, con sede burocrática en Buenos Aires. Para más información recomiendo el trabajo de Anabella Denuncio (2021). Además, el texto de Leone Jouanny es interesante para ver cómo se entrelaza la historia de la JUM con algunos grupos locales afines al peronismo.

Siguiendo este orden de ideas, es interesante traer la idea de Néstor, quien me señaló que *“la autonomía de la IEMA corresponde a un tiempo político también, no es que, de repente, el Espíritu Santo dijo ahora tienen que ser autónomos.”* Para Daniel Bruno (2012:13) tiene que ser entendida como parte *“de este camino de autocomprensión”* y es un hecho que expresaba la crítica *“a un sistema que genera centros y periferias, tanto a nivel económico, como también religioso, pero también la determinación de querer afrontar el futuro como una institución autónoma y de diseñar la misión desde el contexto y con criterios propios”*.

Ahora bien, al jalar el hilo de esta urdimbre histórica, doy cuenta de que el primer acontecimiento de este entramado interpretativo que hacen los interlocutores, comienza con la Revolución Cubana. El mismo Néstor afirmó que en el proceso de autonomía de la IEMA influyó más este acontecimiento que otra cosa. Si bien los interlocutores no ahondaron en lo sucedido, ni plantaron posición frente al tema, sí mostraron la fuerza que tomó el tema en las discusiones de la época, como también dejaron en claro la forma en la que repercutió al interior de la comunidad y la manera en la que se articulaba con el contexto de la proscripción.

A lo largo de 1959, el EEE dedicó una serie de artículos, que hablaban sobre los sucesos cubanos, con la intención, probablemente, de sentar posición y de mostrar algunas cuestiones que podían de ser interés para la comunidad. En la edición de junio (EEE, 1959, N°2:40-41), se condenó las calumnias y la desinformación que existía alrededor, sin embargo, condenaban con escándalo los tribunales revolucionarios. Al mismo tiempo, denunciaron que muchos jóvenes evangélicos fueron masacrados por las fuerzas de Batista. En la edición de julio, Carlos Stewart (EEE, 1959, N°3:86) repasó la historia de los metodistas en Cuba mostrando la heterogeneidad de intereses y posiciones frente a este acontecimiento, como también destacando el rol que tuvieron los jóvenes en las filas revolucionarias.

Para ese entonces, Graciela recuerda que su hermana, trece años mayor, ya estaba casada y viviendo en Uruguay. La familia De Vita recibía con mucha emoción sus cartas y se juntaban todos los miembros a leerlas. Sin embargo, en una oportunidad, su hermana contó lo sucedido en Cuba y hablaba con mucha simpatía de Fidel Castro. Recuerda la reacción de su mamá frente a la actitud de su joven hermana. *“Dijo: «Esta está loca, ahora hablando bien del comunista»*”. Sin embargo, para ella toda esta situación le cayó como un dato y se dijo a sí misma: *“ah, por acá viene algo interesante”*.

Por su parte, Oscar Blake coincidió con que la Revolución Cubana tuvo un gran impacto concreto dentro de la comunidad metodista argentina. Teniendo en cuenta que contaba con el beneplácito de gran parte de los sectores universitarios, es lógico que en el caso de La Plata esto se viese amplificado, dada la importancia gravitacional que tenía la universidad en esta ciudad. Oscar consideró que para los sectores más radicalizados este acontecimiento era el ejemplo de que era posible tomar el poder a través de la violencia y que esta última era una manera legítima de hacerlo. No obstante, destacó que esto tuvo sus

controversias al interior de la comunidad, aún entre los sectores de izquierda, porque el metodismo siempre había tenido una postura pacifista. Asimismo, Oscar creía que mucho de esto se conjugó con un sentimiento de antiimperialismo, que se mezclaba con los procesos de descolonización. De esta forma, comenzó a calar hondo en la comunidad las ideas de independizar la iglesia de Estados Unidos, ganando cada vez más fuerza entre los debates de esos años.

Daniel Bruno manifestó que, hasta los sesentas, el liderazgo de la Iglesia metodista era más bien de izquierda y en parte es por esto que se explica la influencia de la Revolución cubana, teniendo el gran impacto que tuvo en toda la actividad teológica-intelectual de ISAL. Cabe aclarar que, hacia 1960 el fenómeno cubano había comenzado a repercutir en el posicionamiento de un sector progresista de la intelectualidad argentina. En el caso del metodismo, mucho de esto se pudo ver en la producción de sus intelectuales que participaban en ISAL, a partir de 1961. Amparado en la perspectiva de Löwy (1999), Brugaletta (2019:26) explicó que “constituyó la iniciativa más importante de los protestantes latinoamericanos dentro del proceso de radicalización política de los cristianos” y que aglutinó a un gran espectro de creyentes progresistas de diferentes confesiones protestantes, al mismo tiempo que “estableció un diálogo permanente con católicos interesados por la política de izquierda y el pensamiento marxista”. Muchos de sus miembros tuvieron protagonismo en sus contextos políticos nacionales, y establecieron una importante producción editorial. Asimismo, Brugaletta (2019:7) afirma que para el grupo de ISAL la Revolución Cubana fue un catalizador de las experiencias del protestantismo de izquierda, constituyendo “la expresión de «minorías militantes» y tomaban distancia de la dirección de las comunidades confesionales”.

Según Néstor Míguez, a partir de este acontecimiento se hizo fuerte todo lo que tenía que ver con la reivindicación de lo latinoamericano, es decir, toda una *“teología surgida a partir de las visiones antiimperialistas de las teorías del subdesarrollo y de la dependencia y demás que impactaron en el pensamiento político y teológico, que la cuestión puramente intraeclesial”*. En su artículo, Néstor (2019) afirmó que al interior del metodismo esto llevó a la necesidad de la iglesia de Argentina a buscar su propia organización y gobierno.

Al respecto, Dominella (2020:41) explica que las teorías de dependencia dilucidaban lo que eran las condiciones de explotación con respecto a los poderes hegemónicos del capitalismo en las que estaban sumergidos los países latinoamericanos, visto como el resultado de un proceso histórico. Había una polarización entre centro y periferias que fue inmanente y propia de la expansión del capital por el mundo. De hecho, fue el mismo desenvolvimiento del capitalismo lo que fue desarrollando y subdesarrollando a las naciones, dependiendo del papel que les tocaba jugar en la división internacional del trabajo. Esta dependencia no sólo se daba en términos económicos, sino también en condicionamientos políticos.

Después de la Revolución Cubana, se observa una mayor preocupación por problemáticas del Tercer Mundo, desarrollando así un pensamiento teológico contextualizado con una fuerte identidad latinoamericana que buscaba analizar el escenario propio (Pioli Planchón, 2014:3). Los interlocutores señalaron que ese proceso de autonomía de la IEMA estuvo acompañado por una corriente ecuménica y una nueva conciencia social (Bruno, 2019).

Ahora bien, Néstor Míguez (2019) aclaró que en el momento de la autonomía no había una teología oficial, ni todos pensaban igual. Sin embargo, encontró diferentes puntos que pueden caracterizar a un enfoque al cual adherían varios pastores – algunos más radicalizados, otros más moderados – con un importante sector de laicos y que era apoyado por un gran movimiento juvenil dentro de la iglesia. Néstor observó que hubo un énfasis cristológico, centrado en la figura de Jesús encarnado, como servidor de los más necesitados. Además, consideró que hubo una fuerte participación social de la iglesia y un compromiso ético, abriéndose a movimientos sociales como el obrero, universitario, los pueblos originarios. Además, sostuvo que la autonomía también se vio favorecida por un contexto de búsqueda de unidad evangélica entre las iglesias Metodista, Valdense y Discípulos de Cristo. También para esta época, señaló que hubo conversaciones con la Iglesia Luterana, que llevó a la constitución del ISEDET, al cual consideró un paso más en este camino. A su vez, Néstor mencionó que hubo varios encuentros ecuménicos con un gran impacto en esta época que fueron importantes para crear esa nueva conciencia social. Es fundamental el rol que tuvo ISAL no sólo en la producción discursiva sobre este enfoque del que hacemos referencia, sino también en la organización de estos encuentros a nivel latinoamericano.

A partir de su moción, en 1962, bajo el título “Cristo, la esperanza para América Latina”, se organizó el CELA II en Lima, en donde se reflexionó acerca de la situación actual y se delineó las perspectivas futuras de la obra evangélica en Latinoamérica. Gutiérrez Sánchez (2017:243) explica que allí se postuló que la Iglesia debería ser abanderada de los derechos de los hombres, los cuales son violados constantemente en nombre del desarrollo. Los evangélicos debían luchar la libertad de las naciones, como también combatir la miseria, la ignorancia, el hambre, la discriminación y las restricciones a nivel ideológico. Por lo tanto, la Iglesia no podía ser indiferente a lo que sucedía en la vida política latinoamericana y se debía alentar a los feligreses a que participen y se involucren en los asuntos públicos, sindicales y políticos. Las instituciones cristianas debían brindar orientación y posibilidades para lograr una mayor concientización, un espíritu crítico y posibilidades de acción en cuanto a ese compromiso.

En 1969, se organizó, en Buenos Aires, el CELA III bajo el lema “Deudores del mundo”, el cual se dio en un marco de mayor polarización política y fue organizada por FAIE. En él, Gutiérrez Sánchez (2017) sostiene que hubo dos líneas de pensamiento al interior de ese encuentro ecuménico evangélico: una llevada a cabo por los sectores más conservadores, que veían en el socialismo un sistema que les era demoníaco – por lo que había que volcarse a la evangelización dejando de lado las actividades de acción

social – y una segunda línea, que se aglutinaba alrededor de ISAL, que manifestaba un proyecto más consecuente con lo que fueron los procesos revolucionarios latinoamericanos. Gutiérrez Sánchez (2017:37) considera que se manifestó abiertamente la necesidad de la liberación a los oprimidos y marginados. Muchas de todas las discusiones fueron plasmadas en la publicación uruguaya, *Cuadernos de Marcha*, en donde escribieron la mayoría de los artículos exponentes del metodismo argentino y uruguayo.

## **El Concilio Vaticano II: “Cristo, eternamente joven”<sup>67</sup>**

Néstor (2019) señaló que la autonomía de la IEMA se dio en un clima ecuménico que mostró un diálogo más abierto a partir del CVII (1962) y posteriormente por la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). En cuanto al primero, se trató de un evento que influyó de cerca al metodismo argentino, por la presencia del propio Míguez Bonino. Este evento representó el deseo de *aggiornarse* y salir al mundo (Porta Fernández, 2016). Entre las principales reformas podemos nombrar: la liturgia en lengua vernácula, una mayor participación laica, fomentar el ecumenismo, buscar una mayor apertura al mundo y promoción de la justicia social, entre otras. Además, muchas de las medidas contribuyeron a corroer la imagen de las jerarquías eclesiásticas (Miranda, 2012:15). Porta Fernández (2016) considera que el objetivo del Papa Juan XXIII fue acercar la Iglesia a las personas. Se buscaba la participación de los feligreses y mejorar la relación con otras confesiones religiosas. Fueron añadiendo temas como la importancia de los jóvenes como actores, la experiencia de curas obreros, los acontecimientos de la revolución cubana y la necesidad de acción.

En febrero de 1961, la misma editorial del EEE publicó un artículo que hace mención a la posición de la Iglesia metodista en este contexto, en donde reconocía que el movimiento ecuménico se volvió el gran factor de esa era. Por lo tanto, era necesario revisar periódicamente la relación con la Iglesia católica, algo que va en línea con la herencia de John Wesley, quien ha sido considerado el más ecuménico dentro de todos los reformadores. Esto no significaba que se salga de la propia familia denominacional, pero sí implicaba que se debía trabajar con otras iglesias protestantes. Asimismo, corroboraban la preocupación de la escasez de obreros en las filas del cristianismo, por lo que había que tratar de juntar fuerzas para que las acciones fueran más efectivas (EEE, N°2, 1961, pp.295-296)

El hecho de declarar la unidad del pueblo de Dios no significaba la inexistencia de tensiones al interior de las denominaciones. Zavala Chaparro (2014:96) aclara que el ecumenismo no significó la unidad eucarística, como tampoco una definición unívoca de lo que es el cristianismo; implicaba ir por un movimiento que busque “la conformación de un frente común, como misión de la iglesia ante una

---

<sup>67</sup>Aparece en el mensaje del CVII de cierre. Desde: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651208\\_epilogo-concilio-giovani.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-giovani.html) Fecha de consulta: 20-11-2023

problemática situación a nivel global y regional, como la latinoamericana, que se podría con el paso del tiempo”.

Además, el CVII expuso en voz alta la importancia de atender la cuestión juvenil, algo que ya desde el metodismo se venía trabajando desde principio de los cincuenta. Es tal la relevancia que tomó el asunto que el Concilio cerró con la invitación a los jóvenes no sólo a reflexionar, sino también a llevar sus ideas a la práctica. Además, se postuló que se ha trabajado para rejuvenecer el rostro de la Iglesia y para responder a los designios de un Cristo, eternamente joven.

Como ya mencioné anteriormente, en el primer lustro de la proscripción, el EEE publicó una serie de artículos donde reflexionaba sobre la cuestión juvenil, principalmente inmersa en un proceso de reflexión sobre las problemáticas y en una profunda autocrítica de lo que debía hacer como Iglesia. Destaqué como en el Actas Oficiales en estos años se registraron todas las mociones institucionales para atender esta cuestión y observé un incremento en su involucramiento y como la acción social de la Iglesia se concentró en cierta medida en los jóvenes.

Durante los sesentas, se comienza a ver los frutos de todas estas acciones. En la edición de marzo de 1960 del EEE, se evidenciaba el incremento en la participación de estos actores en las Conferencias Anuales al momento de discutir el tema de la responsabilidad de la iglesia frente a su juventud. Allí estuvieron presentes jóvenes de las iglesias de Gran Buenos aires, quienes no fueron meros espectadores, intervinieron de manera apasionada y enérgica, alzando su voz. A pesar de que reconocían los esfuerzos de los años previos, ellos mismos señalaban todavía una falta de líderes dentro de las Ligas, como también observaban la ausencia de sistematización de las actividades juveniles. Se dejaba constancia de que ellos percibían una resistencia por parte de las generaciones adultas para hacerles un lugar dentro de la toma importante de decisiones (EEE, N°2, 1960, p.10).

El EEE dedicó en septiembre de ese año un numero exclusivamente dedicado a los jóvenes en donde había una serie de artículos enfoques (EEE, N°5, 1960). Entre ellos podemos nombrar al de J. Sabanes llamado “El programa de la juventud cristiana” (p.131); otro escrito por A. Taiano que se tituló “Carta a un joven que vacila en fe” (p. 138); uno redactado por J.A. Kwist sobre “El sentido cristiano de la diversión” (p.148), además de un breve comunicado del Obispo Barbieri llamado “Una Palabra a los jóvenes” (p.137). También había dos artículos en donde no se especifica el autor bajo el título de “Juventud e Iglesia” (p.135) y uno llamado “Mil jóvenes en trabajos sociales” (p.147).

En cuanto al primer artículo escrito por Sabanes, quien era parte de la nueva guardia de pastores que se unió a ISAL posteriormente (Brugaletta,2018), se asumía que había un mundo que llamaba a los jóvenes, por lo que era hora de reflexionar sobre el mensaje que se emitía y cómo era recibido. Advertía que no había que detenerse en teorizar ni intelectualizar el problema, ya que se corría el riesgo de quedar en el plano de las ideas, alimentando esa impresión que tenían los adultos sobre la juventud, que podía

resumirse en esa imagen de la serpiente que se muerde su propia cola. Aseveraba que era tiempo de animarse, no sólo los jóvenes sino también las congregaciones. De este modo lo postulaba el autor:

“A la Iglesia le digo: ¡Atrevámonos a lanzar a nuestra juventud el desafío del único y supremo programa, el que fue trazado por Jesucristo y, aunque, la respuesta sea muchas veces costosa y difícil, aunque pocos acudan al llamado, y los tibios, los blandos e indolentes prefieren quedarse en su casa viendo televisión, al final, nos asombrarán los resultados! A los jóvenes, parte de la Iglesia de Cristo digo: ¡Jóvenes, osad ser valientes, y proponed a vosotros mismos el desafío que el Señor ya os ha puesto! (...) sepan quién es su Señor y sepan para qué están puestos por Él en el mundo, que miles de tibios que entierren el talento del Evangelio y malgasten su vida acariciando sus propias inhibiciones, aunque lo hagan dentro de las cuatro paredes de un templo. (EEE, N°5, 1960, p. 131)”

En el artículo de “Juventud e Iglesia”, se reflexionó sobre la necesidad de que los jóvenes estuviesen más involucrados en temas institucionales, ya que si no se corría el riesgo de que creasen una iglesia dentro de la misma, como si fuesen una línea paralela dirigida por estas nuevas generaciones. Para evitar eso, había que asegurar que ellos compartiesen sus inquietudes y que trabajasen en los diferentes programas institucionales. En cuanto a las palabras escritas por el Obispo Barbieri, se exponía que, si bien entendía que no se podía competir con el mundo secular, había todavía enormes oportunidades de extender la obra del metodismo sobre América Latina, por lo que había que aprovechar la situación porque si no otras Iglesias lo harían. Consideraba que era necesario un impulso evangelizador mayor y de testimonio por parte de los miembros laicos, como también destacó el activismo por parte de los jóvenes en lo que se refería a la acción social y la obra educativa. Retomando las palabras del mismo Jesús de que “el que quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo y tome su cruz” (p.137), Barbieri consideraba que la Iglesia necesitaba “jóvenes dispuestos al sacrificio, a la aventura, a la consagración, a la renuncia: que tengan el coraje de pensar primero en la obra y después en sí mismos” (p.137).

Por su parte, Néstor Míguez (2019) aseguró que los movimientos juveniles ecuménicos de esta naturaleza, como el MEC y ULAJE aportaban, desde su propia impronta, cursos formativos, encuentros, publicaciones, tanto para laicos como para pastores. En la misma declaración de autonomía de la IEMA se dejó constancia del compromiso con el movimiento estudiantil. De hecho, en la Asamblea Constitutiva, se incorporaron las propuestas y posiciones de un grupo de jóvenes de la Iglesia metodista de Mendoza que se condensaba en el documento llamado “Afirmación de principios sociales”, en donde se plasmó la necesidad de repensar un proyecto social nacional y latinoamericanista.

Evocando su experiencia como joven mendocina en la Asamblea Constitutiva, Elsa del Carmen Aronne (2019)<sup>68</sup> escribió que, para ella, se trató de tiempos donde había una intensa vida fraternal, con mucha conexión entre varias iglesias del país. Mientras estudiaba en la universidad, ella fue elegida por la iglesia de San Rafael, Mendoza, para participar del evento de declaración de autonomía. Dado que

---

<sup>68</sup> Desde: <https://iglesiametodista.org.ar/50-anos-de-autonomia-de-la-iema-testimonio/> Fecha de consulta: 04-11-2023

sesionaban en las dependencias del Colegio Americano de Rosario, los jóvenes de diferentes congregaciones se albergaron en casas de familias metodistas y de algunos miembros de la comunidad educativa. Retrató cómo se generó un acercamiento entre jóvenes y adultos, laicos y líderes religiosos.

### **Nuevas sensibilidades y rebeldías. La renovación litúrgica a través de la música**

En nuestra entrevista, Néstor Míguez reflexionó: “¿Cómo íbamos a tener una iglesia que se declara autóctona y autónoma cuando toda su música no tiene nada que ver ni con la autonomía ni con la autoctonía?”. En su artículo, sostuvo que de la autonomía se esperaba también el establecimiento de una liturgia propia, como si fuese una forma de dar testimonio, una concepción de la cultura vernácula, asumiendo así la autarquía en las decisiones (Míguez, 2020).

Como ya adelanté, Pablo Sosa probablemente fue el personaje más emblemático de la renovación litúrgica a través de la música. Un dato “*que lo pinta*” bastante a él fue la composición de un carnavalito religioso y una misa criolla. Además, David Sosa me aclaró que estaba de moda traer el tema del folklore en la música. Esto puede relacionarse con aquello que observa Lida (2012) de que había una intención de volver a lo autóctono, de conectarse con lo propio, de encarnar la identidad local y alejarse de lo contaminado por las influencias extranjeras. La autora sostiene que, desde finales del cincuenta, comenzó a percibirse una sensibilidad antiburguesa y una vuelta a las raíces entre los jóvenes cristianos de clase media. Si bien ella estudia el caso católico, considera que no fue propio de este mundo y exclusivo de ellos. La autora explica que, en resistencia a las convenciones de quienes eran los adultos, estos jóvenes expresaban un rechazo visceral por todo aquello ligado a la burguesía: “se prefería lo rural a lo urbano; lo artesanal a lo producido en serie (...) la música folklórica o étnica a la confeccionada en las industrias culturales modernas; el compromiso de visitar los pueblos y compartir experiencias con los habitantes de tierra adentro” (p.9).

Con los años, Pablo Sosa incursionó en géneros como el tango y la experimentación de ritmos innovadores como el rock. David afirmó que esto se dio en un marco donde a los jóvenes “*lo rebelde les entraba por la canción*”, es decir, consideraba que “*la rebeldía también tenía que ver con el rock y ahí también había esta cosa de cantar, tocar música rock adentro del templo*”. A pesar del aire renovador que inundó al metodismo, algunos miembros de la feligresía mostraron resistencias y reaccionaron ante las nuevas propuestas litúrgicas. David trajo a colación una imagen muy ilustrativa de dicha tensión. “*La anécdota dice que tocaban adentro del templo en Flores y mi viejo fue y abrió las puertas del templo para que se escuche la melodía y una vieja, también histórica en la iglesia, fue y cerró la puerta.*” Pablo indignado fue y volvió a abrir la puerta pero el pleito quedó terminado cuando “*la vieja le encajó un cachetazo*”.

Para David, Pablo quería “*hacer desde la música una intención*” y esto lo vincula con algunos de los valores presentes en el *ethos* metodista local. Para explicármelo, evocó una enseñanza bíblica que decía “*por sus señales los reconocerán*”, haciendo alusión a las palabras de Mateo (7:15-20): “por sus frutos los conoceréis”. David me aclaró: “*entonces no es lo que uno dice, sino lo que uno hace. Hechos, no palabras, digamos.*”

## **La influencia de ISAL en la juventud evangélica**

En esta década, las referencias al grupo ISAL son constantes, tanto en los documentos, en las entrevistas, como en el bagaje bibliográfico. Es decir, muchos de los interlocutores sostienen que en esos años de juventud sus referentes intelectuales y líderes eran miembros de la Iglesia que participaban en esta agrupación político-religiosa. Es difícil encasillarlos dentro de una sola categoría. Mientras que Néstor Míguez destacó su aporte en la formación de líderes y en el enfoque teológico que desarrollaron esos años, Daniel Bruno puso el foco en su capacidad de liderazgo dentro de la propia Iglesia metodista. Se los invocó también como un espacio de participación, como material de lectura y sobre todo se los reconoce por su papel como agentes intelectuales. Además, se destacó que entablaron relaciones sociales con diferentes congregaciones protestantes, intelectuales seculares, como también con sectores del catolicismo posconciliar.

Durante los sesentas, la noción de compromiso les aseguró, desde un lugar de conciencia crítica, “una participación política sin abandonar el propio campo” (Gilman, 2012:72). En este marco, las revistas político-culturales fueron un modo de intervenir en este plano y una forma de “pensar a la militancia en el plano cultural” (Gilman, 2012:77).

No es objeto de esta investigación realizar una detallada reconstrucción histórica de ISAL, sino mostrar la manera en la que impactó dentro de los cambios que experimentó el metodismo argentino y el rol que tuvieron sus figuras dentro del proceso de politización de los jóvenes metodistas. En primer lugar, los miembros de ISAL ejercieron una presión al interior de las Iglesias a las que pertenecían, principalmente en lo que se refiere al diálogo ecuménico, su posición frente al mundo.

Con todo, el beneplácito a ISAL otorgado por las diferentes congregaciones no fue eterno. En un contexto de polarización, la simpatía se vio afectada a partir de la radicalización de la postura de algunos frente a las propuestas revolucionarias. Algunas alarmas se prendieron no sólo entre los sectores más conservadores de la Iglesia metodista, sino también entre algunos más moderados que veían con desconfianza esas ideas. Al respecto, hay una observación que hace Julio de Santa Ana que me parece ilustrativa: “si bien las iglesias protestantes vieron en ISAL un espacio revitalizador y de puente con la

sociedad civil, después de 1967 este comenzó a ser considerado «como un organismo que molestaba» siendo duramente atacado por algunos grupos evangélicos” (Pioli Planchón, 2014: 4).

En plena conciencia de la fuerza que adquirió la juventud desde mediados de siglo XX, el grupo de ISAL brindó un espacio de participación, desarrolló un fructífero diálogo ecuménico, ofrecieron redes de militantes y contactos a las juventudes evangélicas. De hecho, algunos jóvenes participaron directamente en dicha agrupación, como es el caso de un joven Néstor Canclini, quien era oriundo de La Plata y pariente de Oscar Blake. Al mismo tiempo, ISAL presentó un proyecto educativo destinado a las Ligas de Jóvenes, a los organismos estudiantiles evangélicos y a aquellos que se quisiesen sumar a la vida pastoral. Además de enfocarse en boletines, materiales de formación y cartas de divulgación, Gutiérrez Sánchez (2017:48) señala que, para 1963, dieron vida a CyS.

En segundo lugar, los intelectuales protestantes detrás de ISAL se animaron a repensar el rol de los jóvenes en los procesos revolucionarios que atravesaba el continente. El Secretario General, Julio De Santa Ana, sostuvo que la Revolución Cubana había animado a la juventud a interrogarse sobre temas referentes a la transformación de la realidad o al cambio social, como una salida a las problemáticas de la región, y el rol que tenía la sociedad civil al respecto (Zavala Chaparro, 2014:111).

Cabe aclarar que, ya desde 1964, ISAL incorporó en la discusión las nuevas formas de servicio y acción social cristiana en contextos revolucionarios (Gutiérrez Sánchez, 2017:249). En 1965, afianzaron lazos con sectores más radicalizados del catolicismo, como sucedió en la celebración del Instituto de Formación de Líderes en Barranquilla Colombia, que contó con la presencia de Camilo Torres Restrepo.

En tercer lugar, a partir de mediados de la década, la posición de ISAL se terminó de radicalizar y vio la necesidad de un análisis local de los problemas que identificaban. Gutiérrez Sánchez (2017: 265) afirma que hubo una evolución a lo largo de la década, pasando de ser un ente más bien reflexivo y de acompañamiento de las Iglesias, en su misión sobre la responsabilidad social, a tener un propio proyecto político. Para finales de los sesentas, consideran que es, a través de la revolución, que el hombre podrá liberarse de toda limitación y opresión. Para ello, hay que pensar críticamente, pero en la acción, es decir, sin quedarse en un plano de discusión abstracta. Además, la reflexión teológica debe dialogar constantemente con un análisis de la realidad social serio, incorporando claves analíticas desde el marxismo. Asimismo, es importante su convocatoria a movimientos populares de cada país, apelando a campesinos, estudiantes, obreros y migrantes.

Por último, ISAL tuvo un rol clave no sólo en lo que respecta a la circulación de las corrientes teológicas en boga, sino que también estableció una reflexión propia en este campo. Adaptaron las discusiones importadas a la realidad latinoamericana, generando así un pensamiento genuino. De esta manera, se convirtieron en un “verdadero laboratorio de intercambio y producción de las ideas y aglutinó a los referentes más importantes del ecumenismo latinoamericano” (Sánchez Navarte, 2021:460).

Interpelados por autores de afuera, comenzaron a surgir ciertos intentos y, al mismo tiempo, surgió una segunda generación de evangélicos que se sentían parte de un país y de una cultura propia. En esta clave local se pensó a la teología, teniendo la FET un papel importantísimo en esta labor. A finales de los cincuenta y principios de la siguiente década, comenzó a aparecer formalmente una teología latinoamericana que, en muchos casos por el peso de la tradición, las iglesias no habían asumido.

Paredes (2014:41) considera que ISAL fue realmente la cuna de la TLL y que fue allí donde se debatió la pertinencia de la Teología de la Revolución. Con todo, no hay que caer en una falsa presunción de unanimidad y homogeneidad total dentro de su pensamiento, en el sentido de que pudo haber ciertos miembros que tenían predilección por algunas corrientes teológicas frente a otras. Por ejemplo, Zavala Chaparro (2014:212) sostiene que para 1966, se pudo observar cómo mientras Míguez Bonino seguía su propia interpretación de Karl Barth; Ricardo Shaull y Beato se inclinaban por la propuesta de la Teología de la Revolución.

En este punto, hay que detenerse un poco en la figura de Shaull, un teólogo presbiterano y norteamericano, que fue profesor de la FET y quien participó activamente en ISAL y dio charlas en el MEC. Éste tuvo un rol clave en la importación del pensamiento del teólogo alemán, asesinado por el nazismo, Dietrich Bonhoeffer, cuyas ideas tuvieron una gran circulación entre la juventud metodista de esos años. A nuestros fines, no es menor el dato que trae Roldán (2011A) sobre Shaull consideraba a Evita y al peronismo como expresiones revolucionarias, destacando que eran una excelente ilustración de potencial político. Identificó a Evita con “los desheredados, con los «descamisados» (the shirtless)” (p.32). Roldán afirma que Shaull observaba en el contexto revolucionario latinoamericano una revuelta de aquellos que no soportaban más las injusticias como tampoco la marginación, realidad que saca a la luz el peronismo y principalmente Eva, con su acción social y mensaje (p.33).

Algunos jóvenes que participaron en ISAL – y que se convirtieron en personajes fundamentales de la TLL – fueron influenciados por Shaull, como es el caso de Rubem Alves. Barón (2020) afirma que la primera vez que se sistematiza el concepto de TLL fue en el campo protestante. En 1968, Alves presentó en Princeton su tesis *Towards a theology of liberation*, aunque apareció bajo el título *A theology of human hope* y, en español, se conoció en 1973 como *Cristianismo: ¿opio o instrumento de liberación?*, con un prólogo escrito por el mismo Míguez Bonino. En 1969, Alves conoció al sacerdote y teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez Merino (1971), quien después será conocido por su libro *Una Teología de la Liberación*.

Amparada en la visión de Barón (2020:330), considero que hubo una TLL protestante, que compartió ese espíritu anticapitalista presente en el catolicismo. El autor debate la idea de Löwy (1999), quien sobreestima el rol que jugaron los católicos en la construcción del cristianismo liberacionista y, al mismo tiempo, subestima el papel de otros cristianos y la propia relación de una parte del catolicismo con el movimiento ecuménico. Barón afirma que, si bien es cierto que en América Latina el liberacionismo

protestante fue más restringido numéricamente que el católico, pero esto puede ser no por la falta de influencia, sino porque también las comunidades evangélicas son minoritarias en relación con la población total. Además, trascendiendo la importancia numérica, es preciso todavía investigar más sobre la significación y el nivel teórico que alcanzó “la Teología de la Liberación de cuño protestante” (Baron, 2020:328).

### **Todos los caminos conducen al MEC**

Elvira Romera me contó que hubo un “*día D*” en su vida que lo recuerda como si estuviese grabado en mármol. Estaba en el jardín del Colegio Ward cuando Leonardo Franco, se le acercó y le preguntó si estaba yendo a la universidad. Ella asintió, ya que había empezado a cursar hacía poco. Es tan vívido su recuerdo sobre ese día que podría “*marcar con una tiza en el piso*” en donde estaban, cuando Leonardo sugirió que Elvira debería sumarse al MEC. Le aclaró que era un grupo de gente evangélica de distintas denominaciones y que todos iban a la universidad. Se juntaban tal día en la Asociación Cristiana de Jóvenes, que quedaba en la calle Reconquista. Al poco tiempo Elvira decidió sumarse al MEC.

Leonardo era cuatro años mayor y miembro de su misma Iglesia de Ramos Mejía. Para ese entonces, él con unos veinte años, “*ya era medio dirigente*” y entablaron una amistad. Para Elvira, resultó ser una figura clave para toda su generación, fue director de *Testimonium* en los años sesenta. Con el tiempo, ella asegura que él hizo un *carrerón*, llegando a ser juez de la Corte Interamericana de Derechos Humanos “*y en el medio fue montonero*”.

Según Elvira, esta organización tenía una relación con una generación adultos que referentes dentro de la Iglesia y además tenía sus *cabecillas*, que hicieron “*un trabajo muy importante para contener a la gente más joven que venían de cascarones*”. Como ya se ha expuesto, el MEC ya era activamente sólido en Argentina en la década del cuarenta, habiendo participado José Míguez Bonino. En las décadas del cincuenta, fue el ámbito de participación de algunos miembros de ISAL. Ya entrada la proscripción, muchos de ellos entablaron relación con las nuevas generaciones del MEC, dando charlas de su visión sobre la realidad, explicando cuestiones teológicas específicas o escribiendo en *Testimonium*, el órgano de difusión.

En el caso de Aníbal Sicardi, si bien no participó del MEC, fue invitado varias veces a dar charlas y también a algunos eventos que organizaban. Para él, se trataba de gente conocida del mundo protestante, muchos de los cuales daban clases en la FET, o se la conocía de otro tipo de reuniones. Muchos de ellos traían gente por fuera de la organización a participar ocasionalmente, ampliando así las redes de contacto.

Según el testimonio de Elvira, era un centro donde se iba a la hora que querías e ibas a encontrar alguno estudiando, otro *paveando*, algunos en reunión discutiendo. En esos años, fue tal el crecimiento que en un momento determinado el MEC compró un lugar, un departamento, que era en la calle entonces

Cangallo 1644. Elvira me aclaró que ahí charlaban de temas político-teológicos y que se armó un grupo muy audaz para esa edad. Además, organizaban propuestas de gran calibre, que tenían llegada entre una generación política más adulta. *“El grupo dirigente, Leonardo y otros que había allí, trajeron un tipo de atrás de la Cortina de Hierro, de Hungría, Checoslovaquia, un teólogo, disidente del comunismo, y unos capos más en una reunión muy grande, en José C. Paz, que fue en el verano del 60”*.

Recuerda que, para ese entonces, era muy importante la presencia de metodistas y valdenses dentro de la organización. Sin embargo, una vez que se iban se borraban las identidades denominacionales. Para Elvira eran todos cristianos protestantes, aunque había algún católico. Su participación aumentó después del CVII y a medida que se tejieron lazos con el MSTM. Ella dice que, para finales del cincuenta, *“había alguno que otro que ya había andado circulando por ahí, pero en realidad vos sabías que fulanito era de la iglesia alemana, que menganito era valdense, vos sabías, pero se acabaron las diferencias, y se acabaron no, nunca existieron las diferencias. Era ecuménico”*.

Elvira no dudó en decirme que se recibió en parte gracias al MEC. Para ella, fue *“un lugar de contención”* y fue fundamental para su vida social. Me aclaró que ella no afianzó un grupo en la facultad, sino que sus amistades venían propiamente de allí donde había gente de diferentes denominaciones protestantes. De hecho, ella terminó casándose *“con un tipo que era del MEC”* y que escribía en *Testimonium*, haciendo referencia a David Arcaute, quien era metodista también.

Si bien en las décadas anteriores había una participación de estudiantes de la FET, en los años sesenta consideró que había poca participación de los estudiantes de teología. Elvira que *“por ahí aparecía alguno que otro que venía a alguna reunión, pero los que mandaban o los que organizaban cosas eran de Matemática, de Derecho, alguno de Sociología, de Ingeniería, de Arquitectura”*. Además, señaló que en esos años se incrementó la participación de mujeres en la organización estudiantil, debido a que había aumentado su inscripción a las universidades. Este es el caso, por ejemplo, de Graciela De Vita, quien entró en contacto con el MEC a mediados de la década del sesenta, de manera contemporánea con Néstor Míguez, a quien había conocido en la Iglesia Metodista de Flores y que luego se convirtió en su esposo. Ambos coincidieron que fue ella quien se abocó más a la militancia a través del MEC. Corría el año 1966, cuando ella ingresó con tan sólo 16 años a estudiar Ciencias de la Educación, en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Recuerda que ese año alcanzó a cursar un cuatrimestre, a rendir dos finales y a participar en algunas reuniones del MEC, después de que había sido invitada por algunos jóvenes de la Iglesia de Ramos Mejía. Sin embargo, después de La Noche de los Bastones Largos, tuvo que volver a Bariloche debido a que había cerrado la Facultad de Filosofía y Letras, que en ese tiempo funcionaba en la calle Independencia.

Durante un año tuvo que juntar nuevamente el dinero para estudiar y esta vez, decidió ir a Buenos Aires para residir en el pensionado estudiantil para mujeres, de la calle Camacúa, que pertenecía a la FET. Habían logrado ser admitidas junto a una amiga que había conocido en el campamento de Chapdmalal. Al

volver, tuvo que dar una materia que había sido cursado en primera instancia con Gilda Romero Brest, pero esta vez había otro titular que la reemplazaba en donde todo era distinto. *“Nada que ver, me escuchaban y los de la mesa se miraban entre ellos”*. De hecho, recuerda que con el tiempo, muchas veces hicieron cátedras paralelas que estaban prohibidas en *Filo*, las instalaciones de la FET donde ella se *“movía como pez en el agua”*. Allí participaban jóvenes evangélicos, católicos, no religiosos, estudiantes, etc.

Ya en 1967, sostiene que no le motivó la política en los centros de estudiantes de la facultad sino más la participación en el MEC. Atiné a preguntarle el porqué de su inclinación, a lo que me contestó que se sentía menos anónima. Se trataba de gente que conocía un poco su historia, compartían cosas en común, conocía sus familias. Para ella, el MEC era un espacio que permitía pensar su lugar en el mundo como *“como universitarios creyentes en la sociedad. Era el ámbito de lo que ahora se diría pastoral universitaria. Y donde realmente despertamos a la política.”*

En cuanto a la historia de Néstor y del MEC, él se acercó a la organización ya recibido de maestro, cuando estaba cursando la teología en la FET y a la par que tomaba algunas clases de Sociología en la UBA. Por lo tanto, como tenía otras obligaciones, no tenía tanto tiempo para militar en el MEC. Recordó que en ese entonces el presidente de esa agrupación era Néstor García Canclini, quien como mencioné anteriormente tenía fuertes vínculos con ISAL. Néstor Míguez consideró que el MEC *“no hacía actividad política directamente, más vale un centro de reflexión, de compartir experiencias, pero no se involucraba directamente como agrupación en la lucha política, la gente que participaba pertenecía a distintas agrupaciones de acuerdo con la facultad o a la universidad en la cual estuviera.”*

### **Autopercepción y lazos con el peronismo**

Es interesante observar la manera en la que los mismos miembros del MEC plasmaron su propia autopercepción. En un número de *Testimonium* (Vol.XI, N °2, 1965, p.52) expusieron que se veían como *“un ser extraño, un fenómeno nuevo en el panorama eclesiástico, que difícilmente encuentra cabida en las categorías ya aceptadas”*. Recalcaban que muchas veces los pastores y otros líderes laicos de las Iglesias pedían explicaciones más precisas del concepto propio, por lo que entre los dirigentes del MEC habían concluido que no eran una iglesia, pero que sí pertenecían a ella. Es decir, consideraban que no había un credo propio, ni sacramentos, ni ordenación de pastores, pero sí manifestaban una conciencia de que su vida se derivaba de las Iglesias y que vivían para ellas. Admitían que había en ellos una necesidad de comprender la fe cristiana y un impulso hacia la obediencia cristiana durante su permanencia en la universidad. Insistían en que los miembros del MEC tengan voz propia en las congregaciones locales de pertenencia (Conway, 1965).

En el número de *Testimonium* “Encrucijadas ecuménicas” (Vol.XI, N°2, 1965,52), manifestaron que el MEC siempre ha sabido que la unidad de su propia comunidad era parcial y provisoria, como también que la unidad de la Iglesia en su propio sentido solo se podía lograr cuando la Iglesia en su totalidad siguiese la misma senda y superase sus divisiones históricas. Además, agregaban que la renovación nunca fue su meta principal, sino que se consideró a sí mismo como un movimiento misionero. En el número *Testimonium*, titulado “Fe cristiana y Marxismo” (Vol.X, N°2, 1964) se aseguró que en los últimos años había una intensa expansión de su radio de influencia, con una activa vida que reclamaba un compromiso más directo con el contexto histórico.

Para Elvira, este espacio fue fundamental para entablar vínculos políticos. De hecho, planteó que existían vínculos con la Juventud Peronista (JP) y la Juventud Universitaria Peronista, dentro de la cual eran conocidos los cristianos como los *cristianuchis*. Daniel Bruno me especificó que se trató de una denominación interna que perduró con los años y que englobó también a católicos.

En la reconstrucción de Elvira hubo un momento bisagra en la historia del MEC, que lo ubicó alrededor de 1968. Hubo una consigna de que había que meterse en los partidos políticos, por lo que lo que muchos se unieron a alguna agrupación, siendo un importante número el que se acercó a una unidad básica. Advirtió que quizás pudo haber algunos que hayan ido a otros movimientos, pero “*cómo estaban las cosas en el país*” la mayoría o por algunas vertientes del peronismo. Por su parte, Néstor y Graciela consideraron que el punto de inflexión en el MEC se dio con la división entre una línea marxista y una peronista. Cada una de las vertientes, comenzó a entablar lecturas en estas claves ideológicas.

## Lecturas y debates

Sánchez Navarte (2021:462) sostiene que las revistas fueron un síntoma de un contexto de efervescencia intelectual y de una importante actividad editorial. Un tiempo que se caracterizó por múltiples espacios de encuentro y sociabilidad en donde se reunían los jóvenes a debatir ideas. Un imagen de este entusiasmo intelectual que sucedía en el MEC fue retratada en *Testimonium* (Vol.X, N°2, 1964, p.2):

“Si un visitante desprevenido hubiera llegado (...) al colegio Ward, situado cerca de Buenos Aires, no habría sido poca su sorpresa al encontrar dispersos por el parque a un grupo de estudiantes que leían con avidez como si fuera un campus en víspera de exámenes, pero al mismo tiempo discutían con fervor las necesidades y posibilidades de una transformación social en la Argentina. Su sorpresa sería estimulada al comprobar que no se trataba de un grupo de izquierdistas exaltados, sino de miembros del Movimiento Ecuménico Estudiantil Cristiano que celebraban segunda conferencia nacional.”

Elvira especificó que en el MEC se reunían a leer y estudiar, siguiendo una especie de programa de lecturas que era propuesto. Indicó que leían a Bonhoeffer y obras como la de Frantz Fanon, *Los condenados*

*de la tierra* (1961) cuyo prólogo había escrito Jean Paul Sartre. Graciela aseguró también que se leía mucho marxismo, a Darcy Ribeiro, Hugo Assman y a Paulo Freire. Además, en relación al peronismo, señaló que circulaban textos de Arturo Jauretche y John William Cooke. Este último estaba convencido de que tenía que haber una renovación y actualización en materia ideológica y su visión se inclinaba, como dice Bozza (2001:156), a “captar las tendencias de radicalización incubadas en la Argentina de los 60” fenómeno que empujaba “a los sectores juveniles a aproximarse y redescubrir el peronismo”.

En este punto, me parece iluminadora la explicación de Robles (2011) sobre las lecturas entre los jóvenes afines al peronismo, quien sostiene que se podría afirmar que hubo una cierta actitud de apertura y renovación hacia nuevos materiales que comenzaban a circular por ese entonces. Asimismo, existían textos de literatura política que eran clásicos y “no peronistas”, como un claro indicador del fenómeno de modernización política que se experimentaba para ese entonces. Entre ellos, el autor menciona al texto de Fanon, como también los textos de Aguirre, Trotsky, Reed y hasta de Mao Tse Tung. Dentro de las lecturas “de cabecera” que cualquier militante peronista debía tener, como pueden ser los discursos de Perón u obras clásicas del líder, así como también aquellos trabajos producidos desde el revisionismo histórico, como es el caso de Jauretche, Scalabrini Ortíz o Arregui. También señala que cobró importancia la obra de Rodolfo Puiggrós, quien escribirá en CyS en 1973, en el número que trataré más adelante.

Asimismo, tanto Graciela como Elvira coincidieron en que se leía mucha de la producción que venía de ISAL y de la FET, espacios donde había una amplia presencia del metodismo. Entre los jóvenes del MEC era usual la circulación de las publicaciones de CyS, como también *Cuadernos Teológico*, o muchas de los libros publicados por la editorial La Aurora. También habían cobrado importancia las ideas de Ricardo Chartier, el “sociólogo protestante” (*Testimonium*, Vol.X,Nº2, 1964, p.63), cuyas ideas eran publicadas en *Cuadernos Teológicos* (1961,Nº4:43), principalmente aquellas que se refieren a la responsabilidad cristiana, la importancia del concepto de libertad, justicia social, la protección del obrero y la racionalización de la industria

### **Las coordenadas teológicas**

David Arcaute (Vol.XI, Nº1, 1965, pp. 26-33) escribió en *Testimonium* una revisión de algunas de las cuestiones sobre la posición teleológica del MEC. Consideraba que habían despertado “una sospecha unánime” (p.27) porque realizaban reuniones con católicos e invitaban a leer teólogos en boga, como era el caso de Bonhoeffer. Aseveró que los estudiantes cristianos debían enfrentarse a la defensa de un cristianismo que se refugiaba en valores vinculados a “una burguesía decadente” (p.27). Sin encontrar una correcta comprensión de la fe en estos términos, David alegó que los jóvenes evangélicos comenzaron a oír “los campanazos provocados por la renovación teológica europea” (p.27), por lo que toda una generación

de estudiantes del Cono Sur se acercaron al MEC. Destacó, asimismo, la labor de un grupo de estudiantes y jóvenes pastores formados en la FET, en los tiempos de Perón, quienes mostraron un “un ser del país” (p.27) que hasta entonces se desconocían. En este marco de “fermentación teológica” (p.27), ellos junto con un grupo de laicos osaron en pensar categorías para pensar la misión de la Iglesia, arribando a una reflexión de compromiso social. David creía que ya no se trataba de una teología de la Iglesia, sino de una teología que se iba haciendo a medida que la Iglesia vivía en el mundo.

Sobre las corrientes teológicas y de pensamiento de las que se hacía eco en el MEC, Néstor Míguez me explicó que “*había toda una corriente teológica muy vinculada al existencialismo, con todo el tema de la teología de la secularización, Bultmann, y la desmitologización, es decir, a nivel teológico en Europa especialmente el existencialismo había hecho un impacto muy fuerte*”. Graciela también arrojó el nombre del teólogo uruguayo, Juan Luis Segundo.

Sin embargo, el acuerdo absoluto fue acerca de la importancia que tuvo Bonhoeffer, quien no sólo se opuso al régimen de Hitler, sino que participó en una conspiración que fracasó y terminó con el asesinato del teólogo. Una experiencia que según Daniel marcó un compromiso en la acción, que “*ser cristiano no era joda, o sea, no es mirar el cielo y cantar himnos, sino es ser discípulo como fue.*”

*Testimonium* le dedicó un número exclusivo a este teólogo. Míguez Bonino escribió “¿Por qué nos interesa Bonhoeffer?” y sostuvo que el teólogo consideraba que “la naturaleza de «ser cristiano» no es alguna adición o substracción a la estatura de lo humano, sino su plena realización” (p.1). No significaba ser religioso de alguna forma en particular, sino de ser hombre, asumiendo su existencia, historia, responsabilidad y cruz, aun teniendo en cuenta el precio de hacerlo de una manera auténtica. En el caso de Bonhoeffer, significó asumir los tiempos de Hitler y la responsabilidad de resistir. Míguez Bonino aseguró que se trataba “simplemente de asumir su propia historia, de no salvar su vida para algún gran fin posterior, sino de vivirla «de ese lado», donde nos es dado y reclamada todos los días” (p.1-2). Además, agregó que al teólogo alemán le interesaba la realidad sociológica de la Iglesia, lo que le permitiría huir de toda idealización. (*Testimonium*, Vol.XI, N°1, 1965, pp.1-10)

Por otro lado, David Arcaute escribió su número un artículo en *Testimonium* que ya en el título mostraba su intención: “Una generación en el encuentro con Bonhoeffer” (Vol.XI, N°1, 1965, pp. 1-10). Ante todo, creía que este último se trataba de una obra que debía leerse como “la confesión de un cristiano a sus hermanos” (p.30), en la cual daba testimonio que el encuentro real con Jesucristo se hallaba en los otros, teniendo lugar el mismo en la vida humana y en el mundo concreto (p.31). La preocupación de Bonhoeffer era tratar de interpretar las nociones teológicas de manera no religiosa y seguía un camino que había sido iniciado por Barth, en lo que respecta a la reinterpretación de la fe cristiana, “rechazando todo el esfuerzo liberal por conciliar la religión con las ideologías y sistemas filosóficos humanos” (p.30). En un marco de compromiso social, consideraba que era sin duda el contacto con el pensamiento de este último

que los había llevado a “una teología de la acción, una ética verdaderamente nueva” que estaba “lejos de ser una fría codificación de principios sospechosamente” (p.29). Arcaute consideraba que el acento estaba puesto en una vida por Cristo, que se daba en una “lucha diaria de un mundo tal cual es, tratándose entonces, no de una teología de la Iglesia, sino de una que se iba haciendo en la medida que esta última vivía en el mundo” (p.29).

### **“La Ciudad como espacio teológico” y la agencia juvenil**

Hurgando en los estantes del archivo de la IEMA, encontré una serie de documentos que hablaban sobre ciertas misiones y obras específicas en La Boca, Sarandí y sobre todo Valentín Alsina. De manera intuitiva, escaneé estos documentos, aunque *a priori* no tenían ninguna vinculación con mi tema. De hecho, por mucho tiempo, quedaron sepultados entre mis apuntes, ya que no encontraba alguna conexión que los sacase a flote. Comenzaron a salir a la superficie, a partir de una mención al pasar, en un número de EEE de junio de 1960, en el cual se mencionaba obras específicas en esta última localidad, en donde se dejaba constancia de la presencia de jóvenes pastores, como Carlos Valle y Pablo Sosa (EEE, N°3, 1960, p.59). A esto se sumaron ciertas pistas que fueron dejando los interlocutores a la hora de pensar las prácticas de acción social que realizaban en algunas zonas populares. Fue así como empezaron a aparecer datos y conexiones sobre las acciones de la Iglesia metodista junto a sus jóvenes en la zona de Retiro y en aquellos “barrios de las latas, que formaban costras en la piel del Gran Buenos Aires” (Verbitsky, 1966:9).

Rebobinemos. Desde los años cincuenta, se observa una toma de conciencia, por un lado, de que la configuración social de la comunidad estaba mutando. Mientras que, a principios del siglo, la comunidad metodista tenía una fuerte presencia entre los sectores trabajadores, principalmente entre inmigrantes conversos. Para mediados, la configuración social de la feligresía metodista acusaba una composición mayoritariamente de clase media. En ese momento, los dirigentes del metodismo local se dieron cuenta que muchos trabajadores se habían apartado de algunas iglesias, hecho que fue conectado por los interlocutores con la desavenencia en torno a la cuestión peronista. En un principio, esta situación se vio agravada por la incapacidad de muchos pastores de trascender sus posturas antiperonistas y revertir esta situación.

Durante los cincuenta, un grupo de pastores de diferentes edades experimentaron un proceso de resignificación del peronismo y algunos de ellos entablaron lazos con dicho movimiento. Esto se dio en el medio de debates sobre la necesidad de “salir al mundo”, no en una actitud proselitista, sino en una postura que llevaba a abandonar la pasividad y comodidad de quedarse esperando en las Iglesia para dar testimonio del Evangelio.

Fue en los años sesenta donde considero que se observó todo el esplendor de la acción social metodista en ciertas zonas obreras de Capital Federal y del Gran Buenos Aires. De forma paralela, la cuestión juvenil también había sido objeto de preocupación institucional y para esta misma década se había

tomado conciencia de la importancia de su agencia. En efecto, muchas de las acciones sociales llevadas a cabo por las Iglesias contaban con una alta participación e involucramiento por parte de la juventud metodista. En septiembre de 1960, el EEE publicó que la juventud debía hacerse eco de los intereses de la Iglesia, por lo que ésta debía informarlos y asegurarse que estén trabajando en alguna actividad (EEE,1965, N°5:148-149). No sólo debían participar de los objetivos de evangelización, sino que también los jóvenes debían cooperar en tender un puente entre la Iglesia y el mundo, mostrándose como un órgano de expresión de Cristo.

Toda esta labor se vio acompañada de una serie de discusiones que se sumaron a la propuesta de “salir al mundo”. En los diferentes encuentros ecuménicos, se debatió sobre la responsabilidad de la Iglesia en el contexto de crisis social latinoamericana y la necesidad de involucrarse políticamente. La reflexión podría un poco podría resumirse en la idea de “¿Es una iglesia no de los pobres, pero sí para los pobres?” (Duque, 1984:4)<sup>69</sup>. En este marco, hubo una especie de retorno al estudio del Credo Social Metodista (Bruno,2021), una proclamación de 1908, que fue confirmada en la “Afirmación de los Principios Sociales” de 1969<sup>70</sup>.

Analizando el caso de la iglesia metodista en Uruguay<sup>71</sup>, Vallejo (2017:45) sostiene que fue a mediados de la década del sesenta que se comenzaron a registrarse los cambios de paradigmas más trascendentes en cuanto a la acción social y al involucramiento en la realidad nacional. Afirma que hubo un cambio de mentalidad y disposición a las tareas sociales, como si hubiese dado un pasaje “de la obra social a la acción social” (p.15). Fue allí cuando se crearon la Comisión de Acción Social tanto en Argentina como en Uruguay, habiendo una necesidad de revitalizar las comisiones de acción social de cada iglesia, enfocándose en la situación local de cada una.

Vallejo (2017:51-52) considera que había una necesidad de realizar seminarios que se focalizasen en los problemas concretos de las comunidades locales y que se creía que el trabajo no debía ser solitario, sino que, en vínculo constante con las fuerzas propias del lugar, intensificando también las relaciones con la clase obrera. Si bien había un consenso de que “la fe sin obras es muerta” (p.37), la autora advierte que había una resistencia por ciertos sectores en referencia a esta vocación por la acción social. Para algunos eran un asunto de revolucionarios o “politiqueros”, mientras que para otros era un medio para lograr la

---

<sup>69</sup> Esta frase aparece en el libro editado por José Duque (1984), en donde se recogen lo que se debatió en el Primer Encuentro de Teología Protestante, que se realizó en Costa Rica, en 1983. En esta reunión, se dedicaron a la tradición histórico-teológica metodista. Allí se analizaba sobre el aporte protestante, y en este caso metodista, a una Teología Latinoamericana. Escribieron artículos: José Míguez Bonino, Pablo Sosa, Elsa Tamez, entre muchos más.

<sup>70</sup> Para ver el Credo completo y el artículo de Daniel Bruno (2021) remitirse a: <https://iglesiametodista.org.ar/en-la-semana-del-dia-del-trabajo-el-metodismo-y-las-luchas-obreras/> Fecha de consulta: 05-11-2023

<sup>71</sup> Dada la cercanía entre iglesias, considero que se puede aplicar al metodismo rioplatense, premisa que fue corroborada con los interlocutores.

justicia social. Había una heterogeneidad constante, tanto en el accionar como en el discurso, por lo que la Iglesia no actuó en bloque y presentó distintas lecturas políticas (p.48).

Ahora bien, todo este trabajo social implicaba una sistematización y una red de vínculos por fuera de la Iglesia con diferentes grupos religiosos y actores de la sociedad civil interesados en el campo de la acción social. Vallejo (2017:45) observa que hubo que cambiar la estrategia en lo que respecta al trabajo con jóvenes, diferenciando la promoción de actividades religiosas y sociales. Las primeras apuntaban a la lectura y reflexión bíblica y teológica, mientras que las segundas se concentraron en las acciones sociales por dentro y fuera de la Iglesia. “Se pautó trabajo en grupos pequeños con actividades cortas que pudieran ser desafiantes y atractivas” para así formar “«células de acción cristiana», planificada y con objetivos claros, vinculándose y participando en espacios sociales sin una actitud proselitista” (p.45).

Mucho de esto era compartido en el horizonte católico argentino. Lida (2012) afirma que se habían incursionado actividades en villas miserias desde finales de los cincuenta, fenómeno que cobró un gran interés entre los jóvenes. La Iglesia puso a disposición de su juventud una gama de actividades, tanto en pueblos del interior como en los centros urbanos, que captaron la atención de los jóvenes. De esta forma, muchos jóvenes trabajaron como voluntarios en los enclaves más humildes del conurbano bonaerense.

En lo que respecta al trabajo en barrios populares, el metodismo tenía una importante trayectoria desde finales del siglo XIX, tal como mencioné. Recordemos la labor de William Morris en La Boca o la de Ramón Blanco en Retiro. A esto se sumó que, en la década del cincuenta, la preocupación por lo que llamé la cuestión obrera, llevó a que se dirigiera la atención a zonas del conurbano sur, como fue el caso de Sarandí<sup>72</sup>. Yendo al caso de Retiro en particular, el primer dato que tuve acerca del tema surgió de la mano de Daniel Bruno, cuando pregunté por el impacto de la TLL. Destacó que aún antes de Gutiérrez, es algo que “*se venía macerando del diálogo entre cristianos y marxistas en el '68*” y comentó que, en los setenta, “*la presencia de Mugica, va catolizando mucho todo esto también*”, principalmente a través del contacto que tuvieron los metodistas en Retiro.

Si bien es conocida la labor de Ramón Blanco en esa zona, a finales del siglo XIX, hay una laguna sobre qué lo sucedió desde entonces hasta mediados de siglo. En los sesentas, Daniel señaló que la iglesia metodista había puesto una escuela en un vagón de tranvía abandonado, con el fin de asistir a los chicos del barrio de Retiro. El Instituto Schweitzer – que hoy funciona a los pies de la Iglesia Central de Almagro – reconoce sus orígenes en ella<sup>73</sup>. Se explica que, por iniciativa del hermano Stanley Lambrechts, esta congregación financió este establecimiento educativo en un vagón reacondicionado. Daniel profundizó en

---

<sup>72</sup> En septiembre de 1960, se expone en el EEE, que han quemado el templo, y se nombra al pastor Aníbal Sicardi, quien debió trasladar las reuniones a las casas de los feligreses.

<sup>73</sup> Sostienen que, por un tiempo, la escuela fue dirigida por Adriana Vechione y que también se brindaba asistencia social de todo tipo: nutrición, consultorio odontológico, etc. Desde: <https://institutoschweitzer.edu.ar/institucional/>  
Fecha de consulta: 20-10-2023

el tema y me contó que esa escuelita, durante los fines de semanas, estaba a cargo de Jenny, la esposa de Ricardo Chartier, quien llevaba adelante un trabajo social en esa zona, en el cual muchos jóvenes de la Iglesia de La Boca participaban. Jenny era uruguaya y su esposo había llegado desde Estados Unidos a la Argentina, a principios de los sesentas. Él formaba parte de un grupo progresista de lo que se llamó la Pastoral Urbana, una teología sobre la ciudad<sup>74</sup>. Rápidamente, Chartier se volvió profesor del FET y participó de ISAL. Fundó el “Centro Comunal de Villa Ilasa” en Lanús, donde entró en contacto con un joven pastor De Luca.

Cabe aclarar que por esos años el tema de los fenómenos urbanos había copado el debate norteamericano. Según Bruno, estaba en boga todo lo relacionado a la pastoral urbana, en el sentido de considerar a la *“ciudad, justamente como un espacio teológico”*. A esto se suma, en su opinión, la corriente de la teología de la secularización, *“que decía que para que el cristianismo tenga eficacia, hay que despojarlo de todo un lenguaje que especialmente lo entienden los que son cristianos.”* Es decir, hay que *“vivir el cristianismo sin hablar de religioso. Y despojarlo de toda práctica que son rituales. Y eso ayudó en algunos aspectos a generar esta teología concreta de la que habla, de lucha”*.

Cuando le pregunté a Leonardo Félix por qué Retiro había sido tan importante como destinatario de esa acción social, me respondió que era un lugar que quedaba cerca, era notoriamente grande, aunque todavía no superpoblado y habilitaba la posibilidad de trabajar en la propia ciudad, sin necesidad de ir al conurbano bonaerense para ver lo que sucedía en las villas miserias. *“No había que cruzar el charco, la tenía acá, entonces iban distintos grupos de jóvenes todos para allá”*. Especifica que se trabajaba con niños que vivían en la calle y se trataba de ayudarlos a que estén en diferentes hogares o buscar que reestablezcan los vínculos con sus padres. Además, se trabajaba en merenderos con adolescentes y se brindaba apoyo escolar en el vagón del tranvía. Me aclara que la juventud que participaba era muy heterogénea a nivel político, allí participaban desde conservadores, hasta liberales y progresistas. Las diferencias ideológicas no impedían que *“todos entendiesen que esa villa era un lugar de misión.”*

Para Daniel, el trabajo en Retiro se volvió una actividad del fin de semana para muchos jóvenes como él, teniendo su apogeo a principios de los setenta. Recuerda cómo surgió la idea junto con una amiga con la que trabajaba allí de hacer una experiencia plena e irse a vivir ahí. Cuando se lo planteó a su papá, *“se armó un gran quilombo”*. A pesar de que Daniel le trató de explicar que quería experimentar eso, su papá le decía *“«¿Qué te hicimos de mal para querer eso? ¡No!»”*.

---

<sup>74</sup> Encontré una entrevista que se le hizo en la revista *Hoy en el Servicio Social* (1967, N°10-11:19). Allí dejó constancia de que estaba fuertemente influenciado por las ideas del sociólogo de izquierda norteamericano, Saúl Alinsky Alinsky creó lo que se llamó Industrial Areas Foundation (IAF), que “es un organismo especializado en la organización de la comunidad como método y como meta”, cuya máxima experiencia se dio en Chicago. <sup>74</sup> Ya en las experiencias norteamericanas de Alinsky, los metodistas habían participado activamente.

Ahora bien, dentro de Retiro coexistían y estaban en diálogo constante grupos católicos y más específicamente con los curas vinculados al MSTM, que había surgido en 1967. Entre ellos podemos nombrar el caso de Carlos Mugica, Luis Gera y Rolando Concatti. El primero fue el referente máximo de “los curas villeros” principalmente por su trabajo en Retiro; el segundo fue el gran artífice de la Teología del Pueblo, en los años siguientes y el tercero tuvo un papel clave en Mendoza junto a los metodistas. En cuanto al lineamiento político del MSTM, se comprometieron a luchar por un proceso de liberación que sea cambio radical y rápido que competa a las estructuras culturales, sociales, políticas y económicas. En un primer momento se inclinaron por las opciones socialistas, pero después se abrió la posibilidad del peronismo en un proceso revolucionario, para lograr la Liberación Nacional (Rodríguez Lupo, 2005:16).

El Padre Mugica mostró un fuerte lazo con el peronismo. En su libro, consideraba que el peronismo era el movimiento histórico al cual debía abrirse un cristiano “para mirar las cosas del lado de los pobres” (Mugica, 1973:18). Con una gran lucidez sintética su pensamiento, argumentando que si bien era posible ser cristiano y no peronista, consideraba que era muy difícil ser cristiano y antiperonista.

Después del asesinato de Mugica, Daniel Bruno relató que la escala de violencia en Retiro fue imparable, aunque el trabajo metodista pudo mantenerse hasta 1975. Después empezó a circular la noticia de que iba a haber una redada y se terminaron salvando “*de casualidad, porque hubo una matanza terrible. Había mucha gente del ERP escondida por ahí e hicieron una razia, un desastre*”. Luego de esos hechos, “*se destrozó todo el laburo que se había hecho*”.

Del otro lado del Riachuelo, unido a la capital por un emblemático puente se encontraban las acciones metodistas de Valentín Alsina. En esa zona, se habían instalado una serie de industrias en esa área y tempranamente, muchos sectores obreros del lugar manifestaron un temprano apoyo al peronismo, teniendo una fuerte presencia en los acontecimientos del 17 de octubre de 1945. De hecho, personajes como Raimundo Villafior<sup>75</sup> nació en esa localidad, y militó en la JP. Además, esta localidad fue activa durante la Resistencia Peronista. Daniel cuenta “*realmente la década de los 60 fue impresionante la vida que hizo porque además había mucha actividad industrial. Estaba Siam Di Tella, hubo mucho trabajo, gremios.*”

Según su testimonio y el de Leonardo Félix, Chartier ya trabajaba en esta zona cuando se acercó De Luca, quien había comenzado a hacer sus prácticas pastorales en Villa Diamante, una naciente zona urbana-industrial. Para Graciela De Vita, De Luca – a quien apodaban “*Chapa Floja*” – era una referencia indiscutida del peronismo, “*un tipo muy carismático*” que brindaba una defensa muy interesante de su posición e identidad.

---

<sup>75</sup> Dirigente sindicalista de la Unión Obrera Metalúrgica que militó en la línea opuesta a Augusto Vandor y en la Juventud Peronista. acercándose a la Acción Revolucionaria Peronista (ARP), organización en la que tenía un papel fundamental Alicia Eguren y John William Cooke.

En Villa Diamante, De Luca trabajó junto a un equipo pastoral ecuménico y se dedicó al estudio de la comunidad, “*desde la visión histórica de la fe*” (Bruno, 2012)<sup>76</sup>. Durante estos años, el joven pastor entabló una relación de amistad con Chartier, quien lo influenció fuertemente con las nuevas corrientes urbanas que traía de Estados Unidos. Fue en 1967 cuando De Luca organizó el CUNP. Daniel reflexionó “*el nombre te pinta la época. ¿No? Es un centro urbano, no se le quería poner iglesia.*” Muchos de los miembros del CUNP eran obreros, como fue el caso de recordado Oscar Alajarín, dirigente ferroviario del Ferrocarril Roca, quien era un miembro activo de la Iglesia metodista, que fue detenido y desaparecido en 1977.

En esos años, De Luca (1976, [1968]:10) publicó *Teología Concreta*, donde expuso que “Jesús en la encarnación tomó en serio lo humano para comunicar el mensaje liberador de la situación en que se encuentra la humanidad”. Allí consideraba que el evangelio estaba en el escenario mismo de la historia, es decir, los cristianos “estaban en el epicentro mismo de los acontecimientos históricos, «dándoles sabor», otorgándoles sentido y siendo fieles a una meta”. Consideraba que era “necesario romper con todos los *status* y correr el riesgo de ser humillados”, como también era necesario “entregarse por amor al otro en un acto libre y auténtico. La obediencia implica dos cosas fundamentales: *estar* en el lugar de los acontecimientos y allí, en la condición de siervo”.

En esta obra también dejó constancia de la metodología que se llevaría a cabo desde el CUNP. Ante todo, se debía llevar a cabo un estudio de la comunidad donde se iba hacer una acción social, para conocer en forma sistemática la situación humana ambiental de la zona. De Luca creía que este tipo de producción le permitía al teólogo pisar tierra firme, plantear problemas concretos para dar respuestas precisas. Esto implicaba tener conocimiento de las fuerzas existentes en el lugar, cómo interactúan y se manifiestan en la vida comunal. Toda esta información recolectada ofrecía la materia prima para la elaboración de teoría-práctica de lo que es la relación de la Iglesia-mundo, llevando “a responder desde la misma persona de Jesucristo a una situación bien concreta y no abstracta” (De Luca, 1968: 13). Para lograr esto, era necesario recorrer la zona y compenetrarse con la situación, “para vivirla, palparla, hacerla de uno” como también tener “presencia, participación y diálogo con la comunidad” (De Luca, 1968: 14). Consideraba que también una esquematización sociológica de la información recolectada, estableciendo hipótesis tácitas que irían acompañadas de un marco teórico interpretativo. En efecto, las preguntas que surgían debían ser pensadas en clave teológica y había usar el *corpus* teórico de ésta última para tratar de responderlas, siendo central Jesucristo como liberador.

---

<sup>76</sup>Desde: <https://iglesiametodista.org.ar/en-el-dia-de-la-memoria-pastor-jose-de-luca-profeta-popular/> Fecha de consulta: 29-10-2023

En esos años, el CUNP trabajó junto a organizaciones que estaban enraizadas en la zona de Lanús y Remedios Escalada. Aníbal recuerda que, De Luca, a quien consideró su íntimo amigo, pudo desplegarse en el trabajo social con mayor libertad que quizás el resto de sus pares pastores. Además, me aclaró que él “*siempre estuvo dentro del peronismo en verdad, en ese caso particular. Trabajando más o menos solo, pero al mismo tiempo con gente peronista.*” Para Daniel, De Luca y su centro “*fue una referencia para muchos estudiantes de teología y jóvenes estudiantes.*” Dentro de los nombres de jóvenes que participaron encuentran el de los “*dos Sabanes. Julio, que fue pastor y Carlos, que era sociólogo*”.

Es interesante ver el análisis sociológico que se hacía en el CUNP y que entraba en diálogo con cuestiones teológicas se plasmaron en un boletín llamado *Respuesta*. En los archivos de la IEMA, encontré un número exclusivo dedicado a la juventud en la edición de septiembre de 1969 (*Respuesta*, N°8, 1969, pp.1-10). Ellos mismos contestaron la pregunta de por qué estudiaban a los jóvenes de Valentín Alsina. La explicación era clara: la importancia radicaba en que se trataba de un barrio que nació con la llegada de mujeres y hombres jóvenes, de las zonas más pobres de nuestro país, al igual que sucedía en otras villas miserias. Aclaraban que este caudal de jóvenes tenía una presencia importantísima en la realidad urbana. Se trataba de jóvenes obreros no eran diferentes de otros en lo que tenía que ver con sus aspiraciones: empleo, casa propia y formar parte de un grupo.

En lo que respecta a la comunidad, destacaron que estos actores eran los que más participaban de las diversas actividades comunales y del CUNP. Por lo tanto, consideraban que era erróneo plantear una acción social en la zona sin un programa que los incluyese, tanto como destinatarios, pero también como colaboradores. Dejaron constancia de que en “Villa Ilasa” se formó el Club Juvenil, con el objetivo de tratar de llegar a otros jóvenes del barrio y hacer actividades sociales y creativas. De esta manera, la CUNP organizó peñas y festivales folklóricos, actividades recreativas, picnics, campamentos, entre otras cuestiones. No obstante, consideraban que en Valentín Alsina había una energía joven que no había sido liberada y que necesitaban atender algunas cuestiones que les ponían límites y barreras. Era necesario estimular un espíritu crítico maduro en los jóvenes en lo que respecta a las estructuras económicas y sociales imperantes y las prácticas a los que los someten. Había que brindar oportunidades para que se expresen libremente, se interesen por los problemas de la zona y de la sociedad en general, como también que participen de la toma de decisiones.

El número de diciembre de 1970 del boletín *Respuesta* (N°10, 1970, pp.1-5), también es un excelente retrato de la posición de De Luca en un contexto de una gran convulsión social. Haciendo referencia a lo ocurrido en las ciudades de Córdoba, Rosario, Tucumán, se asumía que existía una incomunicación entre los dirigentes de las iglesias evangélicas y los sectores obreros, la cual no podía ser superada a pesar de los intentos de evangelización ni tampoco con el hecho de que trabajadores se sumaran a estas comunidades de fe. La gente del CUNP consideraba que era necesario mejorar la comunicación

entre pastores y obreros, ya que su lucha trascendía los intereses de su propia clase. Se aclaraba entonces que la misión urbana tomaba en cuenta al asalariado de una manera integral, en el lugar donde habita y en el lugar donde trabaja.

En cuanto al derrotero del CUNP, Daniel indicó que tuvo su apogeo en los sesenta, pero que después *“siguió haciéndose lo que se pudo”*. En cuanto al pastor de Luca, después del '75, *“empezó a ser amenazado hasta que un día le dijeron que estaba en una lista, que, si no se iba, lo chupaban así que se fue a Puerto Rico con la esposa.”* Leonardo Félix señaló que el CUNP fue retomado por Guido Bello, un pastor metodista chileno, que había escapado del golpe de Pinochet y con quien el propio Leonardo discutían mucho sobre política. Guido era marxista y Leonardo recordó que siempre le decía que no entendía el peronismo pero que haría el esfuerzo de hacerlo. El CUNP terminó siendo cerrado por un tiempo, y en el presente, parecería estar retomando su actividad.

En los años ochenta, siguiendo el testimonio de David, la participación de los jóvenes en acciones sociales en zonas del conurbano se mantuvo. Recordó cuando tenía dieciséis años y *“andaba como bola sin manija con la secundaria”*, un pastor le dijo que era hora de que empezara a dar un poco de todo lo que había recibido. Esto marcó a David porque dijo *“¿Cómo que empezar a pensar qué fue lo que recibí? ¿qué es todo esto que recibí? ¿y cómo uno puede darlo?”*.

## CAPÍTULO VI

### Los jóvenes metodistas y la opción por el peronismo

El gran historiador británico, Eric Hobsbawm, abrió la puerta a la posibilidad de interpretar períodos de tiempo – y los procesos que los contienen – estableciendo nuevos espacios de inteligibilidad histórica (Curi Azar, 2007). En lugar de ceñirse a la convencional división en siglos de cien años y desafiando así las convenciones temporales, concibió un "largo siglo XIX" y un "corto siglo XX"<sup>77</sup> (Hobsbawm, 1998), a partir de la identificación de procesos homólogos y observando la comunión de determinados rasgos. Su propuesta me ayudó a pensar cómo abordar la clausura del período que es objeto de esta tesis. Esos últimos tres años coinciden con el comienzo de la década de los setenta, pero que también acusan una relación estrecha con la anterior. Si bien tengo presente que los últimos tres años de la proscripción al justicialismo presentan algunos rasgos particulares “setentistas”, considero que, en el caso de mi tesis, están íntimamente ligados con los procesos que tuvieron lugar en el decenio anterior. Por lo tanto, trascendiendo los límites habituales de los sesentas, propongo pensarlos como una larga década que se extendió en su clausura hasta el fin de la proscripción en 1973, contemplando así el retorno de Perón y la parafernalia que lo rodeó, como también la propia fragmentación del movimiento peronista.

Además, el nombre de este capítulo es una referencia intencionada al libro del sacerdote Rolando Concatti (1972), titulado *Nuestra opción por el peronismo*. Si bien este personaje pertenece a la órbita del catolicismo y del MSTM, fue una figura importantísima en lo que respecta a la relación ecumenismo-metodismo-peronismo. En este sentido, la decisión de título, entonces, evoca a dos cuestiones fundamentales. Por un lado, hace alusión a un *climax* en el desarrollo del ecumenismo, que tuvo sus puntos más álgidos en Buenos Aires y Mendoza, en un trabajo mancomunado entre grupos católicos y metodistas, que en muchos casos establecieron lazos identitarios con el movimiento peronista. En ambas locaciones, los jóvenes fueron actores fundamentales y quienes también manifestaron un fuerte vínculo con agrupaciones del peronismo.

Por otra parte, la idea de opción que arroja Concatti habilita la posibilidad de elegir entre diferentes alternativas, en un contexto en el cual hubo un amplio espectro de propuestas políticas, hacia la izquierda o la derecha, por fuera o por dentro del peronismo. En palabras de Robles (2011:4), la proscripción al

---

<sup>77</sup> Hobsbawm publicó en 1998 una trilogía de libros sobre el siglo XIX, concibiéndolos desde 1789 hasta 1914. El primero se llamó, “La era de la revolución (1789-1848)”; el segundo fue “La era del capital (1848-1875)” y la tercera es “La era del imperio (1875-1914)”. Luego, publicó ese mismo año “Historia del siglo XX”.

justicialismo provocó un contexto de “desarticulación de la comunidad política”, desatándose un conflicto en donde había diferentes actores políticos que se impugnaban la legitimidad del otro. En un marco de constante intervención de las FFAA en la vida política, hubo un descreimiento generalizado de la democracia, que fue acompañada por un importante grado de activación política por fuera de los márgenes institucionales (Robles, 2011:5). Dentro del peronismo se constituyó una línea revolucionaria, que en gran parte estuvo vinculada con el legado de la Resistencia peronista (Bossa, 2006; Salas, 2015). A la vez, hubo un acercamiento por parte de los sectores medios a las populares y una consecuente revalorización del movimiento en cuestión.

Terán (2016 [1991]) y Sigal (1991) sostienen que la Revolución Cubana desafió a la izquierda tradicional y propuso una articulación entre el nacionalismo y el socialismo. Bozza (2001:135) explica que “las mutaciones, rupturas y reagrupamientos de las diversas corrientes” de izquierda que se proclamaron revolucionarias, “nutrieron el caudal formativo de la Nueva Izquierda (NI)<sup>78</sup>”, donde se puede ubicar al Peronismo Revolucionario (PR) o la Izquierda Peronista (IP).

Mangiantini (2018) advierte que todavía hay mucho que reflexionar sobre si la “peronización” de la juventud es parte de esta constelación de la NI. Se ha estudiado cómo algunos sectores medios se volvieron peronistas, principalmente jóvenes y estudiantes, experimentando algunos un acercamiento a expresiones revolucionarias (Spinelli, 2013; Barletta y Tortti, 2002; Dip, 2017; Friedemann, 2017). Con todo, si bien hubo varias agrupaciones universitarias que abandonaron las lógicas del antiperonismo, esto no quiere decir que la universidad se “peronizó” (Mangiantini, 2018). El trabajo de Califa (2017:41) invita a realizar una matización de estas cuestiones. Analizando cuantitativamente el caso de la UBA, comprobó que el peronismo fue una opción entre otras y no fue un hecho mayoritario. De hecho, demostró que hubo una permanencia y crecimiento de la izquierda entre los sectores universitarios, que estando lejos de una idea de peronización.

Sea como fuese el caso, lo cierto es que, a partir de los sesentas, se complejizó tanto la cultura de izquierda como la del peronismo, brindando también opciones dispuestas a la lucha armada, tratándose de agrupaciones de naturaleza religioso-políticas, en algunos casos (Robles, 2011:5). Rebobinando sobre la relación con el PR, las luchas obreras que eclosionaron en los primeros tiempos de la Resistencia habían atraído la solidaridad de muchos activistas jóvenes, por lo que la JP aportó un importante afluente a la causa revolucionaria peronista. En este punto, Bozza (2001:156) señala que el acercamiento del movimiento estudiantil al obrero superó las viejas posturas antiperonistas de muchos grupos universitarios, sin embargo, con el tiempo hubo reproches hacia dirigentes políticos del movimiento peronista, acusándolos de

---

<sup>78</sup> Mangiantini (2018:29-30) sostiene que la categoría NI no es autóctona, sino importada de Europa. En Argentina, buscaba hacer referencia a todas aquellas expresiones que surgieron en los '60 y '70, dentro de un marco de radicalización política e ideológica, de tinte anticapitalista. Habría que reflexionar en qué medida estas agrupaciones se identificaron como parte de las NI y si las diversas experiencias pueden ser comprendidas bajo una sola categoría.

oportunistas o moderados. A esto se suma el acercamiento de grupos de izquierda más radical a los sectores combativos del peronismo.

### **Trayectorias individuales: lecturas y lazos con el peronismo**

Dentro de la constelación de experiencias políticas de jóvenes metodistas durante la proscripción, encontramos diferentes trayectorias individuales que manifiestan lazos explícitos con el peronismo. En algunas se observan posturas radicales y una participación en agrupaciones armadas de peronismo revolucionario, como es el caso de Montoneros. Ante este escenario, uno podría preguntarse ¿Por qué los jóvenes optaron por el peronismo y de qué manera lo explican los propios interlocutores?; ¿Qué lectura tenían sobre el movimiento?; ¿Cuáles fueron sus manifestaciones explícitas?; ¿Cómo se plasmó el proceso de radicalización?; ¿Se generaron tensiones al interior de la comunidad por las identidades partidarias de los jóvenes?

Ante todo, al cotejar los relatos se evidencian diferentes explicaciones sobre su acercamiento al peronismo. Observemos, por ejemplo, el caso de Elvira Romera, quien los demás interlocutores señalaron como una figura emblemática de su compromiso político y un referente en lo que respecta a su identidad peronista. De hecho, James Wheeler me confesó que fue su “*mentora en el ingreso al peronismo*”. Siguiendo la línea de su relato, a finales del cincuenta y principio de los sesenta, Elvira ya había entrado en contacto con personas que tenían un estrecho vínculo con la JP, no sólo a través de la UBA sino del MEC, como es el caso de Leonardo Franco, quien después tuvo vínculo con el PR. Sin embargo, Elvira considera que en esos años todavía ella estaba “*muy en babia. Estaba queriendo ser Simone De Beauvoir, simbólicamente, ni siquiera pensaba en Simone De Beauvoir en sí. Quería ser libre, independiente, todo.*”

El verdadero despertar de Elvira lo ubica en su estadía en Nashville, Estados Unidos, que había conseguido a partir de una beca que le había proporcionado la Iglesia Metodista. En la biblioteca de la Universidad, de donde se cursaba y se hospedaba, encontró los discursos de Perón, que habían sido tipeados a máquina y prolijamente encuadernados. Elvira fue leyéndolos, pero no tomó conciencia del verdadero significado hasta que atravesó una serie de experiencias en EEUU que la interpelaron y cuyas reflexiones pudo traspolarlas al contexto argentino. Resulta ser que en la universidad había entablado relación con otros jóvenes protestantes que “*hacían trabajos de resistencias para el proyecto de Martin Luther King, que básicamente consistía en ir a sentarse a los lugares segregados*”. En una clara militancia en contra de la discriminación sistemática, los jóvenes impedían la entrada de clientes a bares, iglesias o restaurantes que siguiesen esas prácticas de disgregación espacial. Elvira me contó que presenció el discurso emblemático de Martin Luther King de “I have a dream”. Fue en vísperas de su regreso a su país, cuando empezó a reflexionar sobre la realidad argentina y pensó “*¿Dónde está eso en Argentina?*”, es decir, en dónde se ve

esa discriminación, lo que la llevó a pensar en qué *“vereda se iba a parar”*. En cierto modo, el peronismo le brindó un marco interpretativo para pensar las diferencias nacionales y la posibilidad de un proyecto nacional inclusivo. Tanto el MEC como también sus vínculos con la facultad de Filosofía y Letras de la UBA habilitaron conexiones con la JP.

Cuando le pregunté si sabía sobre las líneas que circulaban en el ISEDET para principios de los setenta, Graciela De Vita opinó que la mayoría del cuerpo docente tenían un compromiso más identificado con la izquierda, pero que estaban abiertos a las vertientes populares. Por su parte, Daniel trajo a colación una anécdota evocada por el mismo Néstor Míguez, quien le contó que un día hablando con su padre, éste le confesó que pudo mirar al peronismo con otros ojos gracias a la militancia de la generación de sus hijos.

En cuanto a la trayectoria particular de Néstor, él mismo señaló que no tenía una postura estricta para mediados de la década del sesenta. Sí identificó que tuvo mucha influencia figuras como las de Carlos Gattinoni, quien había sido pastor de su iglesia, sobre la perspectiva que formó acerca de la justicia social. Agregó que tenía una postura mucho más orientada al socialismo, orientada a la visión social que daba la Iglesia. Fue recién cuando se involucró en el estudio sociológico y teológico que comenzó a formarse y a nutrirse de perspectivas, como la del marxismo. En concreto, me indicó que su primer acercamiento *“a lo político más allá de lo ideológico”* fue cuando ingresó unos años a estudiar Sociología en la UBA. Allí se acercó a las agrupaciones políticas de la facultad. Sus primeros pasos de participación fueron, con lo que se llamaba el Frente Revolucionario Antiimperialista (FRA). Sin embargo, se trató de una corta experiencia debido a la intervención posterior a la Noche de los Bastones Largos.

Ubicó biográficamente al año 1969 como su *“vuelco hacia el campo nacional y popular”*, coincidiendo con el período de prácticas pastorales. Luego de su formación teórica los jóvenes pastores eran asignados a una congregación para llevar una formación práctica y reafirmar su vocación. Dado que Néstor había cursado el magisterio también fue asignado a Mendoza, donde se volvió el capellán de un colegio de la zona. En esta estadía, se anotó en la Facultad de Ciencias Políticas de esa provincia, para continuar con sus estudios universitarios. Me aclaró que los centros de estudiantes estaban dominados mayormente por el peronismo de derecha o por los radicales, por lo que se formó una agrupación no formal con todos aquellos que estaban en una posición diferente, de la cual Néstor participó. A él lo nombraron para que fuera quien mantuviese conexiones con la CGT de los Argentinos y fue así cómo se involucró activamente con el mundo sindical.

Después de un año volvió a Buenos Aires para terminar sus estudios teológicos y casarse con Graciela, ya sabiendo que volvería a Mendoza. Dadas las prioridades del momento no tuvo tiempo de involucrarse mucho en la cuestión política en Capital Federal, aunque *“era el presidente del centro de estudiantes de la FET, en vínculo con otras facultades de Teología, pero no con una actividad política más activa”*. Consideró que su involucramiento ese año se circunscribió al MEC, del lado de la línea que

entablaba “*una lectura desde la izquierda del fenómeno peronista o de la justicia social peronista*”. Para que tenga una dimensión de los vínculos del MEC con el peronismo, me indicó que para ese entonces Carlos Sintado era el pastor asesor del MEC, quien fue diputado por el Frente de Izquierda Popular de Abelardo Ramos.

Por su parte, Graciela me contó que su acercamiento al peronismo fue progresivo. Me aclaró que en la facultad le interesaba más “*mirar lo que hacían los de izquierda que los peronistas*”. De hecho, afirmó que al principio *repelía* a esa ideología, relacionándolo quizás con su propia biografía. En ella había una fuerte memoria familiar antiperonista de su infancia y en su formación en la primaria. Recordó cómo en los libros escolares, que habían pertenecido a sus hermanas, estaban todos tachado en las partes que decía Perón y Evita. “*En los mapas, por ejemplo, la provincia de La Pampa, que era Eva Perón, había que tachar y poner La Pampa*”. La figura central de su abuela que era anarquista reforzaba más aún esta postura antiperonista, ya que “*así como contaba cosas de las monjas y de los curas, también contaba historias terribles de Evita*”. Además, Katia, su hermana que vivía en Uruguay, siempre fue antiperonista.

Para Graciela fue todo un proceso ir descubriendo que esa afinidad que tenía con ideas socialistas “*estaba más entramada con el peronismo que con la izquierda*”. En este despertar consideró que fue clave la figura de su esposo, a quien había conocido en la Iglesia de Flores, en el año 1967. Ya para finales de los sesentas, en solidaridad con la causa de los trabajadores, ambos participaron de marchas y de algunas *movidas* de la CGT de los argentinos. Recuerda que no existían los celulares y en cada marcha había un referente que estaba a cargo de hacer listados de control con el que se debía comunicar para que se chequeen que se estaba a salvo. Remató diciéndome que eran “*situaciones comprometidas*”, en donde “*vivíamos corporalmente, en carne propia*”.

Además, me aclaró que el activismo siempre fue *entramado* con su vida de fe, por lo que nunca dejó de participar de la Iglesia y de las celebraciones dominicales. Indicó que había jóvenes dentro de la comunidad que no mostraban un interés en materia política, pero que para ella “*no existían*”. Ni Graciela ni Néstor estaban en Buenos Aires cuando se dio el operativo retorno en Ezeiza, en 1973, sin embargo, fue contundente y dijo que, aún en ese tiempo, ella seguía teniendo sus “*reservas con el viejo*”. En sus palabras, “*no tenía esa cosa así tan fuerte emotiva con Perón*” con quien tenía sus distancias y se “*identificaba más con las ideas del socialismo nacional y popular*”.

Con respecto al acercamiento del propio Daniel Bruno al peronismo, él mismo indicó que mucho de su experiencia podría resumirse en esa de frase Juan Pablo Feinmann que le dijo a Beatriz Sarlo “*«tu antiperonismo me hace más peronista a mí»*”. La familia de Daniel era de La Boca, “*el bastión de Alfredo Palacios*”. La mayoría de sus parientes fueron activos socialistas democráticos que se habían unido en contra de Perón. Recuerda que tenía “*un disco grande de pasta con discursos de Palacios y relatos del bombardeo a Plaza de Mayo desde la óptica de los vencedores. Bueno, eso es un poco la atmósfera*

*política*". Se hablaba "*del tirano prófugo, refiriéndose a Perón*". Con el correr del tiempo, comenzó a ver la otra cara de la historia. Cuando empezó a entender un poco lo que había sucedido y cómo fueron dándose las cosas, más se reafirmaba él en el lado opuesto al antiperonismo, cuestionando el posicionamiento tradicional de su familia. Para Daniel, el peronismo ponía en práctica ese *enganche* que la izquierda buscaba a nivel ideológico. "*Y lo pudo poner en práctica en un cambio histórico concreto*". En definitiva, fue él quien puso en práctica las leyes del socialismo de décadas anteriores.

## **Manifestaciones concretas**

### **La Juventud Metodista (JM)**

En mi primer encuentro con Daniel apareció el término de la "JM" que era la abreviatura de la Juventud Metodista. A pesar de que no estábamos en una instancia formal de entrevista, llegó a decirme, que se autoconsideraban el "*brazo religioso de la JP*". Sin querer y sin buscarlo volvió a aparecer en otras conversaciones con otros locutores. Néstor y Graciela ubicaron sus primeras manifestaciones a finales de los sesentas. En un esfuerzo mutuo, recordaron que ya en el ISEDET "*se reunían los pibes y hablaban de la JM ya*" y que fue muy importante un encuentro metodista en el Colegio Ward en el 68 o en el 69, que dicen que había salido en el EEE. Señalaron que aparecían allí la misma Graciela, Noemí Sosa, y Carlos Gianella, fue un dirigente importante del peronismo en el regreso de Perón y era el sobrino del obispo Gattinoni, aunque después se alejó del metodismo.

Poniéndome en contexto, Graciela reflexionó que nació de "*un germen de movilización*" dentro de las Ligas de Jóvenes y pasó a ser "*un movimiento con un poco más de profundidad y debate ideológico*". Se trata de jóvenes activos en la vida de las Iglesias y en la universidad, que se involucraron en la vida política del mundo estudiantil y en los asuntos internos de la comunidad. Néstor consideró que se trataba de una especie de movimiento interno dentro de los propios jóvenes, no fue algo institucional, por lo que me aseguró que no iba a encontrarlo en Actas o documentos burocráticos. Recordó que en algún momento pensaron sacar un boletín, que no se concretó por resistencias internas y un contexto nacional cada vez más adverso.

A principio de los setentas, la JM se solidificó, época en la que participó el mismo Daniel Bruno, como también uno de los hermanos de Graciela. El primero circunscribió el radio de influencia de la JM al AMBA, aunque destaca que algún que otro participó desde Córdoba o desde La Plata, aunque estos últimos "*tenían al Hogar Estudiantil*". Los distintos interlocutores aseguran los vínculos de la JM con el peronismo. De hecho, Daniel me explicó que su nombre era un claro guiño a la JP. Indicó que había algunos

simpatizantes del peronismo, otros que militaban fervientemente mientras que había algunos con posturas *filomontonero*. Sostuvo que “*había compañeros que participaban directamente en la organización y otros que adherían a nivel general*”.

Más allá de los debates en los encuentros juveniles, Daniel me aclaró que una de las actividades características en los años fueron los campamentos donde se hablaba cuestiones teológicas, sociológicas y políticas. “*Con una bajada de línea muy interesante en el buen sentido, o sea, de hacer reflexiones*”. En cuanto a la reacción, Daniel indicó que generó un efecto interno en la comunidad metodista “*de parte de la gente mayor, pero también dentro de los jóvenes, que decían: «Bueno, yo soy joven metodista pero no me siento reflejado en estas opciones tan explícitas».*” A veces se acercaban a ellos ciertos jóvenes politizados, sin embargo, “*iba para un lado y después tomaban distancia*”.

David Sosa compartió con Daniel que la JM mostraban una actitud contestataria. En sus recuerdos de niñez, él los recuerda como los rebeldes de la Iglesia. Tenían eso de intervenir en las canciones o entrar con sus propios pedidos dentro del Culto. Señaló que mucho de la rebeldía pasaba por poner “*los dedos en V*” o cantar canciones como las de Pedro y Pablo dentro de los recintos de la Iglesia. Esto fue corroborado por Daniel, quien contó cómo aparecían en reuniones de la Iglesia para molestar muchas veces a los adultos. “*Usábamos música de canto político para referirnos a asuntos internos (...) eso era simplemente para joder un poquito y hacer barullo*”. Sin embargo, había cuestiones productivas como los trabajos en villas, y es ahí donde ubicaban las experiencias de Retiro y del CUNP.

## **Mendoza: entre el ecumenismo y el peronismo**

Hubo una curiosidad mía recurrente de saber si hubo algún tipo de participación de jóvenes metodistas en el Cordobazo de 1968, sin embargo, los interlocutores respondieron rotundamente que no. Néstor Míguez me explicó que los jóvenes de Córdoba seguían una línea bastante más conservadora, igual que los de Rosario. En el caso de la primera, un dato que no es menor es el arrojado por James Wheeler y Leonardo Félix de que cerca del '69 se había formado un grupo conservador dentro de la Iglesia cordobesa llamado ALMA. En cuanto a la politización de jóvenes, sí hubo algunas figuras laicas de peso y pastores que dejaron su marca, como es el caso de Carlos Sintado, quien fue pastor allí y organizó “*el MEC autónomo y demás, pero no tuvo mucha influencia en la iglesia metodista estrictamente*”. En cuanto a Rosario, Néstor consideró que, si bien había familias metodistas rosarinas muy progresistas y abiertas, como la de los Pagura, que “*aportaban otra línea, siempre hubo una tensión interna dentro de la iglesia metodista con grupos conservadores bastante significativos, especialmente esa burguesía de «nariz para arriba»*”. Recién cuando el propio Néstor fue designado allí, después del '75 y lo nombraron responsable de la

juventud y buscó reorientar el trabajo con ella, lo que le trajo problemas con los sectores conservadores de esa congregación.

Ahora bien, todos los interlocutores aconsejaron que debía dirigir mi mirada hacia Mendoza, donde sí había existido una verdadera sinergia entre pastores metodistas, sacerdotes católicos y el peronismo, contando con una fuerte agencia juvenil. Se trataba de una Iglesia que *a priori* podríamos decir que era muy burguesa y tradicional. Néstor sostuvo que había familias bastante adineradas, no tanto de la *elite patricia mendocina*, sino más bien de inmigrantes que habían hecho dinero con diferentes negocios como supermercados, zapatería. “*Pequeños burgueses bien acomodados, digamos*”. Si bien la política interna estaba dominada por sectores conservadores mendocinos, también “*había un centro que se juntaba con mucha gente universitaria y la juventud tomó otro camino*”. Néstor afirmó que la juventud metodista mendocina estaba fuertemente politizada, participando políticamente en diferentes agrupaciones al mismo tiempo que se interesaban por asuntos internos de la IEMA. De este modo, consideró que la comunidad mendocina estaba muy dividida entre lo que era la parte de la feligresía más conservadora, una parte que eran familias tradicionales que eran un poco más abiertas pero muy metidas en la masonería y el grupo de jóvenes politizados. Gran parte eran peronistas, otros de izquierda tradicional, algunos hasta trotskistas, mientras que había otros sin una identificación alguna, pero con claras ideas sobre la justicia social.

Haciendo una radiografía de lo que sucedía a finales de los sesentas. Aníbal Sicardi había sido designado como pastor en Mendoza, quien me aseguró que, ya en ese momento, tenía gente peronista que actuaba con libertad a su lado. Me indicó que se trató de grupos de reuniones y especialmente estudiantiles, donde había mucho de los jóvenes de la propia iglesia. En algunas de sus participaciones en marchas y manifestaciones, Aníbal recordó que los jóvenes de la Iglesia estuvieron al frente activamente y que estaban vinculados con organizaciones locales, muchas veces ligadas al peronismo.

Como ya adelanté, para en 1969, Néstor ya se encontraba vinculado al movimiento universitario y sindicalista, entablando conexiones con el peronismo. En su opinión, el movimiento juvenil mendocino estaba fuertemente vinculado al MEC, en donde participaban jóvenes de distintas iglesias que tenían una posición más conservadora, por lo que muchos fueron apartados de ellas y terminaron encontrando su lugar en la Iglesia metodista de Mendoza. Consideró que este fue el caso de Mauricio López, que pertenecía a Hermanos Libres. Si bien por una razón afectiva nunca renunció a su identidad religiosa, Néstor afirmó que se reunía en la iglesia metodista a predicar.

López formó parte del MEC y de ISAL. “En 1963, Secretario Adjunto del Departamento de Iglesias y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra. Desde este cargo, López ejerció una profunda influencia en los programas y orientación del CMI, haciendo extensivo el pensamiento de ISAL” (Barón, 2020:334). Al finalizar su tarea en Ginebra, mientras cursaba sus estudios en La Sorbona, López conoció a Concatti y Oscar Bracelis (Barón, 2020:337). De esta forma se fueron tejiendo los lazos con lo que sería el

MSTM, sentando las bases del movimiento ecuménico y a su vuelta a Mendoza, tendrían como lugar de reunión la propia Iglesia metodista (Baraldo, 2023).

Otro personaje que fue resaltado por los interlocutores fue el de Alieda Verhoeven, quien nació en Utrech, en el seno de una familia con una larga trayectoria de pastores metodistas. El contacto con nuestro país lo estableció a los trece años. Todo se remonta al año 1951, cuando Perón había mandado a hacer trenes a Holanda, que como dice ella misma en una entrevista sostuvo que se llamaron “los coches holandeses” (Silnik, 2015:19). Resulta ser que la fábrica de ferrocarriles estaba cerca de su ciudad natal y las familias argentinas de ingenieros que habían sido enviadas para controlar la construcción, vivían a media cuadra de su casa. Mientras jugaba con sus hermanos al fútbol, conoció a los hijos y nació una amistad entre ellos. Con los años, la invitaron a Argentina, donde aseguró que aprendió a conocer lo que era el peronismo, aunque admitió que nunca lo terminó de entender (Silnik, 2015). Luego de una breve estadía en Córdoba, estudió en la FET donde fue ordenada como la primera pastora mujer, en 1967. Para el propio Concatti, su figura constituyó una verdadera novedad, ya que no sólo los católicos, tampoco los protestantes tenían experiencia en cuanto al pastorado femenino.

En 1969, fue designada a Mendoza. Algunos amigos porteños le indicaron que se comunicara con algunos personajes como Ezequiel Ander Egg que trabajaba con los campamentos estudiantiles y con el mismo Mauricio López. Alieda llegó a una provincia en donde había una atmósfera de compromiso político y social que se daba en un ambiente de pleno ecumenismo. Hay que tener en cuenta que, para finales de los sesenta, Aníbal había iniciado junto al sacerdote Gimeno, los “Cursos de Formación teológica”, desarrollados en el seno de la misma Iglesia Metodista y los cuales tuvieron una inmensa repercusión. En ellos terminaron exponiendo Néstor y José Míguez, Enrique Dussel, Concatti, Bracelis, Mauricio López y la misma Verhoeven.

Baron (2020:339-340) indica que toda esta iniciativa doctrinal e intelectual se transformó al poco tiempo, en un frente común de intervención social y política. El punto de inflexión fue cuando en medio de los debates, los católicos y protestantes fueron sorprendidos por el aluvión de 1970, que hicieron desbordar el Dique Frías debido a las fuertes lluvias veraniegas. Este fenómeno afectó mayoritariamente a la población más humilde y el curso se volvió así una coordinación de ayuda a las víctimas, confluyendo católicos y protestantes en una clara acción social (Concatti, 2009). Barón señaló que este grupo comenzó a organizar todo desde la sede de la Iglesia Metodista. Fue en ese entonces, donde se pensó la posibilidad de conseguir fondos del CMI, para así lograr un instituto que no sólo promoviese la militancia social, sino que se dedicase también a la formación de agentes y dirigentes en materia de acción social. De esta manera, nació el Instituto para la Liberación y Promoción Humana (ILPH), cofundado por la misma Alieda, y donde participaron miembros del MSTM.

En paralelo, Barón (2020:339-340) explicó que Bracelis y Concatti alquilaron una casa en la Calle Catamarca, en el centro de la capital mendocina, que no sólo funcionaría como vivienda, sino que también se volvió un centro cultural y político para cualquier tipo de expresión de la nueva militancia. Desde ahí se comenzaron a dar los Cursos Ecuménicos de Teología y en ese espacio se gestó el libro de Concatti que mencioné anteriormente, como también el grupo mendocino de MSTM escribió el documento “Qué pensamos”. Siguiendo el testimonio del propio Concatti (2009), hubo una importante sección del Movimiento Ecuménico que “se fue involucrando en distintas luchas y conflictos sindicales locales; entre ellos, el apoyo al movimiento de contratistas en el departamento de Lavalle, la huelga de obreros gráficos y de los petroleros privados. Participaron también de la creación de la sección Mendoza de la CGT de los Argentinos” (Barón, 2020:337).

Para Barón (2020), en Casa de Catamarca se reunieron jóvenes y sindicalistas del peronismo, pero que no formaban en el Partido Justicialista. De este modo, se formó “la Coordinadora Peronista” que buscaba aglutinar a los grupos dispersos dentro de Mendoza, siguiendo una bandera de horizontalidad política, en relación directa con las bases y con una profunda relación con el trabajo de masas. Por lo tanto, la Casa de Catamarca fue importante para establecer lazos con diferentes corrientes nacionales de lo que era el peronismo revolucionario, estableciendo no sólo relación con la CGT de los Argentinos, sino también con lo que era el Peronismo de base (PB). Stavale y Stavale (2022:107) explican que este último era parte de la constelación de organizaciones revolucionarias, que adherían al PR y que articuló fuerzas con las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP). Formaron parte de lo que fue la corriente “alternativista”, que “suponía una forma particular de caracterizar el proceso revolucionario, el carácter del movimiento peronista, el rol de Perón como su líder político y el lugar que ocupaba el sujeto revolucionario” (Stavale y Stavale, 2022:107). Se diferenciaba de otras agrupaciones porque se oponía al enfrentamiento directo con el Ejército, como también cualquier acción que no fuese necesidad de las propias bases. En efecto, consideraban que el socialismo era el final de la revolución, teniendo la clase obrera un único protagonismo y rechazaban cualquier tipo de alianza con la burguesía nacional. De este modo, se apostaba por la construcción del poder obrero, que se erigía sobre tres ejes: la democracia sindical, el control obrero de la producción y la organización autónoma de los trabajos en lo que eran agrupaciones de base<sup>79</sup>.

Esto no sólo se daba entre sectores del catolicismo, sino que también hubo gente metodista que adhirió al PB, como es el caso de Néstor. En 1972, regresó a Mendoza ya casado y fue en ese momento que se involucró de lleno en la militancia. Retomó sus estudios, se vinculó aún más con la JP en la universidad y políticamente formó parte de la Coordinadora Peronista, vinculada al PB. Según Néstor, cuando volvió a

---

<sup>79</sup> Buscaban una política de base, en tanto una organización revolucionaria que partiera de la propia experiencia de los trabajadores y que se plasmará en organismos en las fábricas, esperando así que el “salto revolucionario” surgiese de las propias prácticas de éstos.

Mendoza ya había un movimiento de jóvenes mucho más sólido, pero que había que integrarlo a la Iglesia Metodista. Haciendo una radiografía de la participación de los jóvenes metodistas en los ámbitos universitarios, contó que *“el presidente del centro de estudiantes de la Tecnológica, el secretario del centro de estudiantes de Ciencias Agrarias, uno de los referentes de Medicina<sup>80</sup>, otro de la Facultad de Antropología Escolar, una facultad provincial, eran todos miembros del grupo de jóvenes de la iglesia metodista.”*. Afirmó que cuando iban a las manifestaciones estudiantiles, en la primera línea, la mitad de los referentes eran metodistas. Aseguró que para ese entonces él mismo ya estaba *visualizado como enemigo* por la CGT formal, debido a sus vínculos con la CGT de los argentinos y que participó el “Mendozazo” de 1972. Ya para ese entonces, la Iglesia metodista mendocina había comenzado a trabajar con la recepción de refugiados chilenos, que habían empezado a llegar desde el Golpe de Pinochet, en 1973. Todo este trabajo maduró al crearse CAREF, en donde se trabajaría no sólo en Mendoza, sino también desde Buenos Aires. De hecho, David Sosa cuenta que su madre tuvo una activa participación.

Por su parte, la vida de Graciela en Mendoza quedó muy dividida entre lo laboral y familiar. *“Trabajaba con una escuela primaria, en la Universidad de Cuyo y en otra facultad que después se cerró, una Universidad provincial que se llamaba Facultad de Antropología Escolar”*. A todo ese caudal de trabajo, familia y rol como esposa del pastor, se sumó el trabajo con los refugiados chilenos. Néstor comentó que después de que se levantó la proscripción, ganó en la provincia Martínez Vaca, un farmacéutico de San Rafael con una tendencia revolucionaria. Tanto él como Graciela tuvieron una participación en ese gobierno, de hecho, ella formaba parte de los Comandos Tecnológicos que se armaron. Todo esto duró hasta que Isabelita intervino la provincia con una línea de derecha “lopezreguista”.

Me contó que tenía una participación más acotada en la Iglesia *“a lo que se esperaba de un pastor que no tradicional. Otra pelea que tenía que dar”*. Me explicó que ser esposa del pastor implicaba una serie de obligaciones y expectativas que tenían que ver con la sociedad femenina. *“Como señora casta y pura”*. Si bien alegó que *“ahora son un poco más feministas, algunos, pero en general en este eran bastante cerrados los grupitos de señoras grandes que se juntaban a chusmear y a tomar el té”*. Desde su perspectiva, la feligresía se componía de viejos conservadores, otros adultos más sensibles a las cosas de los jóvenes y la juventud, que *“eran vistos como demasiados jugados”*.

## **El Hogar Estudiantil platense y la radicalización de los *cristianuchis***

Para ese entonces, Elvira Romera fue una vez invitada al Hogar Estudiantil de La Plata a dar unas clases sobre técnicas de estudio. De repente, se desató un debate comenzó a escalar en tono y vehemencia,

---

<sup>80</sup> Nombró a Manzur Assan como un caso que habría que profundizar. Eran de origen palestino.

por lo que el pastor tuvo que cortar abruptamente la reunión. Me aclaró que el Hogar Estudiantil “*era un hervidero*”. Para Oscar Blake, mientras se mantuvo con jóvenes de la Iglesia metodista “*todo tuvo un color la cosa*”. Con el tiempo, aparecieron “*muchachos que se conocían con otros, pero que no eran metodistas, ni siquiera tenían una identificación religiosa*”, por lo que “*la cosa empezó a mezclarse un poco*”.

Oscar consideró que el Hogar fue atravesado por cuestiones ligadas al mundo estudiantil platense para ese entonces. En un principio, la Iglesia metodista, por su postura *progresista* fomentó el debate político entre los jóvenes, sin embargo, aseguró que los líderes laicos comenzaron a ver con preocupación que la juventud pasaba más tiempo en cuestiones políticas y universitarias que en la Iglesia. Sin embargo, la situación se agravó cuando se empezaron a ver los primeros indicios de radicalización y fue ahí que “*todo se al diablo*”, llegando a estar muchos estudiantes del Hogar ligados a agrupaciones armadas. Ya desde antes de la última dictadura, Oscar me contó que la Iglesia Metodista ya venía siendo muy observada en general y en La Plata en particular y fue la congregación con más número de desaparecidos.

En ese entonces, la Iglesia Metodista había comenzado a trabajar en la zona de Ringuelet, donde participaban varios jóvenes. Según Robles (2011), existía una idealización en el campo estudiantil platense de lo que era el militante barrial, peronista y obrero, lo que suponía un desprecio clasista de su propio mundo universitario, no es de extrañar que se concretaran actividades en conjunto con la JP para volcar sus ansias de trabajar en los ámbitos barriales, volcándose naturalmente a un “trabajo territorial”. La estrategia tanto de la JP como la de Montoneros sobre “la acción de masas” consistió en orientarse hacia el reclutamiento en barrios y villas, formando bases de poder.

Los vínculos entre jóvenes metodistas no sólo se daban en el Hogar Estudiantil, sino que también a través de la JM. Graciela me aclaró “*alguno sí optó por ahí, pero la mayoría era como una simpatía, un admitir la posibilidad y no ponerse de plano en una actitud confrontativa*”. También me contó de un familiar suyo que pertenecía a la Iglesia y que llegó a Buenos Aires para estudiar en la Facultad de Filosofía y Letras, pero que terminó siendo muy activo en Montoneros y desvinculándose con la comunidad religiosa en cuestión.

Por su parte, Daniel me explicó que, en el momento de mayor crecimiento de Montoneros, había distintas vertientes. Algunos venían de la derecha católica como los Tacuara, otros de la izquierda, y los *cristianuchis* de la JP. Esta denominación agrupaba a católicos y evangélicos, ya que no había contradicción entre ellos “*en la concepción de ese tipo de ecumenismo. No se preguntaba por las diferencias, sino por las similitudes. Entonces no se ponían a pensar en qué diferencias doctrinales había, sino en qué coincidimos en la visión de la TLL en ese momento*”.

Daniel recordó que los metodistas iban a las reuniones de organizaciones católicas y a sus actividades y viceversa. Trajo a colación una reunión grande que hubo en 1971, en la iglesia de los Inmigrantes, cerca de Catalinas Sur, en la zona de La Boca. Más específicamente me comentó que estaba

en la zona de los monoblocks, donde “había muchísimos jóvenes que después participaron en Montoneros, en lugares claves de la organización y curas también”. Consideró que ahí se dio un “espacio de acercamiento entre juventud católica y juventudes evangélicas y más que todo metodistas. Algunos de Hermanos libres también.” Muchos de estos últimos terminaron convirtiéndose al metodismo. Según Paris (2022:79), egresados del Colegio Ward tiene en su haber doce desaparecidos durante la época de la dictadura, siendo algunos de ellos activos militantes de organizaciones armadas de izquierda (PRT<sup>81</sup>-ERP) y del peronismo revolucionarios, como Montoneros. Entre los nombres que menciona se encuentran Clara Rossi, Ricardo Aragón y Beatriz Mancebo.

### **El ocaso de la proscripción y un invierno inesperado**

En 1973 se lanzó un número de CyS (Año XI, N°34-35,1973), dedicado exclusivamente al peronismo, desde un enfoque interdisciplinario y ecuménico, por lo que fueron invitados a participar los sacerdotes católicos Guillermo Rodríguez Melgarejo y Lucio Gera– reconocido por ser línea fundadora de la Teología del Pueblo – como también colaboró Rodolfo Puiggrós quien analizó “las relaciones entre el Movimiento Peronista y la necesidad de las soluciones socialistas para la crisis argentina” (p.3). El objetivo del artículo de Gera y Rodríguez Melgarejo es analizar el verdadero rostro de la Iglesia (CyS, Año XI, N°34-35,1973, pp 86-128). Observaban que al interior del cristianismo había una oposición élite-pueblo (p.89), por lo que era necesario desarrollar una Pastoral Popular, que se encarnara en el pueblo (p.108). En este contexto, la Iglesia tenía el desafío de buscar esquemas propios y no importados. Más allá de la resistencia oficial de la Iglesia, en los últimos veinte años, la expresión nacional de este último optó por el peronismo, el cual tenía la fuerza de operar como una “«purificación de las izquierdas europeizantes», despojándolas de su carácter marxista-elitista y tornándolas nacionales” (p.92).

Ahora bien, en esta revista solía incluir una serie de fuentes de primera mano relacionadas al tema que atravesaba a la edición de ese número. En esta ocasión, se adjuntó algunos documentos referidos al MSTM y uno sobre Acción Popular Ecuménica (APE). En referencia a esta última, se publicó una especie de carta de presentación de esta organización creada en 1972, en donde participaron activamente los pastores metodistas José de Luca, Alieda Verhoeven y Aníbal Sicardi. APE se autodefinía como una organización creada desde una perspectiva popular y con un amplio sentido ecuménico – ya que incluye cristianos y no cristianos – constituyéndose “como punto de confluencia de sectores de las iglesias y de la militancia política, que ya participan junto a la clase trabajadora en la lucha por la liberación de todo el pueblo y cuyo objetivo estratégico es la construcción del socialismo nacional y latinoamericano” (p.162).

---

<sup>81</sup> Partido Revolucionario de Trabajadores

Buscaban involucrar a las iglesias en el proceso de liberación, en consonancia con su misión e influencia sobre el pueblo. En nuestra entrevista, Aníbal sostuvo que se ayudaba a la gente más necesitada y se hacía un trabajo que era “*de tipo ideológico*”, teniendo “*reuniones con gente organizada, que podía ser del comunismo, podía ser gente peronista, etcétera.*” Para Barón (2020), se trataba de una organización que, si bien era política, no era partidaria, aunque la mayoría de sus miembros estaban ligados al PB y a la IP.

El artículo de Juan Pablo Franco (1973:5- 25) expuso que la proscripción representó dieciocho años “de una y cruenta guerra, en el cual el régimen intentó por todos los lados posibles eliminar el poder popular expresado en el peronismo” (p.7). Se trató de exterminar, encarcelar y fusilar, como también buscaron dividir la conducción sindical, a través de medidas “pactistas” y de “integración” (p.7). Franco consideraba a Perón como un conductor estratégico que desde 1955, se inició “una larga marcha hacia la reconquista del poder” (p.88). De hecho, el autor explica que se utilizó el concepto de “guerra integral” que resumió en sí el conjunto de acciones peronistas frente a la dictadura, manifestando una multiplicidad de formas de organización y de lucha que permitieron, entonces, “enfrentar al enemigo en todos sus frentes” (p.11). A partir de entonces, se liberaron batallas que sólo pueden encontrar sentido “en el marco de la doctrina estratégica diseñada” por Perón, sino que también podrían lograr “la construcción del socialismo nacional” (p.11). En cuanto al rol de los jóvenes, sostiene que la propuesta que entabló la JP de “Luche y vuelve” desplegó el accionar de estos actores como uno de los componentes más activos en la Operación Regreso. Franco (1973:16) consideró que la labor juvenil “operó como acicate para la movilización popular”, sin embargo, aseguró que hubo un “cerco militar tendido” a su alrededor, además de uno interno hecho “por los mismos sectores burocratizados” (CyS, Año XI, N°34-35,1973, pp 5.25).

Cotejando las entrevistas, di cuenta de que, en este ocaso de la proscripción, parafraseando a Daniel Bruno, se respiraba una atmósfera primaveral, y todavía no predecían el largo invierno que se avecinaba. Cuando le pregunté a Graciela De Vita, si la experiencia chilena y el caso uruguayo habían levantado sospechas de lo que se venía en nuestro país, me respondió que quizás ella habrá sido muy ingenua pero que no hiló los eventos, en ese entonces.

Sin embargo, la escalada de violencia comenzó a palpase dentro de la comunidad metodista en el mismo 1973. Según cuenta Oscar Blake, el 22 de mayo de ese año, en la ciudad de La Plata, dos jóvenes que simulaban arreglar un automóvil Citroen, asesinaron a Dirk Henry Kloosterman<sup>82</sup>, miembro activo de la Iglesia local. Él era un ferviente peronista – cercano a Perón y a José Rucci – y Secretario General del Sindicato de Mecánicos y Afines de la Industria Automotor (SMATA) con un papel importantísimo en Secretariado de la CGT y llegó a ser Vicepresidente de lo que era la Federación Internacional de los

---

<sup>82</sup> Kloosterman nació el 18 de marzo de 1933 en el partido bonaerense de Adolfo González Chaves, pero luego se trasladó a Mar del Plata, donde se unió a la Iglesia Metodista. Estudió ingeniería en la UNLP y era parte de la Junta Directiva de la Iglesia Metodista de La Plata. Empezó trabajando como dibujante en la fábrica platense de automóviles de SAFRAR y en 1966 se volvió parte del Consejo Directivo de SMATA.

Trabajadores Metalúrgicos. En un contexto en el que las agrupaciones armadas veían como enemigos a la burocracia sindical, la FAP se autoadjudicó esa muerte.

Ya para ese entonces algunos sectores peronistas dentro de la Iglesia comenzaron a mostrar preocupación por las tensiones que experimentaba adentro el movimiento. Aquí podemos ubicar al testimonio de Aníbal Sicardi, quien hasta 1973 fue pastor de La Boca. Dada su cercanía con la gente de los conventillos, terminó volviéndolo un referente para la Iglesia y el barrio. En ese entonces, un joven Daniel Bruno de la congregación de La Boca veía en Aníbal *“una posibilidad de sintetizar la fe con la política”* con una clara identidad peronista.

El propio Aníbal consideró que su identificación con el peronismo era indiscutida y que tenía muchos amigos que militaban en diferentes partidos de izquierda y agrupaciones peronistas. Sin embargo, aclaró que la mayor parte de sus amistades eran por fuera de la Iglesia, ya que el mismo planteó su *“política fue el hecho de que con la Iglesia yo no discutiría nada de eso, pero sí lo hacía por cuenta propia”*. No obstante, su estilo generó cierta tensión con algunos miembros de la comunidad metodista boquense, principalmente cuando se enfocó en trabajar con *“los pibes de los conventillos”*. Resulta ser que muchos chicos tenían actitudes controversiales y provocadoras con la gente de la Iglesia, por lo que Aníbal decidió acercarse y tratar de entablar una relación ellos, para evitar que se los dejase afuera de las actividades que podía ofrecer la Iglesia en el barrio. Para ello, tuvo que acercarse a un cabecilla, un tal Grego, con quien entabló una amistad. Me contó que toda la gente del conventillo terminó yendo al Templo, a pedir a través de la oración por sus enfermos y por trabajo. *“Se transformó en un momento extraordinario”*, donde él como pastor iba a visitar también a mucha gente del barrio y se incrementó la participación en la Iglesia, lo que calmó mucho la resistencia de algunos miembros de la feligresía boquense.

Al principio *“con los pibes no hablaban de política”* pero empezaron a tener problemas *“cuando se metieron los Montoneros y empezaron a buscar gente”*. Recordó la bronca que se agarró con el tema y al preguntarle me contestó que iban a reclutar gente *“que no tenía nada. No era una cuestión al azar”*. Si bien era una causa política, consideraban que metían en algo peligroso a chicos que querían salir de donde estaban, agarrando a los más trabajadores y los *“que se rompían para estudiar”*.

Aníbal trató de *avivarlos* para que no se metieran y *“rescatarlos de ahí”*. Ante la preocupación de la convocatoria que estaban teniendo, un día lo agarró y le dijo: *“Grego, mirá, esto viene así, vos sabes que estoy a favor de pelear por los más necesitados y demás, pero este asunto de meterse en las cuestiones violentas es muy jodido y más en el grupo, como que tienen ustedes. Te pido de que me ayudes a tener reuniones”*. De esta manera se reunió con gente de los conventillos como también con propios líderes de Montoneros. Sin embargo, muchos no entendían la gravedad de lo que se venía.

Aclaró que hasta 1973 muchos creían que Perón apoyaría a Montoneros. De hecho, evocó una anécdota muy ilustrativa de esta posición. Un día Aníbal los invitó a los chicos del conventillo a ver el

discurso televisado de Perón, donde las distintas fuerzas iban a demostrar su apoyo. El pastor les vaticinó: “Miren, Perón va a recibir a todos parado y cuando vengan los «Monto» se va a sentar”. Le contestaron: “No. ¿Qué va a hacer eso?”. Aníbal me afirmó que sucedió tal cual lo había predicho. Recuerda que los chicos le decían señalando el televisor: “Ahora pasan los «monto». Ahora vienen. Ahí Aníbal, miralos”. Sin embargo, “dicho y hecho, Perón se sentó cuando pasaron los Montoneros”. Para él, esto significó una clara muestra de la falta de apoyo que se agravaría en lo sucesivo.

Cuando le pregunté específicamente si había mantenido vínculos con la JM, Aníbal dijo que no se acercó demasiado. No recuerda exactamente si dio alguna que otra charla en algún campamento organizado por ellos, pero no era un referente en sí. Aníbal me explicó que él, junto a José De Luca y otros, ya estaban “re fichados” por su participación en APE y ya veían que todo el panorama se estaba complicando. Además, si se acercaban mucho a la JM esto podría complicar aún más la tensión que había con algunos conservadores dentro de la Iglesia. Me dijo que, si bien había referentes muy buenos dentro del metodismo argentino para ese entonces, también había una resistencia de algunos sectores. Creía que, como en toda institución, había mucha tradición y hay un margen más acotado para la renovación.

Para ese año, James Wheeler indicó que había ciertas actividades entre los jóvenes en las que se sabía que se hablaba explícitamente de política. Por ejemplo, recordó que, en el Palomar, Néstor Míguez hacía unos campamentos de jóvenes para la región metropolitana que, según James, “tenían onda peronista, pero también había alguna veta socialista. La persona que tenía esa línea era Guido Bello”. Según James, fue organizando por un grupo de pastores que fueron cada vez más “peronizándose”, reconociendo a Néstor Míguez como uno de los pioneros. Creía que muchas de estas actividades politizadas eran coorganizadas por la JM y otro grupo que se llamaba la Equipo Pastoral Juvenil (EPJ) que actuaban en conjunto y se las habían arreglado para tener en sus denominaciones una clara alusión al peronismo. Los campamentos fueron una de las actividades que más los caracterizó. En una actitud de claro rechazo a esta politización explícita de las actividades juveniles, su padre, quien era pastor, junto con otros laicos, llevaban a algunos jóvenes metodistas a otros campamentos, lejos de donde se hablase de política. Ya para esos años hubo lo que James llamó una “contra reacción” antiperonista dentro de la misma Iglesia metodista. Entre algunos miembros de la Iglesia de La Boca, se creó Movimiento de Afirmación y Unidad Metodista (MAUM) en los años de plena dictadura militar.

En resumen, en este capítulo se ha revisado cómo este proceso de creciente politización de los jóvenes metodistas tuvo su *summum* entre 1970-1973. Entre el amplio abanico de opciones políticas que había, muchos de ellos optaron por algunas de las vertientes del peronismo, siendo mayoritario su acercamiento a la IP y en algunos casos al PR y al PB. En el ocaso de la proscripción había una conciencia generalizada de que la cuestión peronista y la alta politización de los jóvenes metodistas habían provocado una grieta en la comunidad.

# CONCLUSIÓN

Con la intención de aportar al análisis sobre la diversidad religiosa argentina y la relación con lo político en el pasado reciente, me preocupé por trascender la centralidad que adquirieron las investigaciones sobre el catolicismo y las usuales delimitaciones temporales ancladas en procesos militares. Desde una perspectiva antropológica-histórica, esta tesis se dedicó a estudiar al metodismo argentino en el período 1955-1973 y se focalizó en su juventud, haciendo un entrecruzamiento con un contexto sociopolítico marcado por la proscripción al Partido Justicialista.

Asumí a la cuestión peronista como un objeto de polémica sobre el cual tomar posición (Neiburg, 1988:15), con una fuerza gravitatoria lo suficientemente fuerte como para hacer girar el debate público a su alrededor, volviéndose así un fenómeno clave de la vida social, política y cultural argentina. A partir de ello y a través de un análisis de memorias oficiales y subterráneas, exploré la manera en la que la cuestión peronista atravesó a dicha comunidad religiosa, provocando tensiones al interior de ella y marcando las experiencias políticas de toda una generación de jóvenes metodistas argentinos.

La propuesta etnográfica se centró en calibrar el trabajo de campo entre entrevistas de profundidad y una intensa etnografía de archivo. Desde un enfoque dialógico, esto requirió utilizar fuentes de naturalezas diversas, con la capacidad intrínseca de evocar distintas voces nativas que eran inherentes al tema de investigación. Al mismo tiempo, emergió una etnografía “en” archivos, que consistió básicamente en dejarse interpelar como sujeto-etnógrafo por los marcos significativos de las prácticas y discursos que atraviesan al Archivo, como también implicó entablar una relación con el archivero, considerándolo también como un nativo (Zabala, 2012).

Por un lado, las voces de los jóvenes fueron evocadas a través de los interlocutores, quienes fueron considerados como testimonios representativos de la juventud metodista en las diferentes etapas que componen a esos dieciocho años. Además, utilicé algunos artículos del EEE escritos por jóvenes laicos y pastores y teniendo presente la atmósfera ecuménica que se respiraba, analicé como voz de un “nosotros” algunos números de *Testimonium*, en donde David Arcaute un joven metodista, estuvo al frente de su edición. Explicué que esta última revista era el órgano de difusión del MEC, una agrupación estudiantil evangélica de naturaleza política-religiosa, que contó con una gran participación de la juventud metodista y que entabló un amplio vínculo con los intelectuales de ISAL.

Por otro lado, las memorias oficiales fueron reconstruidas a partir del análisis de documentos y revistas institucionales, como son Actas y el propio EEE. Estas fuentes me permitieron explorar la visión de la Iglesia frente a una realidad argentina, como también analizar los cambios de paradigma internos que atravesaba el metodismo local en lo que respecta a la responsabilidad cristiana y su lugar en mundo.

Habilitaron también una lectura sobre las preocupaciones y acciones que tomaron en torno a lo que llamé "cuestión juvenil" y "la cuestión obrera".

Para analizar los lazos con el peronismo, fue necesario valerse de memorias subterráneas a través de entrevistas de profundidad. Los interlocutores ofrecieron información desde trayectorias individuales hasta relatos de vida de otros sujetos que fueron contemporáneos a ellos. Además, brindaron información sobre el mayoritario antiperonismo de la comunidad en tiempos de Perón, como también ofrecieron unas interpretaciones sobre el proceso de resignificación que experimentó un sector del metodismo después de 1955 y sobre el acercamiento orgánico al movimiento de una porción más joven de la comunidad.

En cuanto al abordaje del objeto-problema, me propuse pensar al proceso de politización de los jóvenes metodistas en este período – y a su relación con la cuestión peronista – como si fuesen una constelación triangular que se configura a partir de distintos vértices conectados entre sí: institucional, vanguardia y experiencia política. Considero que este abordaje permite una mejor revisión de las bases ideológicas, de las relaciones y mecanismos sociales que habilitaron esa politización, como también de la forma que adquirieron esas experiencias.

De esta manera, uno de los vértices comprende todos los aspectos institucionales que favorecieron o que deben ser considerados dentro de esta politización. Aquí tuve en cuenta "los procesos de construcción de lo juvenil" (Mosqueira, 2022:26), es decir, los discursos, prácticas y espacios ofrecidos desde la Iglesia Metodista, como también las expectativas a su alrededor. En este sentido, teniendo presente el *ethos* metodista argentino, el ADN metodista y la construcción de lo juvenil, se revisó cómo era la vida social de los jóvenes en la Iglesia y su rol dentro de la comunidad. Se destacó la importancia de las Ligas, las actividades recreativas y formativas, el desarrollo de una cultura democrática y participativa entre los jóvenes.

Concluí que hubo una conciencia de las transformaciones culturales que atravesaban a las juventudes a nivel mundial y los problemas internos que esto generaba para las expectativas que se tenían sobre estos actores. Frente a esta preocupación, que llamé "cuestión juvenil", el metodismo desarrolló una serie de políticas en esta materia cuyos beneficiarios fueron los jóvenes. Entre ellas podemos nombrar: la creación del Hogar Estudiantil, la propagación de programas de becas, la capacitación de líderes, los incentivos para escribir en revistas, el desarrollo de conferencias sobre la relación teología-política y el tendido de redes de contacto con agrupaciones político-religiosas, a nivel regional y mundial.

De esta forma, exploré cómo todo esto generó incentivos y una plataforma institucional sobre la cual pudieron desplegar sus experiencias políticas en este contexto determinado, como si fuese un horizonte de posibilidades que se les ofrecía a los jóvenes desde la Iglesia y que los formó en lo que respecta a su compromiso político-social. Además, hubo una toma de conciencia institucional de su agencia y su poder de transformación social, por lo que tuvieron una alta participación en las acciones sociales de la Iglesia.

Muchas de las mismas eran llevadas a cabo por esta nueva guardia de pastores con una sensibilidad social mayor, en espacios donde entraron en contacto con fuerzas vinculadas con el peronismo, como es el caso de Mendoza, Retiro y Valentín Alsina. Todo esto fomentó el involucramiento de los jóvenes tanto en asuntos internos de la Iglesia y un actitud de compromiso social y político frente al contexto que los atravesaba.

El otro vértice se abocó a analizar el rol que tuvo en lo que respecta al compromiso político, un grupo adulto de vanguardia y una nueva generación de jóvenes pastores, en donde se puede observar un solapamiento generacional. Aquí enfatice en la necesidad de investigar las relaciones intergeneracionales que existían dentro del metodismo, la producción de discursos y su circulación entre la juventud metodista. Estos grupos solapados se volvieron referentes dentro de la comunidad, guías para los jóvenes y como fundadores de discursividad en materia de compromiso social y político. Presidían también muchas de las actividades donde participaban los jóvenes y se les incentivaba a un mayor involucramiento en asuntos de la iglesia y de la sociedad. Eran referentes en compromiso para el MEC y las ligas juveniles metodistas.

Por su parte, la vanguardia tuvo una rica producción intelectual para el protestantismo de izquierda y fueron quienes habilitaron el proceso de resignificación del peronismo. Además, entablaron vínculos con sectores del catolicismo en un diálogo constante sobre la necesidad de un compromiso de las iglesias con la vida política del continente y la necesidad de liberación de los oprimidos. En sus revistas, se abrieron a pensar el fenómeno del peronismo, como es el caso del número de CyS de 1973.

En el caso de la nueva guardia de pastores, a través de las acciones sociales de la Iglesia que dirigían, establecieron lazos con fuerzas sociales ligadas al peronismo, al movimiento obrero como también con el MSTM. Algunos de estos pastores adoptaron abiertamente una identidad peronista, como por ejemplo de Anibal Sicardi y de José De Luca. En efecto, en este punto, tuve presente las tensiones que pudieron existir al interior del metodismo a partir de su posicionamiento frente a la cuestión peronista y su influencia sobre la juventud.

El último de los vértices consistió en reconstruir las experiencias políticas orgánicas de los jóvenes metodistas. A partir de biografías y trayectorias individuales, pude dar cuenta de los ámbitos de participación, prácticas, relaciones sociales, discursos, organizaciones que fueron propias y fueron producto de la agencia juvenil. Algunas de estas experiencias se dieron en espacios ecuménicos, mientras que otras en agrupaciones políticas; ciertas trayectorias demostraron un acercamiento al peronismo, mientras que otras se volcaron a otras identidades partidarias. Entre las experiencias orgánicas que podemos nombrar se encuentran aquellas que están dentro de los marcos de la iglesia, como es el caso de la JM y la EPJ; la participación en el MEC como opción ecuménica y la militancia en agrupaciones políticas, como es el caso de su participación en la JP, dentro del grupo de los “cristianuchis”. En algunas trayectorias se puede observar una conexión con el PB y algunos sectores más radicalizados con Montoneros. En todos los casos,

considero que la “cuestión peronista” demandó un posicionamiento, una reflexión y fue objeto de polémica entre ellos y el resto de la comunidad. Entre aquellas trayectorias juveniles que sí se abrieron al peronismo, podemos observar mayoritariamente una lectura del peronismo en clave de izquierda, quizás pensando más bien en la búsqueda de un socialismo nacional y popular.

Desde una perspectiva temporal más amplia, concluí que los primeros signos de politización más concretos entre los jóvenes metodistas comenzaron a visibilizarse a finales del cuarenta, tomaron fuerza en la segunda mitad de los cincuenta y se aceleraron a pasos agigantados en los sesenta , teniendo su punto más álgido a finales de la proscripción. Esta politización se manifestó a través de una mayor participación de los asuntos de la Iglesia y de las acciones sociales, una presencia protagónica en el mundo ecuménico y en movimientos de la sociedad civil. A su vez, esto se materializó también a través de militancias explícitas en diferentes ámbitos políticos juveniles.

Además, el alto grado de politización de la juventud metodista provocó rispideces dentro de la comunidad. Un sector rechazó la radicalización de los jóvenes, como también demostró una aversión por aquellos pastores que apañaban y fomentaban ese alto grado de politización. Considero que el salto cualitativo en términos de participación y militancia que se dio entre décadas se puede explicar a partir de un exacerbamiento de la noción de compromiso, en un contexto atravesado por la cuestión peronista y convulsionado por la polarización ideológica, como también en un marco de prohibiciones y excesos de los gobiernos militares, que devino en una escalada de violencia.

En lo que se refiere a las experiencias políticas de estas jóvenes ligadas al peronismo, se trató de un encuentro que no fue lineal, ni homogéneo, pero sí progresivo y que se dio de diferentes maneras y grados. Además, fue un proceso que implicó la elección entre las diversas opciones que ofrecía el peronismo para ese entonces. El *summum* quizás de este acercamiento fue entre finales del sesenta y principios del setenta, donde se observó una abierta identificación con el peronismo, tanto dentro de los espacios institucionales de la Iglesia como en agrupaciones políticas por afueras. Algunas trayectorias individuales manifiestan una radicalización en su postura.

Teniendo presente este abordaje triangular y estas conclusiones, se puede hacer un repaso de las ocho aristas analíticas que configuran al objeto de estudio y que también conforman los resultados de esta investigación. En la primera de ellas analicé lo que los interlocutores llamaron “*ADN metodista*”, una expresión propia con la fuerza semántica de evocar una cadena de códigos genéticos formada por valores, una identidad histórica y un pensamiento teológico vinculado a lo social y político. Esta evaluación se articuló con una revisión de aquello que, a partir de los sentidos y afectos enunciados por los protagonistas,

podemos interpretar como el *ethos* metodista argentino. Esto fue entendido desde una matriz sociológica, es decir, como un conjunto de valores, sentimientos, estilo de vida, visión sobre la realidad que son contruidos históricamente por un grupo y que sirven como marco identitario e ideal de conducta. Además, consideré que el *ethos* local no debía ser pensado como algo dado, sino como una forma dinámica y coyuntural, inscrita en un marco estructural e histórico que le es propio.

La segunda arista partió de la premisa de que aquellas experiencias políticas de los jóvenes metodistas que son visibles y tangibles entre 1955-1973, tuvieron un caldo de cultivo previo en lo que se refiere a su politización. Fueron parte de un proceso de creciente involucramiento y organización de las juventudes evangélicas que se dio desde principios del siglo XX y que, a su vez, está entroncado a una tradición protestante que le es anterior. Al mismo tiempo, se repasó cómo este proceso estuvo atravesado por una serie de corrientes teológicas que marcaron las discusiones del protestantismo latinoamericano de las nuevas generaciones.

La tercera arista consistió en discurrir el mundo social de los jóvenes metodistas, que fue imaginado desde un intenso diálogo entre las voces de la memoria y la información que se desprendía de los documentos burocráticos. Se reconstruyeron sus prácticas, espacios y relaciones sociales dentro y fuera de los marcos institucionales. Además, se puso énfasis en cómo, ya entrada la época de la proscripción, comenzó a haber una inquietud en la Iglesia metodista por la cuestión juvenil, es decir, por el alejamiento de ellos de los Templos y por las transformaciones socioculturales que los atravesaron. En efecto, destacué las diferentes acciones específicas destinadas a contener, acompañar e involucrar a los jóvenes en los asuntos de la Iglesia y en sus obras en el mundo.

La cuarta arista se enfocó en revisar una serie de cambios de paradigmas que atravesaron al metodismo argentino a mediados de siglo, que estaban relacionados con el *aggiornamento* de la Iglesia, el lugar que debía tener en el mundo y la responsabilidad cristiana con los sectores más vulnerables. En base a ello, analicé cómo todo esto repercutió en su posición frente al compromiso político de la feligresía, como también en su posición frente a la acción social de la Iglesia. Se exploró principalmente la labor en Retiro, y Valentín Alsina, revisando la influencia de la Teología Urbana y Concreta. Además, hice hincapié en la participación de la juventud en estas actividades, como también en las iniciativas de renovación por parte de una nueva guardia de pastores jóvenes.

En cuanto a la quinta arista, estudié las diversas posiciones frente al peronismo entre 1946 - 1960. Es aquí donde reflexioné sobre las interpretaciones de los protagonistas, que buscaban explicar la oposición mayoritaria en la comunidad a dicho régimen, como también investigué cómo este bastión antiperonista comenzó a resquebrajarse para después de 1955. En este punto, resalté la relevancia que tomó la cuestión obrera al interior del metodismo, entendida como las preocupaciones por el desahucio de los trabajadores

mayoritariamente identificados con el peronismo, como también el proceso de autocrítica que se sumergió la Iglesia metodista frente al alejamiento de ellos de la Iglesia metodista y la incapacidad de lograr un acercamiento eficaz. Me aventuré a pensar cómo estas inquietudes se articularon con una relectura del fenómeno peronista en esa coyuntura, habilitando así un proceso de resignificación del movimiento por parte de un sector minoritario del metodismo.

La sexta arista se enfocó en analizar la década del sesenta desde la perspectiva de los protagonistas. Es decir, se puso énfasis en aquellos acontecimientos que tuvieron peso en la narrativa de los interlocutores a la hora de evocar esos años. Esto me ayudó a pensar el escenario histórico sobre los que se desplegaron los actores con sus tramas, como también los discursos que circularon que alimentaron el “espíritu de la época”. Los interlocutores fueron hilvanando diferentes puntos neurálgicos de la década, poniendo especial atención a un “lugar de la memoria” (Nora, 2008 [1984]) predilecto como fue la declaración de la autonomía de la IEMA, en 1969. Consideré que este acontecimiento funcionó como el vértice de su narrativa, por lo que las demás estaciones temporales que fueron recorriendo eran conectados constantemente con este hecho. De esta manera, inspeccioné cómo se articularon la Revolución Cubana, las teorías de dependencia, la influencia de ISAL y las tensiones al interior del protestantismo latinoamericano frente a la radicalización cristiana.

La séptima arista analizó cómo se gestó el movimiento ecuménico durante los años sesenta, punto sobre el que hicieron hincapié los interlocutores a la hora de reconstruir la década. Destaqué el rol del MEC como espacio orgánico de participación, en donde no importaban las identificaciones denominacionales. Además, en un marco de fructífero dialogo entre católicos y metodistas, exploré los lazos entre el metodismo, el MSTM, el peronismo y la TLL. Busqué sondear en qué lugares se dio esta sinergia y dar cuenta de las experiencias de los jóvenes en esta coyuntura.

Por último, ya en los albores de los setenta, la octava arista de análisis está vinculada con el proceso de elección de los jóvenes entre las variadas opciones que ofrecía el peronismo para ese entonces. Se partió de un análisis de las diferentes lecturas que los interlocutores tuvieron del movimiento en ese tiempo. Además, a través del cotejo de las diversas experiencias, aterricé lo que considero que fueron las manifestaciones orgánicas más acuciantes por parte de los jóvenes: el caso de Mendoza, el Hogar Estudiantil de la Plata y el surgimiento de la JM. Dejé entrever cómo para 1973 comenzó a gestarse lentamente los primeros signos de alerta del *largo invierno* que se venía en los años venideros

A medida que fui profundizando en cada una de estas artistas se fueron hilvanando una serie de conclusiones. Consideré que la idea de *ADN metodista* puede pensarse como parte de una narrativa identitaria en la que están presentes ciertos rasgos que se consideran distintivos. Junto con el *ethos* local, configuraron los cimientos ideológicos del metodismo argentino que influenciaron en la visión política de los feligreses. A través del cotejo de entrevistas, distinguí cómo había una conciencia histórica generalizada

de que, desde su germen originario, el metodismo había manifestado un fuerte compromiso con las poblaciones más vulnerables y con el movimiento obrero. Al mismo tiempo, los interlocutores detallaron cómo desde la Iglesia siempre se fomentó el involucramiento político de la feligresía, se patentó la necesidad de tener una actitud crítica frente a la realidad y una denuncia activa de las problemáticas observadas. A su vez, observé que, para los nativos, el pensamiento teológico de Wesley logró una *síntesis* entre la razón y la fe, entre la santidad personal y la santidad social. Explicé cómo esta última se nutría de obras de misericordia que eran contextuales, es decir, que respondían a una época. Por lo tanto, resalté el hincapié que había en las acciones y en el amor hacia el prójimo, no desde una actitud pasiva sino comprometida y activa en el mundo. Además, señalé como rescatando las prácticas de itinerancia de sus orígenes, el metodismo estuvo muy abierto a llevar la Iglesia a la gente más necesitada.

Entre los valores que recalqué se encuentran su humanismo, laicismo, librepensamiento, progresismo, ecumenismo, como también la importancia distintiva que adquirió la educación. Dentro de las marcas de origen se subrayó su vinculación con la masonería, los partidos de izquierda y los sectores universitarios. Se resaltó su actividad editorial descollante, su prematura lucha por la defensa de la libertad de culto y expresión, como también por los DDHH. Además, se acentuó en el vanguardismo de los intelectuales metodistas, quienes despuntaron un pensamiento teológico local y contextualizado, al mismo tiempo que demostraron un liderazgo dentro del protestantismo histórico. También inferí que, para algunos de los interlocutores, el metodismo permitió conjugar la fe y el compromiso político, *parándolos* en una vereda y brindando una óptica desde la cual leer el Evangelio. Otros pusieron el acento en la Iglesia como espacio institucional desde donde proyectar su militancia. Es decir, un lugar que les permitió proyectarse desde lo religioso hacia otras cuestiones políticas y sociales. Al mismo tiempo, se rescató cómo el metodismo tendió redes sociales, puentes, canales y mecanismos de participación que incentivaron el compromiso, la participación y la relación con otras Iglesias cristianas.

En referencia al proceso histórico que involucró a las juventudes evangélicas, repasé la creación de agrupaciones juveniles desde principios de siglo XX. Asimismo, se mapearon las discusiones que habían tenido lugar en diferentes congresos evangélicos latinoamericanos, principalmente la influencia del Evangelio Social, la necesidad de una separación ideológica del protestantismo norteamericano y de crear una Iglesia para Latinoamérica, es decir, que atiende la realidad del continente y contenga sus propios agentes intelectuales.

A su vez, destacué la creación de espacios de formación ecuménicos, como es el caso de la FET, en donde el metodismo argentino tuvo un papel protagónico. Desde allí se importaron corrientes teológicas como la de Barth, quien reaccionó contra la Teología Liberal – y la asociación entre protestantismo y cultura burguesa – e imploró una vuelta al estudio de la Palabra, defendiendo así una acción cristiana basada en el Testimonio y comprometida con el presente. Consideré que la FET se volvió la usina de pensamiento

teológico del Cono Sur y el lugar donde se formó toda una generación de teólogos y pastores metodistas rioplatenses, quienes estuvieron influenciados por las ideas de Barth, del Evangelio Social y de las diferentes las discusiones que tuvieron lugar en los congresos evangélicos latinoamericanos. Estos se volvieron una vanguardia dentro del metodismo y tendieron una línea de pensamiento y acción progresista que fue seguida por generaciones más jóvenes de pastores y teólogos desde los cincuenta. Advertí que muchos miembros de esta vanguardia habían participado cuando eran jóvenes del MEC y lideraron un proceso de renovación dentro de la Iglesia. Además, concluí que fueron fundadores de discursividad en lo que respecta a un compromiso político, que debía ser contextualizado y pensado en clave local. En lo sucesivo, esta vanguardia se volvió una referencia indiscutida para la juventud metodista de la época de la proscripción.

En cuanto al mundo social de los jóvenes metodistas, di cuenta de una comunidad atravesada por importantes relaciones intergeneracionales y expliqué cómo se organizaba a los jóvenes a partir del sistema etario clasificatorio plasmado en Ligas, a partir de las cuales se gestaban las expectativas institucionales a su alrededor. Resalté cómo se ofrecían espacios de sociabilidad, brindando actividades religiosas, sociales y recreativas. Teniendo presente los incentivos desde la Iglesia para lograr un mayor compromiso y participación, se recalcó la cultura democrática presente en su formación, a través de la incorporación de su voz dentro de las Asambleas, el involucramiento las acciones sociales de la Iglesia, como también hasta la invitación a escribir artículos para el EEE y revistas asociadas. Advertí que, en un principio, no se vio desde la comunidad como una contradicción el hecho de que sus jóvenes estuviesen involucrados en movimientos políticos y agrupaciones estudiantiles.

Analiqué a través de diferentes números del EEE cómo a partir de 1955 comenzó a palpase una preocupación por la cuestión juvenil. Alineados con las propuestas del CMI de acompañar a los jóvenes en este camino, la Iglesia Metodista comenzó a atender este tema a principio de los cincuenta, por lo que se creó una Secretaría para la Juventud – en donde fue clave el papel de Míguez Bonino – que se enfocó en la evaluación de la situación de los jóvenes dentro de la Iglesia y en generar propuestas para lograr una mejor formación bíblica y de líderes, incorporando el trabajo y propuestas de las Ligas. Además, en esos primeros años de la proscripción se concentraron en brindar contención a la juventud, a través del Hogar Estudiantil, de becas y actividades recreativas. De esta forma, concluí que la Iglesia metodista proporcionó a su juventud, canales, mecanismos y redes para incentivar su participación dentro de los marcos institucionales y un mayor involucramiento en la realidad que los rodeaba. A finales de los cincuenta, comenzó a valorar a los jóvenes como agentes de cambio por lo que fueron claves en las acciones sociales.

Estas transformaciones en la valoración de la juventud se articularon con una serie de discusiones que atravesaron al cristianismo latinoamericano. Hice hincapié cómo se establecieron redes entre el protestantismo de izquierda, hecho que se mezcló con una actitud crítica hacia los EEUU, en un clima de

polarización ideológica, influido por el ejemplo cubano. Estos debates impactaron al interior del metodismo argentino y se tradujeron en incentivos para un mayor involucramiento feligrés en los asuntos políticos, ya que esta era el medio por el cual una sociedad podía alcanzar un cambio en lo que respecta a sus problemáticas económicas, sociales y culturales. Todo esto se conjugó con un proceso de revisión interna de la propia Iglesia. Explorando algunas publicaciones del EEE, destacué el tono autocrítico a la hora de aseverar que se debía salir del castillo de cristal en el que el metodismo se encontraba y acercarse a la gente, sin importar que los templos quedasen semi-vacíos, ya que esto implicaría que los feligreses estaban dando su testimonio en el mundo. Se defendía la necesidad de “ir por el mundo”, abandonando una actitud de superioridad frente al pecador y acercándose a todos los espacios de la sociedad siguiendo el ejemplo de Jesucristo.

Ahora bien, en lo que respecta a la relación metodismo-peronismo, trayendo una serie de interpretaciones nativas, analicé primero la oposición mayoritaria de la comunidad durante las presidencias de Perón y cómo se produjo paulatinamente un acercamiento a partir de 1955. Para explicar lo primero, los interlocutores no hicieron tanto hincapié en el rechazo que generaban las medidas de Perón contra la libertad de culto y de expresión ni tampoco en lo que amedrentaba su asociación primaria con la Iglesia Católica. Más bien, ahondaron en dos cuestiones que son consideradas como interpretaciones histórico-sociológicas. Desde su punto de vista, esto se explicaba, por un lado, por las identidades partidarias que tradicionalmente estuvieron presentes dentro de la comunidad, ligadas al socialismo, a los demócratas progresistas y al radicalismo. Partidos que, en definitiva, conformaron el amplio arco de oposición al régimen peronista, brindando apoyo al golpe del '55.

Por otro lado, estuvo relacionado con los cambios que atravesaron a la configuración social de la comunidad metodista para mediados de siglo. Si bien a principios de siglo XX estaba compuesta por una gran cantidad de inmigrantes conversos, muchos pertenecientes a sectores trabajadores, con el tiempo hubo una íntima asociación a los valores de la clase media y una identificación con la misma. Evocando la expresión argentina de “m’hijo el doctor”, los interlocutores explicaron que la comunidad comenzó a tomar *color intelectual y profesional*, muy de clase media. A pesar de que en muchos casos ideológicamente se apoyasen las luchas obreras, comenzó a haber una especie de distancia social con los sectores trabajadores, defendiendo los intereses y una visión anclada en una clase media. Teniendo en cuenta que una gran mayoría de la clase media argentina, como también de los sectores universitarios e intelectuales, se mostraron como opositores a Perón, propuse pensar que no es extraño que muchos metodistas se considerasen antiperonistas.

No obstante, hay dos matices que hacer. Por un lado, no todo el bastión antiperonista funcionó en bloque. Había tanto una línea mucho más progresista, de *tinte izquierdoso*, como un sector más conservador y rígido, que recibió el apelativo de *gorila*. Por otro, demostré que hubo casos de posiciones intermedias

que no eran ni peronistas ni antiperonistas, como también miembros de la feligresía que manifestaban una identidad explícita, que explican las discordias y polémicas que existían ya desde las primeras presidencias de Perón. Por ende, destacué que ya en ese entonces la comunidad había comenzado a agrietarse frente a la cuestión peronista.

Aseguré que comenzó a resquebrajarse el propio bastión antiperonista a principios de la proscripción y consideré que el Golpe de 1955 funcionó como una especie de mito-*praxis* en la narrativa de los interlocutores. Es decir, se trató de un punto de inflexión en el cual tomó dimensión de lo que era capaz la Revolución Libertadora, o *Fusiladora*, alertándose de la violencia desatada, el clima de pasiones y deseos de represalia. A partir del análisis de EEE, observé cómo advertían su preocupación por los juicios sumarios y la pena de muerte ejecutadas.

Atendiendo lo que llamé la cuestión obrera, concluí que hubo una vanguardia dentro del metodismo que tuvo un despertar de conciencia de que estaban *parados* en la vereda equivocada. Los interlocutores explicaron que el apartamiento de trabajadores de la comunidad se debía también a que muchos de ellos tenían una identidad peronista y se sentían incomprendidos por sus pastores y por muchos “hermanos” o “hermanas” que los señalaban con el dedo acusador.

Afirmé que estas reflexiones en torno a la cuestión obrera llevadas a cabo por algunos miembros laicos y religiosos entraron en diálogo con los debates sobre la postura de la iglesia metodista frente al contexto nacional y los problemas del mundo, como también se nutrieron de las discusiones en las universidades y en el campo intelectual, en donde se animaba a ver lo que Sábato (1956) llamó el “otro rostro de peronismo”. Todas estas reflexiones habilitaron un proceso de resignificación del movimiento peronista entre una vanguardia adulta de metodistas, allanándoles el camino a las nuevas generaciones de pastores y laicos.

Amparada en las ideas de Vallejo (2017), sostuve entonces que la Iglesia metodista, sumergida en este proceso crítico de su lugar en el mundo, se permitió abandonar el espacio profano y asumir como competencia de ella todos los asuntos públicos. Hubo una metamorfosis en los sermones, con respecto a una imagen de compromiso con la realidad y la lucha social que quería proyectar. A esto se suma, los cambios de paradigmas en torno a la acción social que se terminaron de plasmar en la década del sesenta, defendiendo la idea de que una “fe sin obras es muerta” (Vallejo, 2017:37). Advertí que a pesar de que hubo resistencia a estos cambios de paradigmas por parte de un sector más conservador de la Iglesia, es indudable que hubo una revitalización de las comisiones destinadas a la acción social y la necesidad de no entablar un trabajo solitario, sino con otras fuerzas de la sociedad civil y con un diálogo constante con la clase obrera. Además, destacué la necesidad de contextualizar la acción social, por lo que tomó relevancia el estudio de las comunidades donde esta se desplegaría.

Fundamenté que, en este primer lustro de la proscripción, se formó una nueva generación de pastores a partir de mediados de la década del cincuenta, en los que se puede incluir a Pablo Sosa, Aníbal Sicardi, José de Luca, Julio R. Sabanes, Carlos Valle, entre otros. En diálogo constante con la generación más adulta de Míguez Bonino, Emilio Castro y otros referentes, comenzaron a trabajar por una Iglesia al servicio de los más necesitados y con una amplia relación con los sectores trabajadores. Algunos de los jóvenes pastores tuvieron un acercamiento orgánico al peronismo, como es el caso de Sicardi y De Luca. Desde las congregaciones en donde eran designados como pastores, comenzaron a establecer lazos con fuerzas peronistas locales a partir de las acciones sociales que dirigían, en donde la juventud tenía una altísima participación.

A su vez, esta nueva generación de pastores manifestó una necesidad de *aggiornamento* de la Iglesia y una necesidad de darle una cara más joven a la misma. Asimismo, comenzaron a darle “*un sabor más local al metodismo*” en un claro proceso que sus protagonistas calificaron de *autoctonización*. Todos estos cambios comenzaron a reflejarse, por ejemplo, en la renovación litúrgica a través de la música, a través de la incursión en géneros autóctonos, como el carnavalito, el folklore y el tango, como también nuevos ritmos como el rock. En el quinto capítulo, exploré cómo, a partir de los sesentas, esto entró en diálogo con una sensibilidad antiburguesa (Lida, 2012) – de reivindicación de lo autóctono y una denostación a los valores y estilos de vida de la clase media – y se articuló con lo que los interlocutores llamaron una nueva rebeldía de los jóvenes que les entraba por el canal musical. Remarqué cómo esto se conjugó con un llamado desde los mismos jóvenes a salir de la tibieza y de la usual imagen de quedarse enredados en el plano de las ideas, por lo que se los convocaba a ser valientes y osados, pasando a la acción, organizándose y reclamando así un lugar en la Iglesia y en el mundo. Indiqué cómo eran conscientes de que esto provocaba una resistencia por parte de generaciones adultas más conservadoras, pero que podían apoyarse en un sector mucho más progresista que estaba abierto al cambio.

En referencia a la reconstrucción que hicieron los interlocutores sobre los años sesentas, en el sexto capítulo analicé cómo, al jalar el hilo de esta urdimbre histórica, el primer acontecimiento de este entramado interpretativo apareció con la Revolución Cubana, la cual provocó una serie de discusiones en torno a las teorías de dependencia y la legitimidad de lucha armada en los procesos revolucionarios. Teniendo en cuenta el beneplácito con el que contó este acontecimiento en los ámbitos universitarios y en el campo intelectual, se destacó la influencia que tuvo entre la vanguardia metodista alrededor de ISAL, como también entre una parte del sector estudiantil metodista, como se evidenció con el caso de la congregación de La Plata.

Además, se sostuvo que, si bien había una gran cantidad de miembros que eran afines a las ideas de izquierda, la Revolución Cubana y la radicalización que desataron controversias al interior de la comunidad, más aún teniendo en cuenta la tradicional postura pacifista del metodismo. Revisé también

cómo fueron evolucionando los aportes de ISAL en torno a la responsabilidad cristiana. A través de diferentes congresos, se postuló la necesidad que existía de abanderar los derechos de los hombres y lograr liberarlos de aquello que los oprimía. Por lo tanto, la Iglesia no podía ser indiferente a la vida política del continente y debía incitar a un mayor involucramiento de los feligreses, brindando orientación y una acción en conjunto. Demostré cómo, en un marco de creciente radicalización, el apoyo de un sector de esa vanguardia metodista a los procesos revolucionarios generó tensiones al interior del metodismo, desgastando ese beneplácito que había tenido en un inicio ese grupo ligado a ISAL.

Ahora bien, más allá de las divergencias que pudo provocar todo este contexto ideológico, consideré que el pensamiento teológico metodista se nutrió de todas estas discusiones y corrientes y que floreció una nueva conciencia social, anclada en la realidad del Tercer Mundo, que buscaba analizar el contexto continental. En sintonía con la visión de Néstor Míguez, había un énfasis cristológico, es decir un pensamiento centrado en la figura de Jesús encarnado, como el servidor de los más necesitados. Se generó un fuerte compromiso ético y participación social desde la Iglesia, abriéndose a movimientos sociales, como el universitario, y pueblos originarios. Si bien tuve presente que no todos los feligreses pensaban igual, consideré que sí hubo acuerdo sobre algunos puntos entre jóvenes y adultos, tanto laicos como líderes religiosos. Concluí que fue decisivo este contexto para formar una nueva generación de pastores en la segunda mitad de los sesentas – de la que forma parte el propio Néstor – quienes tendrán una importante influencia en la juventud metodista de los setenta.

Asimismo, aclaré que, en la década del sesenta, las acciones sociales de la Iglesia metodista se enfocaron, por un lado, en lo rural en el trabajo con las comunidades tobas del Chaco, en lo que se conoció como la JUM, sobre la cual no he ahondado en demasía. Por otro lado, me concentré en destacar el trabajo en barrios populares, a partir de la influencia de las corrientes de Teología Urbana y la Teología Concreta, que se basaba en tomar a la *ciudad como un espacio teológico*, sobre la cual había que reflexionar y actuar en problemas específicos. Destaqué el caso de Retiro y Valentín Alsina, con la CUNP, resaltando que ambos eran buenos ejemplos de un trabajo articulado con las fuerzas locales. Dada la fuerte presencia del peronismo en esas zonas, se establecieron conexiones entre pastores metodistas y el peronismo, en experiencias concretas donde había una alta participación juvenil.

Al mismo tiempo, puse énfasis en la extrema relevancia que tuvo, para el proceso de politización de los jóvenes, el clima ecuménico que se respiraba en los años sesenta, el cual plasmó en diferentes espacios, agrupaciones, redes y producciones intelectuales. Analicé específicamente la importancia que tuvo el MEC en tanto espacio de sociabilidad, un *centro de reflexión*, como ámbito de participación, formación y proyección política de muchos jóvenes metodistas. Además, sumergidos en un proceso de revisión de la misma Iglesia metodista, las diferentes generaciones de jóvenes que participaron en el MEC desde la década del cincuenta funcionaron como *cabecillas*, conteniendo a gente más jóvenes y ayudándolos

a salir de los *cascarones*. Además, puse énfasis en que la misma cuestión peronista atravesó al MEC, generando una división interna, entre una línea más afín y otra más de izquierda. Planteé que posiblemente esto, junto con la premisa de unirse a agrupaciones políticas, debilitó un poco al MEC para finales de la década del sesenta.

Por su parte, el vínculo con el catolicismo quedó sellado con el CVII, ya que se puso en manifiesto todas ideas con las que comulgaba el metodismo ya para ese entonces: la intención de acercar todas las iglesias de Cristo a las personas, lograr una mayor apertura al mundo y al ecumenismo, como también promover la justicia social. Desde un análisis del EEE, expuse cómo se rescató la tradición ecuménica del propio John Wesley y se dejaba en claro que hacer un trabajo de esta índole permitiría extender el ministerio de Cristo y hacer frente a las problemáticas contemporáneas. Esto no implicaría la unidad eucarística, ni que se borren las identidades denominacionales.

En el campo intelectual-teológico, el diálogo entre metodistas y católicos fue muy fructífero. Mucho de todo esto se plasma en diferentes revistas de carácter político-religioso también, como es el caso de CyS. Fue en este marco que se gestó las bases de lo que se conoció como la TLL, que como expuse, no se limitan al catolicismo, sino que también tiene su anclaje y repercusión en el mundo protestante. Además, inferí que hubo vínculos estrechos con el MSTM, tanto en Mendoza como en Retiro y que estas locaciones funcionaron como un punto de afluencia entre sectores del metodismo y del catolicismo que se habían inclinado hacia el peronismo. Se trataba de experiencias que también contaban con una amplia participación juvenil.

En este punto, revisé las diferentes lecturas de ese entonces que emergieron del testimonio de mis propios interlocutores sobre el pensamiento peronista. Algunos lo interpretaron más como un tipo de filosofía, una manera de entender la realidad argentina y un posicionamiento frente a las desigualdades. Otros explicaron que el peronismo pudo hacer ese *enganche* que la izquierda buscaba hacer a nivel ideológico al poner en práctica muchas de las propuestas que no pudo implementar esta última. Asimismo, se evocó la influencia “en espejo” que tuvo la militancia de estos jóvenes sobre sus padres, provocando una especie de despertar de conciencia a partir de las experiencias peronistas de sus hijos. Hubo ciertos testimonios que dejaron constancia de que no tenían “*esa cosa emocional con el viejo*”, ya que eran muy conscientes de que en el pasado algunas cosas bordeaban lo autoritario y *patotero*. Sin embargo, se abrieron descubriendo que su propia identidad estaba más entramada con un peronismo en clave de izquierda, es decir que luchaba por un socialismo nacional y popular

Los interlocutores constataron distintas experiencias de despertar identitario. Algunos ponen el foco en que esto sucedió a partir del contacto con gente que ya estaba metida en la JP, en el grupo de los *cristianuchis*. Otros hablan de que el acercamiento sucedió a partir de los estrechos vínculos que se dieron en esos años entre el movimiento estudiantil y el sindical, en manifestaciones donde “*ponían el cuerpo*”.

Ciertos testimonios hacen hincapié en que el acercamiento al peronismo fue una especie de reacción contraria al antiperonismo presente en sus familias y en la comunidad. Se destacó la influencia que tuvo sobre algunos jóvenes la abierta identificación con el peronismo de algunos pastores. Además, mostré la importancia de ciertos lugares específicos donde hubo una importante sinergia entre protestantismo, catolicismo y peronismo, como es el caso de Mendoza y Retiro.

Me enfoqué en tres manifestaciones explícitas de los lazos entre los jóvenes metodistas y el peronismo. La primera fue el surgimiento de la JM, quienes se autopercebían como uno de los “*brazos religiosos de la JP*”. Se trató de un movimiento interno entre las Ligas juveniles de Buenos Aires, principalmente de lo que ahora sería el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Muchos de ellos andaban con una actitud rebelde dentro de los recintos de la iglesia, con sus “*dedos en V*”, llegando a manifestar algunos una actitud *filomontonera* o una participación explícita en Montoneros. Tuvieron un estrecho vínculo con la EPJ, formada por pastores que en su mayoría eran peronistas.

La segunda manifestación concreta de importantes conexiones sucedió en la provincia de Mendoza, donde había una juventud metodista fuertemente politizada, con una gran presencia direncial en los centros de estudiantes de las universidades y que a su vez era muy activa en los asuntos de la Iglesia. Ya había un largo camino ecuménico recorrido allí desde finales de los años sesenta, teniendo un papel clave la figura de Aníbal Sicardi, quien aseguró que para ese entonces ya tenía gente peronista actuando a su lado. Destaqué también la figura de la pastora metodista Alieida Verhoeven y de Mauricio López de Hermanos Libres. Señalé la importante repercusión que tuvieron los Cursos de Formación Teológica y el ILPH, una labor en conjunto entre protestantes y católicos, en donde se estrecharon los vínculos con el MSTM. Expliqué cómo se tendieron puentes con el PB, que contó también con la participación activa de varios miembros jóvenes de la comunidad metodista, principalmente a través de La Coordinadora Peronista. El compromiso político de los jóvenes metodistas se exacerbó, posteriormente, con el trabajo con los refugiados chilenos, que dio origen al CAREF.

La tercera manifestación que resalté fue la del Hogar Estudiantil de La Plata, que era considerado como un *hervidero* a punto de ebullición. Se dejó constancia que para los setenta se volvió no sólo residencia de jóvenes evangélicos, sino también de otros estudiantes que llegaban a la UNLP. Si bien los pastores y muchos miembros mantenían una actitud progresista frente a la politización que se respiraba en la propiedad de Calle 2, comenzaron a alertarse a medida que algunos de los jóvenes metodistas, que tenían fuertes vínculos con la JP platense, comenzaron a radicalizarse y a vincularse con agrupaciones armadas.

Arribando al ocaso de la proscripción, analicé la creciente preocupación por parte de un sector del metodismo, no sólo por la politización de sus jóvenes y la radicalización de algunos, sino también por la identidad abiertamente peronista de algunos pastores y la influencia que tenían sobre la juventud. Asimismo, para 1973, destacué como se empezó a tomar conciencia de los problemas internos que

experimentaba el peronismo y el peligro que ello podía implicar. Por ejemplo, mencioné como en la publicación de ese año de CyS, dedicada al peronismo, se dejó constancia cómo la propuesta de la JP de “Luche y vuelve” se enfrentó con un cerco militar alrededor del General, custodiado por los mismos sectores burocratizados del peronismo. Evidencié cómo la congregación de La Plata vivió de cerca las tensiones internas del peronismo, a partir del asesinato de Kloosterman, importante dirigente sindical de SMATA y figura cercana a Perón y Rucci.

Asimismo, indiqué que algunos miembros de la iglesia comenzaron a preocuparse porque muchos jóvenes no tomaban conciencia de que, después de su regreso, Perón había comenzado a quitar el apoyo a muchas de las agrupaciones juveniles que visiblemente estaban más radicalizadas. Indiqué que el mismo Aníbal comentó que había mostrado preocupación, ya en un momento “*donde la cosa se ponía pesada*”, porque Montoneros había convocado a algunos jóvenes de los conventillos de La Boca cercanos a la Iglesia, en un momento donde Perón estaba retirando su apoyo.

Considero que de esta investigación se desprenden algunas cuestiones que todavía falta profundizar. Por ejemplo, todavía quedan muchas trayectorias individuales que rastrear, desde el testimonio de pastores hasta jóvenes que estuvieron vinculados a Montoneros y a otras agrupaciones juveniles de la época. Además, hay mucho por estudiar en referencia a la JM, la EPJ, como también, siguiendo las pistas del trabajo de Paris (2022), el rol que tuvo el Colegio Ward en el proceso de politización de los jóvenes en la época de la proscripción.

Asimismo, hay mucho por analizar todavía sobre la relación entre el metodismo, la juventud y el movimiento sindical, como también su vinculación con el MSTM. Todavía falta ahondar sobre el caso Kloosterman y es necesario seguir reconstruyendo la experiencia de Retiro, del CUNP y La Boca, como también seguir profundizando este punto en Mendoza. Aquí se podría poner en diálogo con el trabajo que hizo la JUM.

A su vez, todavía es un área en vacancia el estudio sobre la cuestión peronista en período de 1973-1976. Infiero que, a pesar del apoyo mayoritario de la comunidad a la defensa de los DDHH en esta época, y en lo sucesivo, es interesante analizar cómo aquel grupo más abiertamente peronista se enfrentó con una contraofensiva conservadora dentro de la Iglesia, que, según los interlocutores, tuvo su máxima expresión con la creación de MAUM, con epicentro en la congregación de La Boca. Este punto abrió la puerta a futuras investigaciones sobre las disputas en torno a la memoria en referencia a esta época y, principalmente, con relación a la cuestión peronista.

Por último, considero que se abre también a futuro la posibilidad de hacer una investigación sobre el papel de las mujeres en la politización metodista. Esto nos puede llevar a pensar cómo eran las relaciones de género antes y después de esta época al interior del metodismo. Asimismo, todavía falta profundizar sobre un pensamiento teológico-político metodista y su relación con el *ethos* metodista argentino, como

también el proceso de argentinización de la Iglesia, en eso que los interlocutores llamaron “*autoctonización*”. A su vez, es interesante revisar cómo todas estas trayectorias individuales que mencionamos evolucionaron en el tiempo, en las décadas siguientes, teniendo presentes los cambios que atravesaron a la IEMA para ese entonces.

# FUENTES Y ENTREVISTAS

## DOCUMENTOS BUCROCRÁTICOS

### **Archivos de la DIPPBA**

CPM, Fondo DIPPBA, División Central de Documentación, Registro y Archivo. Mesa De,Factor Religioso, Carpeta 87 Legajo 1525, Año 1951-1955, sin página.

CPM, Fondo DIPPBA, División Central de Documentación, Registro y Archivo. Mesa De, Factor Religioso, Carpeta 88, Legajo 1846, Año 1953, sin página.

### **Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista argentina**

SIN AUTOR (1954). Informe del Secretario de Juventud. *Actas Oficiales de la Conferencia Anual del Río de la Plata de la Iglesia Metodista*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, pp. 368-369.

MÍGUEZ BONINO, J. (1955). Informe del Secretario de Juventud. *Actas Oficiales de la Conferencia Anual del Río de la Plata de la Iglesia Metodista*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, pp. 548-551.

COMISIÓN DE ACCIÓN SOCIAL Y OBRA FEMENINA (1956). Hogar Estudiantil Cristiano. *Actas Oficiales de la Conferencia Anual del Río de la Plata de la Iglesia Metodista*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, p.47.

MÍGUEZ BONINO, J. (1955). Informe del Secretario de la Comisión de Juventud del Consejo Metodista de Educación Cristiana *Actas Oficiales de la Conferencia Anual del Río de la Plata de la Iglesia Metodista*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, pp. 784-788.

PARRILLA (1957). Comisión de Juventud del Consejo Metodista de Educación Cristiana. *Actas Oficiales de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista en la Argentina*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, pp. 161-163.

COMISIÓN DE JUVENTUD DEL CONSEJO METODISTA DE EDUCACIÓN CRISTIANA (1958). *Actas Oficiales de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista en la Argentina*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, pp.398-402.

CONSEJO UNIDO DE EDUCACIÓN CRISTIANA (1969). *Actas Oficiales de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista en la Argentina*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, p.629.

SIN AUTOR (1960). Sesión Novena. *Actas Oficiales de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista en la Argentina*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, pp.745-46.

CONSEJO DE ACCIÓN SOCIAL (1961). *Actas Oficiales de la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista en la Argentina*. Imprenta Metodista, Buenos Aires, pp. 68.79.

GATTINONI, C. (1973). *Actas Oficiales de la Tercera Asamblea General*, Córdoba, pp.45-70.

SIN AUTOR (1971). Ecumenismo. *Actas Oficiales de la Segunda Asamblea General*. Iglesia Evangélica Metodista Argentina, pp.58-59.

## **REVISTAS**

### *El Estandarte Evangélico*

APRILE, O.C. (1957). La integración de la juventud: en la vida y misión de la Iglesia". *El Estandarte Evangélico*, Año LLXV, N°2, p. 45.

BARBIERI, S.U. (1960). Una Palabra a los jóvenes. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVIII, N°5, p.137.

COMISIÓN DE RELACIONES PÚBLICAS DE LA CONFERENCIA ANUAL DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA (1956). Declaración sobre hechos de actualidad. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIV, N°5, p. 67-69.

COMISIÓN DE RELACIONES PÚBLICAS DE LA CONFERENCIA ANUAL DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA (1956). Visión de la realidad argentina. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIV, N°19, pp. 5-8.

COMISIÓN DE RELACIONES PÚBLICAS DE LA CONFERENCIA ANUAL DE LA IGLESIA METODISTA ARGENTINA (1956). Sarandí. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIV, N°19, p.8.

COMISIÓN DE RECOMENDACIONES DE LA CONVENCION CUYANA DE LA JUVENTUD (1956). La juventud de Cuyo hace oportunas recomendaciones. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIV, N°21, p.9.

KWIST, J.A. (1960). El sentido cristiano de la diversión. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVIII, N°5, p.148.

MENSAJE EPISCOPAL DE LA CONFERENCIA GENERAL DE 1960 (1961). La iglesia metodista en el movimiento ecuménico. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIX, N°2, pp.295-296.

MOREIRA, H. (1958A). Cosa de muchachos. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVI, N°1, pp.316-318.

MOREIRA, H. (1958B). A ti joven. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXVI, N°14, p.123.

MOREIRA, H. (1958C). Preocupémonos por nuestra juventud. *El Estandarte Evangélico*, AÑO LXXVI, N°10, p.10

PAGURA (1955). La Iglesia Evangélica Frente al Movimiento Revolucionario. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIII, N°18-19, P.166

ROCHAIX, A. (1956). ¿En dónde está la falla? *El Estandarte Evangélico*, Año LLXIV, N°13, pp. 6-7.

ROGER, I. (1956). Sarandí. *El Estandarte Evangélico*. Año LLXIV, N°16, p. 248.

SABANES, J. (1960). El programa de la juventud cristiana. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVIII, N°5, p.131.

SIN AUTOR (1959). ¡Oh, la juventud! ¿Qué juventud? *El Estandarte Evangélico*. Año LXXVII, N°5, pp.148-149.

SIN AUTOR (1959). La Revolución Cubana. *El Estandarte Evangélico*. Año LXXVII, N°2:40-41.

SIN AUTOR (1960). Mil jóvenes en trabajos sociales. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVIII, N°5, p.137.

STAUDE, R. (1957). Ir y el venir evangélico. El amplio alcance del “ir por el mundo”. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXV, N° 24, pp.6-7.

STEWART, C. (1959). Los metodistas en la Revolución Cubana. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXVII, N°3, p.86.

TAIANO, A. (1960). Carta a un joven que vacila en fe. *El Estandarte Evangélico*, Año LLXXVIII, N°5, p.138.

VILLAVARDE (1955). Exhortación de la Conferencia de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata. *El Estandarte Evangélico*, Año LXXIII, N°18-19, P.167.

### **Revistas *Testimonium***

ARCAUTE, D. (1965). Una generación al encuentro con Bonhoeffer. *Testimonium*, Vol.XI, N°1, pp.26-33.

CRÓNICA DE LA 2DA CONFERENCIA NACIONAL. (1964). El MEC de Argentina hacia el compromiso. *Testimonium*, Fe y Marxismo, vol. X, N° 2, pp.62-64.

SHAULL, R. (1964). Ideología, fe y revolución social. *Testimonium*, Fe y Marxismo, vol. X, N° 2, pp.62-64.

MÍGUEZ BONINO, J. (1965). ¿Por qué nos interesa Bonhoeffer? *Testimonium*, Bonhoeffer, Vol.XI, N°1, pp.1-10.

ARCAUTE, D. (1965). Una generación en el encuentro con Bonhoeffer. *Testimonium*, Bonhoeffer, Vol.XI, N°1, pp.1-10.

TOLEDO, C. (1964). Opina un estudiante. *Testimonium*, Presencia y Participación, vol.X, N°3-4, pp.59-69.

CONWAY, M. (1965). Ecumenismo en la universidad. *Testimonium*, Encrucijadas ecuménicas, vol.XI, N°2, pp.50-61.

### **Revista *Cristianismo y Sociedad***

FRANCO, J.P. (1973). Conducción estratégica y movilización popular: artífices del triunfo electoral del 11 de marzo. *Cristianismo y Sociedad*, N°34-35, PP. 5-26.

PUIGGRÓS, R. (1973). Peronismo y socialismo. *Cristianismo y Sociedad*, N°34-35, PP. 26-58

GERA, L. & RODRÍGUEZ MELGAREJO, G. (1973). Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina. *Cristianismo y Sociedad*, N°34-35, PP. 86-128.

DELMONTE, C. (1973). La situación del protestantismo en Argentina. *Cristianismo y Sociedad*, N°34-35, PP. 129-138.

ASAMBLEA NACIONAL DE A.P.E. (1973). Trasfondo y definición de A.P.E. *Cristianismo y Sociedad*, N°34-35, pp.158-164.

### **BOLETINES**

ULAJE (1951). Guía de Estudio: Temas del Tercer Congreso latinoamericano de juventudes evangélicas. Buenos Aires.

CONGRESO LATINOAMERICANO DE JUVENTUDES EVANGÉLICAS (1941). Con Cristo, un mundo nuevo: una audaz aventura de juventud. Lima, Perú: 2 a 9 de febrero 1941. Edición D.D.L.V, pp.13:16.

RESPUESTA (1969). La situación del joven trabajador. *Boletín del Centro Urbano Nueva Parroquia*, N°8, pp.1-10.

RESPUESTA (1970). Editorial. *Boletín del Centro Urbano Nueva Parroquia*, N°10, pp.1-5.

<b>ENTREVISTAS</b>			
<b>Nº</b>	<b>Fecha</b>	<b>Nombre</b>	<b>Año nacimiento</b>
1	28/9/2022	David Sosa	1964
2	2/11/2022	Néstor Míguez	1947
3	11/11/2022	Graciela De Vita	1950
4	18/05/2023 – 13/06/2023	Elvira Romera	1940
5	19/05/2023	Daniel Bruno	1954
5	28/05/2023	Oscar Blake	1938
6	02/06/2023	Leonardo Félix	1967
7	02/06/2023	Aníbal Sicardi	1937
8	08/06/2023	James Wheeler	1961

# BIBLIOGRAFÍA

- ABELES, M. (2004). La antropología política nuevos objetivos, nuevos objetos. En: Marquina Espinosa, *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política vol 1*.(pp.51-72). UNED.
- ACHA, O. (2000). Zanatta, Loris. Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. *Protohistoria*, vol.5, N°4, p.202.
- ACHA, O. (2011). *Los muchachos peronistas. Orígenes olvidados de la Juventud Peronista (1945-1955)*. Buenos Aires, Sudamericana. Disponible en: [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/44794/CONICET\\_Digital\\_Nro.ae24e442-c7c6-4121-8f6f-2d721e219586\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/44794/CONICET_Digital_Nro.ae24e442-c7c6-4121-8f6f-2d721e219586_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y)
- ACHA, O. (2016). La rama masculina juvenil de la Acción Católica Argentina: catolicismo y política asociativa (1931-1970). *Revista Brasileira de História das Religiões*, pp.89-120.
- AENLLE, M.B (2019). Lo que fue posible, lo que quedó: militantes católicos de los setenta. *Cuadernos del sur-Historia*, pp.49-69.
- ADAMOVSKY, E. (2019 [2009]) *Historia de la clase media argentina: apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Planeta.
- ALBA, M. (1992). Difusión del protestantismo en la ciudad de Buenos Aires (1870-1910). El caso metodista. *Religión y sociedad en Sudamérica*, N°1.
- ALGRANTI, J. (2010). El juego de las interpretaciones religiosas. Aproximaciones al estudio las representaciones evangélicas sobre la situación social de la Argentina. *Revista Cultura y Religión*, vol. 4, pp. 36-52.
- ALGRANTI, J. et.al. (2019). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Editorial Biblos.
- ALPÍZAR, L.& BERNAL, M. (2003). La construcción social de las juventudes. *Última Década*, N° 19, pp. 1-20
- ALTAMIRANO, C. (2001). *Bajo el signo de las masas*. Biblioteca del Pensamiento Argentino.
- ALTAMIRANO, C. (2011 [2001]). *Peronismo y cultura de izquierda*. Siglo XXI.
- AMEIGEIRAS, A. (1994). *Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misiones de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)*. Sociedad y Religión, N°12, pp.49-67.
- AMESTOY, N. (1992A). “Una nueva vida.” La experiencia de la conversión en el protestantismo del Río de la Plata (Siglo XIX). *Religión y Sociedad en Sudamérica*, vol.1, N°1, pp. 55-76.
- AMESTOY, N. (1992B). Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura:1850-1910, el caso argentino. *Boletín Teológico*, N°24, pp.47-48.

- AMESTOY, N. (1994). La historiografía protestante y sus conflictos. *Boletín Teológico*, FTL, Año 26, N° 54, pp.93-106.
- AMESTOY, N.R. (2001). El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas. *Cuadernos Teológicos*, vol.XX, p.357.
- AMESTOY, N.R. (2011). De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). *Teología y cultura*, Año 8, vol. 13.
- AMESTOY, N. (2012A). Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930. *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, vol. 54, N°157, pp.51-81.
- AMESTOY, N. (2012B). Los cambios en el protestantismo latinoamericano. Del Congreso de Panamá a la Habana (1916-1929). *Revista Evangélica de historia*, vol. VII, pp.187-206.
- ANDIÑACH, P. R., BRUNO, D. (2001). *Iglesias evangélicas y derechos humanos*. La Aurora.
- ANDIÑACH, P. (2012). El metodismo en América Latina. Breve historia y evaluación. *Revista Evangélica de historia*, vol. VII, pp.167-186.
- ANDINACH, P. (2018). *Metodismo en Argentina: ser o no ser*. Disponible en: <https://iglesiametodista.org.ar/recursos/metodismo-en-argentina-ser-o-no-ser-pablo-r-andinach/>
- ARCHETTI, E. (2005) Conocimiento, poder y desarrollo: el caso de la producción de cuyes en las tierras altas ecuatorianas. En: Isla, A. & Colmegna, P. (comps.): *Política y Poder en los Procesos de Desarrollo*. FLACSO.
- ARENAS, S & POLANCO, R. (2021). *Ecumenismo: un panorama latinoamericano*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- ARGAÑA, E. & DETANTI L. (2014). *La dimensión histórica como posibilidad de repensar críticamente supuestos teóricos y metodológicos de la praxis antropológica*. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- ARONNE, E. (2019). 50 años de autonomía: testimonio. *El Estandarte Evangélico*. Disponible online: <https://iglesiametodista.org.ar/50-anos-de-autonomia-de-la-iema-testimonio/>
- BALBI, F.A & BOIVIN, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, N°27, pp.7-17.
- BARALDO, N. (2023). Formando subjetividades militantes. La función educativa del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Mendoza, Argentina. *Sociohistórica*, N°51, pp.1-24,
- BARON, G. (2020). El Movimiento Ecuménico y los orígenes mendocinos de la Teología de la Liberación. *Revista del CESLA*, vol. 26, pp. 327-345.
- BARLETTA, A Barletta, A. (2000). Universidad y política : La "Peronización" de los universitarios (1966-1973). Elementos para rastrear la constitución de una política universitaria peronista (Ponencia). *XXII International Congress of Latin American Studies Association*, Miami.

- BARLETTA, A. & TORTTI M. (2002). Desperonización y peronización en la universidad en los comienzos de la partidización de la vida universitaria. En P. Krotsch (Org.) y M. Prati (Ed.), *La universidad cautiva : Legados, marcas y horizontes*. Al Margen.
- BASTIAN, J.P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J.P. (2006). El papel político de los protestantes en América Latina. En: Kepel, G. *Las políticas de Dios* (pp.179-198). Grupo Editorial norma.
- BATALLÁN, G. & CAMPANINI, S. (2008). La participación política de niñ@s y jóvenes-adolescentes. Contribución al debate sobre la democratización de la escuela. *Cuadernos De antropología Social*, N°28.
- BATESON, G. (1990). *Naven. Estudio de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*. Ediciones Júcar.
- BATESON, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editorial Lohlé-lumen.
- BASTIAN, J.P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J.P. (2006). El papel político de los protestantes en América Latina. En: Kepel, G. *Las políticas de Dios* (pp.179-198). Grupo Editorial norma.
- BAVASSO Y CEFERINO, C. (2013). E.P. Thompson: un abordaje analítico del acontecimiento y del tiempo. *XIV Jornadas interesuelas del Departamento de Historia*. Mendoza.
- BECHIS, M. (2009). La diferencia entre la Antropología histórica y la etnohistoria. *TEFROS*, vol.7, N°1-2.
- BENSA, A. (2017). Antropología, memoria e historia. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, N°152. pp. 333-351.
- BIANCHI, S. (1994). Catolicismo y peronismo: la religión como campo de conflicto. *Boletín americanista*, N°44, pp.25-37.
- BIANCHI, S. (1996A). Catolicismo y peronismo: la educación como campo de conflicto (Argentina, 1945-1955). *Anuario del IEHS*, N°11, pp.147-178.
- BIANCHI, S. (1996B). Catolicismo y peronismo: Iglesia católica y Estado en la Argentina (1945-1955). *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, N°8-9, pp.351-368.
- BIANCHI, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Sudamericana.
- BLATEZKY, Ar. (comp.) (2002). *Documentos fundamentales y declaraciones públicas del MEDH*. Ediciones MEDH, 2002, p. 26.
- BOHOSLAVSKY, E. & FRANCO, M. (2020). Represión, violencia estatal e historia en el siglo XX en el Cono Sur. *Boletín Del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N°53, pp.119-123.

- BOSA, B. (2010) ¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46, N°2, pp. 497-530.
- BOSCA, R. (1997). *La Iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*. Sudamericana.
- BOTINELLI, et al. (2001). La JOC. El retorno de Cristo Obrero. En: F. Mallimaci, F. y Di Stefano, R. (Comps.), *Religión e imaginario social*. (pp. 69-116). Manantial.
- BOZZA, J. A. (2001) El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización, 1959-1969 [en línea]. *Sociohistórica*, Vol.9, N° 19. Disponible en: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2942/pr.2942.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2942/pr.2942.pdf)
- BRADBURY, P. (2023). *Liberationist Christianity in Argentina (1930-1983). Faith and revolution*. Tamesis.
- BRUGALETTA, F. (2011). La participación de los jóvenes católicos durante el conflicto “Laica o Libre”: La plata, 1958. *Archivos de Ciencias de la Educación*, N° 5, pp.145-159.
- BRUGALETTA, F. (2018). Cristianismo y Sociedad (1963-1973). Protestantismo de izquierda en la historia reciente de América Latina. *Catedral Tomada*, vol 6, N° 11.
- BRUGALETTA, F. (2019). *Tierra Nueva (1965-1985). Protestantismo de izquierda, edición y educación en la historia reciente de América Latina* [Tesis de Maestría en Historia y Memoria]. En: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- BRUNO, D. (2003). Por una iglesia con alma nacional: nacimiento y ocaso de un sueño. *Revista evangélica de historia*, vol. 1, pp. 111-112.
- BRUNO, D. (2005). Las vanguardias silenciadas en el metodismo rioplatense (1896-1924). *Revista Evangélica de Historia*, N° 3-4, pp.101-132.
- BRUNO, D. (2012). Abordaje y periodización para una historia del metodismo en Argentina. *Revista Evangélica de historia*, vol. VII, pp.11-44.
- BRUNO, D. (2019). 50 años de autonomía: enfoque histórico. *El Estandarte Evangélico*. Disponible online: <https://iglesiametodista.org.ar/50-anos-de-autonomia-de-la-iema-enfoque-historico/>
- BRUNO, D. (2021). En la semana del día del trabajador: el metodismo y las luchas obreras. *Artículos CMEW*. Desde: <https://iglesiametodista.org.ar/en-la-semana-del-dia-del-trabajo-el-metodismo-y-las-luchas-obreras/>
- BURKE, P. (1987). *Sociología e historia*. Alianza Editorial.
- BURKE, P. (2006). *Formas de historia Cultural*. Alianza Editorial.
- CAIMARI, L. (1995). Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955). *Emecé*.
- CALIFA, J. (2014). La socialización política estudiantil en la Argentina de los sesenta. La Universidad de Buenos aires. *Perfiles Educativos*, vol. XXXVI, N° 146.

- CALIFA, J. (2017). Los estudiantes argentinos y la «nueva izquierda». Evaluando un concepto a la luz del accionar de un sujeto. El caso de la Universidad de Buenos Aires entre 1966 y 1973. Ponencia presentada en las *Jornadas ALAS*. Montevideo.
- CAMPBELL, T.A. (2011). *Methodist Doctrine: the essentials*. Abingdon Press.
- CANCLINI, S. (1972) *Los evangélicos en el tiempo de Perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Editorial Mundo Hispano.
- CAPDEVIELLE, J. (2013). Continuidades y rupturas: el reconocimiento a las minorías religiosas en la Argentina. *Iberofórum, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, año VIII, N° 16, pp.105-152.
- CARBONELLI, M. (2011). Ciencias sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010). *Revista Cultura y Religión*, vol.5, N°2, pp. 96-116.
- CARBONELLI, M. (2016). Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. *Estudios Políticos*, N° 37, pp. 193-219.
- CARBONELLI, M. (2019). De los templos a las calles. La politización evangélica en perspectiva. *ConCiencia Social*, vol. 3, N°5.
- CARBONELLI, M (2020), *Los evangélicos en la política argentina. Crecimiento en los barrios y derrotas en las urnas*. Biblos.
- CATOGGIO, M. S. (2010b). Cambio de hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina. *Latin American Research Review*, vol. 45, N° 2, pp.27-48.
- CATOGGIO, M.S. (2014). La trama religiosa de las redes humanitarias y del activismo transnacional en las dictaduras del Cono Sur de América Latina. En: Jensen, S. & Lastra, *Exilios: militancia y represión. Nuevos debates y nuevos abordajes de los destierros de la Argentina en los años setenta* (pp. 187-213) Edulp.
- CERIANI, C. (2005). “Nuestros hermanos Lamanitas”. Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina. [Tesis Doctoral de Antropología]. En: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- CERIANI CERNADAS, C. & CITRO,S. (2005). El movimiento del evangelio entre los Tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En: Jiménez, B. (comp.). *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 111-170). Iquique: Ediciones El Jote Errante.
- CERIANI, C. (2006). El general y el profeta: acomodación social del mormonismo durante el régimen peronista (1946-1955). *Entrepasados*, Año 15, N°30, pp.29.46.
- CERIANI, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*, vol.7. N°1, pp.10-29.

- CERNADAS, J. (1997). Notas sobre la desintegración del consenso antiperonista en el campo intelectual: Sur, 1955-1960. AA.VV.. *Cultura y política en los años 60*, Oficina de Publicaciones del CBC-Universidad de Buenos Aires, p. 148.
- CERVANTES ORTÍZ, L. (2004). Génesis de la Nueva Teología Protestante latinoamericana (1949-1970). *II Simposio Internacional sobre Historia del protestantismo en América Latina*. Chiapas.
- CERVANTES ORTIZ, L. (2011). *En los 50 años de ISAL: entrevista a Julio de Santa Ana*. Desde: [https://www.academia.edu/15060811/En\\_los\\_50\\_a%C3%B1os\\_de\\_ISAL\\_entrevista\\_a\\_Julio\\_de\\_Santa\\_Ana\\_2011](https://www.academia.edu/15060811/En_los_50_a%C3%B1os_de_ISAL_entrevista_a_Julio_de_Santa_Ana_2011)
- CERVANTES ORTÍZ, L. (2015). Jugar seriamente todo el tiempo: la teología transgresora y lúdica de Rubem Alves. *II Congreso Internacional de Teología y Ciencias de las Religiones, "Novas Fronteiras da Pesquisa em Religião"*, Brasil.
- CHAMI ROUVROY, T. (2009). *El metodismo en Argentina: de iglesia extranjera a iglesia nacional. Implantación, difusión y compromiso social, desde el siglo XIX hasta la última dictadura militar*. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. San Carlos de Bariloche.
- CHAMORR, G.A. (2013) El movimiento ecuménico en América latina: propuestas y desafíos. *Theologicum*. Disponible en: [www.escs.ufm.edu/theologicum/wp-content/uploads/2013/07/EL-MOVIMIENTO-ECUM%C3%89NICO-EN-AM%C3%89RICA-LATINA.pdf](http://www.escs.ufm.edu/theologicum/wp-content/uploads/2013/07/EL-MOVIMIENTO-ECUM%C3%89NICO-EN-AM%C3%89RICA-LATINA.pdf)
- CHARTIER, R. (1961). El concepto de "sociedad responsable". *Cuadernos de Teología*, año X, N°4, pp.269-279.
- CHAOUCH, M.T. (2007). La Teología de la Liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, vol.69, N°3, pp.427-456.
- CHAVES, M. (2009) "Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006". Papeles de trabajo N° 5. Pp.35-97 Buenos Aires: IDAES. <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/179>
- CITRO, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Biblos.
- CLIFFORD, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.
- COELLO DE LA ROSA, A. & DIESTE J.L.M. (2015). ¿Antropología vs. Historia? Una incómoda pareja de baile. *Quaderns-e*, N°2. pp.4-18.
- COMAROFF, J. & J. (1992) *Ethnography and the historical imagination. Studies in the ethnographic imagination*. Boulder: westview press.
- CONCATTI, R. (2011). Mauricio López, retrato de un hombre solidario. En: R. Concatti (ed.). *Ensayos entre luces y sombras* (pp. 187-189). El Amante Universal.
- CONCATTI, R. (2009) *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas*. Centro Nueva Tierra.

- CONCATTI, R. (1972). *Nuestra opción por el peronismo*. Publicaciones del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo de Mendoza.
- CUCHETTI, H. (2003). Algunas lecturas sobre la relación Iglesia/ peronismo (1943- 1955): entre el mito de la “nación católica” y la “iglesia nacional”. *Revista Confluencia*, N°1, pp. 261-279.
- CUCHETTI, H. (2005). Religión y política en el peronismo histórico: distintas interpretaciones sobre el fenómeno peronista y su relación con lo religioso, pp.39-64.
- CUCHETTI, H. (2010A). Organizaciones militantes entre nacionalismo, cruzada anti-montoneros y profesionalización política. *Nuevo Mundo Mundos nuevos*, pp.1-16.
- CUCHETTI, H. ( 2010B). Socialización intensiva y violencia en el peronismo: el problema de la lucha armada en Guardia de Hierro. *Anuario luchada armada en Argentina*, pp.1-7. Disponible en:[https://www.academia.edu/9395951/Socializaci%C3%B3n\\_intensiva\\_y\\_violencia\\_en\\_el\\_peronismo\\_e\\_l\\_problema\\_de\\_la\\_lucha\\_armada\\_en\\_Guardia\\_de\\_Hierro](https://www.academia.edu/9395951/Socializaci%C3%B3n_intensiva_y_violencia_en_el_peronismo_e_l_problema_de_la_lucha_armada_en_Guardia_de_Hierro)
- CUCHETTI, H. (2010C). *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión seular y organizaciones de cuadros*. Prometo.
- CURI AZAR, C. (2007). Eric Hobsbawm: su visión de la historia y el tiempo. *I Jornadas Nacionales de Historia Social*, Córdoba.  
Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.9596/ev.9596.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9596/ev.9596.pdf)
- DA SILVA CATELA, L. (2002). Territorios de memoria política. Los archivos de la represión en Brasil. En: Da Silva Catela, L. & Jelin, E. (comps.) *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*. Siglo XXI.
- DA SILVA CATELA, L. (2007). Etnografía de los archivos de la represión en la Argentina. En: Franco, M. & Levín, F. (comps.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Paidós.
- DE LUCA, J. (1976). *Teología concreta*. Acción Popular ecuménica.
- DENUNCIO, A. (2021). Las mujeres misioneras en las misiones indigenistas chauqueñas de las décadas de 1970-1980. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, N° 14, pp.153-181.
- DÍAZ, B. & PODETTI, J.R. Protestantismo y Concilio Vaticano II: una original tesis de Alberto Methol Ferré. *Franciscanum*, vol.62, N°173.
- DIP, N. (2017). *La peronización de estudiantes, docentes e intelectuales de la UBA (1966-1974)*. Protohistoria.
- DI STEFANO, R. (2011) Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto Sol*, vol. 15, N° 1, p.4
- DOMINELLA, V. (2020). *Jóvenes, católicos, contestatarios. Religión y política en Bahía blanca (1968-1975)*. Universidad de la Plata, universidad Nacional de Misiones, Ediciones UNGS.
- DOMÍNGUEZ, M.I. Los movimientos sociales y la acción juvenil: apuntes para un debate. *Sociedade e Estado*, vol. 21, N° 1, pp. 67-83.

DONATELLO, L. (2002). *Ética católica y acción política: los Montoneros. 1966-1976*. [Tesis de Maestría]. En Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

DONATELLO, L. (2005). El catolicismo liberacionista y sus opciones político-religiosas: de la efervescencia social y política de los 60 y 70 a la resistencia al neoliberalismo en los 90. [Tesis doctoral]. En: Facultad Filosofía y Letras, UBA.

DONATELLO, L. (2010). *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto*, Manantial.

DUHALDE, E.L. (comp) (2014). *Correspondencia Perón-Cooke. Tomo II*. Colihue.

DUQUE, J. (1984). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento de lectura de la tradición metodista*. DEI.

ESCOBAR, S. et.al. (1993). *El estudiante evangélico*. Certeza.

ESCOBAR, S. (1987). *La fe evangélica y las Teologías de la Liberación*. El paso: Casa Bautista publicaciones.

ESCOBAR, S. (2022[1978]). *La chispa y la llama*. Publicaciones andamio.

ESCUADERO, E. A. (2018). La útil presencia del pasado: a propósito de los años de la Revolución Libertadora en una ciudad del interior de la Argentina (1955-1958). *Historia y Memoria*, N° 16, pp. 249-280.

ESQUIVEL, J.C & MALLIMACI FORTUNATO, H. (2018) Políticas y religiones en América Latina y el Caribe. Recomposiciones históricas, epistemológicas y conceptuales. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 23, N° 2, pp.13-24.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1990) [1962]. *Antropología e historia*. En: *Ensayos de antropología social* (pp. 44-67). Siglo XXI.

FANTINI, R. (2021). *La lucha evangélica por la escuela laica*. Disponible en: <https://www.cordialmentepxg.com/2021/09/17/la-lucha-evangelica-por-la-escuela-laica/>

FAVERO, B. (2015). Las voces de una juventud silenciosa: memoria y política entre los otros jóvenes durante los años 60. *Historia y memoria*, pp. 215-252. Disponible en: [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/62365/CONICET\\_Digital\\_Nro.9bc4d133-2a7f-4628-93e5-b9a0b49322ee\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/62365/CONICET_Digital_Nro.9bc4d133-2a7f-4628-93e5-b9a0b49322ee_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y)

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.I. et.al. (2017). La política como proceso vivo: diálogos etnográficos y un experimento de encuentro conceptual. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LXII, N°231, pp.277-304.

FERNÁNDEZ, N. (2020). *Juventudes, Militancias y Voluntariados. Un estudio comparado entre la acción católica argentina y Scouts en Argentina Asociación Civil (Área metropolitana de Buenos Aires, 1983-2019)*. [Tesis doctoral]. En: UNSAM.

FRANCO, M. (2012). *Un enemigo para la nación: orden interno, violencia y subversion (1973-1976)*. Fondo de cultura económica.

- FRANCO, M. & FELD, C. (2015). *Democracia, hora cero: Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura*. Fondo de cultura económica.
- FRIGERIO, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En: Carozzi, M.J. & Ceriani, C. (eds). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate* (pp. 87-118). Biblos/ACSRM.
- FRIGERIO, A. & WYNARCZYK, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, vol. 2, N° 3, pp.227-260.
- FRIGERIO, A. & WYNARCZYK, H. (2013). La diversidad religiosa en Argentina: Un desafío a la ciencia normal. *Religión y Cultura*, vol.6, N°1, pp.3-9.
- FRIEDEMANN, S. (2017). La peronización de los universitarios como categoría nativa (1966-1973). *Folia histórica del nordeste*, N° 29, pp. 113-144.
- FRIGERIO, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, año 12, N°24, pp.51-95.
- FRIGERIO, A. (2020). Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo”. *Religião e Sociedade*, Vol. 40, N°3, pp. 21-47.
- GARBERO, V. (2020). Memorias vecinales en torno a un espacio emblemático del terrorismo de estado argentino. *Papeles De Trabajo. Centro De Estudios Interdisciplinarios En Etnolingüística Y Antropología Socio-Cultural*, N°339, pp. 34–70.
- GALVÁN, M.V. & OSUNA, M.F. (2018). *La “Revolución Libertadora” en el marco de la Guerra Fría. La Argentina y el mundo durante los gobiernos de Lonardi y Aramburu*. Protohistoria ediciones.
- GARCIA ALONSO, L. (2023) ¿Todos los evangélicos en la misma bolsa? El metodismo como alternativa al fundamentalismo evangélico en Argentina. *Revista Nupem*, vol.15, N° 34, pp.38-54.
- GARCÍA LEGUIZAMÓN, F. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Revista Folios*, N° 36, pp. 171-187.
- GEERTZ, C. (1991[1977]). "Desde el punto de vista de los nativos": sobre la naturaleza del conocimiento Antropológico. *Alteridades*, vol. 1, N°. 1, pp. 102-110.
- GEERTZ, C. (2000 [1980]). *Negara: el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Paidós.
- GEERTZ, C. (2003 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- GIL, G.J. (2010). Etnografía, archivos y expertos. Apuntes para un estudio antropológico del pasado reciente. *Revista colombiana de antropología*, vol. 46, N°2, pp.249-278.
- GILMAN, C. (2012). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Siglo XXI.

GINZBERG, V. (2003) Movimiento Ecuménico por los derechos Humanos. Historia de los Organismos de Derechos Humanos. Disponible en línea: [http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyense%C3%B1anza/materiales/dossiersddhh/dossier5Movimiento\\_ecum%C3%83%C5%A1nico\\_por\\_los\\_ddhh.pdf](http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyense%C3%B1anza/materiales/dossiersddhh/dossier5Movimiento_ecum%C3%83%C5%A1nico_por_los_ddhh.pdf)

GINZBURG, C. (1976). *El queso y los gusanos: el cosmo de un molinero del siglo XVI*, Barcelona.

GINZBURG, C (1992). El inquisidor como antropólogo. *Mapocho. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N°31, pp.103-112.

GINZBURG, C (2009). Qué he aprendido de los antropólogos. *Alteridades*, vol.19, N°38, pp.131-139.

GOMES DA CUNHA, O.M. (2004) Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, vol. 10, N° 2, pp. 287-322.

GONZÁLEZ ARRILLI, B. (1955). *Vida y Milagros de Mister Morris*. La Aurora.

GONZÁLEZ VARELA, S. (2013). Mito, experiencia y práctica: relacionalidad y recursividad en el estudio antropológico ritual. *Revista de Antropología Experimental*, N° 13, 2013, pp. 381-397.

GUBER, R. (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, T.J. (2017). *Protestantismo y política en América Latina una interpretación desde las ideologías políticas. Siglo XX*. [Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales]. En: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

HALBWACHS, M. (2004 [1927]). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.

HALBWACHS, M. (2011[1950]). *La memoria colectiva*. Miño y Dávila Editores.

HEITZENRATER, R. (2013) *Wesley and the people called methodist*. Abingdon Press.

IBARRA, M. (2016) La Iglesia Metodista y su vínculo en la conformación de los primeros organismos de Derechos Humanos. *IX Seminario Internacional Políticas de la Memoria*.

JAMES, D. (2004). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Manantial.

JAMES, D. (2019 [2006]). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina*. Siglo XXI.

JONES, D. et.al. (2014). De la resistencia a la militancia: las Iglesias evangélicas en la defensa de los derechos humanos (1976-1983) y el apoyo al matrimonio igualitario (2010) en Argentina *Espiral*, vol. XXI, N° 59, pp. 109-142 .

KALMBACH, J. (2019). Entre la Patagonia norte y la República Federal de Alemania: el papel en las redes de exiliados durante la última dictadura militar. *XVII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Catamarca.

- KARUSH, M. & CHAMOSA, O. (2010). *The new cultural history of peronism. Power and identity in mid-twentieth-century Argentina*. Duke University Press.
- KEBER, G. (2013). Teología de la Liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde una práctica. *Horizonte*, vol. XI, N° 32.
- KULEMEYER, J.A. (2010). “M’hijo el doctor” como hijo y protagonista de la universidad de la calle. Cuadernos FhyCS-UNju, N°39, pp.167-168.
- LE GOFF, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós, Barcelona.
- LEONE JOUANNY, M. (2022). *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Universidad Nacional de Misiones; Universidad Nacional de General Sarmiento.
- LÉRTORA MENDOZA, C. (2015). Las Iglesias Cristianas Reformadas en Argentina: una historia reciente. *Anuario de Historia de la Iglesia*, N°24, pp. 47-72.
- LIDA, M & MAURO, D (2005). Catolicismo y peronismo. Debates, problemas, preguntas. *Boletín de Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. Pp.139-148.
- LIDA, M. (2005). Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 27, pp.139-14.
- LIDA, M. (2011). *Catolicismo y peronismo: la zona gris*. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades. Catamarca.
- LIDA, M. (2012). Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-65. *Quinto Sol*, N° 16, p.2.
- LIDA, M. (2015). Perón no fue Nerón. *Diario Perfil*, Buenos Aires, pp. 64 – 65.
- LONGA, F. (2016). Acerca del “ethos militante”. Aportes conceptuales y metodológicos para su estudio en movimientos sociales contemporáneos. *Argumentos*. Disponible en: [https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/104646/Acerca\\_del\\_%E2%80%99ethos\\_militante%E2%80%99.f4fca818-0acd-4ea7-b01a-390d63c820b8\\_A.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/104646/Acerca_del_%E2%80%99ethos_militante%E2%80%99.f4fca818-0acd-4ea7-b01a-390d63c820b8_A.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- LÓPEZ, M. A. (1989). *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Panorama histórico social 1965 - 1975 (vol. 1)*. Acción Popular Ecuménica.
- LÓPEZ, M. A. (1992). *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Análisis de documentos (vol. 2)*. Acción Popular Ecuménica.
- LÖWY, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América latina*. Siglo XXI.
- LUDUEÑA, G. (2007). *De padres a monjes. Divinidad, sociabilidad y experiencia religiosa en el monasticismo católico argentino*. [Tesis de doctorado en Antropología]. En: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- LUDUEÑA, G. (2012). La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes Antropológicos*, año 18, N° 37, pp. 285-306.

LUDUEÑA, G. (2013). La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio. *Corpus*, vol.3, N°2. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/580>

MANGIANTINI, M. (2018). La “Nueva Izquierda” en la Argentina. Claves y discusiones alrededor del concepto. *Astrolabio*, N°21, pp.27-52.

MANZANO, V. (2017). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Fondo de Cultura Económica.

MARTÍNEZ, A.B. (2007B). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Manantial.

MARTÍNEZ, C. (2007A). Juventud Católica y Peronismo (1955-1973). *I Jornadas Nacionales de Historia Social*. Córdoba.

MASSON SENA, C. (2008). El Movimiento Ecuménico en Cuba. Sus estrategias contra la pobreza en los últimos 20 años. En: Zalpa, G. & Offedral, H. *¿El reino de Dios es de este mundo? : el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (pp.275-295). CLACSO.

MARCHETTI, M.P. (2013). Cristianismo Revolucionario en Argentina en los ´60s y ´70s. *X Jornadas de Sociología de la UBA*.

MAROSTICA, M (1994). La Iglesia Evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social. *Sociedad y Religión*, N°12, pp.3-21.

MARTIN, J.P. (2010), *El movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Universidad General de Sarmiento.

MAURO, D. & SANTOS LEPERA, L.(2020). Catolicismo y peronismo desde el territorio: revisando un debate clásico. *Coordenadas*, año VII, N°1.

Disponible en:  
[https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/141766/CONICET\\_Digital\\_Nro.b4938610-1231-4ce8-895a-755f5a2e04a7\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/141766/CONICET_Digital_Nro.b4938610-1231-4ce8-895a-755f5a2e04a7_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y)

MAYOL, A. et.al (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969*. Ed. Galerna.

MCELLHENNEY, J. G. (1984). *The Story of United Methodist in America*. New Jersey: Drew University.

MELANO, B. (1985). Teología de la liberación y misión de la iglesia en América Latina. Un punto de vista protestante. *Cuadernos de Teología* vol. VI, N°4, 21.

MELON PIRRO, J.C. (2009). *El peronismo después del peronismo*. Siglo XXI.

MENDIZÁBAL, M.E. (2006). Posición de la Iglesia metodista en el surgimiento del peronismo. *Revista Evangélica de historia*, vol. III-IV, pp.157-190.

MÍGUEZ, D. (2000A). Conversiones religiosas, conversiones seculares: comparando las estrategias de transformación de la identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión*, vol.2., N°2, pp.11-30.

- MÍGUEZ, D. (2000B). Jóvenes en Riesgo y Conversión Religiosa. Esquemas Cognitivos y Transformación de la Identidad en Iglesias Pentecostales e Instituciones de Minoridad. *Sociedad y religión*, vol. 20, N° 2, pp. 1 – 23.
- MÍGUEZ BONINO, J. (1966). Polémica, diálogo y misión: catolicismo romano y protestantismo en América Latina. *Centro de Estudios Cristianos*, p.86.
- MÍGUEZ BONINO, J. (1967). Concilio abierto: una interpretación protestante del Concilio Vaticano II. La Aurora.
- MÍGUEZ BONINO, J. (1976). La aventura cristiana de Dietrich Bonhoeffer. *Cuadernos de Teología*, vol.4, p.152.
- MÍGUEZ BONINO, J. (1985). Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar 1976-1983. *Cristianismo y Sociedad*, vol.83, pp. 81-85.
- MÍGUEZ BONINO, J. (1995). *Los rostros del protestantismo latinoamericano*. Nueva Creación.
- MÍGUEZ BONINO, J. (2004). Una iglesia en busca de sí misma: un testimonio personal. *Revista evangélica de historia*, vol. II, pp. 144-145.
- MÍGUEZ BONINO, J. (2013). *Militancia política y ética cristiana*. La Aurora.
- MÍGUEZ, N. (2019). 50 años de autonomía: enfoque teológico. *El Estandarte Evangélico*. Disponible online: <https://iglesiametodista.org.ar/50-anos-de-autonomia-de-la-iema-enfoque-teologico/>
- MONTERO, A.S. (2012). El uso del ethos: abordajes, discursivos, sociológicos y políticos. *Rétor*, vol.2. N°2, pp.223-242.
- MONTI, D. (1976). *Ubicación del metodismo en el Río de la Plata*. La Aurora.
- MORALES SCHUMKER, E. (2019). *La Patagonia protestante : minorías religiosas, estado y sociedad en los territorios del sur argentino (1862-ca.1966)*. Universidad de San Andrés. Departamento de Humanidades
- MORELLO, G. (2003). *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Universidad Católica de Córdoba.
- MORELLO, G. (2007). El concilio vaticano II y la radicalización de los católicos. En: Lida, M. *Argentina 1976*. FCE.
- MOSQUEIRA, M. (2002). *Santa rebeldía. Juventudes evangélicas en el Gran Buenos Aires*. Biblos.
- MUGICA, C. (1973). *Peronismo y cristianismo*. Editorial Merlín.
- NEIBURG, F. (1988). *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Alianza Editorial.
- NORA, P. (2008 [1984]). *Les lieux de mémoire*. Ediciones Trilce.
- NOVARO, M. (2010). *Historia de la Argentina.1955-2010*. Siglo XXI.

- OLIVERA, A. (2009). *Forjando caminos de liberación. La Iglesia Metodista en tiempo de dictadura*, Trilce.
- OVIEDO, P. (2006). Análisis del discurso de la Iglesia Metodista argentina en relación a la comprensión de su tarea (1983- 1989). *Revista Evangélica de historia*, vol. III-IV, pp.37-54
- PAGURA, F. (2008). La historia del ecumenismo en América Latina. En: González J. & Cardozo, C. *Historia de general de las misiones* (p.234). Clie ediciones.
- PANOTTO, N. (2015). Rostros de lo divino y construcción del *ethos* socio-político:relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina. *Debates Doner*, Año 16, N°28, pp.69-97.
- PANOTTO, N. (2016). *Religión, política y poscolonialidad en América Latina: hacia una teología profundacional de lo público*. Miño y Dávila.
- PANOTTO, N. (2017). “*Si, tenemos una cosmovision política*” *Ethos, carisma e identidad en una iglesia pentecostal de Buenos Aires*. [Tesis de Maestría en Antropología Social]. En: FLACSO.
- PANOTTO, N. (2019). *Sujetos creyentes de identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas* [Tesis Doctoral para Ciencias Sociales]. En: FLACSO.
- PANOTTO, N. (2019). Del Espíritu a la gente. Sobre las especificidades del *ethos* pentecostal y su incidencia socio-política. El caso del Centro Cristiano Nueva Vida en Buenos Aires. *Religión e Incidencia Pública*, N° 4, pp.53-82.
- PAREDES, A. (2010). Redes ecuménicas a mediados del siglo XX: un análisis de redes de coautoría en los escritos de Mauricio López (1945-1972). *Universum*, vol.25, pp.117-137.
- PAREDES.A & ESCALANTE, E. (2010). La visualización de “colegios invisibles” en las publicaciones político-religioso de editorial Tierra Nueva (década 1970) y su inserción en discursos de época. *Theoria*, vol.19, pp.61-82
- PAREDES, A. (2011). Publicaciones y militancia político-religiosa latinoamericana. Las redes de coautoría de Mauricio López y de Ignacio Ellacuría en las publicaciones de la editorial Tierra Nueva (década de 1970). *Cuadernos del CILHA*, vol.12, pp.171-190.
- PAREDES, A. (2013A). El Consejo Latinoamericano de Iglesias y el encuentro ecuménico latinoamericano Mauricio López (1988). *Anos 90*, N°20, pp.151-173.
- PAREDES, A. (2013B). Paralelismos y diferencias en la práctica ecuménica: Un análisis de los vínculos entre América Latina y Asia en la red de publicaciones de Mauricio López (1966-1972). *Asian Journal of Latin American Studies*, vol. 26, pp. 103-129.
- PAREDES, A. (2014). La violencia y su relación con el conflicto en cuatro organizaciones cristianas en Argentina (1961-1976). *Revista Theomai: estudios sobre sociedad y desarrollo*, 30, pp.38-47.
- PARIS, S. (2022). Una madriguera frente al terrorismo de Estado entre 1973-1980. Una mirilla mediante sus memorias y la revista The International. *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, vol.10, N°19, pp.69-84.

- PASCUCCIO, J.D. (2006) Iglesia metodista, los orígenes del protestantismo en Chivilcoy. *Revista Evangélica de historia*, vol. III-IV, pp.133-156.
- PIOLI PLANCHÓN, J. (2014). *Los “bichos políticos”. Debates, rupturas y reconciliaciones en la Iglesia Valdense en Uruguay frente al avance del Estado autoritario (1967-1974)*. [Tesis de grado]. En: ISEDET.
- PIÑA, C. (1986). Sobre las Historias de Vida y su Campo de Validez en las Ciencias Sociales. *Revista Paraguaya de Ciencias Sociales*, año 23, N°67.
- PIÑEIRO, M.T. (2012). Iglesias protestantes y terrorismo de Estado. *I Jornadas de Trabajo sobre exilios políticos del Cono Sur en el siglo XX*. La Plata. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2558/ev.2558.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2558/ev.2558.pdf)
- PLOTKIN, M. (1994). *Mañana es San Perón: propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista 1945-1955*, Ariel.
- POLLAK, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Al Margen editora, p.17-31.
- POLITI, S. (1992). *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. Ediciones Castañeda-Editorial Guadalupe.
- PONTORIERO, G. (1991). *Sacerdotes para el Tercer Mundo: El fermento en la masa*. Centro Editor de América latina.
- PORTA FERNÁNDEZ, P. (2017). *Procesos de politización de sectores católicos en Villa Elisa, La Plata, 1960-1970*. [Tesis de grado]. En: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1416/te.1416.pdf>
- PORTELLI, A. (2018A). Prólogo. En: Flier, P., *Historias detrás de las memorias. Un ejercicio colectivo de historia oral*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP. Disponible en: <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/101>
- PORTELLI, A. (2018B). Un trabajo de relación. Observaciones sobre la historia oral. *Testimonios*, vol.5, N° 7, pp. 193–204.
- PORTO-GOLÇALVES, C. W. (2004). *El desafío ambiental*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- RAMÍREZ, R. (2007). Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo: entre la violencia de los pobres y la paz del cielo. *VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires.
- RAMOS, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, vol.21, N° 42, pp. 131-148.
- REIN, R. & NOYJOVICH, A. (2015). *Los muchachos peronistas judíos. Los argentinos judíos y el apoyo al Justicialismo*. Sudamericana.

- REIN, R. & NOYJOVICH, A. (2018). *Los muchachos peronistas árabes. Los argentinos árabes y el apoyo al Justicialismo*. Sudamericana.
- RETA, M.A. (2010). *El proceso de peronización dentro del movimiento universitario en los años sesenta en Argentina. El caso del Frente Estudiantil Nacional*. TeseoPress Design.
- RETAMOZO, M., & SCHUTTENBERG, M. (2017). Gorila, más que una palabra. Usos y controversias en la Argentina contemporánea. *Oficios Terrestres*, vol.1, 35, pp.1-26.
- REYNOSO, P.A. (2013). Montoneros y Católicos. XIV *Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo*. Mendoza.
- RIBERO DE OLIVEIRA, G. (2014). Sobre el Diálogo Ecuménico: El Concilio Vaticano II y las Iglesias Protestantes en Brasil. *Persona Y Sociedad*, vol. 28, N° 1, pp.111,127.
- RICOEUR, P. (1998 [1985]) . *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ed. Siglo XXI.
- RIVERA, R.P. (2007). *Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Los primeros diez años en México. 1873-1883*. Autor.
- ROBLES, H.B. (2011). *Radicalización política y sectores populares en la Argentina de los '70 : La juventud peronista y su articulación con Montoneros en los barrios periféricos de la ciudad de La Plata*. [Tesis de grado]. En: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- ROCKWELL, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- RODRÍGUEZ LUPO, L. (2005). El proceso de formación de una fuerza social revolucionaria en la Argentina de los '60-'70s. Cómo influyó la religión en ese proceso. *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario*. Rosario.
- ROLDÁN, A. (1999). *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*. FADEAC, pp. 131-132.
- ROLDÁN, A.F (2011). *La teología contextual de Richard Shaull: del paradigma de la revolución al paradigma de la liberación*. Teología y cultura, año 8, vol. 13, pp.27-47.
- ROLDÁN, A.F (2007). Historia y posicionamientos sociopolíticos de los Hermanos Libres en la Argentina (1910-1937 y 1945-1955). Disponible en: [www.teologos.com.ar](http://www.teologos.com.ar)
- ROLDÁN, A. & ROLDÁN, D. (2013). José Míguez Bonino: una teología encarnada. *Teología y cultura*, año 12, vol.17, pp.161-168.
- ROLDÁN, D. (2011B). Sujeto-objeto en el pensamiento de ISAL. *Teología y cultura*, año 8, vol. 13.
- SABATO, E. (1956). *El otro rostro del peronismo*. Imprenta López.
- SALAS, E.J. (2015). *La resistencia peronista. La toma del frigorífico Lisandro de la Torre*. Punto de encuentro.

- SAHADE, J. et.al. (2021). Archivos de inteligencia: imaginarios, saberes, sentidos. La experiencia de la CPM a 20 años de la cesión del archivo de la DIPPBA. *Aletheia*, vol.11, N° 22.
- SAHLINS, M (1976). *Culture and practical reasons*. University of Chicago press.
- SAHLINS, M. (1987). *Islands of History*. The University of Chicago Press.
- SAHLINS, M (1988). *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Ed. Gedisa.
- SAHLINS, M. (1995) *How “Natives” Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: Chicago University Press.
- SÁNCHEZ NAVARTE, E. Tras las huellas del símbolo. Un itinerario intelectual de Néstor García Canclini (1963-1968). *Razón y palabra*, vol. 24, N° 110, pp. 455-475
- SARACCO, N. (1989) *Argentine Pentecostalism: its history and theology*. [Tesis de doctorado]. En: University of Birmingham
- SARACCO, J. N. (1992). Peronismo y pentecostalismo. Sustitución liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954). *Religió y Sociedad en Sudamérica*, vol.1, N°1, pp.45-53.
- SASSERA, J.S. (2004). La enseñanza religiosa durante 1943 y 1947: una nueva mirada. *VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires.
- SATTA, P. (2015). *El movimiento villero peronista. Una experiencia de radicalización*. [Tesis de grado]. En: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- SCOUFALOS, C. (2007). *1955. Memoria y resistencia*. Editorial Biblos.
- SCHAPER, I. (1962). Should Anthropologists be Historians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XCII, pp. 143-156.
- SCHIJMAN, E. (2010). Etnografía de archivos administrativos. Un corpus de demandas y quejas menores en un barrio de vivienda social. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46, N° 2.
- SEIGUER, P. (2000). Una iniciativa protestante en la educación argentina: William Morris. *Boletín de la Sociedad de Historia de la educación*, pp.13-18.
- SEIGUER, P. (2007). “Ser de Cristo”. Prácticas, ideas y recepción del protestantismo entre los sectores populares inmigrantes en Buenos Aires (1870-1910). *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 21, N° 62, pp. 129-150.
- SEIGUER, P. (2008). *La conversión al protestantismo en las clases populares inmigrantes (Buenos aires, 1870-1910)*. Revista Evangélica de Historia, vol.V-VI.
- SEIGUER, P. (2009A). ¿Iglesias de trasplante? ¿Iglesias de injerto? Las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910. En: Bertoni, L.A & De Privitellio, L. (Comps.). *Conflictos en democracia* (pp.71-88). Siglo XXI.

- SEIGUER, P. (2009B). Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina. *Revista Iberoamericana*, vol IX., N°34, pp.163-168.
- SEIGUER, P. (2013). Replanteando el vínculo entre religión, colectividad y misión para el protestantismo histórico. El caso von Barchwitz. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 27, N° 74, pp. 81-99.
- SEIGUER, P. (2015). Laicidad y pluralidad religiosa temprana. Los metodistas y el Estado laico en la década de 1880. *Quinto sol: revista de historia*, vol.19, pp.1-22.
- SEIGUER, P. (2020). Sobre la necesidad de problematizar al protestantismo histórico. Releyendo “Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina”, de Hilario Wyncarczyk y Pablo Semán, a 25 años de su publicación. *Sociedad y religión*, vol.30, pp.39-61.
- SEMÁN, P. (1994). Identidad de los jóvenes pentecostales. En: *El pentecostalismo en la Argentina* (pp.80-94). Centro editor de América latina.
- SEMÁN, P. & WYNARCZYK, H. (1994). Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina. En: Frigerio, A. (comp). *El pentecostalismo en Argetina* (pp.29-43). CEAL.
- SEMÁN, P. & ORO, A. (2009). Pentecostalism in Southern Cone Countries: Overview and perspectives. *International Sociology*, vol.15, N°4, pp.605-627.
- SEMÁN, P. (2013). Pluralismo religioso en una sociedad de pluralidad jerarquizada. *Corpus: archivos de la alteridad americana*, vol. 4.
- SEMÁN, P. (2013b). Pentecostalismo, política, elecciones y poder social. *Cultura y Religión*, vol. 7, pp. 60-81.
- SEMÁN, P. (2019). Pentecostalismo y desigualdades sociales. *Encartes Antropologicos*, pp. 58 – 69.
- SEMÁN, P. & GARCÍA BOSSIO, M.P. (2021). Evangelicals and politicians in Argentina and Brazil: Transformations and conservative choices. *Journal Cultural Studies*. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/15196>
- SETTON, D. (2009). Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en proceso de itneracción: el caso de Jabad Lubavitch en Argentina. [Tesis doctoral]. En: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- SICARDI, A. (2019). Iglesia Metodista en Argentina. *Iglesia Evangélica metodista Argentina*. Desde: <https://iglesiametodista.org.ar/recursos/iglesia-metodista-argentina/>
- SIGAL, S. (1991). *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Punto Sur Editores.
- SIGAL, S. & VERÓN, E. (2014). *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Eudeba.
- SILNIK, M.A. (2015). Alieda Verhoeven: La razón de su vida. *Millcayac - Revista Digital De Ciencias Sociales*, vol.2, N° 2, pp. 15–36. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/290>.

- SILVA, M.L. & GONZÁLEZ, G. (2011). Un acercamiento antropológico a las memorias del pasado reciente en Argentina. El caso de la militancia peronista en los años sesenta. *Gazeta de Antropología*, vol. 27, 1-13. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1353>
- SMITH, M. G. (1962). History and Social Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XCII, pp. 73-85.
- SMULOVITZ, C. (1990). En busca de la fórmula perdida: Argentina, 1955-1966. *Doc. CEDES NW 51*, pp.1-19. Disponible en: [https://repositorio.cedes.org/bitstream/123456789/3354/1/Doc\\_c51.pdf](https://repositorio.cedes.org/bitstream/123456789/3354/1/Doc_c51.pdf)
- SOUTO KUSTRÍN, S. (2007). “El mundo que queremos crear”: los congresos internacionales de la juventud y la crisis de entreguerras. *XI Jornadas Interescuelas del Departamentos de Historia*. San Miguel de Tucumán.
- SPINELLI, M.E. (1997). “El debate sobre la desperonización. Imágenes del peronismo en los ensayos políticos antiperonistas (1955-1958)”, en Bianchi, S. & Spinelli, M.E. (comp.) *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina Contemporánea*. IEHS.
- SPINELLI, M. E. (2005A). La “revolución libertadora”. Una ilusión antiperonista. *Prohistoria*, N° 9, pp. 185-189.
- SPINELLI, M. E. (2005B). *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora" 1955-1958*. Biblos.
- SPINELLI, M. E. (2013). *De antiperonistas a peronistas revolucionarios. Las clases medias en el centro de la crisis política argentina, 1955-1973*. Sudamericana.
- SPOTA, J.C.(2014). El desafío de “estar ahí” sin nunca haber ido. Algunos comentarios reflexivos sobre los fundamentos hermenéuticos de la etnografía histórica. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, N°8, pp. 5-34.
- STRASSER (1961). Políticamente hablando. *Voz popular*.
- STAVALE, M. & STAVALE, S. “Peronistas y marxistas por la patria socialista”. Un análisis comparativo del partido revolucionario de los trabajadores – ejército revolucionario del pueblo y el peronismo de base en el tercer gobierno peronista. *Anuario IEHS*, N°37.
- STOLER, A.L. (2010). *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- TAHAR CHAOUH, M. (2007). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista mexicana Sociológica*, vol. 69. N°3, pp. 427-456.
- TCACH, C. (2007). Golpes, proscripciones y partidos políticos. En: James, D. (ed). *Nueva Historia Argentina: violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)* (pp.17-62). Sudamericana.
- TECHERA MASET, W. (1995). *Entre la resistencia y la sumisión: el discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad socio-política argentina (1955-1982)*. [Tesis de licenciatura en Teología].En: ISEDET.
- TERÁN, O. (2016). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Siglo XXI.

- THOMPSON, E.P. (1989[1969]). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Crítica.
- TORRES MONROY, C.E. (2019). Protestantismo y dimensión territorial: el caso del metodismo en un contexto fronterizo en el siglo XIX. *Meyibó*, año 9, N°18.
- TOURIS, C. (2000). El catolicismo post-conciliar en Argentina. Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada. *Revista Todo es Historia*, N° 401, pp.44-52.
- TOURIS, C. (2007) Tensiones en el campo católico. La cuestión del peronismo después de 1955. *Anuario IEHS*, N° 22.
- TOURIS, C. (2008). Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976). En Moreyra, B. y Mallo, S. (Comps.), *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. (pp.763-783). Centro de Estudios Históricos Segretti.
- TOURIS, C. (2021). *La constelación tercermundista. Catolicismo y cultura política en la Argentina (1055-1976)*. Editorial Biblo.
- VALLE, C. (1976) The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation, por Julio de Santa Ana. *Cuadernos de Teología*, vol. 4, N°3.
- VALLEJO, C. (2017). *Acción social de la Iglesia metodista uruguaya (1960-1972)*. [Tesis de Maestría]. En: Universidad de Montevideo.
- VÁZQUEZ, L.G. (2016). La justicia, solo la justicia seguirás: metodismo y política en los orígenes de su historia. *Invenio*, vol. 19, N°37, pp. 165-166.
- VELASCO, J.M. (1994). Religión y Moral. *Isegoria*, N° 10, pp.43-64.
- VÉLEZ CARRERAS, I. (2005). Montoneros, los grupos originarios. *Lucha Armada*, N° 2.
- VERBITSKY, B. (1966). *Villa miseria también es América*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- VIAZZO, P. P. (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VISACOVSKY, S.E. (2004) Entre lo evidentemente sucedido y lo posiblemente experimentado: para una reconciliación entre historia, memoria social y análisis narrativo. *Entre pasados*, año XIII, N° 26, pp.127-145.
- WAGNER, P. (1969). *Teología latinoamericana ¿Izquierda o Evangélica? La lucha por la fe en una Iglesia creciente*. Editorial Vida.
- WEBER, M. (1982) [1919]. La política como vocación. En: Weber, M. *Escritos Políticos II* (pp.307-364). Folios Ediciones.
- WEISHEIN J.D. (2000). La dialéctica de la obediencia: la tematización del cambio social en el discurso teológico protestante de José Míguez Bonino entre 1958-1984. [Tesis de grado]. En: ISEDET.
- WOLF, E. R. (1987 [1982]). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

WRIGHT, P. (2012). Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la antropología de la historia. *Memoria Americana*, vol.20, , N°4, pp.35-181.

WYNARCZYK, H. (2000). Los evangélicos y la política en América Latina. Actualización de nuestro conocimiento del tema. *Boletín de lecturas sociales y económicas*, año 7, N°31, pp.52-66

WYNARCZYK, H. (2009a) *Ciudadano de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. UNSAM Edita.

WYNARCZYK, H. (2009b) El río fluye en tierra seca. Primera gran movilización evangélica en la Argentina, carisma peronista y agencia de Perón. *Revista Si Somos Americanos*. vol. X, N°1.

WYNARCZYK, H.(2021). Pentecostalismo y peronismo en la Argentina. Estudio de la movilización evangélica de 1954. *Teología y cultura*, año 18, vol. 23, N°2, pp. 154-176.

YUSZCZYK, E. (2013). Los golpes de estado y los medios periodísticos. Córdoba 1955: Los principios frente a la Revolución Libertadora. *Andamios*, vol.10, N°23, pp. 329-356.

ZABALA, M. E. (2012). Hacer estudios etnográficos en archivos sobre hechos sociales del pasado. La reconstrucción de la trayectoria académica y religiosa de Monseñor Pablo Cabrera a través de los archivos de la ciudad de Córdoba. *Tabula Rasa*, N° 16, pp. 265-282.

ZANATTA, L. (1996). *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*. UNQ.

ZANATTA, L. (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Sudamericana.

ZANCA, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Fondo de Cultura Económica.

ZAVALA CHAPARRO, P. (2014). *Liberación, praxis histórica y misión en el pensamiento de José Míguez Bonino (1924-2012). El lugar de la teología metodista en el marco de las teologías para la liberación latinoamericanas*. [Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos]. En: UNAM.